



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Reflexión sobre la aporía de la incontinencia:
una respuesta aristotélica a la separación de razón y deseo en la acción humana

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
Alberto Cortés Navarrete

DIRECTOR DE TESIS:
Dra. Mónica Gómez Salazar
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

Ciudad de México, enero, 2017



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.

ÍNDICE GENERAL DE CONTENIDO

	Página
Índice general de contenido.....	1
Introducción general.....	2
Capítulo 1: Sobre la <i>akrasía</i> en Aristóteles.....	12
Introducción.....	13
I. La acción.....	14
II. La aporía de Sócrates.....	24
III. El consejo y la <i>akrasía</i>	29
IV. El silogismo y la <i>akrasía</i>	38
V. La <i>akrasía</i> más completa.....	46
Capítulo 2: Sobre la <i>akrasía</i> en Hume.....	54
Introducción.....	55
I. Acción y <i>akrasía</i> en Hume.....	56
II. Razón y <i>akrasía</i> en Hume.....	61
III. El lugar de la <i>akrasía</i>	68
Capítulo 3: Sobre la <i>akrasía</i> en Davidson.....	75
Introducción.....	76
I. La <i>akrasía</i> según Davidson.....	77
II. El tenaz problema de la irracionalidad.....	83
III. Los extravíos de la acción y la <i>akrasía</i>	94
Conclusiones.....	104
Bibliografía.....	113

REFLEXIÓN SOBRE LA APORÍA DE LA INCONTINENCIA: UNA RESPUESTA ARISTOTÉLICA A LA SEPARACIÓN DE RAZÓN Y DESEO EN LA ACCIÓN HUMANA



INTRODUCCIÓN GENERAL

§1. LA ELECCIÓN DE LA *AKRASÍA*

La acción deliberada y culminada a la perfección sería para cualquier ser humano objeto de placer y, posiblemente, una feliz ocasión que tomaría por signo de su entereza como persona. Muchas expresiones cotidianas evidencian esta intuición: suele escucharse que «somos lo que hacemos», o se tiene la idea de que «las intenciones que no se ponen en práctica valen poco» o se da por experimentado al que «sabe lo que hace». La causa se alcanza a ver desde el hecho de que nos complazca imaginar lo que podríamos hacer dadas ciertas circunstancias, o por el lado más desafortunado, de lo mucho que nos pesa que nuestros propósitos sean frustrados por la suerte, por otras personas o por nuestra propia imperfección. Es constantemente presente para la mayoría de nosotros que lo que queremos hacer y lo que hacemos se identifican muy pocas veces. Y este conflicto llega a grados tan asombrosos, que incluso somos capaces de actuar contra lo que juzgamos que sería mejor hacer. Si nuestra experiencia de la acción fuera simple, nunca habría pugna entre lo que deseamos y lo que pensamos que es mejor; pero el hecho mismo de que exista tal desacuerdo puede revelar mucho sobre la naturaleza de la vida práctica del ser humano.

Este trabajo es un esfuerzo por aprovechar este conflicto para iluminar un poco, en dos tiempos, la compleja experiencia de la acción: primero, a través del estudio cuidadoso de la incontinencia así como la entendió Aristóteles, y segundo, en su comparación con algunas alternativas de explicación de la incontinencia que son, como defiende, inferiores a la primera. La causa de este interés es que la experiencia que tenemos de las acciones es muy rica y las distinciones que hacemos sobre ellas son genuinamente iluminadoras para nuestra vida práctica¹. Tenemos la idea, aunque la nombremos de modos diferentes en el habla cotidiana, de que si alguien tiene un carácter <incontinente>, eso quiere decir que tiene una notable incapacidad para contenerse de hacer lo que sabe que no es conveniente² hacer. Creo que, se le diga incontinente, inmoderado, pervertido, disoluto, o de algún otro modo parecido, nadie negará que le es fácil imaginarse a grandes rasgos a qué clase de persona se refieren estos apelativos. Que éste sea un fenómeno común de la vida práctica da mucho que decir.

Lo que está dicho aquí es una exploración de la reflexión que hizo Aristóteles acerca del tema de la

¹ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1143b - 1144a.

² Es interesante notar que seguramente existen muchos matices que este «convenir» puede tener para entender la incontinencia en su uso más popular; sin embargo, como ésa sería una digresión –y una probablemente larga–, basta aquí con referirlo de este modo.

akrasía –que es el nombre griego de lo que bien o mal llegó a llamarse en español «incontinencia»– , especialmente en la *Ética nicomaquea*, leyéndola con el mayor respeto posible por el texto original. Con esto me refiero no solamente a cavilar directamente sobre el texto, sino también a evitar tomar sin cotejo interpretaciones posteriores, así como conclusiones de autoridad (medievales, modernas o cualquier otra) que dependan de haber asumido sin examen alguna posición con respecto a sus planteamientos. Esto, por supuesto, debe tomarse con un grano de sal: no me considero capaz de conjurar por completo mis prejuicios, o de purificar discusiones milenarias con una sobrehumana mirada imparcial; tan sólo advierto que me esforzaré conscientemente por superar tales prejuicios y por acercarme a una interpretación que refleje lo que Aristóteles consideró verdadero respecto a este caso³. Este punto es importante a la luz de la tradición de un vocabulario filosófico derivado de más de dos mil años de filosofía informada por la adopción u oposición de la aristotélica⁴. Me ayudaré del grueso de la doctrina aristotélica de la acción y de conceptos subordinados, aunque importantes, sólo en la extensión en la que ayuden a aclarar más el tema sin entorpecer su discusión con digresiones que serían demasiado largas. El lector de este trabajo se encontrará con que no hago uso muy extendido de conceptos de la teoría ética contemporánea. Esto es resultado de una estrategia doble ante la lectura del texto aristotélico: por un lado, tomo la precaución de no imponerle al estagirita nociones ajenas, probablemente contrarias a su pensamiento; y por el otro, la *Ética nicomaquea* es de por sí un texto cuyos razonamientos ponen un énfasis claro en la opinión corriente y en los usos comunes del lenguaje como punto de partida. Mi esperanza es que, reflejando ese uso de los nombres que tenemos a la mano para hablar de nuestras experiencias prácticas, sea después más elocuente el vocabulario técnico aristotélico en su mismo desarrollo desde lo más cercano y claro para nosotros, hasta cómo es la naturaleza de estas cosas⁵.

El segundo y tercer capítulos consideran la reflexión que se desprende de los postulados de David Hume, y de Donald Davidson respectivamente, ante la caracterización de la incontinencia profundizada desde Aristóteles en el primer capítulo. Desde la perspectiva humeana la *akrasía* es un fenómeno que

³ En esto recuerdo las palabras de LEO STRAUSS en «Political Philosophy and History» en *What Is Political Philosophy?*, pp. 67 y 68: «La indefinidamente gran variedad de interpretaciones igualmente legítimas de una doctrina del pasado es consecuencia de los intentos, conscientes o inconscientes, de entender al autor mejor de lo que él se entendía a sí mismo. Pero sólo hay una manera de entenderlo tal como él se entendía a sí mismo. [...] Nuestra comprensión del pensamiento del pasado es susceptible de ser más adecuado, mientras menos esté convencido el historiador de la superioridad de su propio punto de vista, o mientras más preparado que esté para admitir la posibilidad de que sea capaz de aprender algo, no sólo sobre los pensadores del pasado, sino de ellos».

En éste y todos los casos de autores citados en español a lo largo de este trabajo, las traducciones son mías, excepto donde se indique lo contrario (y donde el original estuviera ya en español).

⁴ Para ahondar en este punto, es enormemente provechosa la «Introducción» de ANTONIO MARINO, de la *Física* de Aristóteles, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, 2005. Hablando de la terminología aristotélica y cómo se le ha usado en la historia del pensamiento occidental precisa que: «Recorrer todo este camino sería recorrer la historia de Occidente pero, en todo caso, la historia de la interpretación de Aristóteles necesariamente tiene que comenzar por un intento de comprender los textos originales en su sentido prístino». Esto se dice con respecto a los textos físicos del estagirita; sin embargo, y con la precisión de que el vocabulario aristotélico de filosofía natural tiene sus propios problemas interpretativos, es igualmente aplicable al estudio de su ética.

⁵ Aristóteles, *Física*, 184a 20.

tiene poca importancia frente al sistema de la motivación pasional de la acción (en general, nada tiene de extraño que uno sea guiado por lo que desea, pues así es como funcionan de hecho todas las acciones); mientras que para Davidson, debe encontrarse un modo de salvar el fenómeno tal como se le describe, y esto se logra redescubriendo los elementos de su presentación lógica de manera que se entienda que la *akrasía*, aunque es confundida con frecuencia por un movimiento irracional, de hecho sí tiene el agente una razón para hacer lo que hace, aunque no sea una buena, o una superior, razón. En mi estudio de ambos, el empeño por mantener la discusión enfocada desde las palabras de los textos originales es el mismo. Estas posturas que contravienen la respuesta aristotélica, fueron elegidas como dos de las salidas, a mi juicio, mejor estructuradas al planteamiento aporético de la *akrasía*. Uno la da por imposible, mientras que el otro, por incomprensible.

§2. ¿POR QUÉ AKRASÍA EN ARISTÓTELES?

Regresemos a pensar en la acción y nuestro interés por ella. Siendo algo tan predominante en nuestras vidas, uno podría suponer que la acción es de las cosas mejor conocidas y más claras; pero esa suposición seguramente sería producto de la ingenuidad. Sólo tenemos claridad sobre las cosas que vemos completas (con un principio, medio y fin claros), pero la acción es de tal forma que sólo encuentra su fin *después* de que ya fue realizada. Por eso, durante su ejecución no podemos tener una comprensión precisa sobre ella; si acaso, tan sólo una orientación de acuerdo a nuestro fin pretendido⁶. Para *observar* nuestra experiencia tenemos que estar, en algún modo, alejados de ella⁷. Si la experiencia humana de la acción fuera simple, nunca habría conflicto entre lo que deseamos y lo que pensamos que es mejor; pero el hecho mismo de que exista el conflicto puede revelar mucho de lo que pensamos que sucede cuando actuamos. Aun viéndonos como causas de nuestros propios hechos, suele suceder que no entendemos por entero qué está implicado en cada decisión. No es obvio, por decir, si primero nos movemos hacia la acción porque tenemos una buena razón, si la razón justifica después de que (lícita o ilícitamente) fue hecho un movimiento que nos causaron otras urgencias irracionales, si tenemos una forma satisfactoria de atribuirle al discurso fuerza suficiente para despertar en nosotros el ánimo a realizar (o a omitir) una acción sin ayuda de otros motivos, si los deseos están bien representados por los nombres que les damos, o si todas estas cosas y aún otras podrían ser o no ser, dadas distintas circunstancias.

Cuando uno se aventura a penetrar en estas grandes preguntas, pronto alcanza a ver las siluetas de

⁶ Ver MUHSIN MAHDI, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, p. 152: «...en su mayor parte, el conocimiento práctico es problemático: uno puede llegar a conocer las reglas generales o los primeros principios de la moralidad y las artes, y desarrollar un juicio práctico a través de extensa experiencia en asuntos prácticos, y aún así, encontrar difícil dar con los medios correctos para el fin correcto».

⁷ Ver MICHAEL DAVIS, «Second Things» en *The Poetry of Philosophy: On Aristotle's Poetics*, p. 10. Allí se afirma que «Por un lado, no podemos entender nuestra experiencia por una experiencia primaria porque lo que determina nuestra experiencia y la hace ser lo que es no puede ser una de nuestras experiencias. Por el otro lado, no parece que podamos entender nuestra experiencia de ninguna otra manera».

muchísimas otras que están abarcadas por esta dificultad de describir cómo nos conducimos al actuar. Entre las que más revelan la gravedad de esta ignorancia se encuentra el problema de explicar la *akrasía*. La aporía surge al tratar de descifrar qué es lo que ocurre cuando terminamos por elegir aquello que sabemos (o creemos que sabemos) que no es lo preferible en ese caso específico. ¿Por qué nos pasa esto? Una forma de responder es que «esperamos –dice Sarah Stroud– que las acciones de las personas reflejen, por lo menos cuando son emprendidas libremente, la evaluación total de los méritos de los cursos alternativos de acción que tienen frente a sí»⁸. La comprensión común de la acción une la voluntad con el juicio, y de allí que surja la aporía: parecería que, o bien se actúa voluntariamente y se elige lo que uno considera lo mejor, o al verse privado el juicio por algún motivo se hace lo peor, actuando involuntariamente; pero, ¿cómo es posible que siga siendo voluntario un acto que se elige contra el juicio, como aquél del llamado incontinente o *akratés*⁹?

Concentrarme en la incontinencia como una experiencia humana elocuente sobre la acción en general, de entre las muchas instancias interesantes que hay de acción humana, y hacerlo además siendo una ya tan discutida¹⁰, parece requerir justificación. Para que ésta sea una justificación convincente se requeriría mostrar que la incontinencia es una ocurrencia común y, al mismo tiempo, excepcional. Una de la que aún puede decirse algo valioso. Por si fuera poco, elegir el punto aristotélico de vista para la exploración del fenómeno también parece necesitar explicación. Éstos no son dos asuntos desconectados.

Sobre el primero notemos que el problema de la *akrasía* es especialmente oscuro porque sus conceptos elementales están en conflicto: se dice que se hace lo que se sabe que no es mejor hacer, y sin embargo, que se sabe lo que se hace. Esta extrañeza invita al análisis. Permite hacernos preguntas sobre la posibilidad del fracaso de nuestra intención, sobre la función de nuestra voluntad al momento de actuar, sobre el papel de la razón en nuestra elección de lo que preferimos, sobre las formas de la motivación y de explicaciones de ella, etcétera. Y esta obscuridad prevalece a pesar de su clara presencia en nuestras vidas. Es un rasgo de la vida práctica sumamente llamativo. La elección de este caso para el presente estudio, y no de otro, está justificada por la peculiaridad que tiene éste de resaltar el conflicto entre aquello que solemos llamar voluntad y la deliberación en la que parecemos mostrarnos a nosotros mismos nuestras alternativas dándoles diferente valor y mirándolas como mejores o peores. Para explicárnoslo podemos decir o bien que no existe en realidad tal cosa como la incontinencia, y que sólo es un error en la percepción; o bien que sí existe pero la relación de sus elementos aparentemente contradictorios no es comunicable; o bien, andando un tercer camino, negar que sea contradicción y negar también que sea

⁸ Ver SARAH STROUD, entrada «weakness of the will» en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En el original: «we expect people's actions—at least when freely undertaken—to reflect their overall assessment of the merits of the alternative courses of action before them».

⁹ Ya tendremos oportunidad, en el Capítulo 1, de ahondar en el origen de esta palabra griega y su relación (o falta de) con la española «incontinente».

¹⁰ Puede verse el estado general del caso en la entrada de Sarah Stroud sobre «weakness of the will» arriba mencionada.

error de percepción, tomando a la *akrasía* como posible y a la vez como capaz de iluminar nuestra comprensión de la acción.

Esto desemboca con toda naturalidad en la elección de la presentación de Aristóteles como foco de este trabajo, pues no solamente su estudio ha sido supuesto por la mayoría de (si no es que todos) los pensadores de la moralidad, sino que él toma este tercer camino. Su comprensión de la acción tiene como consecuencia una explicación de la *akrasía* que no la niega como falso problema ni tampoco la supone ininteligible. Aceptar que la caracterización aristotélica de la *akrasía* es correcta tendría consecuencias muy interesantes para la reflexión en torno a la acción en general. Específicamente, me centro aquí en el hecho de que para su explicación de la *akrasía* es necesario admitir que la razón y el deseo son inseparables en la acción, y que hay una continuidad entre ellos revelada por la reflexión sobre la vida práctica; es decir, que no es desiderativa por un lado y racional por el otro, sino ambas cosas siempre. En la perspectiva aristotélica, aprender de la razón en la acción ilumina cómo en ella está el deseo, y de vuelta, el deseo ilumina que en él hay razón.

§3. UN RECORRIDO POR LAS POSIBLES POSTURAS ANTE LA *AKRASÍA*

Podemos expresar brevemente con el siguiente trayecto el extravío que experimenta el pensamiento tratando de resolver el problema de la *akrasía*.

La idea común y corriente con la que se explica que exista la *akrasía*, es que sufrimos una clase de debilidad de la voluntad. Se piensa que la voluntad, así como si nos faltara fortaleza en los brazos que no pueden empujar una roca a mitad del camino, se cansa y cede ante la dificultad de hacer lo que juzgamos que habría sido mejor. Llamemos a ésta la **postura llana**. Pero si uno se detiene un instante a reflexionar esta explicación, pronto la postura llana flaquea: ¿cómo es posible que la voluntad se debilite? La voluntad parece estar expresada cotidianamente en el hecho de que *queremos* hacer algo, aunque no sea lo que juzgamos mejor. Pero, ¿qué no por *querer* hacer aquello que no sería lo más preferible, sigue siendo plenamente fuerte la voluntad que lo elige? ¿De verdad hace alguna diferencia que esta voluntad se exprese *en contra de lo mejor* cuando su culminación es el logro de una acción? Parecería verosímil decir que no hace ninguna diferencia. Así llegamos primero ante la aporía. La postura llana flaquea porque tal parece que la voluntad culmina en un acto, sea el que juzga como mejor, o sea otro, y es tan fuerte cuando se elige esto cuanto lo es si se elige otra cosa. No se encuentra debilidad por ningún lado. Esto nos llevaría a pensar que lo que está ocurriendo es que los deseos siempre motivan nuestras acciones, y es sólo el juicio el que descalifica algunas en vez de otras, ya sea en el momento, ya sea posteriormente. En el caso de la *akrasía*, parece que la razón es arrastrada hacia donde no le parece conveniente ir. Llamemos a ésta la **postura protagórica**¹¹. Hay que notar que quienes comparten esta opinión de que el deseo es el

¹¹ Confróntese PLATÓN, *Protágoras*, 352b-c: «La opinión de la mayoría sobre el conocimiento es que es así: que no es

motivo único de nuestra acción, separado de la razón, tienen el reto de explicar que podamos dar razones de lo que hacemos, que busquemos responsabilidad por las acciones, o en general, que tratemos los movimientos humanos, sociales, políticos, etcétera, como algo distinto de fenómenos naturales a la par de las tormentas eléctricas, de los vórtices del océano o del crecimiento de los higos en una parcela.

Si uno no es capaz de satisfacer las exigencias de tal reto, la postura protagórica pronto comienza a parecer sospechosa. Nuestra experiencia de la deliberación nos provee, a primera vista, de suficientes ocasiones en las que diríamos que «tenemos razones para actuar». Si tal es el caso, la conclusión de que la *akrasía* es un descontento por calificar de inadecuados los deseos que nos motivan, debería ser falsa, o en cualquier caso, incompleta. Estas ocasiones, entonces, en las que puede explicarse nuestra conducta a través de razones¹² incluso si se actúa en contra de lo mejor, nos ofrecen la oportunidad de pensar en cómo representamos las causas que conferimos a nuestra acción. Normalmente éstas son ventajas o algún grado de preferencia a través de la que nos explicamos lo que hacemos, incluyendo los casos *akráticos*. El carácter relativo de estas ventajas o preferencias en la *akrasía* se puede descubrir dotando el «en contra de lo mejor» de ciertas restricciones: «en contra de *lo que normalmente se considera* lo mejor», por ejemplo, o «en contra de *lo que estoy acostumbrado a llamar* lo mejor». Si resulta convincente la evidencia de participación de la razón en la elección de acciones, ésta parece ser una alternativa razonable ante la postura protagórica a la pregunta por la *akrasía*. Dos posibilidades parecen dignas de sugerencia: siendo suaves, que la *akrasía* sea el desagrado que puede causarnos hacer lo que sabemos que no es considerado lo mejor en las circunstancias en que nos parece razonable pensarlo así; siendo severos y dándole la razón a la convención o la ley, que la *akrasía* sea como «una enfermedad del alma» que padece quien no puede inclinarse por lo que es correcto inclinarse y que sufre actuando mal, incluso cuando obrar bien ofrece mayores ventajas y es, para cualquiera que no padezca tal enfermedad, preferible. A esta postura, sea suave o severa, podemos tildarla **postura lacedemonia**¹³.

fuerte, ni capaz de gobernar ni de regir; que no es de pensar que el hombre reciba órdenes del conocimiento, sino más bien de alguna otra cosa, ya sea del ánimo, o del placer, o del sufrimiento, o a veces del amor o con frecuencia del miedo. Conciben éstos, pues, al conocimiento sin ningún arte, arrastrado por todas estas otras cosas como si fuera un esclavo». De aquí se puede decir que las elecciones y el juicio sobre qué es mejor son dos cosas que deben entenderse por separado, siendo las verdaderas causas de nuestras acciones no «elecciones racionales», sino movimientos involuntarios de fondo guiados por el deseo, que sólo algunas pocas veces coinciden con lo que racionalmente consideramos preferible. Posturas como éstas pueden derivarse también del planteamiento de las pasiones y deseos de Hume, a los que nos dedicaremos más adelante en el segundo capítulo. Y contemporáneamente, puede ser interesante comparar esta noción con los argumentos de RICHARD KRAUT en *Desire and the Human Good*.

¹² Piénsese que aquí aún queda espacio para la posibilidad de cuestionar los actos completamente caprichosos, si acaso los hay, y también para la discusión de si se puede explicar la causa con razones sin que ellas sean una justificación.

¹³ Véase Platón, *Leyes*, 636b - 637b, especialmente al decir sobre los que infringen la ley que «los culpables de estas aberraciones son impulsados por una esclavitud al placer». También es provechoso ver Platón, *Gorgias*, 524e - 525a, en la que se relata el juicio de ultratumba al que, según el mito, someten jueces submundanos a las almas que exponen todo lo obrado en vida. La forma suave de la postura lacedemonia puede llevar a pensar que uno no determina primero que algo sea mejor y por eso lo elige después, sino que primero elige algo y con eso se puede pecar, si cavila, de qué piensa que es mejor. Si es así y los juicios siempre ocurren después de las acciones, y por eso nos parece cuando reflexionamos después de haber cometido un error, que hicimos lo que no debíamos, entonces en realidad no existió esa contradicción en el instante de la elección. Esto está bien delineado por las palabras de BERNARD WILLIAMS en *Shame and Necessity*, p. 45: «Las descripciones relevantes de lo que sucedió están disponibles, en muchos casos, solamente en retrospectiva, como

Sin embargo, esta idea baña de luz un nuevo inconveniente. Si elegir por error lo menos ventajoso frente a «lo mejor» sólo corresponde, o bien a la comparación con las convenciones, o a las reflexiones posteriores que hacemos de las consecuencias que tuvo nuestra voluntad, parecería natural asumir que la deliberación es una inclinación que siempre se encauza a lo que juzga mejor en tal ocasión específica, y que ella misma no puede a la vez juzgar algo como mejor y no juzgarlo como digno de elección. Esta ponderación puede recordarnos a la que nos llevó a la postura protagórica: así como no parecía sensato pensar que la voluntad es más débil sólo por querer algo que no es juzgado como lo mejor, ahora no parece sensato pensar que la razón está enferma cuando ofrece motivos para lo que se considera inconveniente. Pensar que se tienen razones para hacer algo *malo* no tiene por qué confundirse con hacer algo sin ninguna razón. Suponíamos estar en conflicto con lo «nominalmente» mejor, ya sea por convenciones sociales o propósitos personales, y como no es muy claro qué tan extensas pueden llegar a ser las restricciones con que delineamos la frase «en contra de lo mejor», parece que podemos juzgar que algo es bueno, y preferible por bueno, independientemente de otros juicios. El problema es que no se alcanza a ver por qué nuestras razones serían comparativamente mejores que otras, si no es por los *efectos* que tienen nuestras elecciones en nosotros¹⁴. Puede acusarse que el valor de nuestros juicios sobre lo preferible está fincado en cimientos siempre frágiles: según parece, lo elegido voluntariamente es lo que cada quién cree que es mejor en cierto caso determinado, bueno o malo, bello o feo, placentero o doloroso, útil o inútil; en pocas palabras, haya sido lo que haya sido. Una fuerte consecuencia de esto sería que cada circunstancia en la que se actúa se ofrece a una completamente nueva evaluación y que la experiencia de elegir determina transparentemente qué es llamado «mejor», sea lo que sea, sin posibilidad de hacer una relación común entre distintas realizaciones de acción. Una menos fuerte sería que sí podemos comparar evaluaciones, pero eso no quita que entre un juicio evaluativo sobre lo mejor y una acción elegida, siempre haya identidad. Si alguno de éstos es el caso, entonces era un error suponer la *akrasía* como si pudiéramos ver algo «mejor» que no es lo que vamos a hacer. Ahora no es la voluntad, sino el juicio, lo que parece tener el dominio completo de lo que hacemos. Desde esta atalaya siempre sabemos lo que hacemos en la extensión en la que lo consideramos bueno, y todo juicio que tilde lo hecho de haber sido «contra lo mejor, *sea como sea*», es solamente la admisión de la ignorancia respecto a lo que hacíamos. Nadie puede elegir lo malo voluntariamente, sólo confundirlo con lo bueno por ignorancia. Esta posición, que podemos llamar **postura timeica**¹⁵, tiene que concluir que todo lo hecho siempre es lo

parte de una interpretación que establece o restablece aquello con lo que uno se identifica y la importancia de una razón más que de otra. Consecuentemente, que un episodio haya sido en todo caso un episodio de *akrasía* puede depender crucialmente de comprensiones posteriores». La forma severa, en cambio, podría inclinarse a una comprensión como la escolástica de la concupiscencia. Confróntese SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Parte II-I, cuestión 30 en sus cuatro artículos y cuestión 77 artículo 2» en *Suma teológica*.

¹⁴ Confróntese la profunda dilucidación del argumento socrático contra Menón que parte de nuestras comunes concepciones sobre los efectos de lo aparentemente benéfico y que concluye que nadie puede nunca elegir nada malo voluntariamente, hecho por JACOB KLEIN en «III, 2» en *A Commentary on Plato's Meno*, pp. 73-77.

¹⁵ Confrontar Platón, *Timeo*, 86d: «En efecto en casi todas esas afecciones que con reproche llaman incontinencia por el

mejor posible, que nunca yerra quien sabe lo que hace y, finalmente, que no hay ningún modo de explicar la *akrasía* sin atentar contra nuestra comprensión del juicio y de la voluntad. La *akrasía* entonces debe ser una ilusión. Ella, así como se dice que se experimenta, es imposible¹⁶.

Pero entonces ¿qué era lo que estábamos llamando incontinencia al principio? ¿No era la experiencia, frecuentemente pesadosa, de estar haciendo algo cuando se sabe que otra cosa posible es mejor? Podemos abandonar la idea de que la experiencia de la deliberación sea *genuinamente* una consideración de verdaderas alternativas; pero si estuviéramos dispuestos a rechazar que la acción surge de verdaderas alternativas, tendríamos que negar también la posibilidad de que nos preguntemos a nosotros mismos sinceramente qué sería mejor hacer, incluso si lo «mejor» tan sólo nombrara lo que cada quien elige sin ambigüedad. Ambos, la descripción de la deliberación, cuanto el serio examen de los juicios evaluativos, serían superfluos. La postura timeica nos arriesga a que los discursos sobre nuestra vida práctica queden vacíos, y a que los juicios evaluativos no sean sino una forma engañosa de hablar que nada más se asemeja a los juicios descriptivos sin ser de su género en realidad. Quien estuviera agobiado por estas condiciones podría inclinarse por negarlas sin más argumento que la evidencia: si es absurdo admitir que toda nuestra vida práctica es ilusión y parece mucho más natural la intuición contraria, y no tenemos ninguna demostración necesaria y concluyente de cuál de las dos formas de comprender la acción es la verdadera, suena razonable avenirse a la más evidente; si no por otra cosa, porque nos ayuda a hacer distinciones importantes para nuestras vidas prácticas, que no por tildar de ilusoria dejamos de vivir¹⁷. Así, la *akrasía* se tomaría en el sentido en el que se experimenta: una comúnmente penosa acción *voluntaria* que se elige *contra el juicio* de lo mejor. Como hemos visto hasta aquí, cada vez que intentamos revelar la estructura interior de la acción, nos parece que o bien se actúa

placer, como si el malvado actuara voluntariamente, yerran en sus reproches. Pues nadie es malvado voluntariamente». También se puede sacar esta conclusión de la posición de Hare de que todo juicio evaluativo sincero requiere como conclusión necesaria la acción, por lo que ésta es signo infalible de aquél. Ver HARE, *The Language of Morals*. MELE, en *Autonomous Agents*, p. 18, dice al respecto de esta fuerte conclusión que «hay un peligro real de que intentando hacer espacio causal y conceptual para una acción plenamente *akrática* uno termine comprometiéndose al rechazo de lazos genuinos entre juicio evaluativo y acción intencional». La postura timeica suele atribuírsele a Sócrates, o a Platón a través de él, independientemente de si alguno defendía en realidad esa posición; sin embargo, en el Capítulo 1 propongo que la solución aristotélica al problema de la *akrasía* se aprovecha de tomarla más bien como un exceso calculado para iluminar, por ser de fondo absurda, la posibilidad del movimiento voluntario sin elección.

¹⁶ Una complicación adicional de la postura timeica es que, no sólo sería complicado caracterizar la deliberación anterior a la elección o la indecisión, sino que también lo sería que pensáramos en serio haber obrado mal aun obteniendo beneficios como consecuencia. Un ejemplo de este complicado movimiento aparece cuando alguien reflexiona que, dadas las circunstancias bajo las que tomó una decisión, parece que no podría haber hecho ninguna otra cosa y, aún así, esto no alcanza a traer consigo completo consuelo ante una decisión que resulta atroz. Puede pensarse en Edipo, o más modernamente, en Robert Oppenheimer. Por supuesto, esto no desecha la postura timeica, pues se puede argumentar a favor de un mal relativo que se considera a partir de la totalidad del provecho proyectado, o incluso de la reconsideración del bien proyectado.

¹⁷ Por ejemplo, para condecorar a un soldado que arriesgó su vida por salvar las de civiles en peligro, vale más suponer que podemos considerar si verdaderamente es valiente cuando estudiamos las circunstancias en las que actúa enfrentando la muerte, que suponer que no hay más que decir allende la descripción cauta de los movimientos sucesivos observables en los que participa; de lo contrario, que enfrente o no el peligro y que éste sea peligro de verdad o no, es superfluo, así como lo es si salvó a uno, a cientos o si lo intentó fracasando.

voluntariamente y se elige lo que uno considera lo mejor o lo que más se quiere, o bien al verse privado el juicio por algún motivo, se hace involuntariamente lo que no es lo mejor; pero esto y la *akrasía* aparentan ser inconmensurables. Hemos regresado así a la aporía inicial. Frente a ella, quizá se ofrezcan respuestas parecidas a la inicial, con la cautela que se ha ganado durante el recorrido: ahora es posible un intento por reconocer los inconvenientes de las posturas protagórica, lacedemonia y timeica. Quizá se diga que la voluntad sí se debilita, pero sólo en cierto sentido: podría ser que el deseo y la razón están en pugna, y que en la lucha interna que sufre el incontinente, el deseo vence proveyendo a la razón de un buen motivo para hacer aquello que no es lo mejor hacer, de manera que no destituyamos a la acción ni de su motivo ni del valor del juicio. Y si se pregunta cómo ocurre tal portento a la luz de la contradicción de «lo voluntario contra el mejor juicio», se dirá que ya no podemos decir nada más¹⁸. La causa última por la que la elección es motivada por una razón menos buena que otra que también estaba siendo considerada, se revelaría como irracional y, por tanto, incomunicable. A esta forma renovada de volver al inicio podríamos llamarla la **postura llana sofisticada**.

Como hemos visto, replantear la situación del incontinente negando que exista contradicción en su elección efectivamente parece acabar con la aporía, pero de paso, acaba también con la incontinencia. Nos concebimos a nosotros mismos como si esa parte de nosotros con la que juzgamos qué es mejor, fuera precisamente aquella con la que elegimos y aquello contra la que luchamos¹⁹. El hecho de que todos seamos capaces de reconocer la experiencia de quien actúa en contra de lo que sabe que es mejor es sorprendente. Nos revela una extrañeza asombrosa de la acción: **si la *akrasía* es posible, querría decir que, en un sentido, la elección es racional y que en otro sentido, no lo es**.

Todo parece indicar que sólo nos empantanamos más mientras más intentamos avanzar en la comprensión de este fenómeno. Lo que pretendo buscar con ayuda de la descripción aristotélica de la acción en la *Ética nicomaquea* es una forma de desatascarnos. En esa destacada y conocida interpretación del problema se propone que la diferencia entre la razón y el deseo en el ser humano se marca con una frontera visible tan sólo en la lógica analítica, o de manera discursiva si se quiere, pero no naturalmente: aunque sean cosas distintas, nunca suceden la una sin la otra. Entre ellas hay una continuidad perceptible en la vida práctica y sólo por ella es posible plantear una forma de movimiento humano que no estaba considerada en el recorrido anterior: el movimiento voluntario sin elección. En la exploración aristotélica

¹⁸ O como lo dice DONALD DAVIDSON en *How Is Weakness of Will Possible?*: «para esto, el agente no tiene ninguna razón. [...] En el caso de la incontinencia, el intento de leer razón en la conducta está necesariamente sujeto a un grado de frustración». Esta idea, si bien resalta por aventurada, es la que estudiaré en el capítulo tres a través de éste y otros textos de Davidson.

¹⁹ Por ello resulta imposible imaginarse a uno mismo sin juicio ni razón y eligiendo algo, a menos, claro, que allí «elección» valga lo mismo que «movimiento físico». Es provechosa la comparación con reflexiones como las de Santo Tomás sobre si Dios tiene elección o no, y cómo es distinto el caso de un intelecto comprendido como no discursivo y perfecto: debido a que a su naturaleza le corresponde lo óptimo, la comprensión del mayor bien posible (e imaginable) es a la vez la comprensión de lo preferible por antonomasia, de este modo Santo Tomás arguye que Dios tiene voluntad y ésta siempre está relacionada a lo mejor posible, sin alternativa. Ver *Suma contra gentiles*, capítulo 72.

que revisaremos con cuidado, el deseo y el apetito están combinados con la razón en la deliberación, de donde surge la plena elección (*proairesis*). Pero es posible que en una acción domine el deseo, cuando se hace algo que se desea sin juzgarlo bien, y también es posible que la decisión se incline por algo sin deseo, cuando se realiza algo que se cree mejor sin desearlo. Ambas son acciones voluntarias, pero en la perspectiva aristotélica ni el que hace sin desear ni el que hace sin deliberar pueden elegir plenamente, ninguna es *proairesis*²⁰. Su acción, como es dicho por Aristóteles, es voluntaria pero no es una elección. Mi intención es ahondar en esta comprensión de la acción para tratar de aclarar más las peculiaridades de este problema y, con fortuna, encontrar una posible salida a la aporía. Una que no la niegue ni tampoco la dé por incomprensible, sino que la reconozca y al mismo tiempo, pueda enseñarnos algo sobre nuestra vida.

²⁰ Esta dirección para la búsqueda está apuntada también por MARK PLATTS en su exploración sobre la responsabilidad: «el hecho de que alguien haya efectuado algo intencionalmente no implica que su acción sea resultado de la deliberación, o de una decisión de hacerlo, o de haber elegido hacerlo», en «Descifrando la responsabilidad» en *Ser responsable*, p. 36.

Capítulo 1

SOBRE LA *AKRASÍA* EN ARISTÓTELES

RESUMEN

En este capítulo se expone el concepto de *akrasía* desde la perspectiva aristotélica. Este trabajo en su conjunto pretende mostrar la superioridad de la explicación aristotélica de la *akrasía* con respecto a aquellas en las que se asume que la razón y el deseo son dos elementos inconexos e independientes en la acción humana. Para ello, en este capítulo se muestra cómo Aristóteles enfrenta los problemas explicativos propios de la *akrasía* (es decir, lo que la hace aparentemente aporética: que una acción pueda ser a la vez voluntaria y contraria a lo que uno juzga como la mejor posibilidad para actuar) dándoles una solución satisfactoria. Se defiende que para una correcta comprensión de este concepto, es necesario entender la particularidad de la comprensión aristotélica de la acción (*práxis*), que no es para él cualquier forma de movimiento voluntario, sino que más propiamente hablando, es aquel movimiento voluntario en el que se realiza la plena elección (*proáiresis*). Tal elección sólo es posible cuando concuerdan en la persona que actúa la razón y el deseo, mostrándose así lo elegido en la acción como algo preferible. La *akrasía* es una condición incompleta del carácter de la persona por la que no puede elegir, de acuerdo al concilio de la razón y el deseo, la acción que sería mejor realizar. A través de cinco secciones se pretende mostrar aquí que esta explicación de la *akrasía* revela la necesidad de comprender juntos a la razón y al deseo en la acción humana y que en ello radica la posibilidad de superar la aporía aparente.

ÍNDICE

Introducción

I. La acción

1. El movimiento humano: *práxis* y *proáiresis*
2. El movimiento humano: *kinēsis*, *héxis*, *enérgeia* y *poiēsis*
3. Dos malentendidos: el cambio en el mundo y el universal moral
4. La acción como naturaleza humana
5. El *spoudaios*
6. El movimiento humano: la acción

II. La aporía de Sócrates

1. El movimiento voluntario sin elección
2. La sabiduría de lo bueno y la ignorancia de lo malo
3. Tres partes del *Protágoras*

III. El consejo y la *akrasía*

1. La primera metáfora
2. La imagen del consejo
3. El deseo racional e irracional
4. Vencer y perder contra uno mismo

IV. El silogismo y la *akrasía*

1. Las contrapartes de la templanza y la intemperancia
2. La *akrasía* y la *akráteia*
3. La segunda metáfora
4. La imagen del silogismo
5. La razón científica y deliberativa

V. La *akrasía* más completa

1. La condición incompleta
2. La *akrasía* por analogía
3. La *akrasía* en el placer y en el dolor
4. La *akrasía* en el tiempo: premura y desatención
5. La aclaración de la *akrasía*

INTRODUCCIÓN

Al enfrentarnos con la *akrasía*, primero llama nuestra atención como un tipo muy extraño de acción. Lo más probable es que las causas de esta asombrosa apariencia estén en precisamente aquello que estábamos comprendiendo mal o confusamente cuando primero nos pasmó su problema. Su apariencia es la de una aporía: la *akrasía* es una acción *voluntaria* que se realiza *contra el juicio* de lo mejor. Aristóteles puede ofrecernos una gran ayuda frente a la extrañeza, pues su *Ética nicomaquea* la trata profusamente aprovechando este carácter aporético para llegar a descubrir la raíz de nuestra pregunta. Y conforme con nuestras sospechas, resulta que para entender qué es la *akrasía* para Aristóteles y cómo la explica, lo primero que nos corresponde es percatarnos de en qué sentido ella no es, de hecho, una acción.

Con este objetivo expondré cómo podemos acercarnos a la noción de acción que el estagirita tiene cuando habla de *akrasía*. En efecto, él piensa que voluntario e involuntario son distinciones insuficientes para que entendamos la profunda complejidad del alma humana en la práctica; así más bien valdría, piensa él, explorar si es acaso posible que hagamos algo voluntario sin haberlo elegido plenamente. Mientras más se adentra uno en el conflicto que representa imaginarse otra posibilidad entre la acción voluntaria y el movimiento involuntario, más se percata de que el problema que intenta resolver esa investigación es una tesis en fricción con la experiencia, que al tiempo que se percibe como absurda es también de apariencia lógicamente impecable: como uno nunca actúa sin creer que sabe qué está haciendo, actuar mal sólo es equivocarse sobre qué sabe uno, y por tanto, la *akrasía*, si ella es que alguien haga lo que sabe que no debe hacer, no puede existir. Ésta es una forma de la que nombramos antes «postura timeica». Esta conclusión pasmosa está especialmente bien encarnada por el discurso que expone Sócrates en el *Protágoras* de Platón²¹. Aristóteles enfrenta, apropiadamente, todo lo concerniente a este pensamiento en lo que el mismo diálogo platónico revela. Si esta aporía se resuelve satisfactoriamente, probablemente la exposición de la *akrasía* ganará muchísimo en claridad contra éste y otros argumentos menos fuertes que le son afines al socrático.

No es muy sorprendente para los lectores más atentos de Platón decir que los argumentos de un diálogo deben siempre tomarse con el cuidado de mirar al rededor: quién lo dice es importante, cómo, en qué momento y a quién, también²². Aquí veré que el caso no sólo es así, sino que Aristóteles saca todo el provecho posible de que sea así: la aporía socrática está contrastada con piezas anteriores del diálogo *Protágoras* que dan al estagirita y a nosotros elementos suficientes para adquirir claridad sobre la

²¹ Ver Platón, *Timeo*, 86d y *Protágoras*, 358b-c.

²² Ver Jacob Klein, «Introductory Remarks» en *A Commentary on Plato's Meno*, p. 7: «Parece que no es suficiente hablar acerca del carácter dramático de los diálogos platónicos «desde fuera». Tenemos también que jugar nuestro papel en ellos. [...] Por más que esta tradición [filosófica y filológica de siglos] pueda auxiliar nuestra comprensión, también puede obstaculizarla y distorsionarla. Podemos tratar de evadir por lo menos dos acantilados: (a) obsesionarnos con la perspectiva de que la cronología de los diálogos platónicos implica un «desarrollo» del propio pensamiento de Platón y que esta observación de tal desarrollo contribuye significativamente a la comprensión de los diálogos mismos; (b) intentar consolidar lo que se dice y muestra en los diálogos en términos petrificados derivados –después de siglos de uso y abuso– del vocabulario técnico de Aristóteles».

posibilidad de la *akrasía*. Mostrando eso, procederé a estudiar las dos grandes metáforas que Aristóteles usa para desarrollar las ideas sugeridas por el camino del movimiento voluntario sin elección: **la metáfora del consejo y la metáfora del silogismo**, ambas en una relación notoria con las características más férreas de la articulación en la imagen que expone Sócrates.

Esto nos dejará mirar más de cerca cuáles son las formas en las que nos concierne la *akrasía* en la vida cotidiana. Ésta, sin embargo, es la que tenemos más cerca. La investigación parece entonces hacer aquí un nuevo comienzo, bañando el resto de las consideraciones de nueva luz: en lo que solemos censurar y elogiar puede haber pistas muy sugerentes sobre lo que creemos que significa hacer las cosas, tanto hacerlas bien como hacerlas mal. Así, finalmente, veré por qué resulta que la exploración de Aristóteles empieza necesitando una definición de la acción, pero en su revelación de la *akrasía*, es ésta la que nos ayuda a entender más a fondo en qué consiste actuar. Este movimiento ejemplar de dialéctica aristotélica mostrará, según espero, por qué es imposible para que vivamos humanamente como vivimos, que la razón y el deseo no estén constantemente actuando juntos buscando la concordia.

I. LA ACCIÓN

§1. EL MOVIMIENTO HUMANO: *PRÁXIS* Y *PROÁIREISIS*

Aristóteles es quizá uno de los pensadores que más complejidad concede a la exposición del movimiento humano que llamamos acción (*práxis*)²³. En español la palabra «acción», definida por el *DRAE* como «el ejercicio de la posibilidad de hacer»²⁴, puede confundirse con varios matices que son más precisos en el griego del estagirita. Conviene entonces que nosotros precisemos estos matices también. La *Ética nicomaquea* es el texto en el que Aristóteles se enfoca más directamente en la acción. El trabajo dialéctico del estagirita propone que la acción propiamente dicha es la parte de la vida práctica que merece llamarse *proairesis*²⁵: una elección deliberada y voluntaria que siempre se realiza con una preferencia y de acuerdo a una finalidad; que se lleva a cabo en un contexto que no llega a ser comprendido nunca por completo por ningún ser humano –sin importar qué tan inteligente sea o qué tan preparado esté–; cuya situación no se elige pero sí los medios que están presentes en ella para obtener el fin buscado; y que constituye el

²³ *πρᾶξις*. Según el *lexicón griego-inglés* de LIDDELL y SCOTT (*LSJ*), todas sus acepciones son de algún modo derivadas de «acción», «transacción» o «negocio». De todas estas acepciones, sin embargo, la que enfatiza actuar como hacer algo bueno, y que lo relaciona con la persona que lo hace (*πρήξις*), es predominantemente platónica: comparativamente, se cita ahí entre otros, una vez a Teognis, una a Antifón, una a Tucídides, seis a Aristóteles y, al más numeroso, Platón, hasta ocho veces. Interesante también, es que en algunas de las citas aristotélicas allí recogidas, se toma a *práxis* como «acción moral» en oposición a *poiēsis* (1140a) y a *téxnē* (1097a) y en algunas de las platónicas, como «acción» sin más en oposición a *páthos* (876d) y a *hēxis* (434a).

²⁴ Primera acepción de «acción» en *Diccionario de la lengua española (DRAE)*, 23ª edición. La segunda acepción es «resultado de hacer» y la tercera «efecto que causa un agente sobre algo».

²⁵ *προαίρεσις*. La palabra está formada por la imagen de adelantarse (*pro-*) para asir algo (*hairēō*), y por extensión exhibe la propensión hacia alguna de las alternativas posibles. También, por la ambigüedad de la preposición que también significa *antes*, indica la preexistencia de alguna inclinación en la persona. Por eso incluye tanto los sentidos que compartimos de «elección» como la alternativa escogida, cuanto los de «proyecto», «plan», y en la Grecia de Aristóteles, incluso podía nombrar la «ideología de un partido político». Ver su entrada en el *LSJ*.

centro de la reflexión ética. El esfuerzo (no necesariamente consciente) por hacerse de cierto carácter (*éthos*), y de cierta condición activa (*héxis*)²⁶, para actuar de cierta manera, es una consecuencia natural de nuestra disposición a la práctica humana. Estas maneras de actuar suelen ser juzgadas según lo que se considera que sería bello hacer, o dicho de otro modo, según se pueda dar u obtener algo bueno. Este movimiento complejo es lo que hoy llamaríamos *actividad* cotidiana, social o política.

Esto es lo que Aristóteles llama por antonomasia «acción». Las grandes discusiones acerca de qué es digno del nombre «bueno» en la actividad práctica surgen de la multiplicidad enorme de juicios, opiniones y aspectos de lo bueno en la vida humana, de qué es preferible o qué es bello. Ahora bien, más allá del aspecto práctico y de sus relaciones con la política o la comunidad, en nuestro uso cotidiano no parece fuera de lo normal decir que, por ejemplo, la fuerza de una raíz *actúa* contra la tierra, o que la *actividad* del sistema nervioso de un animal es saludable, o que en el escenario un *actor actúa* determinado papel. Pero estos usos no son los mismos que los anteriores. Conocer estos otros carices a los que nos dirige la palabra «acción» en español nos ayudará a contemplar mejor cómo se relaciona la acción con el resto de la filosofía aristotélica.

§2. EL MOVIMIENTO HUMANO: *KÍNĒSIS*, *HĒXIS*, *ENÉRGEIA* Y *PÓIĒSIS*

En la *Física* se explora otra dimensión de la acción, desde dos perspectivas. La perspectiva más general aparece desde la observación de los movimientos en la naturaleza: hay cosas que se mueven debido al cambio que provocan otras que les son externas, mientras que hay movimientos que tienen su origen en aquello mismo que se mueve. La acción como una especie de *kínēsis* es el movimiento según la naturaleza de cada cosa, que tiene el principio de cambio o detención en sí misma²⁷. Contemporáneamente, contrapondríamos las nociones de acción y «reacción»²⁸ para acercarnos a este contraste. En el caso de los animales, se da cuando ellos mismos causan su movimiento, y en el particular caso humano, esto incluye a la razón²⁹. La segunda perspectiva, que también está profusamente revisada

²⁶ Ver JOE SACHS, «character» y «active condition» en el *Glosario* de su traducción a la *Ética nicomaquea*.

²⁷ Aristóteles, *Física*, 254b 7 - 256a 39 (VIII, capítulo 4). Especialmente en 255a 6 se notan tres tipos de *kínēsis* (κίνησις) y no sólo lo movido en virtud de otra cosa y en virtud de sí mismo: el que es según naturaleza, como la de todos los animales que tienen su principio de movimiento y detención en sí mismos; el que es contrario a la naturaleza, como lo movido por la fuerza; y el de lo que se mueve por su *dýnamis* (δύναμις), como el fuego que no se mueve a sí mismo pero tiene en sí mismo la capacidad de ir a su lugar natural si nada se lo impide.

²⁸ Esto es independientemente de que la interpretación física contemporánea del mundo proponga la reacción como la única forma posible de movimiento. Esta posibilidad es una de las causas principales del debate sobre determinación o libertad en la vida humana en áreas como la neurociencia y la psicología, pues si la reacción como movimiento provocado por lo externo es el único movimiento verdadero posible, toda causa de la que llamamos «acción humana» es externa a nosotros, de tal modo que pareceríamos estar determinados causalmente a actuar, y en tal caso, a actuar *como si* no estuviéramos determinados en principio más que por nosotros mismos. Otro modo de decirlo es que esta contraposición de la física con la ética, que no existe en Aristóteles, plantea el problema de que la vida práctica no es sino una ilusión que comparte en principio las mismas causas y en los mismos sentidos, que el resto de los fenómenos naturales independientemente de si en ellos participan o no seres vivos. No es gratuita la relación de esto con el nombre «externalistas» que reciben o se adjudican pensadores que no le atribuyen a nuestra razón ningún poder sobre nuestros movimientos.

²⁹ Una excepción a la acción así vista como *kínēsis* aparece en *Acerca del alma*, 406a 2 bajo esta consideración: parece necesario que *kínēsis* sea mínimamente cambio de lugar, pero no es posible que el alma (cuya acción incluye el pensamiento) cambie de lugar más que incidentalmente. Este escrúpulo se supera a lo largo de esa misma obra, sin

en el *Acerca del alma* y en la *Metafísica*, corresponde a la acción como lo que llamaríamos actividad natural de los organismos vivos, paradigmáticamente la del ser humano, y constituye sus cambios y detenciones naturales para que se mantenga siendo lo que es, mientras que realiza sus funciones y se hace de cosas que le son externas transformándolas en propias (como del aire o los alimentos)³⁰. En esta misma perspectiva encontramos dos sentidos. En el sentido del trabajo involuntario del organismo, éste es el tipo más extenso de lo que Aristóteles llama *héxis*, como la condición activa que mantiene la salud (aunque en su excelencia, la *héxis* humana se lleva a cabo en el movimiento voluntario de la elección); en otro sentido, es un trabajo continuo de todos los seres, especialmente los vivos, y en el ser humano esto es apreciable en la continuidad de la visión o del pensamiento, por ejemplo. Esto segundo es *enérgeia*, o *entelécheia*, dependiendo de si el enfoque está en el mantenimiento del ser o en la realización plena de sus actividades según su finalidad³¹. Y por último, en la *Poética*, Aristóteles estudia la forma más llamativa de hecho, producción o *poiēsis*, que es la *mímēsis*: la producción de imitaciones de la práctica, la imitación de la vida humana³². A esto también solemos llamarlo acción. Es importante notar que la producción es distinta de la práctica (la *poiēsis* de la *prāxis*), pues aunque en el uso cotidiano de la palabra, *poiēsis* podía referirse a «hacer» cualquier cosa, la *poiēsis* se ve más apropiadamente en la técnica con la que trabajan los carpinteros, arquitectos, artistas y demás productores. También en las *Categorías*³³ se aprovecha este sentido en una visión más amplia para contraponer lo activo a lo pasivo entendiéndolo como lo que *produce* un cambio en algo más y lo que es paciente de un cambio que *se le produce*. Esta acción como producción no tiene ninguna relación de necesidad con lo que llamaríamos acción como elección³⁴,

embargo, al estudiar el modo específico en que se dice que «el alma se mueve» al contemplar lo que piensa. Su κίνησις es más parecida, dice Aristóteles, al reposo que al cambio de lugar, y de pensar se puede predicar movimiento como analogía por nuestras observaciones de los cambios naturales. Ésta es una acción que excepcionalmente llamaríamos movimiento natural sin estar afirmando con ello que hay propiamente algún cambio de lugar.

³⁰ Hay un sentido en el que esto puede revisarse en todos los seres, incluso los no vivos; pero tal exploración es uno de los puntos principales de la Aristóteles, *Metafísica* (996a, 1020b, 1043a, 1088b) y no tendría caso ahondar en ello en este trabajo. También hay un sentido metafórico en el que la razón se *mueve* de este modo, y de ahí derivamos nuestra noción de lo que la tradición ha llamado «inducción».

³¹ Esta acción entendida como *actividad*, como *trabajo para mantenerse siendo*, tiene por sí una posición importantísima en el pensamiento aristotélico. Aquí sólo basta mencionarla por cuanto entendemos nosotros en español tal trabajo natural como «acción»; pero exponerlo en su totalidad sería objeto de un trabajo más extenso por mucho. En el glosario de su traducción a la *Física*, p. 244, escribe Joe Sachs sobre *enérgeia* (ἐνέργεια): «Una idea última, no definible por nada más profundo o más claro, que sin embargo se aprehende directamente de ejemplos, en un vistazo o por analogía (1048a 35-37). La actividad se aprecia primero como movimiento, pero el pensamiento central de Aristóteles es que todo ser es un ser-trabajando, y que cualquier cosa inerte dejaría de ser. El sentido primario de la palabra le corresponde a actividades que no son movimientos; ejemplos de éstas son ver, saber y la felicidad, cada cual entendido como un estado constante que está completo en cada instante, pero el ser humano que puede experimentarlos es similarmente un ser-trabajando, constituido por un metabolismo. Como la finalidad y la plenitud de cualquier ser genuino es su ser-trabajando, el significado de la palabra converge (1047a 30-31; 1050a 21-23) con aquél de *entelécheia*».

³² Una de las sorpresas de este estudio proviene de notar que en la vida humana la imitación es tan fundamental, que en este punto la *poiēsis* (ποίησις) y la *prāxis* (πράξις) se mezclan hasta indiferenciarse. Una idea interesante en la obra citada de Jacob Klein, p. 7, es que «tenemos que ser serios acerca de la aseveración de que un diálogo platónico, siendo en realidad una «imitación de Sócrates», de hecho continúa el trabajo de Sócrates».

³³ *Categorías*, 11b.

³⁴ En la *Ética nicomaquea*, 1140a 1-24, se hace explícita la distinción. En la *Poética*, 1447a 8 - 1447b (capítulo 1), y en 1148a 20 y 1148b se explicita la posibilidad de la conjunción.

excepto en el especial caso de la *mímēsis* en el que se producen las imitaciones de las elecciones humanas. En español tenemos fuertemente marcada esta excepcional conjunción en el hecho de que llamemos «actores» tanto a quienes imitan en una escena dramática, como a los agentes de alguna acción en la vida cotidiana.

§3. DOS MALENTENDIDOS: EL CAMBIO EN EL MUNDO Y EL UNIVERSAL MORAL

Es provechoso que mantengamos presente esta gran variedad de sentidos que despliega la acción. Cada viso nos dice algo importante sobre la discusión de la vida práctica. Entre todos los movimientos de los seres en la naturaleza, cuyo principio está en ellos mismos, para Aristóteles la acción es la que corresponde paradigmáticamente al ser humano. La causa de esto es que el ser humano es el único capaz de *elegir* según su voluntad. Pensar en la voluntad humana y la acción nos puede llevar fácilmente por dos caminos que para Aristóteles son malentendidos del sentido propio de la acción. El primero surge de asignarle demasiada importancia a la *póiesis*: es posible imaginar nuestro propósito al actuar, como la intención de cambiar el estado de cosas del mundo hasta que se acoplen lo más cercanamente posible a lo que deseamos³⁵. Tal explicación se queda corta comparada con la acción paradigmática. La producción de estados o cosas según nuestra voluntad puede o no depender de que hayamos hecho una elección, y si la hemos hecho, entonces lo importante para pensar la acción está en ese movimiento deliberativo, no en si se trata o no de una producción que cambió al mundo³⁶.

Esto es crucial para atender cómo solemos juzgar las acciones. En el malentendido de que acción es siempre y simplemente producción de un cambio en el mundo, parecería que un juicio sobre la acción debería realizarse con miras a qué tan apegado a nuestro proyecto resultó el cambio. Así, una *buena* acción, o una acción plenamente realizada, vendría a ser aquella que logró acoplar la imaginación (o el deseo) con la realidad. Pero algo así no tiene relación directa con el bien derivado de la obra que puede conseguir la persona y resulta contraintuitivo de lo que se quiere decir con «buena acción». El valor cardinal de la elección está en su tendencia hacia algo que prefiere, y que por tanto, juzga como mejor

³⁵ Ésta es, por ejemplo, la posición popularizada por ANSCOMBE, *Intention*, p. 56 y caracterizada por la frase «*direction of fit*», que establece una analogía entre la creencia y el deseo de modo que, mientras que el primero se satisface al acoplarse con cómo es el mundo, el segundo se satisface cambiando el mundo para que se acople con él. El punto aquí no es que esto sea imposible de pensar sobre el deseo, sino que no es eso lo que lo vincula más relevantemente con la acción. Ver también Platts, *Ways of Meaning*, pp. 256 y 257.

³⁶ Un bello ejemplo de esta postura es la discusión sobre la diferencia entre actuar justamente y hacer algo justo, en *Ética nicomaquea*, 1135a 18 en adelante. Allí se contempla que cuando alguien hace una cosa justa sin saber qué hace, sin elegirla, o por error, aunque el efecto que tiene sobre quien obra es con toda propiedad algo justo, él mismo no la realiza justamente, pues no estuvo en su elección. Por supuesto, no debemos confundir el eufemismo «buenas intenciones» con el que solemos nombrar el fracaso de un proyecto deseable, con las características que esta postura observa: al elegir la acción justa, el agente la realiza efectivamente. Otro ejemplo en vena más cómica está en 1151a, atribuido a Demócoco, quien decía que «no es que los milesios sean estúpidos, es sólo que hacen el tipo de cosas que la gente estúpida suele hacer». Contra las objeciones simplistas es necesario advertir que no se están negando ni la *kinēsis* ni la *póiesis*: ambas están siendo consideradas como verdaderas descripciones posibles de nuestra experiencia con el mundo; pero así como nunca diríamos que un planeta es propiamente un planeta debido a que tiene órbita (pues órbita también la tienen los cometas, los satélites y otros astros), del mismo modo no afirma Aristóteles que la acción sea tal por tener un efecto visible en aquello sobre lo que actúa.

que otra cosa. Si lo que buscamos siempre es un bien aparente, el sobreestimar la *póiesis* resulta en que debamos conformarnos con una percepción muy pobre del bien: con que *sea*, ya debería bastar, y cuánto bien o cuánto mal venga posteriormente (o inmediatamente) como consecuencia de nuestra realización parecería ser superfluo, ilusorio, o en el sentido peyorativo, idealista.

Ahora bien, podríamos sentirnos inclinados a contrarrestar este indeseable efecto diciendo algo como esto: si la acción es guiada por la apariencia del bien, antes de conocer en qué consiste una buena acción debemos aprehender la idea del bien que subyace en todo bien posible, imaginado al actuar. Éste es el segundo malentendido: como la experiencia directa no nos informa más que de situaciones particulares, parecería que la verdadera búsqueda ética debería abstraerse de la vida práctica y acercarse a la contemplación de principios universales³⁷. Pero esto tampoco es razonable desde la perspectiva aristotélica porque los principios universales corresponden a las cosas que no podrían ser de ninguna otra manera, mientras que la elección solamente es posible entre cosas que podrían ser o no ser. La primera aproximación hacía fútiles los juicios éticos sobre la complicada relación entre lo bueno, lo justo, lo conveniente, lo útil, lo placentero, y sus contrarios. Esta otra perspectiva malinterpreta nuestra percepción como una debilidad inconveniente que nos aleja de los principios universales.

§4. LA ACCIÓN COMO NATURALEZA HUMANA

Para entender por qué Aristóteles piensa que estos dos caminos son inadecuados para la acción propiamente dicha, es valiosa la noción de *enérgeia* arriba mencionada. En la naturaleza según la concibe el estagirita, los seres tienen un principio que no sólo nos ayuda a entender dónde inicia su movimiento, sino que además nos muestra qué los mantiene siendo eso que son. El bien de cada cosa particular está en la actividad que la mantiene, y de allí que los movimientos según la naturaleza de algo sean también indicación de lo que es bueno para ese algo. El ser humano, que es complejo en sus movimientos, tiene además pensamiento discursivo. Éste debe incluirse en la comprensión de su acción natural: «la razón y el pensamiento son nuestra finalidad por naturaleza»³⁸. El bien del hombre lo mantiene siendo hombre, y esto engloba una variedad muy grande de aspectos de su vida, desde lo que lo nutre hasta el modo en que se nutre, desde que observa hasta el modo en que observa. Como el ser humano no realiza estas actividades prescindiendo de la razón, para Aristóteles es obvio que el placer en la contemplación del mundo es una característica natural de su forma racional de ser, y ésta es inseparable de la percepción. El

³⁷ Esto se lograría, por ejemplo, tratando de deducir tales principios a partir de una ley moral. Esto requiere el estudio de la razón en la pureza de tal ley moral allende toda experiencia. Por ejemplo, dice KANT: «Si el objeto de la voluntad es fundamento material para determinarla, la regla de la voluntad queda sometida a una condición empírica y, por lo tanto, no es una ley práctica. [...] La regla práctica es por lo tanto incondicionada, con lo que se ve representada *a priori* como un predicado práctico de carácter categórico, merced al cual la voluntad queda determinada sin más, objetiva y simultáneamente (mediante la propia regla práctica que por consiguiente constituye aquí una ley)», en *Crítica de la Razón Práctica*, §4 Teorema III y §7 Escolio. Confróntese un inconveniente de esta postura con Platts, «Descifrando la responsabilidad» en *Ser responsable*, p. 32: «El problema con la libertad nouménica como fundamento y explicación de alguna noción distintivamente moral de responsabilidad es que es ininteligible».

³⁸ *Política*, 1134b.

hecho de que seamos los animales que tienen razón hace que nuestra percepción esté permeada por nuestra racionalidad, no como una ocurrencia intermitente, sino siempre e inevitablemente.

Ni plantear que la producción es buena por ser realmente producida, ni tampoco que lo único bueno está en la universalidad de una ley moral son acordes a la forma que el ser humano tiene de dirigir sus acciones. La alternativa a estos dos malentendidos se encuentra en una forma mucho más amplia de la percepción de la que solemos conceder. Para el ser humano en la lectura aristotélica, percibir no consiste solamente en ver un color y distinguirlo de otro, ni tampoco en notar la profundidad para poder hacerse camino entre obstáculos y evadiendo precipicios mientras anda; el hombre percibe la acción, y la juzga *siempre* al percibirla. Lo natural que es para nosotros hablar de lo conveniente, de lo bueno, de lo preferible, es indicación de aquello que nos mantiene siendo lo que somos. Como tal, la acción es plenamente humana precisamente porque para comprenderla tenemos que aprehender todos los aspectos de la elección: cierto modo de acto voluntario en el que el deseo y la razón concuerdan, para lo que es indispensable un modo de percibir lo preferible *genuinamente*. O sea que es natural para el ser humano percibir de cierto modo el bien que le corresponde a este movimiento que se da por la deliberación de lo que podría ser o no ser y que está en nuestras manos elegir. Es por ese camino que Aristóteles busca la guía de lo que hace que una acción sea <buenas>: «de los particulares uno debe tener una percepción, y esta percepción es intelecto. Por eso esta capacidad parece natural, y aunque nadie sea sabio por naturaleza, parece que el pensamiento, la astucia y el intelecto son cosas que se tienen por naturaleza [...]. De ahí que uno debería prestar atención a las declaraciones no demostradas y a las opiniones de personas que son experimentadas o viejas, o de personas con juicio práctico, no menos que a las cosas que son demostradas, pues teniendo un ojo aguzado por la experiencia, ven correctamente»³⁹.

Habría quien diga que hasta no tener un razonamiento teórico que demuestre la necesidad deductiva de un concepto así de percepción, no hay bases para aceptar la verdad de una capacidad para percibir la acción *objetivamente* hablando. Pero a esta objeción subyace el prejuicio de que <objetivo> es solamente lo que está a disposición de la razón teórica que desmenuza un objeto hasta que sus elementos y las relaciones entre ellos son claros y distintos. E incluso si no fuera verdad que esta objeción se funda en tales asunciones, ante la experiencia que tenemos de la percepción y nuestra obvia constancia en las observaciones prácticas que hacemos cimentadas en ella, no sería obligación del defensor demostrar la posibilidad de lo que vemos, sino del que objeta, de convencernos fuera de toda duda sobre la imposibilidad de tal concepto. Y tal discusión es probablemente innecesaria, pues es congruente con un concepto de percepción de la acción la imposibilidad (o incapacidad) de demostrarla apodícticamente. La autenticidad de tal forma de percepción no tiene por qué depender de la posibilidad de fincar metafísicamente sus causas y principios. Por poner un ejemplo, las distinciones que hacemos entre

³⁹ *Ética nicomaquea*, 1143b 4-14.

obligaciones morales y obligaciones de otros tipos (civiles, fiscales, jurídicas) dependen de que podamos percibir las acciones no como el compuesto de la admisión fotónica de los ojos y los mecanismos cerebrales de discriminación de figuras y movimientos, sino como resultado de la intención que adjudicamos a otra persona como actor; y estas distinciones son indispensables para hablar de la experiencia que de hecho tenemos de la obligación. Es acerca de esto que, por ejemplo, afirma Mark Platts que «lejos de ser ininteligiblemente metafísico, el concepto de obligación moral sirve **realmente** para distinguir, aunque de maneras hasta ahora resistentes a la comprensión teórica, algún fenómeno moral cotidiano auténtico. [...] La posibilidad de que haya una regla de reconocimiento para las obligaciones morales no es un rasgo esencial del pensamiento moral»⁴⁰.

El modo de percibir el bien que corresponde a las acciones humanas es la percepción de lo *kalós*, lo bello, que se observa como aquello que es elegible por sí mismo⁴¹. Es la forma específica en la que percibimos lo que aparece ante nosotros como preferible, y que al mismo tiempo deseamos y juzgamos como mejor. Por eso para Aristóteles la percepción no es un obstáculo que nos impida contemplar lo bueno en la acción; y si acaso, sólo lo es incidentalmente, por el hecho de que en los asuntos prácticos nunca podemos saber, como a veces se dice, «a ciencia cierta», cuáles son todas las condiciones en las que los asuntos prácticos tienen lugar. En este sentido la percepción es un principio y no una confirmación demostrativa. Que la finalidad de la acción sea un bien *aparente* no le da una carga negativa a la apariencia, sino al contrario, nos indica que por ser racionales tenemos la capacidad de percibir un modo en el que, para nosotros, es aparente el bien. El verdadero problema para Aristóteles es encontrar cuál sería la mejor guía en la vida práctica para distinguir la verdad de la falsedad en el bien, si ésta se da en un intento de esclarecer que nunca puede conjurar por entero la obscuridad.

§5. EL *SPOUDÁIOS*

Aristóteles dedica buena parte de su estudio de la acción y la vida práctica a la virtud. Esto no es gratuito. Uno de los signos evidentes de que nuestra percepción excede la que notamos en los animales irracionales es que somos capaces de percibir y entender una elección como algo «bello de hacerse», como «preferible». La ética busca la relación entre nuestra capacidad para juzgar algo como bello, y como bien hecho, con la gran influencia que esta visión tiene sobre el modo en el que actuamos (y finalmente en el que vivimos). Como ya notamos, la diferencia entre el conocimiento más o menos seguro que nos puede brindar la ciencia y esta otra clase de conocimiento obrado por nuestros juicios de lo práctico, es que al primero concierne todo lo que no podría ser de ningún otro modo. El ejemplo extremo de esto es la matemática, pero también podríamos buscar cuáles juicios de las ciencias naturales corresponden a estas condiciones, y quizá también de otros varios temas. Pero «cada ley es universal, y hay algunas cosas

⁴⁰ *Ser responsable*, pp. 63 y 73. El énfasis es mío.

⁴¹ 1176b 5-12. Ver también entrada «beautiful» en el *Glosario* de Sachs.

sobre las cuales no es posible hablar bien cuando se habla universalmente»⁴². El conocimiento ético es este tipo de cosa, pues versa sobre lo que, aunque se da de cierto modo, nunca puede determinarse por completo, pues la elección voluntaria se da con deliberación, y «nadie delibera sobre las cosas que no podrían ser de otro modo»⁴³. De aquí que la guía en el juicio de las acciones sea para Aristóteles la percepción de la belleza: somos capaces de acercarnos a tener buenas o malas opiniones de lo que vemos ocurriendo, *especialmente* de las elecciones que toman las personas. Y nos parece que son bellamente elegidas cuando en efecto constituyen un bien humano. Mientras mejor sea este bien, más bellas nos parecen las acciones. La apreciación de lo bueno en la vida práctica no puede tener reglas o máximas, pero sus distinciones son insubstituíbles para llevar una vida práctica como la llevamos.

Como el ser humano juzga lo bello porque es capaz de percibirlo en la elección, las acciones pueden pensarse como siendo propias de ciertos seres humanos que tienen mejor juicio que otros al momento de elegir. Es posible darse cuenta de que alguien es miope y de compararlo con alguien que tiene muy buena visión; y sin embargo, sería ridículo determinar quien tiene, si acaso hay tal, perfección visual. Lo que ocurre con nuestra percepción de lo preferible y de la belleza en las acciones es semejante en este sentido. Lo más generalmente que podemos hablar de este tipo de cosas inclina a Aristóteles a encontrar su guía, no en definiciones que encierren «todos los casos posibles», sino en un tipo de personas: en quienes tienen el mejor juicio práctico. Es una complicación añadida, pero ineludible, que el que tiene mejor juicio es también el que juzga mejor los juicios de los demás, y por eso, que no a todos nos parezcan buenas guías las mismas personas. En cualquier caso, el que mejor puede darnos luz es aquél que supongamos con tal carácter que juzgue mejor qué es preferible, y quiénes son preferibles. A éste Aristóteles lo llama *spoudaios*, la persona de seria talla moral⁴⁴.

«El hombre de seria talla moral distingue correctamente cada cosa, y cada muestra de lo verdadero se le hace evidente. Pues a cada **condición activa** le corresponde algo que es bello y placentero, y el hombre de seria talla moral se diferencia quizá más que por ninguna otra cosa, porque puede **ver** verdaderamente cuál es cuál en cada caso. En efecto, tal persona es como una regla y una medida de qué es bello y placentero. En cambio, la mayoría de las personas sufre una distorsión debida al placer, pues les parece bueno cuando no lo es»⁴⁵.

⁴² 1137b 13.

⁴³ 1140a 33. Ver también 1112a 18 - 1113a 15, donde se explora este argumento.

⁴⁴ Esta traducción es difícil porque en español no hay una sola palabra que determine este tipo tan especial de «seriedad». Como es importante marcar un contraste con la imagen del serio como quien es grave en todo momento, sin sentido del humor, o hasta solemne en momentos ridículos, la frase «de seria talla moral» lo enmarca donde Aristóteles lo está discutiendo aquí: es alguien honesto, entero, respetable e íntegro en su vida práctica. Estoy siguiendo en esta traducción a Joe Sachs, quien nos recuerda que el *spoudaios* (σπουδαῖος) es serio sobre las cosas más importantes, que son la minoría de los asuntos humanos, de manera que no se toma casi nada en serio: «El sentido de raíz de esta palabra implica prisa y urgencia, o incluso ansiedad (connotaciones para las que Aristóteles reserva la palabra parónima *speustikós*), pero Aristóteles decisivamente transforma el significado de la palabra arguyendo que una persona verdaderamente seria se toma pocas cosas en serio», en el *Glosario*.

⁴⁵ 1113a 29 - b 1: «ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθες αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιπ' ἰδιὰ ἐστὶ καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθες ἐν ἑκάστοις ὀρῶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν

Tratemos entonces de entender quién es este *spoudaios* que tan bien percibe entre lo que es preferible hacer, y lo que preferible evitar. Aristóteles usa esta palabra, que es un nombre común con un sentido bastante amplio, y la refina para un uso muy exclusivo. Originalmente, la palabra viene de *spoudé*, que quiere decir velocidad o prisa. Extendiendo su empleo, también se refiere a la preocupación que se tiene por hacer algo. Lo más serio parece demandar que se haga cuanto antes. Puede evocarnos al español «apuro», pues escrito así, el sustantivo nos recuerda a un problema pesadoso del que uno tiene que ocuparse, pero «apúrate» y alguien «apurado» nos suenan a movimiento veloz. No es exclusivo del griego, pues, notar que el que tiene prisa, en apariencia está ocupado por algo muy urgente. El *spoudaios* en su uso corriente correspondía solamente a la persona que se toma algo muy en serio, que está muy apurada, ansiosa, preocupada, por resolver algo. El solemne, por ejemplo, nos parece lo más serio porque nunca sonrío, es como si todo le preocupara. Pero esto no es de lo que habla Aristóteles cuando se refiere al serio. Pienso que para interpretar esta noción nos conviene ver así el cambio en este uso cotidiano del vocablo, que radica en el desacuerdo entre la mirada superficial y la mirada profunda sobre cuántas y cuáles son las cosas verdaderamente importantes. No todo merece que seamos igualmente serios: los que parecen más apurados suelen estar ocupados de cosas triviales; los serios frecuentemente son más bien personas sin sentido del humor; lo que aparentemente es más grave a veces resulta ridículo bajo la reflexión, y al revés, podría ser que toda comedia tuviera en su centro alguna verdad que vale la pena tomarse muy en serio. Esta diferencia es la que hace a Aristóteles plantearse, más en serio, qué cosas se toma en serio el hombre serio, el *spoudaios*. Hay un dicho juguetón que dice: «lo urgente no deja tiempo para lo importante». Precisamente en esta distinción es que Aristóteles pone su marca: lo urgente y lo importante no son lo mismo. El *spoudaios* «posee cosas inútiles pero muy bellas, antes que cosas productivas y benéficas, porque esto es más apropiado de alguien que es autosuficiente». Al revés de la apariencia de los más aprehensivos, el hombre de seria estatura es parsimonioso, «porque se toma pocas cosas en serio: alguien que piensa que nada es gigantesco no es intenso; quien es al contrario, es estridente y precipitado»⁴⁶. Lo verdaderamente valioso en la vida humana es raro, es difícil y digno de admiración. Una persona seria significa para Aristóteles alguien que sabe bien qué cosas merecen el sumo cuidado del que somos capaces cuando nos tomamos la vida bien en serio.

Esto que tiene el *spoudaios* por encima de la mayoría de las personas, es una capacidad muy refinada de discriminar. Poder separar lo importante de lo trivial y hacerlo correctamente según el bien humano más propio, es un juicio de los particulares que corresponde a la vida práctica. La corrección en distinciones tan importantes ya no es dominio de la mayoría, sino un bien muy raro. Pero incluso si no conocemos a quien sea moralmente intachable, todos nosotros somos capaces de esforzarnos por imaginar

ὄν. ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι: οὐ γὰρ οὐσα ἀγαθὸν φαίνεται. El énfasis es mío.

⁴⁶ 1125a 12-16.

cómo sería alguien así. Esta percepción de lo bello es obvia en nuestra relación con los otros: no necesitamos una teoría intelectual sobre la justicia para que *nos sintamos capaces de notar* cuando alguien hace algo injusto, o cuando alguien actúa bien. Es muy importante insistir en que esto no es un sentido o capacidad sensorial especial, como una intuición intelectual más allá de lo que estamos acostumbrados a nombrar capacidades corporales o sentidos; para Aristóteles ésta es la forma en la que trabaja la percepción de un ser vivo racional: por tener razón podemos **ver** que una persona actúa bellamente salvando a un niño que se ahoga, compartiendo lo suyo con un amigo, o actuando valientemente frente a la adversidad. Así como tener vista no es garantía de que no nos equivocaremos al mirar una ilusión óptica, así tampoco es seguro que por poder percibir una buena acción, estemos exentos de juzgar mal. El hombre de seria talla moral es por eso elegido por Aristóteles *como si fuera* una regla y medida (*kánon kai métron*). No es un experto que da definiciones, máximas y preceptos morales que nunca errarán; es más bien el más confiable de todos para indicarnos, de entre nuestras elecciones, cómo serían las preferibles en una situación particular.

§6. EL MOVIMIENTO HUMANO: LA ACCIÓN

El camino que ha tomado esta reflexión hasta este punto es necesario porque en nuestra comprensión contemporánea de la acción resulta muy rara la idea de que la elección pueda ser guiada por la percepción de la belleza. Sin embargo, el trabajo aristotélico es incomprensible si junto con la posibilidad de percibir la belleza de la acción, no consideramos aquellas buenas acciones que constituyen lo que él llama las virtudes. La acción, como movimiento paradigmático, nos acerca o aleja de la elección preferible; es decir, nos acerca o nos aleja de la *enérgεια* humana. Una de las preguntas más serias de la *Ética nicomaquea* es ¿qué tipo de vida lleva el *spoudáios*? Esta pregunta permite exponer en la reflexión sobre la vida práctica, que la realización de la acción es lo mismo que su plenitud en la mejor elección: cuando más verdaderamente podríamos decir que actúa el ser humano, es cuando hace las cosas de acuerdo a lo que un hombre de seria talla moral elegiría⁴⁷. De allí que Aristóteles muestre la virtud como la acción guiada por la belleza que podemos percibir al ver eso que creemos que es la mejor acción, incluso cuando erramos. El hecho de que todos, tanto los de mal juicio como los de buen juicio, reprobemos las que consideramos malas elecciones y elogiemos las buenas, es el primer síntoma de que se puede filosofar sobre la virtud. Ni la imperfección de la percepción ni la imposibilidad de encontrar máximas universales son obstáculo para una investigación ética como la que pretende Aristóteles. El segundo síntoma de que se puede filosofar de este modo sobre las buenas acciones es que el elogio sucede en una correcta elección, aparente para nosotros, según ciertas circunstancias que admiten excesos y defectos, mientras que las reprimendas convienen a cada uno de sus extremos. Si la investigación sobre la acción es tan

⁴⁷ Esto, dicho de paso, en su máxima realización es la felicidad según la presenta Aristóteles en 1102a 17: «Decimos, en efecto, que la felicidad es la *enérgεια* [la realización del trabajo que la mantiene] del alma (τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν)».

importante para Aristóteles, es porque ella es capaz de revelar lo que consideramos más bello en la práctica (ya sea para aceptarlo o para confrontar la tradición), y lo más bello es también lo mejor para el ser humano cuando actúa según su propia naturaleza. Su excelencia o su virtud está en **ver bien** qué hacer y tener la condición para elegirlo. Por ejemplo, lo que tiene un hombre de seria talla moral que toma la mejor elección ante las cosas temibles, es valentía, si es ante las cosas que producen placer, es templanza. En la polifacética vida práctica del hombre, cada oportunidad de enfrentarse a una deliberación y de ejercer cierta condición por la que desea elegir lo mejor es una forma de manifestarse de alguna virtud humana posible⁴⁸.

II. LA APORÍA DE SÓCRATES

§1. EL MOVIMIENTO VOLUNTARIO SIN ELECCIÓN

Esta manera de entender la acción nos revela que para Aristóteles la razón y el deseo siempre están juntos en ella, pues ambos son necesarios en la ordenación de lo preferible. La percepción de la belleza es una manifestación de la razón que puede juzgar lo que observa. Pero la percepción de la belleza no es *solamente* eso. También es una manifestación del deseo de lo mejor⁴⁹. Allí donde están juntos el juicio y el deseo de lo mejor, está la elección. Contrario a la naturaleza humana, o contrario a la belleza de la acción, si la razón o el deseo se oponen en alguna medida o sobre algún respecto, la elección se vuelve imposible. El movimiento voluntario y elegido no puede predecirse «causalmente», como diríamos en un contexto determinista. La determinación de la acción corresponde a un modo de ser que se acerca o se aleja de lo preferible según su comprensión racional y su deseo, de lo mejor. Con esto debe de ser un poco más diáfano por qué Aristóteles piensa que el estudio de la *praxis* no puede tener la misma precisión que la ciencia, sin que eso quiera decir que no constituye un modo de conocimiento verdadero. En la vida práctica, además de poder mejorar o empeorar, se admite la posibilidad de tener una opinión verdadera sin tener conocimiento, o de tener conocimiento, sin que éstos sean distinguibles más que ante la reflexión de aquél que está percibiendo la acción. Un hecho humano descrito en su apariencia lo más completamente que sea posible, sigue teniendo siempre dos posibilidades cuando menos: o bien que haya sido elegido, o que haya sucedido por otras causas. Como antes notamos sobre la acción en general, aunque no se pueda demostrar deductivamente si alguna acción particular fue elegida o si se dio por otras causas, la diferencia es capital. La distinción que más interesa a Aristóteles hacer en este punto es que además de los

⁴⁸ Además de que «decidir puede parecer ser algo de importancia «en sí»», *Ser responsable*, p. 36. Se puede considerar también que ésta es una de las causas por las que erraría quien quisiera argumentar a favor de un único valor moral a la base de toda concepción axiológica.

⁴⁹ Por proponer un ejercicio mental: mientras más nos esforzamos en imaginar que algo *nos gusta* pero que no lo consideramos digno de elección, más intentamos abstraer la razón de esa imagen. Y de forma contraria, cuando tratamos de entender por qué lo que nos gusta es digno de elección, más nos damos cuenta de que la razón está trabajando, en el reconocimiento (o en la apariencia del reconocimiento) de la finalidad. Como veremos adelante, la *akrasia* sólo es posible para Aristóteles porque podemos estar más o menos lejos de esa plenitud humana que es la acción, y por ello nuestro movimiento puede *parecerse* a lo que hacen quienes conjuntan razón y deseo conforme a la naturaleza, sin que lo sea, haciendo algo voluntario pero sin *proairesis*.

movimientos involuntarios y los voluntarios elegidos, hay una tercera clase: **los movimientos voluntarios sin elección**. Esta posibilidad da cabida a muchos matices que se ven en la vida práctica: que pueda hacerse algo justo sin ser alguien justo, que haya diferencia entre ser buen amigo o ser buen imitador de la apariencia de la amistad, y también que pueda serse continente (*enkratés*) –soportando el malestar que le causa no entregarse a excesos– sin ser templado –que es quien no se duele al contenerse–⁵⁰.

Esta perspectiva de la acción le permite a Aristóteles esclarecer un problema en el juicio cotidiano del quehacer humano. La vida práctica tiene un modo de ser en la acción, y otro en la apariencia de la acción que es perceptible a casi cualquier persona. Cuando nos parece que alguien actúa justamente, no sabemos aún si eligió la acción justa o si logró un «efecto justo» –por exagerar la imagen– debido a alguna de muchas causas posibles: suerte, hábito, o incluso la búsqueda de algún bien egoísta que coincidía con la apariencia de la justicia. Nosotros vemos a otros hacer algo que podría ser aquello que consideraríamos elección, pero pueden haber llegado al hecho sin necesariamente haber elegido la acción plenamente. «No todas las cosas que las personas hacen sabiendo, son elegidas; pero lo que se elige es siempre sabido por quien actúa, pues nadie ignora lo que elige»⁵¹.

Esta observación no es exclusiva de Aristóteles. Platón la hace brotar en diálogo, como mostraré a continuación. Contrario a la idea frecuente de que Platón y su discípulo están en desacuerdo acerca de la posibilidad del error en la acción en general, y sobre la existencia de la *akrasía* en particular, puede ser que los alegatos del Sócrates platónico revelen el principio de la reflexión filosófica sobre la *akrasía* y nos ayuden a esclarecer en qué consiste la perplejidad que produce. En lo que sigue mostraré una interpretación del problema de la *akrasía* en el *Protágoras* de Platón, que parece incidir en la forma en la que Aristóteles lo trata y lo resuelve.

§2. LA SABIDURÍA DE LO BUENO Y LA IGNORANCIA DE LO MALO

Es muy fácil que frente al razonamiento que exhibe la imposibilidad de determinar a simple vista la motivación de la acción, nos imaginemos que entonces el fracaso por el que una elección se frustra, y por el que una persona no es capaz de seguir lo que en su interior *sabe* que percibe como mejor y más bello, se origina en un enfrentamiento contra sí mismo. Es así como parece que podemos ser vencidos por nosotros mismos, cuando por voluntad hacemos algo que, al mismo tiempo, no consideramos digno de elección. Ésta es la percepción de la incontinencia que Aristóteles considera más común. Acorde a esta

⁵⁰ Podríamos pensar que aún en esta segunda esfera de la apariencia Aristóteles nota otra diferencia. Podemos verla como correspondería al *akratés*: éste puede ser como un actor, que hace todo lo que su personaje hace, sin estar actuando por convicción propia; o peor aún, puede ser como un borracho cuando actúa *como si fuera* un actor, y recita «líneas de Empédocles». El primero es el que parece *akratés* porque su *thymós* supone el razonamiento de la deliberación y salta a conclusiones (que en este caso son los actos), mientras que el segundo es el propiamente *akratés*, que actúa voluntariamente pero su deseo substituye una de las premisas del razonamiento. Ver *Ética nicomaquea*, 1147a - 1148b.

⁵¹ Aristóteles, *Retórica*, 1368 b: «ὄσα μὲν οὖν εἰδότες, οὐ πάντα προαιρούμενοι, ὄσα δὲ προαιρούμενοι, εἰδότες ἅπαντα: οὐδείς γὰρ ὁ προαιρεῖται ἀγνοεῖ».

opinión, en el *Protágoras*, Platón escenifica una conversación en la que Sócrates afirma que:

«Nadie que no observe o no estime que existe alguna otra cosa que es mejor hacer, y que le es posible, la hace entonces, si le es permitido hacer lo mejor: rendirse contra sí mismo no es otra cosa que ignorancia, vencer contra sí mismo no es sino sabiduría»⁵².

Una lectura superficial del diálogo supondría una confrontación entre la noción de acción aristotélica y la que Platón pone en boca de Sócrates en esta conversación. En efecto, Sócrates parece indicar aquí que para quien tiene la posibilidad de hacer lo mejor, es *imposible* realizar cualquier otra cosa; y cuando una persona termina por hacer algo diferente a lo mejor, se ha «rendido contra sí misma» solamente en el sentido de que por ignorancia creyó mejor aquello que no lo era⁵³. El argumento que sustenta esta declaración sigue estos pasos (356a-360e): la elección se hace siempre entre placeres y dolores posibles; pero la medida de unos y otros en su magnitud y en la lejanía del tiempo no es obvia para cualquiera, por lo que se necesita cierto conocimiento que los distinga con exactitud; tal conocimiento es **como un arte de medir** que permite elegir calculando bien en lo concerniente a los placeres y los dolores; el que elige con este conocimiento siempre lo hace dándose el mayor placer y el menor dolor posibles según la circunstancia midiéndolos en magnitud y tiempo; el buen arte de medir nunca da menos de lo placentero pudiendo dar más, ni más de lo doloroso pudiendo dar menos, y por ello para el que actúa de acuerdo a tal conocimiento el placer resulta bueno y el dolor malo (el placer sólo es malo cuando en un mal cálculo el dolor que viene por haberlo elegido resulta peor); de allí, la obtención de lo bueno y la evasión de lo malo constituyen la sabiduría del que elige bien; esto se evidencia con el virtuoso, pues su conocimiento con respecto a lo que concierne a su virtud es precisamente la medida de lo mejor entre los placeres y dolores posibles⁵⁴.

⁵² Platón, *Protágoras*, 358b-c: «οὐδείς οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος ἄλλα βελτίω εἶναι ἢ ἃ ποιεῖ, καὶ δυνατά, ἔπειτα ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω: οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὐτοῦ ἄλλο τι τοῦτ' ἐστὶν ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία». En Platón, *Menón*, 77c - 78b, Sócrates desarrolla un argumento similar, haciendo a su interlocutor explorar la posibilidad de que alguien elija algo malo sabiendo que le hará mal, y concluye tras mostrarse que quien elige lo malo lo creía bueno, pues nadie quiere llegar ser miserable y desventurado (ἄθλιος καὶ κακοδαίμων): «entonces no se quiere, Menón, ninguna de las cosas malas, si en realidad no se quiere ser así [miserable y desventurado]. Pues, ¿qué otra cosa es ser miserable sino desear lo malo y obtenerlo? (οὐκ ἄρα βούλεται, ὃ Μένων, τὰ κακὰ οὐδεὶς, εἴπερ μὴ βούλεται τοιοῦτος εἶναι. τί γὰρ ἄλλο ἐστὶν ἄθλιον εἶναι ἢ ἐπιθυμεῖν τε τῶν κακῶν καὶ κτᾶσθαι;)».

⁵³ *Ética nicomaquea*, 1145b. Me parece también una lectura superficial la que se hace de Aristóteles suponiendo que, justo después de haber expuesto «lo que se dice» sobre la ἀκρασία y la μαλακία (mollicie), el estagirita asume sin cuidado que esta exposición socrática no es, en efecto, una aporía surgida de «lo que se dice». La que Aristóteles muestra es una aporía con la misma intención: la de movernos a reflexionar sobre la sorprendente afirmación de que la *akrasia* no puede existir. Además, como la estructura del libro VII de esta obra hace obvio, su tratamiento considera precisamente los puntos que exhiben las tres partes del argumento en el *Protágoras*. Ver también *Metafísica*, 995a-b, especialmente 995a 36-38: «Los que se abocan a investigar sin primero estar en una aporía son como quienes no saben a dónde caminar, y además no reconocen si encontraron o no lo que buscaban (τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ' εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὕρηκεν ἢ μὴ γινώσκειν)».

⁵⁴ El ejemplo con el que conversa Sócrates en este punto es el valiente. Él se diferencia del cobarde porque conoce el bien y el mal respecto a lo temible y elige lo más placentero, que es también lo más bello y lo más bueno, mientras que el cobarde ignora que es mejor enfrentar la guerra que abandonar a los compañeros en el campo de batalla. O sea que para el valiente la muerte luchando por lo bello es un mal menor en comparación al gran mal de sobrevivir en la vergüenza y ser inútil para los suyos. El valiente no teme a la muerte y el cobarde sí, por eso aquéste cree saber que es mejor conservar la vida, cuando

Así llega Sócrates a que la razón es siempre la más fuerte causa de la acción, incluso en la aparente incontinencia o intemperancia. O dicho de otro modo, el que tiene opiniones equivocadas sobre lo preferible yerra por no estar enterado de su propia ignorancia, no porque su conocimiento sea vencido por algo más. Se puede considerar también el lado implícito del argumento: la obtención de lo mejor y el conocimiento de lo que es mejor hacer, son indistinguibles al actuar, por eso la creencia sobre lo mejor lleva siempre a elegir lo aparentemente mejor. Además, no parece verosímil que tengamos la libertad para elegir cualesquiera alternativas entre mejores y peores, porque según nuestro conocimiento, *siempre* dadas ciertas circunstancias haremos eso que consideramos mejor. Nuestra única esperanza para actuar bien es que alguien mejor que nosotros nos enseñe este «arte de medir», si no lo tenemos ya nosotros. En la interpretación más álgida de este argumento, la deliberación es la ilusión de proponernos acciones posibles entre las cuales en realidad sólo una no es imposible. Nuestra *inclinación* entonces sería lo menos metafórica posible. El cálculo aquí es el trámite por el que se determina la única posibilidad según qué tan sabios o ignorantes seamos. La comprobación de esta sapiencia está en el mal o el bien que se desprenden⁵⁵ de lo que estamos confinados a hacer. Pero esto contradice nuestra experiencia de deliberación. Esta aporía socrática ha sido entendida de este modo frecuentemente por pensadores de la *akrasía*⁵⁶. Sin embargo, decía yo, ésta es una lectura superficial.

§3. TRES PARTES DEL *PROTÁGORAS*

El argumento de Sócrates en el diálogo corresponde solamente a una etapa de una conversación, sobre la cual el mismo Sócrates opina con sorpresa (fingida o no) inmediatamente después que «todo está volteado de arriba abajo terriblemente»⁵⁷. Pienso que la tradición interpretativa del *Protágoras* no le hace justicia a la importancia de esta frase⁵⁸. Ella se refiere a que al principio del diálogo, el ateniense defendía que la virtud no puede ser enseñada, como es evidente por dos hechos: primero, que en las asambleas sobre los asuntos políticos, que conciernen a la virtud humana, no se niega el derecho de opinión a ninguno de los ciudadanos, sin importar sobre qué conocimientos particulares están versados, mientras que sobre todos los otros temas en los que reconocen posibilidad de enseñar y aprender únicamente toman en cuenta las opiniones de los expertos; el segundo hecho es que los hombres más famosos por su virtud

no es así, y su aparente conocimiento es ignorancia de lo preferible.

⁵⁵ Compárese *A Commentary on Plato's Meno*, p. 74.

⁵⁶ Ver, por ejemplos: TERENCE IRWIN, *Plato's Moral Theory*; THOMAS C. BRICKHOUSE y NICHOLAS D. SMITH, *Socrates on Akrasia, Knowledge and the Power of Appearance*; PIERRE DESTRIÉE, *Aristotle on the Cause of Akrasia*; GREGORY VLASTOS, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Para una discusión más profunda sobre el juego socrático al que Aristóteles responde: Ronna Burger, *Aristotle's Dialogue with Socrates*; también la introducción a la traducción de Joe Sachs, *Socrates and the Sophists*, p. 19: «en las revistas filosóficas y demás literatura secundaria, esto es llamado el «intelectualismo socrático», y es criticado por ser una imagen irreal de la psicología humana. Pero primero, Sócrates está diciendo que la mayoría de los seres humanos **no** se detiene a pensar antes de actuar en modos de los que después se arrepienten, y además, que el conocimiento sería una condición previa necesaria para evitar sus malas decisiones». Énfasis en el original.

⁵⁷ *Protágoras*, 361c: «πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω παραττόμενα δεινῶς».

⁵⁸ Ver por ejemplo el comentario de J. Adam & A. M. Adam; el de Benjamin Jowett; o el de James A. Towle.

no enseñan a sus hijos sino que los envían con otros a aprender todas las otras artes, y evidentemente muchos de estos hijos llegan a ser muy inferiores en virtud a sus padres. De aquí parecía decir Sócrates que no hay conocimiento enseñable de los bienes y los males susceptibles de elección. Protágoras, al contrario, afirmaba que todos los hombres nacen en posesión de las virtudes, mismas que les permiten fundar ciudades, y que ellos de hecho educan en la virtud como mejor les parece a través del castigo, la alabanza y las enseñanzas, por lo que aquél que, mejor que todos los demás, está preparado para dar los castigos, alabanzas y enseñanzas correctos se distingue entre la gente civilizada, al punto que de ése se dice que es capaz de enseñar la virtud⁵⁹. Ahora, la terrible inversión después de la aporía socrática los encuentra diciendo, el sofista, que la virtud es «cualquier cosa, menos conocimiento» negando por lo tanto la posibilidad de que se le enseñe, y Sócrates, argumentando al revés. Añadiéndose a la complicada interpretación, en la mitad del diálogo hay una también bastante complicada interpretación que Sócrates hace de algunos fragmentos de Simónides⁶⁰. En ésta se afirma que el poeta habló bien al decir que llegar a ser un hombre bueno eligiendo una buena acción es de lo más difícil; tanto, que parece propio de un dios permanecer siendo bueno largo tiempo. No hay buenas razones para suponer que sólo una de estas tres partes del diálogo es importante para pensar el problema. La aporía socrática resalta la problemática relación con las otras dos partes.

La perspectiva aristotélica de la acción parece encontrar una relación entre las tres partes de este diálogo platónico. Ésta es la interpretación que ofrezco: por un lado, aparentemente todas las personas se consideran a sí mismas como capaces de juzgar qué está bien y qué está mal. La presencia de estos juicios conforman nuestra vida cotidiana de tal modo que parecería que nadie es más experto que otro en el hecho de que elegimos⁶¹. En la opinión corriente, todos somos igual de aptos para opinar sobre la virtud en la acción. Podría decirse que actuamos y opinamos como si todos nos creyéramos *spoudáios*. Esta peculiaridad de la vida práctica humana se manifiesta en la primera parte del diálogo platónico; sin embargo, una observación cuidadosa de nuestra percepción de la belleza puede mostrar que, por más que creamos que *conocemos* lo preferible, en nuestros propios errores y en los de los demás se nos revela la dificultad de que en verdad seamos *spoudáios* como parecemos suponer. Esta otra peculiaridad la resalta la segunda parte. Protágoras tiene razón: creemos que educamos porque castigamos las malas acciones y alabamos las buenas, tenemos la capacidad de elogiar lo mejor y reprobar lo peor. Pero Sócrates también tiene razón al comentar a Simónides: nuestra confianza en la sabia elección puede ponerse en duda por la dificultad de actuar siempre correctamente. El conocimiento que consiste en el arte de medir apropiadamente placeres y dolores es tal que, al mismo tiempo, no podemos evitar su ejercicio como si ya lo tuviéramos, pero que sólo el que elige con sabiduría posee plenamente. La contradicción evidenciada

⁵⁹ *Idem*, 320c - 324d para lo primero, 324d - 328d para lo segundo.

⁶⁰ *Idem*, 339b - 347a.

⁶¹ Es notorio a este respecto que la lucha contemporánea tan encarnada contra la esclavitud se conciba en contra de cualquier régimen o establecimiento social que demande de alguien la cesión de su capacidad de elegir qué le conviene.

en estas dos partes se funda en que la carencia de la percepción correcta de la virtud constituye la falta de exactamente ese conocimiento con el que alguien podría darse cuenta de su carencia⁶².

Esta interpretación del cálculo o sabiduría práctica parecería significar que no existe ninguna acción que tenga pleno éxito en ser lo que ella pretendía ser originalmente, a menos que provenga de la manifestación de sabiduría prudencial del sabio. Esta posición extrema contra la posibilidad de obrar mal a sabiendas se muestra en la tercera parte del diálogo. Pero Aristóteles es capaz de ir más allá de la aporía socrática distinguiendo con cuidado dos ámbitos. Uno es el ámbito de la elección, donde la acción se realiza completamente por saber qué se escoge y en qué condiciones, el otro, es el ámbito del movimiento voluntario sin elección. Sólo el primer ámbito corresponde al que posee la sabiduría práctica. El segundo es común para quien piense con cuidado la gran frecuencia con la que nos enfrentamos a situaciones voluntarias susceptibles de comprenderse con más o menos⁶³. Es decir, el argumento socrático al final del diálogo es verdadero, pero solamente respecto del *spoudáios*, en quien semejante *totalidad* se daría. ¿Y cómo entendemos entonces al que no es capaz de elegir bien, al que hace lo contrario a lo que considera mejor, al *akratés*? Como ninguno de nosotros puede conocer con máxima precisión qué tan completo es su conocimiento del arte de medir los placeres y los dolores, cada quien es libre de determinar lo que será preferible⁶⁴. No hay condena determinista para la mejor acción, y sin embargo, aún queda la posibilidad de defender que sí hay algo que *es* preferible. Lo que traen consigo las primeras dos partes del diálogo platónico para iluminar a la tercera es esta ampliación de lo que en la aporía parecía ser tan estrecho.

III. EL CONSEJO Y LA AKRASÍA

§1. LA PRIMERA METÁFORA

Esta contemplación de dos ámbitos del problema en la apariencia de la acción, es desarrollada por Aristóteles a través de las posibilidades que se nos revelan cuando pensamos en las diferentes condiciones en las que se da lo voluntario y en sus correspondencias en el alma humana. Esto lleva a un hecho

⁶² Es casi inevitable recordar, aunque sean de espíritu bastante distinto, las frases de DESCARTES, *Discurso del método*: «el buen sentido es la cosa mejor repartida en el mundo; pues cada quien se piensa tan abundantemente provisto de él, que incluso los más difíciles de contentar en todo lo demás, suelen no desear mayor provisión que la que ya poseen»; y HOBBS, «Capítulo XIII» en *Leviatán*: «tal es la naturaleza de los hombres, que aun cuando concedan que muchos son más ocurrentes, elocuentes, o estudiados, difícilmente creerán que hay muchos tan sabios como ellos: pues ven su propio ingenio a la mano, y el de los demás, a la distancia. Pero esto más bien prueba que en ese punto los hombres son iguales, y no desiguales, porque ordinariamente no hay una señal más grande de la equitativa distribución de alguna cosa, que el hecho de que todo hombre esté satisfecho con su provisión».

⁶³ Por ejemplo, cuando Mark Platts discute el alcance que tiene una amenaza coercitiva en la responsabilidad de alguien sobre el acto realizado bajo dicha amenaza, indica con toda naturalidad que lo que éste hace «no lo hace de manera *totalmente* voluntaria», en *Ser responsable*, p. 49. El énfasis es mío. Esta discusión sobre grados de voluntad y la continuidad que parece exhibirse en la responsabilidad del amenazado muestra que no se necesita un extenso marco técnico para entender cómo podríamos tener esta idea de *totalmente* o *parcialmente* voluntario, y esto, a su vez, nos sugiere la naturalidad de tal intuición aristotélica para combatir el artificio presentado por Sócrates.

⁶⁴ Ver DONALD DAVIDSON, «Causal Relations» en *Essays on Actions and Events*; y también Platts, *Ways of Meaning*, pp. 201 -214.

sorprendentemente poco comentado⁶⁵: en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles expone varios puntos fundamentales a través de imágenes, de metáforas y analogías, y no de definiciones <deductivas>. En esto se exhibe con especial fuerza que la *Ética nicomaquea* no es un tratado científico de la acción ni de la vida práctica, contrario a la opinión común sobre esta obra, y consecuentemente, el trabajo presente debe tomarse también en tal nivel. Probablemente la más conocida de las metáforas aristotélicas es la del punto medio de la virtud, al que uno apunta y dispara como soltando una flecha hacia una diana. Pero dejándola por ahora tan sólo mencionada⁶⁶, hay otras dos metáforas indispensables para pensar su presentación del problema de la *akrasía*: la metáfora de la razón que puede escuchar y obedecer, y la metáfora de la elección como razonamiento deductivo. La primera metáfora Aristóteles la presenta así:

«...parece que la parte irracional del alma es doble: la parte vegetativa que no tiene nada que ver con la razón, y la **ardicia** y en general todo lo correspondiente al **deseo**⁶⁷ que participa de la razón, en tanto que la escucha y es **obediente**⁶⁸. En ese mismo modo solemos decir que se <tiene razón> al

⁶⁵ Ver por ejemplo, la entrada «Aristotle's Psychology» de CHRISTOPHER SHIELDS en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; o también el *Comentario a la Ética nicomaquea* de Santo Tomás, Lección X, n. 71, donde él afirma que «Lo racional es de dos maneras. Una parte, participadamente, en cuanto es persuadida y regulada por la razón. La otra parte, esencialmente, que tiene por sí misma el razonar y entender (Sed rationale est duplex. Unum quidem participative, in quantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione)». El énfasis es mío.

⁶⁶ Este punto medio a veces se trata como si fuera una propuesta de conocimiento geométrico, no de conocimiento ético expuesto con una analogía geométrica. No es raro que de tomar estas reflexiones como demostraciones unívocas se busquen principios metafísicos, como haciendo de Aristóteles una clase de Kant antiguo en busca de la Ley Moral. Esto recuerda también la que Platts llama la «moralaja filosófica: la de la necesidad de ser escépticos acerca de cualquier presunción tradicional de que la moralidad es de gran interés metafísico», en *Ser responsable*, p.59.

⁶⁷ Para pensar en el deseo y sus aspectos en Aristóteles, confróntese con:

- *Acerca del alma*, 414b: «Si la potencia perceptiva está presente, entonces también la desiderativa. El deseo es ardicia, y ánimo, y anhelo (εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις)»;
- *Ética eudemia*, 1223a, 1225b: «El deseo tiene tres partes: el anhelo, el ánimo y la ardicia [...] Algunos que investigan qué sea la elección opinan que es alguna de estas dos cosas: opinión o deseo, pues ambos son vistos siguiendo los pasos de la elección. Pero es evidente que no es deseo, pues sería anhelo, o ardicia, o ánimo, ya que nadie desea algo sin experimentar alguno de éstos (ἀλλὰ μὴν ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαίρεται, εἰς βούλησιν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν. [...] ζητοῦντι δόξαι δ' ἂν δυοῖν εἶναι θάτερον ἢ προαιρέσεις, ἤτοι δόξα ἢ ὄρεξις: ἀμφοτέρα γὰρ φαίνεται παρακολουθοῦντα. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὄρεξις φανερόν. ἢ γὰρ βούλησις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμὸς: οὐθὲς γὰρ ὀρέγεται μὴτὲν πεπονητῶς τούτων)»;
- *Política*, 1334b: «Así como el alma y el cuerpo son dos, así también vamos que al alma tocan dos partes: la irracional y la que tiene razón, y que sus condiciones activas son también dos en número: el deseo y la inteligencia. Y así como el cuerpo antecede al alma en su generación, así también la parte irracional a la que tiene razón. Y esto es diáfano porque el ánimo y el anhelo, y también la ardicia, subyacen directamente en los niños desde el nacimiento, mientras que la razón y la inteligencia se desarrollan brotando conforme avanzan (ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δὴ ἔστιν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὀρώμεν δύο μέρη, τὸ τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον, καὶ τὰς ἕξεις τὰς τούτων δύο τὸν ἀριθμὸν, ὧν τὸ μὲν ἔστιν ὄρεξις τὸ δὲ νοῦς, ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῆ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος. φανερόν δὲ καὶ τοῦτο: θυμὸς γὰρ καὶ βούλησις, ἔτι δὲ ἐπιθυμία, καὶ γενομένοις εὐθὺς ὑπάρχει τοῖς παιδίοις, ὁ δὲ λογισμὸς καὶ ὁ νοῦς προῖοῦσιν ἐγγίγνεσθαι πέφυκεν)».
- *Retórica*, 1369a: «De las acciones causadas por deseo, están tanto las del deseo racional como las del deseo irracional. Ahora, el anhelo es un deseo racional por lo bueno, pues nadie anhela algo a menos que estime que es bueno, mientras que los deseos irracionales son el coraje y la ardicia (ὄρεξιν, τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἄλογον: ἔστιν δ' ἢ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις, οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν, ἄλογοι δ' ὄρεξαι ὄρηαι καὶ ἐπιθυμία). Aquí es digno de nota que Aristóteles busca enumerar todas las causas posibles de las acciones, y en su recuento enlista al (ánimo) (θυμὸς) en el lugar del anteriormente mencionado «coraje» (ὄρηαι), mientras que con «razonamiento» (λογισμὸν) parece substituir el sitio del (anhelo) (βούλησις): «Necesariamente son siete las causas por las que actúa el que realiza alguna acción: por suerte, por naturaleza, por violencia, por hábito, por razonamiento, por ánimo y por ardicia (ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἐπτὰ, διὰ τύχην, διὰ φύσιν, διὰ βίαν, δι' ἔθος, διὰ λογισμὸν, διὰ θυμὸν, δι' ἐπιθυμίαν)».
- *Tópicos*, 147a: «Acerca del deseo, la definición sería otra cosa si no se le colocara (lo que parece), y quedaría solamente que el anhelo (es el deseo de lo bueno, y la ardicia el deseo de lo placentero; pero no que son <de lo que parece> bueno y <de lo que parece> placentero (ἐπὶ τῶν ὀρέξεων εἰ μὴ πρόσκειται τὸ φαινόμενον, καὶ ἐφ' ὅσων ἄλλων ἀρμόττει, οἷον ὅτι ἢ βούλησις ὄρεξις ἀγαθοῦ, ἢ δ' ἐπιθυμία ὄρεξις ἡδέος, ἀλλὰ μὴ φαινομένου ἀγαθοῦ ἢ ἡδέος)».

⁶⁸ Confrontar con *Metafísica*, 1061a: «si el justo es obediente de las leyes por una condición activa, el injusto no sería completamente y en todos los sentidos carente de esa articulación, sino que al respecto de la obediencia de las leyes fallaría

escuchar a un padre o a los amigos, y no como los matemáticos dicen «tener razón». Y la parte irracional es en cierto modo persuadida por la razón y esto es indicado por la reprimenda, por todo castigo y alentamiento. Pero si uno fuera a decir que esta parte del alma tiene razón, entonces tener razón también constaría de dos partes, a saber, en su sentido propio, o en el sentido de algo que puede escuchar como se escucha a un padre»⁶⁹.

Interpretaré esta imagen manteniendo en mente la advertencia aristotélica de que el trabajo reflexivo que está realizando en la *Ética nicomaquea* no es ciencia apodíctica como la que estudia aquello que siempre es del mismo modo (aunque esto contravenga buena parte de la tradición interpretativa de esta obra). La metáfora ilumina el sitio siempre incompleto de la acción humana y es fundamental para comprender el tratamiento aristotélico de la *akrasía*. Este tratamiento parte de pensar el inicio que enseña el *Protágoras* (es decir, la perplejidad ante la aparente imposibilidad de suponer la voluntad como débil o frágil) y continúa mostrando en dónde yace el problema de la aporía socrática. La metáfora del consejo es la primera de dos movimientos para revelar la naturaleza de la *akrasía*. El segundo será una metáfora que describe mejor el conflicto entre la razón y el deseo de lo que lo hace aquella que los contrapone como dos luchadores encontrados.

en algún aspecto (εἰ ἔστιν ὁ δίκαιος καθ' ἕξιν τινα πειθαρχικὸς τοῖς νόμοις, οὐ πάντως ὁ ἄδικος ἔσται τοῦ ὅλου στερούμενος λόγου, περὶ δὲ τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ἐκλείπων πη)».

⁶⁹ Para una presentación más completa de esta metáfora a lo largo de la *Ética nicomaquea* (los énfasis son míos):

- 1097b 33 - 1098a 6: «Vivir parece ser algo compartido incluso por las plantas, pero lo que buscamos es algo peculiarmente nuestro. Así que dejemos de lado la vida que consiste en nutrición y crecimiento. Seguido a esto tendríamos una clase de vida que consiste en sentir, pero esto parece ser compartido también por un caballo, un buey y todo animal. Así que lo que queda es la vida que pone en práctica aquello en nosotros que tiene razón; un aspecto de esto es **capaz de ser persuadido por la razón** [ἐπιπειθὲς λόγῳ], mientras que el otro tiene razón y **cavila** [διανοούμενον]. Y como incluso esto también puede decirse de dos modos, debemos asumir que una es la vida según el **ser-trabajando** [ἐνέργειαν], pues esto parece el sentido gobernante de lo dicho».
- 1102a 26 - 1103a 4: «Algunas cosas sobre esto mismo están dichas suficientemente incluso en los escritos populares [en lo dicho corrientemente], y por eso hay que usarlos: como por ejemplo, que existe una parte irracional y una parte que tiene razón. [...] Y a la parte irracional concierne lo común [a todo ser vivo] y vegetativo, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento [...]. Pero cierta otra naturaleza perteneciente al alma parece no ser racional, y sin embargo participar de la razón. Pues tanto en los **continentes** [ἐγκρατοῦς: que se controlan a sí mismos] como en los **incontinentes** [ἄκρατοῦς: que no se controlan a sí mismos] elogiamos a la razón y a la parte del alma en ellos que tiene razón, pues los exhorta correctamente y hacia lo mejor; aunque también parece haber algo en ellos que se enfrenta a la razón, que lucha y se le opondrá [...]. Así que parece que la parte irracional del alma es doble: la parte vegetativa que no tiene nada que ver con la razón, y la **ardicia** [ἐπιθυμητικὸν] y en general todo lo correspondiente al **deseo** [ὄρεκτικὸν] que participa de la razón, en tanto que la escucha y es **obediente** [πειθαρχικόν]. En ese mismo modo solemos decir que se «tiene razón» al escuchar a un padre o a los amigos, y no como los matemáticos dicen «tener razón». Y la parte irracional es en cierto modo persuadida por la razón y esto es indicado por la reprimenda, por todo castigo y alentamiento. Pero si uno fuera a decir que esta parte del alma tiene razón, entonces tener razón también constaría de dos partes, a saber, en su sentido propio, o en el sentido de algo que puede escuchar como se escucha a un padre».
- 1139a 4-14: «Se dijo antes que hay dos partes del alma, la parte que tiene razón y la parte irracional: pero ahora a la parte que tiene razón debe dividírsele del mismo modo. Supónganse dos partes que tienen razón, una con la que contemplamos los seres cuyos principios gobernantes no pueden ser de otra manera que como son, y una para los seres cuyos principios gobernantes sí pueden ser de otra manera, pues las partes del alma que naturalmente están relacionadas con cosas de géneros distintos son también de distinto género, si acaso es a través de semejanza y afinidad que se da el reconocimiento en estas partes del alma. Que una de estas partes sea llamada la parte que **conoce** [ἐπιστημονικόν] y la otra la que **calcula** [λογιστικόν], ya que **deliberar** [βουλευέσθαι] y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre las cosas que no podrían ser de otra manera».
- 1149a 29 - 1149b 3: «El **ánimo** [θυμὸς] parece escuchar a la razón en cierta medida, pero malescuchándola, como un sirviente que por estar a las prisas e irse antes de escuchar todo lo que se le dice, entiende mal las instrucciones; o como los perros que ladran al primer sonido antes de saber si se trata o no de un amigo. De esta manera, el ánimo, por su naturaleza fogosa y veloz, cuando ha escuchado algo pero no ha escuchado una orden, se lanza hacia la venganza. Pues la razón o la **imaginación** [φαντασία] revelaron que existía un insulto o un menosprecio, y el ánimo, como si razonara que es necesario ir a la guerra contra tal cosa, inmediatamente se aira violentamente; mientras que la **ardicia** [ἐπιθυμία], si la razón o la sensibilidad apenas dicen algo placentero, se abalanza hacia el disfrute. Así que mientras que el ánimo sigue a la razón en cierta manera, la ardicia no lo hace y por eso nos parece más reprochable».

§2. LA IMAGEN DEL CONSEJO

Cada vez que Aristóteles hace uso de esta metáfora notamos una constante: una parte del alma que propone dividir se divide a su vez en la misma proporción. Esto no solamente ocurre con la división de la parte irracional en la que puede escuchar y obedecer a la razón, y la que no puede; también se encuentra en el alma dividida en lo nutritivo por un lado, y lo animal por el otro, en lo científico y lo deliberativo en la razón, en el deseo razonable y el deseo irracional. Cada nueva vez, un aspecto de las posibilidades humanas en la acción se revela, desde la diferencia entre las plantas y nosotros –que por tener sensación y deseo nos movemos hacia lo que nos nutre–, hasta aquella entre el trabajo que hace la razón para contemplar aquello que nunca deja de ser, y aquello que puede ser de otra manera⁷⁰. El desdoblamiento recurrente tiene un orden que se hace obvio con la imagen del consejo. Hay un énfasis visible en nuestra experiencia de obedecer, escuchar, o ser persuadido por lo que dice un padre o un amigo. La asunción es que hay algo en nosotros que puede acatar el buen consejo, pero que también –y lo sabemos muy de sobra– puede no acatar y en diversos modos errar el camino. Probablemente en griego el juego de Aristóteles era más visible, pero eso no hace imposible que reflexionemos las relaciones que él encuentra entre la razón y el deseo al iluminarlos con la metáfora del consejo. Hay tres palabras que en griego son evidentemente parónimas y que requieren traducciones que las alejan entre sí en español: consejo o plan (*boulé*), anhelo (*boulēsis*) y deliberación (*bouléesthai*)⁷¹.

Cualquiera que piense qué significa un consejo se percatará de que lo consideramos como el regalo de sapiencia que nos hace quien tiene (o pretende tener) un conocimiento mejor, o más adecuado, al respecto de alguna situación práctica sobre la que es posible actuar. Los consejos no son científicos, sino prudenciales. El consejo es una reflexión acerca de las posibilidades de la acción que vivimos siempre entre la luz de lo que pretendemos y la obscuridad de sus medios. Cuando Aristóteles toma esta imagen, nos invita a vernos a nosotros mismos como si tuviéramos en nuestro pensamiento una discusión seria sobre lo que podríamos hacer en algún caso de nuestro interés. Una parte de las que dialogan debe conocer mejor la situación, o pretender que lo hace, si acaso ha de dar consejo. Puede ser que lo dé por haber tenido experiencias semejantes, por tener mayor tranquilidad para meditar las circunstancias, o por pensar que entiende mejor el problema. Pensar qué nos conviene hacer es semejante –plantea esta metáfora– a pedir un consejo de quien tiene más experiencia que nosotros mismos, *en* nosotros mismos. Recordando la posición del *spoudaios*, nuestra percepción de lo que sería más bello hacer, o mejor para

⁷⁰ Ver Michael Davis, *The Soul of the Greeks*, p. 52.

⁷¹ No es tampoco que las tres ideas sean inconexas en español y que la relación la haya hallado Aristóteles por serendipia: llamativamente βουλή, βούλησις y βουλευέσθαι pueden entenderse todas como «propósito» en alguna de sus acepciones: como «ánimo o intención de hacer o de no hacer algo», «asunto, materia de que se trata», y «objetivo que se pretende conseguir», respectivamente. Ver *DRAE*, entrada «propósito», acepciones 1, 3 y 2. Otras tres palabras relacionadas, aunque no sean términos importantes en este caso particular, son *bouleuma* (βούλευμα), que nombra a la resolución a la que llega un consejo o el propósito con el que éste se reúne; *bouleús* (βουλεύς), uno de los epítetos de Zeus que quiere decir «consejero»; *bouleutērios* (βουλευτήριος), el adjetivo para quien da un buen consejo.

nosotros, no es nunca diáfana ni unívoca en este relato aristotélico: nuestra propia imaginación puede enfrentarnos a la posibilidad de lo que creemos que el *spoudáios* diría, según quiénes somos. Aquí hay siempre espacio para la discusión, pues no estaremos todos de acuerdo acerca de qué haría el *spoudáios*.

Ahora, ahondemos en las dos posibilidades que Aristóteles sugiere del consejero: podemos escuchar el consejo de alguien que es para nosotros como un padre o como un amigo. Ambos, el padre o el amigo que aconsejan, no sólo pretenden saber bien de lo que se está hablando, como podríamos decir que sabe el experto matemático las proporciones entre dos superficies dadas, sino que además desean que obtengamos lo mejor: su consejo es bienintencionado. En efecto, como decía Sócrates, no parece que nadie quiera para sí mismo males y prefiera volverse miserable y desventurado⁷². La razón puede dar consejo de este mismo modo, incluso cuando nada nos garantice ser suficientemente aptos para atinar a lo preferible. Como imagen, la metáfora recalca que la pretensión del bien es un deseo de hacernos bien y de obtenerlo, no solamente un conocimiento verdadero o supuesto sobre las causas de nuestras acciones proyectadas. Por eso, la parte que tiene razón, y que se refiere a la vida práctica o a la acción, es aquella que dice Aristóteles que calcula; pero este cálculo es diferente del de quien contempla la eternidad de las proposiciones apodícticas. Este cálculo (*logistikón*) que Sócrates llamaba la técnica o arte para medir adecuadamente el placer y el dolor, es un trabajo racional de quien desea obtener el bien según sus luces, siendo capaz de mayor o menor empeño en entender y acatar el «consejo».

§3. EL DESEO RACIONAL E IRRACIONAL

De allí es más fácil entender por qué el anhelo es *boúlēsis*. El deseo (*órexis*) tiene tres aspectos, dice repetidamente Aristóteles: la ardicia⁷³, el ánimo⁷⁴ y el anhelo⁷⁵. Mientras que la ardicia es un deseo del

⁷² *Menón*, 78a, y notas 52 y 55.

⁷³ ἐπιθυμία. He decidido traducir así la *epithymía* por estas razones: primero, la palabra evoca acertadamente la fuerza y ansiedad de este tipo de deseo, cuyo exceso es comúnmente reprobado y presumiblemente fácil de notar; segundo, la relación del ardor con el fuego y con el deseo ardoroso es semejante a la que hay entre la «naturaleza fogosa» del *thymós* según Aristóteles, y lo que está debajo del *thymós* o debajo del tórax y abdomen: lo que sería *epi-thymós*; y por último, porque la palabra en español es anticuada y su carácter extraordinario puede asemejar el que Platón busca cuando hace a Sócrates jugar con esta proporción: que el ánimo es a este deseo lo que el tronco del cuerpo es a lo que hay debajo. «Apetito» es también una traducción aceptable, pero me alejé de ella porque es muy débil (y aún más débil lo es «antojo»).

⁷⁴ θυμός. Ésta es quizás una de las palabras más difíciles de traducir porque, al no tener nosotros ninguna que abarque su sentido, cualquiera que se elija requiere además una explicación. Elegí «ánimo» porque el *thymós* es en Aristóteles (y en Platón) aquello en nosotros que, metafóricamente, decimos que se inflama o se hincha cuando nos indignamos, cuando sentimos el ímpetu del coraje o la ira (ὀργή), cuando nos entusiasmos por realizar algo, cuando tenemos una convicción que no gira en torno a la explicación articulada de por qué es buena, sino en torno a un reconocimiento de lo bello. Es un deseo que puede tener una fuerza extraordinaria y por el que se ansía la victoria en competencia, la venganza como un intento de rectificar injusticias, y por el que sentimos vergüenza de hacer algo que no es bello hacer o de desear algo que no es bello desear. Además, en HOMERO regularmente se usa como el alma, el espíritu que como respiración deja por último el cuerpo de quien es abatido en la guerra, y la etimología de ánimo lleva directamente a esos sentidos. Así, tanto su imagen en el pecho que se hincha al respirar como la del arrojo e ira que más evidentes se hacen en alguien valiente o corajudo, se mantienen. Confróntese *Ética eudemia*, 1229a: «De cualquier modo el ánimo es de lo más natural: pues el ánimo no se deja vencer, de ahí que los jóvenes sean los mejores peleando».

⁷⁵ βούλησις. Elegí esta traducción por su uso actual más que por su etimología, aunque ambas son importantes. En el uso común, éste es un deseo vehemente que siempre se conoce o, generalmente, puede expresarse articuladamente con un objeto que se quiere como un bien. Esto es indispensable para la comprensión del uso aristotélico de *boúlēsis*, como la parte del deseo que más habitualmente acata la razón. Éste, dice él, se puede dar tanto por lo imposible como por aquello de

placer «aparente», el anhelo es un deseo del bien «aparente»⁷⁶. La metáfora que separa proporcionalmente el alma nos ayuda a comprender mejor la profundidad de las diferencias en nuestros deseos, resaltando que la diferencia entre ellos puede ser no sólo por la variedad de sus objetos, sino también por la naturaleza de esos objetos y lo preferibles que son para el ser humano. Así como la parte vegetativa e irracional es a la racional, así también en la parte racional el deseo es a la razón. O sea que el deseo puede exponerse como racional o como irracional, según enfatizamos su capacidad para «dejarse persuadir» por lo mejor. Aristóteles observa una diferencia suficientemente vistosa para subrayar una más oscura, y después otra que lo es más aún. Esta metáfora no podría describir bien cómo ocurre nuestra experiencia de la acción si no fuera cierto que la naturaleza del deseo es jerárquica según el multifacético bien humano. Los bienes del hombre no son simplemente diversos, sino también unos mejores que otros. El deseo, puesto junto a la razón, *parece* irracional mientras que junto a la parte vegetativa del alma, *parece* racional. La causa de esto es que el deseo naturalmente puede participar de la inteligencia⁷⁷. Del mismo modo podríamos decir que quien escucha el consejo parece irracional junto a aquél que sabe lo que le dice, pero racional junto a quien no escucha en absoluto⁷⁸. No sólo puede hacerlo ocasionalmente, sino que así como un hijo que escucha a un padre, puede *aprender*.

La naturaleza humana es tal, que el deseo es racional y la razón desiderativa, siempre que se realiza con plenitud su naturaleza en la acción: por eso la elección es la acción plenamente entendida, porque en ella ambos, razón y deseo, armonizan (ésta es su *enteléxeia*⁷⁹). «La actividad del pensamiento que concierne a la acción, y que la destaca como trabajando bien, es la verdad que concuerda con el deseo correcto»⁸⁰. En la vida práctica somos capaces de volvernos mejores para elegir bien en ciertas

lo que tenemos posibilidades de hacer u obtener, y en estos casos el anhelo sería algunas veces añoranza, otras pretensión, otras afán. No es, pues, un deseo desprovisto de conocimiento. En cuanto a su etimología, la palabra latina de la que viene el español, *anhelus*, nombra la falta de aire de quien jadea, usado metafóricamente para nombrar el trabajo con el que alguien quiere algo que no consigue aún. «Propósito» también era buen candidato de traducción, pero el hecho de que traduzca además tan bien a los parónimos de *boülēsis* invitaba demasiado a la confusión.

⁷⁶ Ver *Tópicos*, 147a, citado arriba. Estas distinciones parecerían sugerir que el ánimo es el deseo de lo aparentemente bello; sin embargo, Aristóteles no dice explícitamente esto. A diferencia de ello, parece haber una tensión dialéctica al pensar el ánimo, que a veces lo muestra como compartido también por las bestias, como los jabalíes que parecen embravecerse o en su forma más destructiva como *orgé* (ὄργη), que además de ira también se puede entender como un potente impulso natural; y otras veces lo muestra como algo exclusivo del hombre que hace posibles la ambición, la vergüenza y la valentía. Por ejemplo, *Ética nicomaquea*, 1116b: «Los valientes lo son presumiblemente por el ánimo, así como las bestias cargan contra quien las hiere, pues así también los valientes son animosos. [...] Mas los verdaderamente valientes actúan por lo bello, pero con el ánimo cooperando con ello».

⁷⁷ Cfr. *Acerca del alma*, 432a y 433b, donde dice Aristóteles que la potencia perceptiva no puede fácilmente agruparse en lo racional o en lo irracional, y que ésta nunca puede existir sin imaginación, misma que puede ser tanto racional y sensitiva o solamente sensitiva.

⁷⁸ Otra indicación de la importancia que esta proporción permite notar está cerca del comienzo de la *Ética nicomaquea*, en 1095b, cuando Aristóteles recuerda la cita de Hesíodo que versa: «El mejor de todos es quien contempla todas las cosas, y después, es bueno quien escucha a quien habla bien. Mas quien ni observa por sí mismo ni, escuchando a otro, se lleva al corazón lo que se le dice, éste es un hombre sin ningún valor». HESÍODO, *Los trabajos y los días*, vv. 293-297.

⁷⁹ Ver n. 31.

⁸⁰ Cabe hacer aquí una distinción importante. La acción realizada plenamente corresponde a esa parte racional que observa lo que podría ser de otro modo. Entre estas posibilidades de excelencia están las llamadas virtudes *éticas*. Sin embargo, también en la capacidad del placer intelectual que observa lo que nunca cambia, y que se corresponde en su excelencia con las virtudes *dianoéticas*, hay una realización de la concordia entre razón y deseo; mas no en la elección, sino en la actividad

circunstancias, así como el templado es buen juez de aquello acerca de lo que es conveniente dolerse o complacerse: en él, el deseo y la razón ni luchan ni discuten⁸¹. Este punto es fundamental para entender el cambio que Aristóteles propone a la imagen de la aporía socrática. Es importante notar que la superación de la imagen de lucha constante entre deseo y razón depende de nuestra observación de la experiencia práctica; no se niega la posibilidad de conflicto, sino que se le entiende como secundario, como efecto de una estructura que más se parece a la del consejero y su éxito o fracaso en el consejo. La elección es el **deseo deliberado** de las cosas que están a nuestro alcance y que vemos como medios para un fin preferido⁸². El deseo está por ello en esta posición tan especial. E igualmente dentro del deseo se da la misma proporción: la parte que escucha a la razón es la que parece racional junto a la parte que no lo hace. Así como el alma puede mostrarse tripartita –con su potencia nutritiva y de crecimiento, su potencia sensitiva, y su potencia racional con el centro pudiendo acercarse o alejarse de la inteligencia; así también el deseo puede mostrarse tripartita –con su ardicia, su ánimo y su anhelo, con el centro pudiendo acercarse a escuchar o alejarse y desobedecer⁸³. Importante también, es notar que Aristóteles insiste en mostrar esta proporción incluso al interior de la parte racional, que puede ora enfocarse en la contemplación de lo que nunca cambia, ora en la contemplación de lo que puede ser de un modo o de otro⁸⁴. De aquésta dice que podríamos pensarla como cálculo, que sería la técnica de medir adecuadamente los placeres y los dolores, o como deliberación. Entonces, muestra la imagen de la razón junto al deseo: el anhelo (*boulēsis*) estando más cerca de la razón y la deliberación (*bouléuesthai*) estando más cerca del deseo.

El anhelo sin más, pues, no basta para explicar cómo se realiza la elección. Ésta puede darse ordenada o desordenadamente, dependiendo de muchas de nuestras características, al igual que los otros dos tipos de deseo⁸⁵. Según la proporción de la metáfora, éstos son los extremos: el deseo en nosotros

intelectual de contemplar la verdad y la falsedad. Ver *Ética Eudemia*, 1249b, y especialmente *Ética nicomaquea*, 1139a. En este trabajo en el que nos ocupamos de lo práctico, sin embargo, no podemos sino quedarnos hasta ese umbral filosófico.

⁸¹ Esta diferencia se hará más visible posteriormente; pero baste mencionarse de una vez que esto no es lo mismo que decir que la razón *domina* al deseo como un amo dominaría a un esclavo. En el caso del templado (*sōfrōn*), ambos son como amigos que comparten un fin y reconocen igualmente los medios para obtenerlo, en el caso del resistente (*enkratēs*), la razón somete con esfuerzo al deseo y en ello, vive un sufrimiento que es capaz de aguantar por su entereza. Uno es virtud, el otro no; uno es elección, el otro es un acto voluntario no elegido.

⁸² *Ética nicomaquea*, 1113a 11: «ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτική ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν: ἐκ τοῦ βουλευέσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν». El énfasis es mío.

⁸³ La imagen del ánimo y la ardicia como irracionales junto al anhelo como racional está más explícitamente propuesta en *Retórica*, 1369a, citada arriba. Por otro lado, en la pequeña obra *Sobre las virtudes y los vicios*, en 1249b, se dice que tanto la mansedumbre cuanto la valentía son virtudes propias del ánimo.

⁸⁴ En *Acerca del alma*, 432a - 433b, Aristóteles es más explícito al revelar que tanto las imágenes del alma como dividida en tres partes (como ejemplos cálculo-ánimo-ardicia o intelectual-sensitiva-nutritiva) cuanto la del alma dividida en dos (con razón-irracional) son útiles para revelar la complicada proporción psíquica, pero sin dejar de ser problemáticas ni llegar a ser precisas. Así, al explicar el movimiento del animal, Aristóteles muestra al deseo como siempre acompañado de imaginación, y a ésta estando de dos partes (que también recuerdan a la proporción aquí discutida): la imaginación sensitiva (o estética) compartida incluso por las bestias, y la imaginación racional. Ver también Davis, «Chapter 2 - Out of Itself for the Sake of Itself» en *The Soul of the Greeks*.

⁸⁵ Al respecto de estos posibles desórdenes se da la *akrasía*: paradigmáticamente en el caso de la ardicia que no escucha a la razón, pero también por extensión en el caso del ánimo; ¿podríamos pensar también el caso del anhelo sobre lo imposible,

puede ser como un amigo que acata el buen consejo y que actúa bien, obteniendo lo mejor para él que es lo mejor para nosotros; o puede ser como un muchacho desobediente que nunca escucha al padre y que, en su locura, se destruye a sí mismo. El padre y el amigo no son iguales. Sobre las cosas que desconoce quien escucha un buen consejo, es necesario que las acate con obediencia, como si alguien mejor que él a ese respecto le diera orden; pero sobre las que ambos son iguales, si uno ve mejor que otro, es necesaria la confianza que se da entre dos que buscan el mismo fin⁸⁶. La audacia suele ser más parecida al muchacho que necesita al padre, el anhelo más al amigo que busca consejo (y el ánimo está difusamente entre ambos). La deliberación es el trabajo que hacemos por cavilar alguna situación práctica según nuestro anhelo, y también según lo que sabemos de ella de acuerdo a alguna finalidad que concebimos como posible. Es como si nuestro anhelo buscara consejo. Podemos anhelar cosas imposibles o que no están a nuestro alcance, pero cuando sí lo están y dependen de que tomemos una decisión sobre alternativas factibles, nos inclinamos hacia lo que preferimos. Aristóteles encuentra esta relación entre *boulēsis* y *boulēesthai* con la naturalidad aparente de la etimología entre las dos palabras: *boulēesthai* es la voz media de *boulēsis*, lo que significa no solamente que es verbal, sino que es una acción cuya realización recae en el mismo que la practica. Para nosotros, la relación está ayudada por la etimología, pero revelada por la imagen del consejo: cuando anhelamos algo que nos parece bueno podemos asentar en nosotros la pregunta de si es posible obtenerlo, a través de qué medios, y de qué modo que nos parezca mejor⁸⁷. Ésta no es una demostración de postulados elementales que estructuran la acción, es una descripción metafórica que, bajo la reflexión, revela de mejor manera cómo es y por qué es tan problemática, la constante relación de nuestra razón y deseo en la vida práctica.

§4. VENCER Y PERDER CONTRA UNO MISMO

Así, pues, resulta que el deseo y la razón son ambos suficientemente amplios como para incluir la posibilidad de la elección, y a la vez, la posibilidad de su conato. Como sucede con cualquier cosa de la que tenemos experiencia de excelencia, que sea posible hacer las cosas bien implica que es mucho más fácil hacerlas mal. Implica que son más y más variadas las posibilidades de errar. Según la reflexión aristotélica, llegar a actuar bien requiere un esfuerzo constante que inicia con los hábitos (*éthoi*), cambia poco a poco el carácter (*éthos*) y se realiza en alguna condición activa (*héxis*) que tiene quien elige de cierto modo estable dadas las circunstancias de la vida práctica. Para lograr la constancia de esa posesión racional que constituye el conocimiento práctico, suele necesitarse la simulación de la buena acción desde

aunque bueno, como un análogo de *akrasía*?

⁸⁶ Es digno de mención que en griego «persuadir», «ser persuadido», y «acatar, escuchar u obedecer» se dicen con el mismo verbo: *πείθω* es «persuadir» en voz activa, *πείθου* quiere decir «ser persuadido» conjugado en voz pasiva, y *πειθεσθαί* es «acatar, escuchar u obedecer» en voz media para indicar que la acción de uno recae en sí mismo. Con esta ambigüedad, Aristóteles puede jugar con los sentidos en los que el consejo es como el del anciano que manda o como el del amigo que exhorta.

⁸⁷ *Ética nicomaquea*, 1112b.

que somos pequeños. Y esto no es tampoco ni garantía ni receta de virtud. Como es constante esfuerzo, es constante acción. No es una posesión <pasiva>. Si lo fuera, aprender la definición precisa de la acción nos haría mejores para actuar, cosa ridícula de proponer. Como recordaba Sócrates, parece tener razón Simónides si dice que lo difícil es llegar a ser bueno, y mantenerse allí es más que difícil, divino. Es posible experimentar sufrimiento por hacer lo que creemos mejor cuando no lo deseamos, o por desear algo que no nos parece lo mejor. Como hemos visto, según el estagirita esto ocurre no porque la razón sea vencida por alguno de los modos del deseo o viceversa, sino porque de alguna de varias formas la razón y el deseo se mueven hacia algo desordenadamente, simulando el movimiento hacia el bien que es la acción, sin conseguirlo.

La metáfora del consejo nos permite desdoblarse al deseo y a la razón para explicar más ampliamente sus posibilidades y puede bañar de nueva luz lo que Sócrates decía a Protágoras: «nadie que no observe o no estime que existe alguna otra cosa que es mejor hacer, y que le es posible, la hace entonces, si le es permitido hacer lo mejor: rendirse contra sí mismo no es otra cosa que ignorancia, vencer contra sí mismo no es sino sabiduría»⁸⁸. Toda observación de las posibilidades prácticas es susceptible de mayor claridad, así que el que estima otra cosa mejor, la juzga así según sus luces. Sólo le es permitido hacer lo mejor mientras se parece al *spoudaios* que percibe correctamente la acción más bella. En efecto, cuando alguien dice haberse rendido contra sí mismo ignora que su preferencia muestra cuál es la relación entre sus deseos y su razón, y no un supuesto cisma; por otra parte, quien dice haber vencido contra sí mismo es como quien se beneficia de escuchar el buen consejo, aún contra su desordenado impulso inicial. «La fuente de la acción es la elección –como origen del movimiento más bien que como aquello por lo cual se realiza–, y la de la elección es el deseo con una comprensión racional que se realiza por algo. De ahí que no haya elección sin inteligencia y pensamiento, o sin la condición activa del carácter, pues en la acción no hay tal cosa como actuar bien o al contrario, sin pensamiento y carácter», dice el estagirita⁸⁹. La aporía de Sócrates aparece del lado de la sabiduría si confundimos el saber que corresponde a lo que nunca cambia (*epistēmē*), con el saber sobre lo que podría ser de otro modo (*logistikón* o *bouléesthai*), y del lado del deseo, si confundimos la posibilidad de escuchar a la razón, con la parte irracional a la que le es imposible. Es decir, la aporía surge siempre que pensemos que sólo hay dos tipos de acciones: las voluntarias con conocimiento de lo elegido, y las involuntarias incontrolables por la razón. Ninguna de ambas es, casi nunca, la que describe cómo experimentamos la acción. La mayoría de las veces, piensa Aristóteles, estamos en medio: intentando actuar, queriendo elegir, anhelando lo mejor. Ésta no sólo es una interpretación que supera la aporía socrática, sino que acierta describiendo suficientemente el problema central de la comprensión de la acción humana: su naturaleza racional y desiderativa. Casi todas

⁸⁸ *Protágoras*, 358 b-c, citado en la nota 52.

⁸⁹ *Ética nicomaquea*, 1139a. Esto también quiere decir que las bestias podrían «actuar bien» o «actuar mal» sólo metafóricamente, aun cuando puedan hacer cosas que sean buenas o malas.

nuestras acciones se quedan cortas, y por eso están entre ser voluntarias con entera elección o involuntarias inconscientes. Esto es lo que quiere decir que sean acciones voluntarias no elegidas.

IV. EL SILOGISMO Y LA *AKRASÍA*

§1. LAS CONTRAPARTES DE LA TEMPLANZA Y LA INTEMPERANCIA

La estructura de la acción recién estudiada nos permite ahora especificar el sitio de la *akrasía* en ella. Para esto reflexionaré acerca de la segunda metáfora que me parece fundamental para iluminar el caso: la metáfora del silogismo. Pensemos en estas dos posibilidades: quien se duele por hacer (u omitir) lo que decide que es mejor, y quien se duele por hacer (u omitir) lo que no cree que sea mejor. Aquéste se parece a un tipo de vicioso, mientras que el primero es semejante a un virtuoso, aunque ninguno sea lo que parece. Estos dos casos comparten la apariencia con la elección de lo mejor en lo que deciden y en el resultado de los bienes o los males que obtienen, pero son distintos en la constancia de la deliberación y en su participación del deseo. El que se duele por hacer lo que cree mejor es el *enkratés*, y el que se duele por no hacer lo que cree mejor es el *akratés*. Los dos son posibles únicamente, piensa Aristóteles, porque el movimiento voluntario sin elección es posible.

En un momento ahondaré en ambos casos para mostrar cómo los explica el estagirita a través de la metáfora, que expone el pensamiento discursivo. Para llegar a ello su reflexión inicia con las elecciones de aquellos que dan su apariencia al *enkratés* y al *akratés*: el templado (*sófrōn*) en el caso virtuoso y del intemperante (*akólastos*) en el vicioso⁹⁰. Hay que recordar que ambas son condiciones de la acción completa, elegida con concordia del deseo y la razón. «El *akratés* y el intemperante están relacionados con las mismas cosas, así como el *enkratés* y el templado. [...] Pero no en el mismo modo: los últimos las eligen mientras que los primeros no las eligen»⁹¹. El verdaderamente vicioso nunca se sabe a sí mismo vicioso, pues piensa que conoce bien las condiciones de su elección y la realiza de acuerdo a su deseo, sin sentir ninguna clase de remordimiento. Los vicios correspondientes a una virtud están en el exceso y el defecto acerca de lo que le es propio. En este caso, los placeres y dolores de la ardicia son los más representativos en cuanto al deseo que respecta a la templanza, y el exceso es, dice Aristóteles, más afín a los seres humanos que el defecto. Por eso, al respecto de los placeres de la ardicia, los que se exceden son más probables que los se quedan cortos y, aunque a ambos llamaríamos «intemperantes», solemos otorgar la primacía del nombre como si fuera un sólo opuesto a la templanza a esta clase de condición activa⁹². Lo

⁹⁰ *σώφρων* y *ἀκόλαστος*, respectivamente.

⁹¹ *Ética nicomaquea*, 1148a. También 1149a 23.

⁹² Ver *Ética nicomaquea*, 1118b-1119b. Aristóteles dice que el intemperante que corresponde al defecto, o sea, el que no otorga casi ningún placer de los que son propios de la ardicia, o que se duele menos de lo humanamente apropiado por no tenerlos, tiene un tipo de insensibilidad (*ἀναισθησία*) que no tiene nombre. En español, en efecto, no parecemos tener nombre tampoco para esta rara condición. Palabras como «insensible», «indolente» o «desinteresado» solemos usarlas para quien no tiene la capacidad de sentir dolor por el mal de alguien más, y sería muy extraño darles el sentido de alguien que no siente pena por su propia separación de los placeres, o acercamiento a los dolores, que tenemos en común con todos los animales. No es el caso, pues, de quien se contiene, como el abstemio de la gula, la bebida, o el sexo, porque éste hace un

más común es que las personas deseen más placer del que sería conveniente, y el templado es al que alabamos por elegir exactamente cuanto es bueno para una persona. Él desea lo conveniente y conoce bien los medios para obtenerlo.

Este caso, el del templado, es extremadamente raro, igual que es muy raro encontrarnos con alguien que sea *propriamente* –no *análogamente*– intemperante. El templado nos sirve como guía al respecto de lo que creemos que es preferible, porque lo que se elegiría con templanza es lo mejor que nosotros podríamos elegir consistentemente en lo que concierne a nuestra ardicia. El trabajo de la deliberación consiste en tratar de conseguir esos placeres que serían los elegidos por el templado, y en evadir solamente los dolores que el templado evadiría. Aristóteles entiende al *enkratés* como el que logra la emulación de quien tiene templanza, el que consigue actuar como él pero todavía sin la condición activa que hace de la acción templada una elección plena. La evidencia de que existen este tipo de personas está en el sufrimiento que podemos padecer por hacer lo que pensamos que debemos hacer. Estas personas son las que se controlan a sí mismas, como quien vence en la lucha a otro sometido que, por más que quiere escapar, no puede sino rendirse. Como vimos anteriormente, esta imagen es corriente en la representación de nuestro esfuerzo por actuar bien en contra de lo que consideramos reprobable⁹³, aún cuando deseemos aquello que reprobamos, y es la que Platón hace a Sócrates aludir constantemente. Cuando Sócrates dice que vencer contra sí mismo no es sino sabiduría⁹⁴, usa la imagen del *enkratés* para mostrar que éste efectivamente obtiene los placeres y dolores según un cálculo bien logrado, pero difumina la diferencia entre él y el virtuoso que, por ser templado, no vence en una lucha contra sí mismo, sino que elige lo que desea sin lucha alguna porque desea lo que es mejor.

Por el otro lado ocurre lo análogo. En efecto, rendirse contra sí mismo no es otra cosa que ignorancia, pero ésta se puede entender como la ignorancia del que se percata de su error o como la de quien no puede sentir remordimiento. El último es el intemperante y, en realidad, nunca «se rinde». Su ignorancia es para él transparente, pues en todo se parece a la sabiduría excepto en la bondad de los que él juzga como bienes: él elige según desea y piensa que desea lo mejor. Pero lo más común es el otro caso, el de quien se siente vencido por sí mismo. La evidencia de que existe esto que Sócrates llama ignorancia (o sea, de que existe el *akratés*), está en el sufrimiento que podemos padecer cuando pensamos que no conseguimos hacer lo que creemos que era mejor hacer.

Aristóteles entiende ambas posibilidades por el contraste con la acción plenamente realizada. El

esfuerzo consciente de no hacer lo que desea por estar convencido de que su abstención es un bien; en cambio, este raro caso sería un vicioso que desea menos de lo humanamente apropiado: no siente, o casi no siente, hambre, sed o atracción sexual, actúa de acuerdo a eso, y tampoco siente remordimiento alguno al respecto. En cuanto a la valentía, ocurre algo menos pronunciado en el sentido contrario, pues son más comunes los que tienden al exceso escapando del dolor que le es propio, que lanzándose hacia su placer. Un segundo bosquejo de esta relación está en 1150a 20-33. Análogamente, esta estructura se repite en el caso de la *akrasía*: 1151b 30.

⁹³ Ésta es la llamada «postura llana» en la introducción general.

⁹⁴ *Protágoras*, 358c, citado en la nota 52.

enkratés no logra que su deseo se dirija a lo mejor, mientras que el *akratés* no logra que su decisión se incline por lo que considera mejor. Ambos padecen de una discordia entre la razón y el deseo, y mientras que el primero escucha a la razón a regañadientes, el segundo la desobedece y se arrepiente. Uno recuerda más al amigo y otro al niño; ambos, de cualquier modo, presentan una forma inmadura de la acción⁹⁵. Aristóteles entiende esta condición del deseo y la razón, que es la más común en su gran variedad de objetos, como un carácter no maduro: ya sea que pueda madurar, que se vuelva pleno en la elección, o que quede siempre malogrado.

§2. LA <AKRASÍA> Y LA <AKRÁTEIA>

Hasta ahora, he traducido lo menos posible las palabras *akrasía* y *akratés* y sus contrarios⁹⁶. La razón es que sus traducciones habituales encaminan a malentender esta clase muy particular de imperfección. Subrayemos la estructura de la acción que hasta ahora hemos investigado. Según mi interpretación, Aristóteles piensa que las acciones son realizadas según nuestras condiciones activas, *héxeis*, que son el esfuerzo constante y natural por desempeñarnos de cierto modo. Conviene recordar la *héxis* que fuera del ámbito ético ejemplifica a qué se refiere Aristóteles: la condición activa del cuerpo por conservar la salud. El ser vivo tiene una inclinación a realizar ciertas actividades que lo mantienen bien y saludable según su naturaleza y, cuando enferma, trabaja por recuperar ese estado (incluso si fracasa). En ese modo, el médico debe conocer la condición activa del cuerpo para hallar el principio de sanación que el ser vivo tiene por naturaleza y ayudarlo a que se realice sin impedimentos. Así como esto es *héxis*, así es aquello que el estagirita dice que posee quien actúa en cuanto a las posibilidades del ámbito práctico. Es una condición constante y que le viene con toda naturalidad, sin ser por eso mecánica o inconsciente. A diferencia de la salud, estas condiciones activas se dan en el ejercicio voluntario de la deliberación. Esto explica que el templado actúe constantemente según su deseo, y que su deseo esté abocado hacia lo mejor, porque es su actividad la que se exhibe cuando él se inclina a elegir lo mejor de acuerdo a su templanza⁹⁷. Llegar a una condición activa virtuosa es extremadamente difícil (de nuevo recordamos la interpretación de Sócrates sobre Simónides)⁹⁸. No sólo eso, sino que no parece haber ningún modo general de actuar que genere siempre y del mismo modo las condiciones activas de las virtudes más allá de las virtudes mismas. Esto engendra una aparente dificultad: el justo se hace justo por actuar justamente, pero no puede actuar justamente si no es justo antes. La variedad en lo que nos place y nos

⁹⁵ *Ética nicomaquea*, 1149b: «Así que mientras el ánimo sigue a la razón en cierto modo, la ardicia no lo hace, y por eso ésta es más reprochable: pues mientras el que es *akratés* por el ánimo cede ante la razón en cierto modo, el otro cede ante la ardicia y no ante la razón».

⁹⁶ *ἀκρασία* y *ἀκρατής*, para cuyos contrarios Aristóteles utiliza *ἐγκράτεια* y *ἐγκρατής*. Un ejemplo de cada una en la *Ética nicomaquea* está en: 1145a, 1111b, 1128b y 1168b, respectivamente.

⁹⁷ Ver *Ética nicomaquea* 1150a 16, donde Aristóteles afirma que la mayoría de las personas tienen una condición activa más bien entre la *akrasía* y la *enkráteia* con respecto a los placeres, y entre la molicie (*μαλακία*) y la fortaleza (*καρτερία*) con respecto a los dolores, tendiendo hacia los primeros en cada caso.

⁹⁸ *Protágoras*, 339b - 347a, en nota arriba.

duele hace variar también nuestra relación con las acciones reprobables o encomiables que el *spoudáios* percibe correctamente. La posibilidad de emulación en la acción, de percibir la belleza y por tanto de plantearnos las posibilidades de desear o dolernos de lo que juzgamos conveniente, es lo que nos permite acercarnos o alejarnos de estas condiciones. El hábito de hacer cosas justas podría (aunque no es necesario) devenir en hacerlas justamente. Es posible que lleguemos a saber qué es lo que nos complace y por qué cosas sufrimos, y que dirijamos nuestra vida práctica según esos juicios. La variedad que presentamos en la experiencia del placer y el dolor, o dicho de otra forma, el tipo de persona que somos, es lo que exhibe nuestro *éthos*, o carácter. Esto es resultado de nuestras condiciones activas y nuestras condiciones pasivas⁹⁹. Podemos someterlas a examen u obviarlas sin más reflexión, pueden cambiar por nuestro esfuerzo, por el paso del tiempo, o quedarse siempre prácticamente igual. Tratar de reiterar acciones de cierta clase según juzguemos los placeres o dolores, ya sea voluntariamente, o por fuerza – como cuando somos niños por obligación a nuestros padres– nos hace de *éthoi*, o hábitos. Es muy importante notar que, aunque los hábitos tengan una fuerza que puede llegar a modificar el carácter, no es sino la condición activa la que Aristóteles piensa que determina la acción. La elección no es hecha por el condicionamiento de un hábito, que puede ocurrir mecánicamente, porque para que sea un movimiento voluntario en el que hay deseo deliberado, es necesario el trabajo activo que desea lo mejor y sabe (o cree que sabe) por qué medio obtenerlo.

La imperfección implicada en la lectura aristotélica de *akrasía* depende de esta comprensión de la estructura de la acción. El **nombre** que usa para hablar de la experiencia de la incontinencia, sin embargo, merece considerarse con especial cuidado. Cuando Platón escribe sobre esta experiencia, utiliza una forma más antigua de la misma palabra: *akráteia*¹⁰⁰. No sería extraño que Aristóteles hubiera decidido conscientemente usar otra forma de la palabra para nombrar la falta de fuerza en el contexto ético. Mientras que *akráteia* es inconfundiblemente un solo nombre, *akrasía* tiene dos acepciones. Y resulta que ambas acepciones pueden servirnos para describir un aspecto del *akratēs*. Estas dos direcciones comparten una misma apariencia porque el nombre *akrasía* puede ser resultado de negar *krátos*, que es poder, fuerza, o dominio (y que es lo mismo que se hace con la palabra *akráteia* que usa Platón)¹⁰¹; o de negar *krâsis*, que significa mezcla o combinación, desde aquella que se da en el vino con agua y miel, hasta para hablar del humor, la salud de alguien, los vientos y la forma en la que las temperaturas se combinan según el clima¹⁰². Esta segunda posibilidad derivó además en dos comprensiones, dependiendo de si la negación de la mezcla significaba que algo era puro o que algo estaba mal combinado. Sólo este

⁹⁹ Podría serse más minucioso en la distinción y pensar que nuestras condiciones activas son nuestro carácter, mientras que las pasivas conforman nuestro temperamento; sin embargo, para este punto no hace falta ahondar más, y esa diferencia merece su propia revisión con un cuidado que en este trabajo no es adecuado.

¹⁰⁰ ἀκράτεια. Ver por ejemplos: *Timeo*, 86d; *República*, 461b; *Gorgias*, 525a; *Leyes*, 636c.

¹⁰¹ Ver *Iliada*, XII, v. 214; *Odisea*, I, v. 359. Ver también *LSJ*, entradas «ἀκράτεια» y «ἀκρασία».

¹⁰² Ver *Acerca del alma*, 407b 31. La diferencia que nosotros hacemos entre mezcla homogénea y mezcla heterogénea es la que se contrapone entre *krâsis* (κρᾶσις) y *míxis* (μίξις). Ver *Tópicos*, 122b.

último caso es el que se nombra *akrasía*¹⁰³. Entonces *akrasía* puede querer decir mala mezcla, al mismo tiempo que falta de fuerza. Es obvio que el sentido ético en el que cualquiera entendería de lo que Aristóteles hablaba se refería a la fuerza, mostrando análogamente con la imagen del que se rinde contra sí mismo, que algo en él perdió el poder y flaqueó, tal como la muestra la aporía socrática. De aquí nos viene también a nosotros llamar a menudo «debilidad de la voluntad» a este problema¹⁰⁴. Sin embargo, no me parece casual que Aristóteles haga tanto énfasis en lo importante que es, para entender la experiencia de sufrir por no haber hecho lo que se considera mejor, que observemos que en ella están «mal mezclados» el deseo y la razón. La imagen del que lucha contra sí mismo nos ayuda a mostrar cómo al deliberar parecemos ser más de uno, y podemos escuchar o negarnos a obedecer; pero también puede confundirnos si creemos que la indicación es que estamos sesgados por dentro entre dos contrincantes irreconciliables; esta otra imagen, la de la mala mezcla, ayuda a mitigar esa falsa impresión recordándonos que el deseo y la razón están siempre combinados, y que es por esta misma causa que pueden combinarse bien o mal. Entonces, al traducir *akrasía* con palabras en español que remiten a la falta de fuerza, no se está errando técnicamente; pero en un descuido se puede caer precisamente en el error que Aristóteles trataba de conjurar con el juego del doble significado del término griego¹⁰⁵.

§3. LA SEGUNDA METÁFORA

Para entender cómo puede llegar a ocurrir esta mala mezcla, que se percibe como debilidad, y que en último término se enfrenta a la aporía socrática, Aristóteles propone la metáfora que yo había referido arriba, la metáfora del silogismo. Esta imagen la presenta así:

«Lo que en el pensamiento son afirmar y negar, en el deseo son perseguir y huir [¿evadir?]: de modo que, como la virtud del carácter es una condición activa en la elección, y como la elección es deseo deliberado, de ahí que la comprensión racional deba ser verdadera y el deseo correcto, para que la

¹⁰³ *LSJ*. Con el énfasis en la ausencia de mezcla se le nombraba *ákratos* (ἄκρατος); ver *Timeo*, 57c.

¹⁰⁴ Así lo usa Donald Davidson en su ensayo *How Is Weakness of the Will Possible?*.

¹⁰⁵ Tenemos pues, dos pares de contrarios: *akrasía* (ἀκρασία) y *enkráteia* (ἐγκράτεια) son análogos al vicio y virtud *akolasía* (ἀκολασία) y *sōfrosýnē* (σωφροσύνη). La decisión que se tome con respecto a qué términos usamos, ya sea en el habla cotidiana o tratando de conservar alguna relación técnica, para nombrar estas propiedades en español debería en todo caso cuidarse de conservar la diferencia que Aristóteles se empeña en hacer entre el segundo par, que son condiciones activas, y el primero que son inconstantes y, si acaso, mezcladamente pasivos y activos (1128b). Algunas traducciones posibles del término *akrasía* son «intemperancia», «inmoderación», «incontinencia», «disipación» o «disolución». De éstas, «intemperancia» e «inmoderación» obscurecen más que lo que aclaran por la tendencia a usarlas como traducciones más bien del vicio *akolasía*, incluso si se argumenta que de todos modos ninguna traduce bien este vicio. Solamente «incontinencia», «disipación» o «disolución» se acercan etimológicamente a lo que llamaríamos «falta de fuerza» en un contexto moral; pero las primeras dos repiten el error que Aristóteles parece querer evadir al omitir el término viejo *akratēs*. «Disolución» es la única que se aproxima un poco a la idea de mezcla desproporcionada que ocurre en el intento de actuar del *akratēs*, aunque me parece que sólo lo hace accidentalmente. De un modo o de otro, debemos mantener presente que el estagirita intenta atacar tanto la noción de que la experiencia en cuestión consiste en un relajamiento moral que yerra por el descuido de una razón impotente que Sócrates ridiculiza, cuanto el extremo opuesto en el que la recta razón es idéntica a la elección sin consideración de los deseos. Cuando Aristóteles se refiere a descuidos y actitudes más cerca de lo irracional usa ejemplos de borrachos, enamorados o gente extremadamente irascible, haciendo una marcada diferencia y usando otras palabras para ellos (1147a).

elección llegue a ser **de seria talla moral**, y donde uno afirma el otro persigue. [...] Una premisa **universal** es una opinión, pero el otro tipo de premisa es acerca de **particulares**, que están gobernados desde luego por la percepción; ahora, cuando algo brota de ellas, es necesario que el alma concluya ahí lo que se le muestra, así como al pensar sobre hacer algo, es necesario realizar la acción al instante. [...] Así pues, comportarse incontinentemente [*akrasía*] en cierto modo ocurre junto con una proposición u opinión sin oponérselas en sí, sino tan sólo por coincidencia; pues es la ardicia la que está opuesta a la recta razón, no la opinión»¹⁰⁶.

§4. LA IMAGEN DEL SILOGISMO

Encontrarse con una conclusión teórica conlleva una necesidad que podemos atestiguar fácilmente. Para cualquiera que entienda la mutua relación entre dos proposiciones verdaderas, cuando entre ambas hay una conexión silogística, ignorar la tercera proposición que desprenden es imposible. Si uno aprehende, por poner de ejemplo, que toda acción violenta es injusta y, además, también aprehende que tal o cual acción es violenta, es *imposible* para él negarse a aceptar que esa misma acción es injusta. Todo intento por rehuir de esta necesidad tiene como consecuencia destruir alguna o todas las condiciones de las proposiciones o del ejemplo en cuestión. Me refiero a que únicamente sería posible imaginar a una persona racional evadiendo esta conclusión, si no fuera verdad que aprehende las proposiciones, o si piensa que alguna o ambas son falsas, o si no está captando alguna de ellas como decíamos que las estaba captando. Pero si él piensa las dos como verdaderas, piensa también la tercera. No hay alternativa posible.

¹⁰⁶ Para una presentación más completa de esta metáfora a lo largo de la *Ética nicomaquea* (los énfasis son míos):

- 1139a: «Lo que en el pensamiento son afirmar y negar, en el deseo son perseguir y huir: de modo que, como la virtud del carácter es una condición activa en la elección, y como la elección es deseo deliberado, de ahí que la comprensión racional deba ser verdadera y el deseo correcto, para que la elección llegue a ser de **seria talla moral** [*σπουδαία*], y donde uno afirma el otro persigue. Ahora, éste es el tipo de pensamiento y verdad que conciernen a la acción; mientras que en el pensamiento contemplativo y no concerniente a la acción ni a la producción de nada, su bien y su mal son la verdad y la falsedad (pues éste es el trabajo de toda actividad del pensamiento); pero en la actividad del pensamiento que concierne a la acción, su bien es la verdad que **concuerta** [*ὁμολόγως*] con el deseo correcto».
- 1146b - 1147b: «Como decimos conocer en dos sentidos (pues tanto de alguien que tiene conocimiento pero no lo está usando, cuanto de alguien que sí lo está usando decimos que conocen), será diferente si uno tiene el conocimiento pero no está contemplando las cosas que uno no debe hacer, o si lo tiene y además las contempla. [...] Y también, como hay dos modos de tener **premisas** [*προτάσεων*], nada impide a alguien que tiene los dos tipos, actuar al contrario de su conocimiento usando la premisa universal pero no la particular, pues las acciones son particulares. Y también hay diferencia con respecto al término universal, porque se le puede atribuir a uno mismo o a la cosa con la que uno trata. [...] Por estos distintos modos hay una diferencia tan enormemente extraordinaria, que no nos resultaría extraño que el incontinente tuviera conocimiento en un sentido; pero si lo tuviera en el otro sentido, sería asombroso».
- 1149a: «Una premisa **universal** [*καθόλου*] es una opinión, pero el otro tipo de premisa es acerca de **particulares** [*ἕκαστά*], que están gobernados desde luego por la percepción; ahora, cuando algo brota de ellas, es necesario que el alma concluya ahí lo que se le muestra, así como al pensar sobre hacer algo, es necesario realizar la acción al instante. Por ejemplo: si todo lo que es dulce debe probarse, y esta cosa particular aquí es dulce, entonces es necesario que si se es capaz de hacerlo y nada lo impide, se le pruebe de inmediato. Pero si una premisa universal está presente en alguien que le impide probarlo, y otra afirma que todo lo dulce es placentero, y esta cosa aquí es dulce (esto está **trabajando** [*ἐνεργεῖ*] en él), y además la ardicia resulta estar presente, entonces mientras una premisa dice que evada esto dulce, la ardicia toma la delantera: pues es capaz de poner en movimiento cada parte del cuerpo. Así pues, comportarse incontinentemente [*akrasía*] en cierto modo ocurre junto con una proposición u opinión sin oponérselas en sí, sino tan sólo por coincidencia; pues es la ardicia la que está opuesta a la recta razón, no la opinión».
- 1152a: «Entonces la *akrasía* y la *enkráteia* se relacionan solamente con las mismas cosas que la intemperancia y la templanza; pero al hablar acerca de otras cosas fuera de éstas encontramos otra forma de *akrasía*, que es llamada así sólo metafórica y no simplemente. [...] Así que éste [el *akratés*] no es como quien tiene conocimiento y está contemplándolo activamente, sino como el dormido o el borracho. Y aunque actúa **voluntariamente** [*ἑκὼν*] (pues en cierto modo sabe qué está haciendo y con qué fin), no es **malvado** [*πονηρὸς*], porque su elección sería **decente** [*ἐπιεικής*]. Así que está a medio camino del malvado».

El que cavila sobre los juicios que se hacen de las cosas del mundo, descriptivos, hace algo que se parece a asentar o cimentar algo en su pensamiento; por eso decimos que lo *afirma*, porque yace firme en su comprensión de que así es. Lo sólido de nuestra convicción en el ejercicio teórico es sólido pero no es inamovible: puede ser que cambiemos de opinión y que al poner bajo examen nuestras anteriores asunciones, consecuentemente vacilen las mismas cosas que antes hubimos afirmado con fuerza. La meditación suele tener este efecto doble de descubrimiento de algo nuevo y replanteamiento de algo viejo; sin embargo, en el momento en el que nuestra visión teórica trabaja contemplando algo como verdadero, en ese momento la afirmación de la conclusión se realiza como si tuviéramos una nueva posesión en el pensamiento que no podemos desaprender¹⁰⁷.

Aristóteles sugiere que hay algo parecido a esta experiencia de afirmación teórica en nuestra experiencia de actuar. Podríamos pensar que lo preferido es análogo a sacar una conclusión, en la que las premisas con las que construimos el silogismo son una noción general de lo que creemos más conveniente junto con algún particular por el que el deseo trabaja en nosotros. La «mala mezcla» de la razón con el deseo por la que es explicable la *akrasía* no se da porque el deseo sea destructivo de la fuerza que tiene nuestro pensamiento para afirmar lo que consideramos verdadero y que entonces el conocimiento sea «arrastrado como un esclavo»¹⁰⁸, sino que más bien, puede combinarse con diferentes proposiciones generales –algunas opuestas entre sí–, y substituir una premisa faltante, ayudándonos a concluir lo que hacemos en el instante, *como si fuera* la misma necesidad con la que vemos las conclusiones silogísticas¹⁰⁹. Es muy importante notar que esta analogía subraya, no sólo la semejanza, sino también la diferencia con el trabajo teórico. La preferencia práctica por la que deliberamos se ayuda de la percepción como si nos diera premisas particulares que invitan conclusiones, pero que son todas dignas de consideración antes de llevar a cabo el hecho. El virtuoso, que observa lo más conveniente por ser *spoudaios*, desea algo cuyo placer es bueno para un ser humano y razona además correctamente sobre lo que es bueno, de manera que cuando lo proponemos junto con la imagen del silogismo, parecen cuadrar perfectamente: *sabe* que toda acción virtuosa es preferible, *desea* el bien por el que tal acción particular resulta virtuosa, e inmediatamente la realiza. En la elección plena el contraste entre la afirmación teórica y su análogo práctico se pierde: la causalidad de la práctica perfecta es casi idéntica a la necesidad del silogismo apodíctico.

El *akratés*, por otra parte, no ha madurado su carácter. Las cosas que desea no son necesariamente las que sabe mejores, pero tiene también alguna comprensión general por la que actúa según lo que desea.

¹⁰⁷ La palabra griega para afirmación no está basada en la imagen de firmeza de «afirmar», que es latina. *katáphasis* (κατάφασις) y su contraria *apóphasis* (ἀπόφασις), se refieren etimológicamente al hablar o pronunciar lo que se piensa (φάσις, del verbo φημί) con una preposición que, en un caso, significa que sigue con lo dicho, y en el otro que se aleja de lo dicho. En su uso sí equivalen a afirmar y negar.

¹⁰⁸ *Protágoras*, 352c.

¹⁰⁹ Ver *Acerca del alma*, 431a 9-14. También: *The Soul of the Greeks*, p. 44.

Aristóteles pone el ejemplo de quien cede ante su antojo de todos los dulces. Él tiene la opinión general de que «todo lo dulce es placentero», al igual que la opinión general de que «la salud es preferible a la enfermedad». Ninguna de ambas es contraria a la recta razón (o sea que son ambas verdaderas en la mayoría de los casos o los más importantes); sin embargo, el dulce que desea en un momento particular es aprehendido por su percepción y, como la ardicia desea acercarse a lo placentero, toma el lugar de una premisa que sería algo así como «lo dulce debe probarse». Por eso aun el *akratés* parece sacar una conclusión al hacer algo, como si por querer probar todo lo dulce y ser esto de aquí dulce, se determinara a probarlo inmediatamente. El posible arrepentimiento posterior a una deliberación equivocada es una indicación de que esta decisión se hizo incluso teniendo el conocimiento de que la salud era preferible a la enfermedad, y siendo capaz teóricamente de concluir que probar todo lo dulce podría enfermarlo; pero esta opinión general el *akratés* no la está contemplando al momento de actuar. No es su caso el del dormido ni el del borracho, pero se les parece porque podríamos decir que tiene un conocimiento sin estar observándolo atentamente. Por eso dice Aristóteles que en ese caso la ardicia «toma la delantera».

§5. LA RAZÓN CIENTÍFICA Y DELIBERATIVA

Según esta comprensión, durante la deliberación la razón y el deseo trabajan en conjunto. Quien parece actuar en contra de su mejor juicio fracasa en la realización de su acción porque no consigue actuar según el carácter de quien desea aquello que juzga preferible. Su movimiento es voluntario, y expuesto según la metáfora, esto se nota en el hecho de que el *akratés* saca una conclusión de forma correcta según su pensamiento (es *su* conclusión, no es forzada por el exterior o por alguien más); pero por otro lado su resultado es opuesto a la recta razón (a lo preferible) por traerle finalmente un mal¹¹⁰. El ejemplo de Aristóteles funciona porque en la vida práctica es verdad que comer todos los dulces posibles enfermaría a cualquiera. La verdad en este caso es la sabiduría de la experiencia, y su forma lógica es una *imagen* que nos ayuda a comprender cómo están tan cercanamente relacionados lo que pensamos con lo que hacemos. En este sentido, proponiendo que la ardicia substituye una premisa en el alma del *akratés* ahí donde perseguir y huir son lo que en la contemplación son afirmar y negar, diríamos que después de todo Sócrates tenía razón al decir que no hay quien obre en contra de lo que le dicta su sabiduría, y que quien hace mal, lo hace por ignorancia. La diferencia, ahora que hemos vuelto a la formulación del ateniense, está en que la razón no es más que *análogamente* lo mismo en el caso de la observación de lo que no puede cambiar y en el caso de la práctica. Una es la razón científica, *epistēmē*, la otra *bouléuesthai*, razón deliberativa. Hacernos de los bienes que nos corresponden, por estar siempre entre la posibilidad del

¹¹⁰ Aquí cabe también un matiz: el *akratés* podría hacer lo correcto siendo tan ignorante que fuera para él un error haber actuado como actuó. Y entonces su arrepentimiento posterior vendría de su comprensión de la recta razón, por más torcida que sea. Esta caricaturesca ocurrencia Aristóteles la ridiculiza como argumento sofístico que pretende (sin lograrlo) mostrar que alguien sin sentido pero incontinente es el más virtuoso de los hombres, porque al actuar contra su deliberación y teniendo la deliberación contraria al bien, termina haciendo lo que haría el justo. *Ética nicomaquea*, 1146a 22.

exceso, el defecto y la oposición entre ellos, nos obliga a considerar que las condiciones particulares son interminablemente variables y virtualmente irrepetibles. En las premisas del silogismo genuino, la premisa menor puede ser siempre igual. Lo parecido que tiene la práctica a sacar conclusiones es el otro aspecto de lo que consideraba antes Aristóteles al proponer que la razón puede ser como dos que se ayudan al aconsejar y escuchar. En la práctica la razón es desiderativa porque sus premisas son preferencias, y el deseo es racional porque puede escuchar el consejo de lo que es mejor hacer. La mala mezcla de la *akrasía* es una falta de concordancia entre lo que sabemos que nos conviene, lo que queremos para nosotros y lo que hacemos según nos conviene. Este carácter desharmonizado no está aún completo, no es aún una parte constante de la persona, y su intento de acción es una elección malograda. Así como quien padece la *akrasía* está a medio camino del intemperante porque no alcanza a elegir, también está a medio camino del templado porque tiene la posibilidad desaprovechada de elegir según opiniones generales que podría contemplar. Y así también, lo que hace está solamente a medio camino de ser plenamente una «acción».

La respuesta que encuentra Aristóteles, pues, al reto platónico que exhibe Sócrates con su aporía, consigue al mismo tiempo darle sentido a la *akrasía* e iluminar la necesidad de discurrir sobre el deseo y la razón como continuos. Esto quiere decir que mientras más los analicemos como elementos claros y distintos, será más incomprensible la *akrasía* en particular, y la acción humana en general. Teniendo en mente estas dos cosas: la superación de la imagen de la constante lucha interna, y la superación de la imagen de la voluntad como elección siempre plena, expondré ahora qué es exactamente la *akrasía* para Aristóteles, cuáles son sus formas y cuáles las manifestaciones en la *praxis* que se le parecen sólo por analogía. Esta comprensión será imprescindible para contrastarla después con las reflexiones de Hume y de Davidson.

V. LA *AKRASÍA* MÁS COMPLETA

§1. LA CONDICIÓN INCOMPLETA

Podemos apuntar ahora por qué el análisis aristotélico de la experiencia concluye que solemos pensar en la *akrasía* como si correspondiera a muchas cosas que, a veces, resultan ser formas análogas de la condición que merece propiamente el nombre. Como un acto que está a medio camino de la elección, la experiencia de la *akrasía* es muy provechosa para revelar la condición de nuestro carácter. Los hábitos que, cuando somos niños obligan y cuando mayores pueden llegar a dirigir, son sólo la fase formativa del carácter. Y aunque el carácter puede permanecer inmaduro toda nuestra vida, para Aristóteles eso no hace a los hábitos otra cosa que una posibilidad inicial de formación. Como el carácter es especialmente activo, los hábitos nada más pueden llegar a educar hasta cierto punto sobre qué hace alguien frente a lo que desea, así como cuáles son sus deseos más fuertes, en una emulación de lo correcto previa a la

predilección hacia lo correcto¹¹¹. En el mejor de los casos, los hábitos en un niño formarían una disposición para desear lo que es mejor para él y, con el tiempo y la madurez, podría ser capaz de desarrollar un carácter conforme a esas costumbres, para que al momento de decidir elija activamente la mejor acción posible, según la percepción de lo bello que tiene el que puede observar con más claridad la elección de lo preferible.

Por esta complejidad es que resulta posible actuar de tantas formas ante muy diversos placeres o dolores. La causa por la que, por una parte, podemos discutir la valentía mientras que por otra podemos discutir la templanza, y aún también la justicia y la prudencia, es que estas formas de hacer lo preferible corresponden a casos en los que el alma humana se enfrenta a objetos diferentes de su preferencia¹¹². No es lo mismo decidir qué hacer frente a lo que necesitamos para sobrevivir, que frente a los honores, frente a los amigos, o frente a los planes que tenemos según nuestra concepción de lo que conforma una buena vida. El carácter está formado por la multitud de carices con los que enfrentamos activamente las situaciones de nuestras vidas, y tan sólo secundariamente, por las condiciones pasivas –es decir, las pasiones, la disposición física o el temperamento. La *akrasía*, efigie de la intemperancia, es una condición incompleta por la que se malogra una acción con respecto a los placeres y dolores de nuestra manutención (tanto individualmente cuanto como especie), especialmente los de la comida y el sexo. Aristóteles considera a lo largo de su reflexión ética tres formas de afinar nuestra comprensión de la *akrasía* a la luz de la parte de la vida práctica que le corresponde: una, atendiendo la diferencia entre los actos por los que alguien es propiamente llamado *akratés* y los actos por los que alguien se parece al *akratés* sin serlo; otra, atendiendo la diferencia entre actuar frente al placer y frente al dolor; y finalmente, los dos caminos por los que uno llega a la *akrasía*.

§2. LA *AKRASÍA* POR ANALOGÍA

El primer enfoque parece quedarnos más lejos del habla popular que lo que estaba para Aristóteles, aunque no tanto como para obscurecer su sentido sin remedio. Dice él que al *akratés* a veces lo llaman *akratés* de honores, de victoria, de dinero, etcétera. Esto es como si nosotros increpáramos a alguien «no tener continencia para la victoria», pero –por lo menos en español– no es algo que solamos hacer. Si acaso, decimos de alguien que es «mal ganador». De cualquier modo, el punto del estagirita es que hay una diferencia que cualquiera que preste un poco de atención es capaz de notar entre el fracaso ante los excesos de placeres de lo necesario para vivir, y ante otro tipo de placeres que, si bien pueden ser excesivos, no son igualmente indispensables. Así, aunque el modo coloquial de referirlo no lo compartamos, la evidencia de esto sí que nos es notoria: como todos debemos habérmolas para

¹¹¹ *Ética nicomaquea*, 1179b: Aristóteles compara los hábitos con la tierra preparada para la siembra, no con la semilla ni con la cosecha.

¹¹² Dicho de paso y apoyando mi interpretación del diálogo constante entre Aristóteles y Platón sobre este punto, esta cuestión ocupa a la discusión de todo el *Protágoras*.

sobrevivir, somos críticos más duros de quienes toman más de lo apropiado en la comida, la bebida o el sexo; mientras que holgamos más nuestra reprobación de los bienes que incluso siendo cuantiosos consideramos bellos. Las costumbres nos revelan así una diferencia importante entre los bienes humanos. Esta diferencia será proyectada a formas diferentes de la acción, según el beneficio que esperamos conseguir.

Para comprender la acción Aristóteles ha mostrado la diferencia entre la finalidad que percibe un agente como bien y los medios por los que se aviene tras la deliberación: el fin de la acción está entendido como si yaciera fuera de ella. Esta estructura se exhibe más fuertemente que en ninguna otra en las acciones realizadas por utilidad: la supervivencia nos encuentra en situaciones ejemplares del movimiento humano para elegir algo distinto de la acción misma. Por ejemplo, se realiza tal acción para obtener agua, o para beberla, no por la acción en sí misma. Sin embargo, hay bienes que preferimos por sí mismos, hay acciones que nos parecen ellas mismas dignas de elegirse por su belleza. En éstas la utilidad es menos visible, la estructura –si bien no ofrece razones para dejar de suponerse– se ha opacado. Por ejemplo, al desear aplauso por haber hecho algo admirable. Cuando hay exceso al querer honores, victoria, amor, etcétera, tal exceso no nos parece visible antes de que notemos casos bastante más extremos que, comparativamente, en los excesos de los «bienes básicos». Los bienes de la supervivencia son afines al deseo llamado ardicia, los otros al ánimo. Aristóteles defiende que la naturaleza compleja del hombre requiere igualmente complejos bienes. Los placeres del gusto y el tacto son destructivos de nuestra naturaleza cuando son excesivos, y visiblemente nos enferman. Y así como al notar los excesos, también es mucho más fácil notar la enfermedad del goloso que la «enfermedad» del amante de honores: mientras que el alimento se busca por la nutrición que viene de él, el honor se busca para quedarse ese honor¹¹³. En los bienes de supervivencia, la utilidad es más que obvia.

Tan diferentes son la ardicia y el ánimo como son las acciones que se desprenden de ellos¹¹⁴. A través de lo que nos complace podemos percatarnos de las diferencias indispensables para explicar que buscando un bien sea posible obtener algo que en otro sentido es un mal. Por eso ésta no es una distinción trivial: la *akrasía* es un modo de actuar inconstante ante los bienes necesarios que nos nutren y

¹¹³ En el paso siguiente del argumento dialéctico aristotélico, pero que no nos concierne en esta discusión ahora mismo, se revela que estos placeres del ánimo tan sólo problemáticamente son buscados *por sí mismos*, pues están más bien en una condición media: se eligen por sí mismos y por algún otro bien que se espera de ellos. Las únicas acciones que no tienen nada fuera de sí mismas, y que por tanto serían las más importantes para la realización del ser humano, son objeto de la discusión de la felicidad que desemboca en los placeres de la contemplación en *Ética nicomaquea*, 1177a 11 - 1178a 9.

¹¹⁴ La acción por utilidad es natural por los placeres y dolores que son propios de nuestra animalidad. Es importante notar que estos bienes «animales», por llamarlos así, no nos devalúan como seres humanos. Algo así sólo ocurre si nos abocamos a ellos excesivamente. Alguien que no puede restringirse a sí mismo de tomar más de lo necesario nos lleva a decir despectivamente de él que se comporta como un animal, porque ahí se subraya la relación de este deseo, la ardicia, con lo que tenemos de común con los demás animales. Por eso nos parecería más normal que alguien le dijera despectivamente «animal» (o «cerdo») a quien se avoraza en la comida, en la bebida o en los medios para obtenerlas, y al mujeriego insalvable, que si se lo dice a quien está ansioso por recibir atención, aplauso o alabanza. *Ética nicomaquea*, 1147b 20 – 1148b 16.

mantienen como animales que somos. El fracaso de la obtención del bien es aquí más visible que en ningún otro lugar. La *akrasía* ilumina así la relación entre el deseo y la razón en una acción realizada, precisamente en la obviedad de su discordia cuando la acción es malograda. El dolor que se produce entonces muestra que los bienes que busca el deseo son múltiples y múltiples también las comprensiones que atiende quien actúa esperando un bien.

Cuando alguien se comporta similarmente frente a cosas que son (o aparentan ser) exclusivamente humanas, la similitud de su actitud es notoria a través de nuestra percepción de la estructura de la acción: vemos al que actúa dirigido hacia un bien como fin intentando elegir deliberadamente ciertos medios, o fracasando precisamente en eso, y los relacionamos por su apariencia con la acción que corresponde a la audacia. Esta otra condición, que se corresponde más bien al ánimo, es *akrasía* sólo por analogía. En este caso la similitud con la *akrasía* está en la posibilidad de arrepentimiento, en la falta de atención al conocimiento general de algo que en última instancia causa un mal, y en la insuficiencia del carácter para actuar consistentemente ante las pasiones. Dos ejemplos sugerentes que Aristóteles da del *akratés* por analogía son el colérico que golpea incluso a su padre, pero no más allá de lo que su padre lo golpeaba a él, y la persona que persigue el placer de sentirse superior a alguien más y por eso no deja pasar la oportunidad de insultarlo. Ambos tipos de conducta conllevan un mal muy grande: son destructivos de la vida con los demás. El primero responde al malestar de ser injuriado, huyéndole prematuramente, y causándose en ello perjuicio. El segundo confunde el placer de su soberbia con un bien que, en realidad, lo aleja de los otros. Ambos parecen ser *akrasía*, aunque lo que los mueve es el ánimo. Lo que enfatizan en su semejanza con la *akrasía* es la doble posibilidad de reprobación, ya sea frente al dolor o frente al placer.

§3. LA *AKRASÍA* EN EL PLACER Y EN EL DOLOR

El segundo enfoque concentra la mirada en las peculiaridades más características de la *akrasía* después de que hemos logrado evitar la confusión con las formas que se le parecen. Resulta, pues, que podemos errar sobre lo preferible excediéndonos en los placeres y los dolores que nos corresponden o careciendo de ellos, pero es mucho más afín a la vida humana común y corriente inclinarse hacia el exceso del placer y el defecto del dolor, que al revés. La razón de esto es obvia: la fuerza del placer se siente en su persecución, y la del dolor en nuestra huida de él. La posición «media» de indiferencia entre estas dos condiciones no es una descripción de lo humano. Como la imperturbabilidad implicaría un rompimiento con el mundo que, de tomarse en serio hasta sus últimas consecuencias, equivaldría a la cancelación de la sensación, y ésta es para Aristóteles principio de la vida, la normalidad en la vida práctica no puede ser indolencia, sino una querencia vital del placer¹¹⁵.

¹¹⁵ Se puede considerar la posibilidad de una persona que siente menos apego al placer de lo conveniente, y aquí vuelve a mencionarse que tal caso extraño no tiene nombre (1151b; la nota 92 era sobre 1118b - 1119b, desde la perspectiva del vicio y la virtud). Ahora que se ponderan por separado lo que decimos sobre el placer y lo que decimos sobre el dolor, sin

Esto muestra la posibilidad de pensar la *akrasía* como, por un lado, con respecto al placer, y por otro con respecto al dolor. De nuevo es la manifestación de la acción como buscando un bien, y no como alejándose de un mal, la que mejor representa la actividad práctica humana. Su preeminencia querría decir que quien se aleja de un mal es capaz de entender con toda naturalidad que tal alejamiento del mal es de hecho un bien. Es preferible. Lo preferido siempre es el bien aparente, incluso en el rechazo del dolor. Si no fuera así, no podríamos sentir placer por dejar de sentir un dolor, ni dolernos de no sentir un placer que esperamos. Esto, piensa Aristóteles, sólo es posible si los placeres y los dolores son múltiples no sólo en número sino también en forma. De ahí es que nos sea posible habituar el carácter a complacernos por perseguir ciertos bienes y por huir de ciertos males. Así es como el *akratés* arrepentido se conduele de la conformación de su deseo. Es posible desear ser *spoudaios* sin serlo. Es posible desear que uno deseara mejor.

La forma más representativa de la *akrasía* está, entonces, en el fracaso con respecto a evitar el placer inconveniente, y la *enkráteia* en el triunfo parcial de evitarlo aunque se le desee como si fuera conveniente, sin serlo. Cuando, inversamente, se dan con respecto al dolor, podríamos nombrarlos «molicie» (*malakía*) como el fracaso ante una pena que sería conveniente soportar («delicadeza» (*tryfē*) cuando la mayoría de las personas de hecho la soporta), y «fortaleza» (*kartería*) como el triunfo parcial de soportar un dolor que sería conveniente no sentir. Así pues, aunque el muelle y el *akratés* lo sean por la misma causa —es decir, la discordia del deseo que respecta a los bienes necesarios para la supervivencia¹¹⁶ con el conocimiento que tenemos de ellos—, ambos exponen dos aspectos diferentes. Lo mismo ocurre con el *enkratés* y el fuerte.

§4. LA AKRASÍA EN EL TIEMPO: PREMURA Y DESATENCIÓN

Finalmente, la tercera consideración anuda los cabos de las dos anteriores. A través de la exhibición de posibles desórdenes del ánimo se mostraron la premura para actuar con el ejemplo del golpeador, y la

embargo, se abre una nueva posibilidad que Aristóteles no refiere explícitamente, pero que es desprendida del esquema de las capacidades prácticas del alma: el apego excesivo al dolor. ¿Llamariamos a éste «masoquismo», «algolagnia», «algolausia»? ¿O en éstas ocurre más bien que lo que a la mayoría causa dolor al que las padece resulta placentero? En 1154a, Aristóteles sugiere la causa de esta aparente falta, pues mientras que, por un lado, hay un exceso al perseguir al placer pero también una forma conveniente de buscarlo, por el otro, del dolor no huimos sólo cuando es excesivo, sino siempre. Los actos a los que conduciría un apego al dolor, entonces, serían inhumanamente autodestructivos. Tal cosa sería si acaso parte de las actitudes enfermizas o bestiales (y aún de éstas últimas habría que dudarlas). Una segunda complicación a considerar es el hecho de que con la formación del carácter, uno puede llegar a dolerse por la ausencia de un placer al que está acostumbrado, así como a complacerse por la ausencia de un dolor que lo aqueja. También de este modo parece que los desórdenes del disfrute del dolor en que podríamos pensar son antes modos aviesos de un placer de cierto tipo consecuente de algún otro dolor, antes que un «apego al dolor».

¹¹⁶ *Ética nicomaquea*, 1148a. Ver también 1118a. Es importante recordar que éstos son placeres elegidos no por sí mismos, sino por otro fin. Se revelan especialmente como placeres del tacto y el gusto. El ascenso en el argumento hacia los placeres de la contemplación al final del texto aristotélico depende de que nos percatemos de que los placeres como el honor que serían preferibles por ser bellos, *también* admiten excesos aunque sean más difíciles de ver. Esto está evidenciado porque vemos con reprobación a quien les tiene demasiado apego. La última revelación de la *akrasía* con respecto a las formas de los placeres es su ausencia completa (o casi completa) en el anhelo (ver n. 85). Como los placeres preferibles por sí mismos no admiten exceso (como el de la contemplación), no tienen, precisamente por eso, contraparte análoga del *akratés*.

falta de atención a la deliberación con el ejemplo del altanero. Éstos no son, sin embargo, casos de *akrasía* propiamente hablando. Son *akrasía* por analogía. Vemos del otro lado que el placer es preeminente para atender la estructura de la acción, y por eso recibe el nombre de *akrasía* por antonomasia la que por él se define, antes que la molicie que es determinada por la huida al dolor. La razón y el deseo concuerdan en la virtud con la elección del *spoudaios*, que tiene sabiduría práctica y es por ello prudente. Pero si el trabajo deliberativo falla debe ser porque se descuidó: o se hizo muy pronto, o no se le prestó suficiente atención. El fracaso en el intento de actuar así sólo puede tener alguna de dos fuentes: o bien el deseo capaz de escuchar a la razón se excita y no acata lo que se le dice, o bien el deseo trabaja como un razonamiento en el que afirma lo que quiere desatendiendo las premisas generales apropiadas. Éstas son la premura y la falta de atención.

Al tratar de caracterizar la *akrasía* que brota por lo uno o por lo otro, no debemos olvidar que «el vicio se parece a enfermedades como la hidropesía o la tuberculosis, mientras que la *akrasía* es como los ataques epilépticos, pues el primero es una mala condición continua mientras que la segunda no es continua. Y las clases a las que pertenecen la *akrasía* y el vicio son completamente diferentes, porque del vicio no se percató quien lo tiene, mientras que quien sufre *akrasía* sí se percató de ella»¹¹⁷. La constancia de la elección en el carácter bien formado de un agente sólo resalta aquí por contraste con la inconstancia de la *akrasía*. El problema de la inconstancia es la dificultad de discurrir bien sobre ella. Cuando la ejemplificamos, la imagen se forma en un marco que le da constancia, haciendo de un mujeriego, por ejemplo, alguien *siempre* mujeriego o de un goloso alguien *siempre* goloso. Cuando nos obligamos a suponer esta inconstancia, se nos revela que la imagen de la acción bien lograda juzga correctamente no nada más qué placeres convienen, sino también, cuántos y en qué tiempo. Del otro lado, la «enfermedad» del vicioso es transparente para él. Incluso podría decirse que es la locura de quien no se sabe loco; en la metáfora de la epilepsia, por el contrario, se nos muestra un mal que es muy obvio para el que lo padece, además de que no es constante¹¹⁸.

Entonces, la inconstancia de la *akrasía* es a la vez un obstáculo para representárnosla con un unívoco sentido, y además, es aquello que permite destacar la importancia de la deliberación como *intento* de constancia y sentido. El deseo humano y la razón están trabajando juntos en quien percibe el mundo: como algo que *conoce*, y que en ese sentido ya tiene, y como algo que *no tiene*, y que en ese sentido desconoce¹¹⁹. La experiencia de desear un particular siempre está matizada por esa dualidad de

¹¹⁷ *Ética nicomaquea*, 1150b 30 - 36.

¹¹⁸ Ver Strauss, *Seminar in Political Philosophy: Aristotle's Rhetoric (1964)*: «Lo que es tan maravilloso de Aristóteles, y que según creo jamás ha sido superado y probablemente nunca haya sido igualado, es la exactitud de Aristóteles acerca de lo inexacto».

¹¹⁹ Es decir: conoce lo que percibe y tiene su experiencia del mundo, pero al desear algo lo persigue denotando su separación de ello. Al contrario, lo que persigue es un bien *aparente*, que mientras no consiga no ha podido completamente incluir en él como parte de su actividad vital. La vital expresión de esta tensión está en nuestra constante e imposible de evitar, confusión del verbo <hacer>, que mezcla la actividad productiva (que realiza un producto o un *érgon*) con la actividad constante que somos nosotros (*enérgeia*). Confrontar *The Soul of the Greeks*, p. 70: «Si *érgon* es un modo de caracterizar

nuestro encuentro con él: es a la vez algo que queremos para nosotros y que sabemos que no es nosotros. La aparente contradicción de tener y no tener, conocer y no conocer, puede sortearse porque la acción se realiza siempre en el tiempo. La consecuencia de esta estructura es que quien atestigua la acción del *akratés* desde fuera es incapaz de reconocer en esa apariencia (y ésta se puede dar también en la imaginación) cuál fue la fuente de su descuido ante la deliberación. La estructura está fuera del tiempo, pero la experiencia está en él. Las dos especies de *akrasía*, que surgen de la premura y de la desatención, son distinguibles sólo para quien las experimenta en cada situación particular, pero reveladas por la reflexión filosófica para quien entiende su relación con la naturaleza de la acción. A la primera Aristóteles la llama «precipitación» y a la segunda «flaqueza»¹²⁰. En la primera la intensidad de la pasión que motiva al arrojado a sacar rápidas conclusiones lo deja con menor capacidad para obrar de otro modo. Éste se parece más (pero no lo es) al que obra contra su voluntad. El que yerra por flaqueza, en cambio, ha deliberado, pero no puede atender, como merecería la prudencia, la mejor deliberación.

§5. LA ACLARACIÓN DE LA *AKRASÍA*

El *akratés* de la aporía socrática era un modelo cuyo movimiento más se parecía a la necesidad mecánica: un ignorante de su propio bien que escogía siempre exactamente aquello que por su ignorancia parecía lo mejor, en un único sentido. Éste, al igual que todos los seres humanos englobados por su ejemplo, tiene el sentido común repartido en tan exacta medida que nunca piensa que le falte tener más que el que tiene¹²¹. La construcción hipotética de un arte de bien medir el placer y el dolor nos podía inclinar a pensar que así como siempre que tres se suma a nueve se tendrán doce, así también, siempre que quien tiene tal tipo de deseo esté frente a tal tipo de circunstancias y posibilidades, actuará en conformidad. Sin embargo, en este análisis no sabemos si la razón está adormecida como en un borracho o un loco, si está siendo ignorada como ignora un niño consentido a su padre, si está censurablemente descuidada por la conclusión de un razonamiento mal hecho, o qué otra cosa ocurre con ella. Después del *Protágoras* y del intercambio que Aristóteles establece con esa imagen en su propio tratamiento del problema, se hace notorio que no sabíamos nada de lo importante sobre esta ignorancia: ¿es *akrasía* por analogía o le viene el mal de errar en cuanto a los bienes más útiles? ¿Es consecuencia de actuar frente al placer o es más bien molicie? ¿Está motivada por la precipitación o por la flaqueza? Las dos metáforas que estudiamos aquí –del consejo y del silogismo– se complementan en este punto. Entendemos mejor por qué la acción

aquello a lo que apuntamos en tanto que está afuera y aparte de nosotros, y *enérgeia* pretende apuntar a otra clase de meta que nos es interna, entonces decir que el *érgon* del hombre es una *enérgeia* es admitir que no hay modo de entender lo interno sin externalizarlo».

¹²⁰ Los términos son *propéteia* (προπέτεια), la condición de quien se inclina hacia delante, se lanza o se cae, y también cuando declaramos de alguien que es «arrojado» por ser indiscreto, irreflexivo o arrebatado; y *asthénéia* (ἀσθένεια), falta fuerza, especialmente del enfermizo o de constitución endeble, y metafóricamente, flaqueza del alma. Ésta también podría llamarse en español «endeblez», pero no preferí esta opción por extraña. En la *asthénéia* está, dicho de paso, la relación más cercana de toda la *Ética nicomaquea* con el sentido unívoco de *akrasía* como falta de fuerza.

¹²¹ Ver nota 62.

completa es elección cuando notamos los errores que frustran la elección. Por eso la peor *akrasía* de todas, la más reprobable, es también la más ilustrativa y es la que más merece el nombre. Ésta tiene que ser *akrasía* propiamente hablando, vérselas con los placeres, y provenir de la flaqueza del alma: ésta es la que muestra más representativamente cómo es un carácter imperfectamente formado, inconstante, incapaz de llevar a término la deliberación por la que damos con el bien que somos capaces de querer para nosotros mismos. No es vicio, no es elección, y es natural que engendre arrepentimiento.

El comentador de Aristóteles, Michael Davis, sobre este hecho advierte muy apropiadamente que: «sólo un ser con un sentido del tiempo podría percibir deseos encontrados entre sí, pero esto quiere decir que es capaz de salir del tiempo y comparar los dos deseos»¹²². La inmersión en el tiempo corresponde a aquello en nosotros con lo que vemos lo que podría ser de otra manera. De ahí la imposibilidad, que vimos al principio, de que la comprensión de la acción sea apodíctica como las matemáticas o la lógica formal. Tenemos experiencia de esta inconstancia, y por tanto suponer una explicación demostrativa fuera del tiempo equivale a falsear los principios de la acción. *Akrasía* debe significar falta de fuerza, y también debe significar mala mezcla. Otro modo de decirlo es que pensar en el carácter como conformado por condiciones activas apunta a la multiplicidad del placer, ésta, a su jerarquización, y aquésta, al bien humano que primero se evidencia en el buen juicio del prudente *spoudaios* y después en la reflexión filosófica como la de la *Ética nicomaquea*. El contraste de nuestra experiencia práctica para notar estas posibilidades está conferido por el hecho de que la *akrasía* sea, metafóricamente, la mezcla inadecuada de la razón con el deseo¹²³.

¹²² *The Soul of the Greeks*, p. 49.

¹²³ Cada vez que se muestra una parte del alma actuando para comprender su relación con la razón, resulta que en esa parte se repite la estructura de la razón y lo irracional. Es como si la razón buscara el contraste con aquello que parece no ser ella misma, para hacer que destaque racionalmente aquello en que consiste. Ver *The Soul of the Greeks*, p. 43, mientras Davis comenta la importancia de la imaginación en el *Acerca del alma*: «La construcción de un uno que no es realmente un uno para poder ver que no es uno y cómo no es uno, parece ser la estructura del pensamiento».

Capítulo 2

SOBRE LA *AKRASÍA* EN HUME

RESUMEN

En este capítulo se explora la posibilidad de dar cuenta de la *akrasía* desde el sistema de David Hume. Para ello primero se examina sucintamente su comprensión de la acción, según la cual el deseo es su única causa posible y la razón no tiene ninguna injerencia en ella. Después de esto se expone el alcance limitado que Hume le da a la razón concebida con las únicas funciones de calcular y juzgar. Contrastado con la concepción aristotélica, se muestran las dificultades de articular una descripción de la experiencia de la *akrasía* al concebir esta separación de la razón y el deseo en la acción; especialmente, se destaca que no hay cabida para ninguna acción que pueda fracasar o quedar incompleta. Finalmente, en la última de tres partes, se pone a prueba la defensa que Patrick Fleming hace de la posibilidad de incluir la *akrasía* en el sistema humeano, pero ésta probará ser insuficiente para abarcar la complejidad de esa experiencia tal como se reveló siguiendo el tratamiento aristotélico en el capítulo anterior. Con ello se concluye que la separación entre razón y deseo que asume Hume es inadecuada para exponer satisfactoriamente el fenómeno de la *akrasía*.

ÍNDICE

Introducción

I. Acción y *akrasía* en Hume

1. La doctrina del sentimiento moral
2. La guía moral del beneficio al género humano

II. Razón y *akrasía* en Hume

1. La razón animal humeana
2. Los excesos de pasión y sabiduría
3. La razón humeana y la aristotélica

III. El lugar de la *akrasía*

1. La *akrasía* de Fleming
2. La *akrasía* de Hume
3. La *akrasía* de la experiencia
4. La experiencia de la *akrasía*

INTRODUCCIÓN

Nuestra concepción de la estructura de la acción es lo que sostiene la explicación de la *akrasía*. Aristóteles llegó a explorar un camino muy peculiar en su intento por evadir los absurdos de quien afirma que ella es una elección, y de quien afirma que es un acto involuntario. Por este camino llegó a que la *akrasía* es una condición incompleta del carácter por la que se malogra una acción con respecto a los placeres y dolores de nuestra manutención, ya sea por premura (dándose la precipitación o *propéteia*) o por desatención (dándose la flaqueza o *asthénéia*), y que hay formas de actuar análogas que fácilmente se confunden con *akrasía*, especialmente las desprendidas de la que por su semejanza es llamada «*akrasía* del ánimo». Para alcanzar estas conclusiones fue necesario pensar en la acción como nacida tanto de la razón cuanto del deseo, inseparables en la vida práctica. De allí que la resolución aristotélica se haya encontrado en la exploración de la acción voluntaria sin elección.

Hay que cuidarnos aquí de la falacia de afirmar que como ninguna otra explicación ha bastado para expresar la *akrasía*, y ella existe, entonces esta concepción de la acción debe ser indudablemente verdadera. Nos corresponde es poner a prueba hasta donde seamos capaces de hacerlo, si otras formas de comprender la *akrasía* podrían advertirnos de concepciones distintas de la acción humana que fueran igual o mayormente sólidas. Por supuesto, las explicaciones contendientes, opuestas a la aristotélica por exceso y defecto, eran la presentada por la aporía socrática que, defendiendo que toda mala acción es ignorancia, hacía de todo movimiento humano completamente libre y elegido; mientras que estaba en el otro extremo la que quitaba a la acción humana cualquier posibilidad de elección real, haciéndola siempre producto causal de reacciones involuntarias¹²⁴. La oposición fue presentada, pues, en términos del alcance de la voluntad en nuestra explicación de la experiencia práctica. ¿Qué pasaría, en cambio, si la oposición se expusiera en el enfrentamiento de la razón contra el deseo? Es decir, ¿hay modo de explicar la *akrasía* sin requerir de la razón y el deseo esta continuidad en la vida práctica humana?

La imagen del alma luchando contra sí misma, que de algún modo exhibe tal contraposición, puede haber sido ya medida en la *Ética nicomaquea* para tomarse en serio sólo según su corto alcance; pero esta interrogante no deja de ser importante mientras la motivación de las acciones humanas sea oscura, y no lo es menos hoy que hace 2500 años. Hace mucho menos tiempo, apenas unos 250 años, David Hume se empeñó en mostrar cómo un apego desmedido por las construcciones lógicas racionales que se adjudicaban a las motivaciones humanas podría haber desviado la atención de una manifestación mucho más simple y verdadera de concebir la acción: siendo su motivación exclusivamente desiderativa. La dedicación de Hume a este aspecto de la acción humana es extremadamente provechoso para la consideración de la *akrasía* no sólo por su obra en particular, sino por reunir ejemplarmente una misma

¹²⁴ Esto puede tomarse por semejante a lo que en el pensamiento ético contemporáneo llaman «internalismo» y «externalismo». Ver entrada citada de Sarah Stroud (nota 8).

idea de causalidad práctica que puede ser compartida por muchos otros y rastreada hasta allí. Si se ha expuesto que las consecuencias de la razón como única motivadora llevan al absurdo, es de mucho provecho que consideremos seriamente qué ocurre si acaso la motivación del hombre no es ni la razón sola, ni la mezcla (adecuada o inadecuada) de razón con deseo; sino más bien ¿qué pasa con la acción, y qué con la *akrasía*, si lo que nos mueve, sin participación de ninguna otra facultad, es el deseo, a través de nuestras muy numerosas pasiones?

Con el objetivo de responder esta pregunta, a continuación estudiaré brevemente el papel del sentimiento, y finalmente del deseo motivador de la acción, en la concepción humeana de la experiencia de la práctica. Su noción de la inmediatez del sentimiento del mérito en la actividad pública es muy expresivo respecto a lo que puede decirse de la acción sin recurrir a la ayuda de doctrinas sobre lo mejor y lo peor según conceptos o definiciones racionales. Lo primero deberá ser, entonces, entender el punto de partida de Hume, que es el papel del sentimiento de la utilidad en la vida práctica y en la manifestación pública de encomio y censura. Para caracterizarlo de la mejor manera, veremos qué alcance tiene la razón que hace estas cosas: discriminar, describir, definir, y demás cálculos según la concibe Hume; pues como se hará notorio, no tiene el mismo radio que la razón desde la perspectiva aristotélica. Este marco es indispensable para empezar a preguntar específicamente por el lugar de la *akrasía*. Como ha habido quien se exprese contra la posibilidad de explicarla desde la percepción humeana de la acción, acudiré a Patrick Fleming, quien propone una defensa muy elocuente del modo en el que las acciones que dan pie a la apariencia de *akrasía* estarían perfectamente consideradas en el sistema humeano. Por último, examinaremos esta posibilidad de la *akrasía* según lo que ha sido iluminado a través de la investigación aristotélica al respecto y según nuestra experiencia de ella para concluir si, en verdad, es posible defender la admisión de este fenómeno según el sistema de Hume.

I. ACCIÓN Y *AKRASÍA* EN HUME¹²⁵

§1. LA DOCTRINA DEL SENTIMIENTO MORAL

La razón, de la que tanto solemos preciarnos, parece a veces tener tal mérito que nos encontramos atendiéndola sin medida, rebasando en nuestras consideraciones toda observación corriente de la vida; y por el peso tan sobrecogedor de nuestras reflexiones y la tenaz infatuación con sus sutilezas, nos extraviamos en una penumbra cada vez más honda que termina por envolver incluso lo que se manifestaba con toda sencillez frente a nosotros antes de seguirlas hasta el último inaudito resultado.

¹²⁵ En este capítulo usaré profusa y principalmente dos libros: DAVID HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*; y David Hume, *A Treatise on Human Nature*. En mor de la brevedad, al primero lo citaré solamente como «*Principios de la moral*» usando números romanos para las secciones y arábigos para las partes de las secciones. Al segundo libro lo citaré como «*Naturaleza humana*»; pero como a diferencia de la jerarquía en *Principios de la moral*, en esta obra las llamadas «partes» anteceden a las «secciones», cuando se trate de ellas las mantendré sin abreviar para evitar confusiones. Los énfasis son (a menos que se indique lo contrario) de Hume.

Eso es lo que piensa Hume¹²⁶, y tal soberbia de quien no acepta las limitaciones de la razón constituye a su vista uno de los peligros más grandes de la especulación. En pocos lugares se delata esto tan enfáticamente como en la zozobra a la que se exponen los pensadores morales que buscan los principios de la vida ética. Pero esta apariencia de imposibilidad es sufrida solamente por quien no admite lo que en la vida diaria podemos constatar con toda sencillez: la moralidad de nuestras acciones está determinada por la utilidad de éstas para el género humano¹²⁷; en su aspecto exterior, por lo que se encomia y censura, y en su aspecto sentimental, por lo que agrada y desagrada. El sentimiento,

¹²⁶ Para una presentación más completa de la diestra proposición de estos puntos en la obra de Hume:

- Sobre la razón y sus límites: *Naturaleza humana*, Libro tres, parte I, sección 1: «La razón es el descubrimiento de la verdad o la falsedad. Verdad o falsedad consisten en la concordia o discordia ya sea en la relación real de las ideas o en la existencia real y en los hechos. Lo que no sea susceptible de esta concordia o discordia es entonces incapaz de ser verdadero o falso y no puede ser objeto de nuestra razón. Ahora, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones no son susceptibles de esta concordia o discordia»; *Obra citada*, Libro uno, parte III, sección 6: «La razón entonces nos falla no sólo en el descubrimiento de la conexión última entre causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos ha informado sobre su constante conjunción, somos incapaces de satisfacernos por nuestra razón sobre por qué deberíamos extender esa experiencia más allá de las instancias particulares que han caído bajo nuestra observación. Suponemos, pero nunca somos capaces de probar, que debe haber alguna semejanza entre esos objetos de los que hemos tenido experiencia, y aquéllos que yacen más allá del alcance de nuestro descubrimiento»; y *Principios de la moral*, VI, 1: «La **distinción moral** [de lo útil y lo pernicioso], en su base, es muy frecuente y vanamente indagada».
- Sobre la inmediatez no racional de los principios morales: *Principios de la moral*, IX, 1: «El mérito personal consiste por entero en la posesión de cualidades mentales que son **útiles o agradables a la persona misma o a otros**. Era de esperarse que este principio se les hubiera presentado incluso a los primeros toscos e inexpertos indagadores ocupados de la moral, y que hubiera sido recibido por su propia evidencia, sin argumentación o disputa. (...) No es fácil imaginar por qué tendríamos que buscar más allá, o considerar la cuestión como un asunto de fina investigación o indagación». *Naturaleza humana*, Libro tres, parte I, sección 1: «Como la moral tiene una influencia en las acciones y las afecciones, se sigue que no puede ser derivada de la razón; y que la razón sola no puede nunca, como ya hemos probado, tener tal influencia. La moral excita las pasiones y produce o previene acciones. La razón por sí misma es absolutamente impotente a este respecto. Las reglas de la moralidad, por tanto, no son conclusiones de nuestra razón».
- Sobre el aprecio exagerado a la razón: *Naturaleza humana*, Libro uno, parte III, sección 16: «Las bestias están dotadas de pensamiento y de razón tan bien como el hombre. (...) El defecto común en los sistemas que los filósofos han empleado para dar cuenta de las acciones de la mente, es que ellos suponen tal sutileza y refinamiento del pensamiento, que no sólo excede la capacidad de simples animales, sino incluso la de los niños y las personas comunes de nuestra propia especie; que sin embargo son susceptibles de las mismas emociones y afecciones que las personas del genio y entendimiento más completos. Tal sutileza es una cara prueba de falsedad, contraria a la simplicidad de la verdad, en cualquier sistema».
- Sobre el mérito inapropiado de la razón: *Naturaleza humana*, Libro dos, parte III, sección 3: «Nada es más usual en la filosofía, e incluso en la vida común, que hablar del combate de la pasión con la razón, para darle preferencia a la razón y afirmar que los hombres son tan sólo virtuosos en la medida en que se conforman a los dictámenes de ésta»; *Principios de la moral*, apéndice 1: «Es fácil para una hipótesis falsa mantener alguna apariencia de verdad, mientras quedándose por entero en lo general, hace uso de términos indefinidos y emplea comparaciones en vez de instancias. Esto es particularmente llamativo en esa filosofía que adscribe el discernimiento de todas las distinciones morales sólo a la razón».
- Sobre los errores en la reflexión: *Naturaleza humana*, Libro uno, parte IV, sección 7: «Nada es más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, y nada ha sido ocasión de más errores entre los filósofos. (...) Pero muy afortunadamente ocurre que, como la razón es incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma basta para tal propósito, y me cura del delirio y la melancolía filosóficas, ya sea relajando esta torsión de la mente, o por algún pasatiempo y una impresión viva de mis sentidos, que arrasan estas quimeras. (...) Estos son los sentimientos de mi melancolía e indolencia; y debo confesar por cierto, que la filosofía no tiene nada para oponérseles y confía más en la victoria que resulte de una disposición en serio de buen humor, que de la fuerza de la razón y la convicción».
- Sobre la medida de la razón en la especulación moral: *Principios de la moral*, I, 1: «El fin de todas las especulaciones morales es enseñarnos nuestro deber; y, a través de una apropiada representación de la deformidad del vicio y la belleza de la virtud, engendrar los hábitos correspondientes y llamarnos a evadir lo uno y abrazar lo otro. Pero ¿acaso se esperará esto de las inferencias y conclusiones del entendimiento, las cuales no tienen potestad de las afecciones o dan lugar a los poderes activos de los hombres?»; *Principios de la moral*, V, 2: «La virtud, colocada a esta distancia, es como una estrella fija que, aunque al ojo de la razón pueda parecer tan luminosa como el sol en su meridiano, es tan infinitamente lejana que no afecta a los sentidos, ni con su luz ni con su calor».
- Sobre el sentido vulgar y la vida corriente: *Principios de la moral*, III, 2: «debemos estar familiarizados con la naturaleza y la situación del hombre; debemos rechazar las apariencias que pueden ser falsas, aunque especiosas; y debemos buscar esas reglas que son, en suma, más **útiles y benéficas**. El sentido vulgar y una poca experiencia son suficientes para este propósito si los hombres no ceden a una avidez muy egoísta o un entusiasmo demasiado extenso». También Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sección 1: «Un filósofo, cuyo propósito es únicamente representar el sentido común del género humano en más bellos y atractivos colores, si por accidente cae en un error, no va más lejos; sino que renovando su apelación al sentido común y los sentimientos naturales de la mente, regresa al camino correcto y se salva a sí de ilusiones peligrosas». Y *Principios de la moral*, IX, 1: «Parece una asunción razonable que los sistemas y las hipótesis han pervertido nuestro entendimiento natural».
- Sobre las sutilezas y los sistemas vanamente complicados: *Principios de la moral*, I: «Los hombres de hoy están curados de la pasión

motivación principal y única para actuar, es sólo puesto en duda cuando un exceso en la reflexión nos ha obligado a suponer que el discurso sobre la vida práctica debe dar cuenta de toda relación hasta el mínimo elemento racional de la conducta humana. Tantos sistemas sobrecargados de razonamientos e hipótesis que problematizan incluso lo que en realidad no presenta ningún problema confunden el entendimiento. Hume ve en esto tan tremenda desviación que, aún siendo escéptico en casi todos los demás dominios del pensamiento humano, está a punto de afirmar su plena convicción en la fortaleza del principio sentimental de utilidad en lo moral; lo único que lo hace repensar su seguridad es el asombroso portento de que tantos pensadores hayan fracasado buscando respuestas allí donde estaban a la vista¹²⁸.

Así pues, siempre resguardándose de los malentendidos a los que puede llevar un exceso de confianza en la función apropiada de la razón, Hume propone una revisión de los principios de la moral que los devuelvan a nuestras primeras impresiones de ellos: vemos que la vida práctica está tejida de aprobación y reprobación ante las acciones y los temperamentos, tanto propios como ajenos¹²⁹; esto debe

por hipótesis y sistemas en filosofía natural, y no atenderán argumentos si no son derivados de la experiencia. Ya es buen tiempo de que intenten una reforma parecida en todas las disquisiciones morales y de que rechacen todo sistema de ética, por más sutil e ingenioso, si no está fundado en los hechos y las observaciones»; *Obra citada*, apéndice 2: «La más simple y obvia causa que puede ser asignada a un fenómeno es probablemente la verdadera. Cuando un filósofo, en la explicación de su sistema, se ve obligado a recurrir a algunas muy intrincadas y refinadas reflexiones, y a suponerlas como esenciales en la producción de cualquier pasión o emoción, tenemos razones para estar extremadamente en guardia contra tan falaces hipótesis. (...) Tal filosofía es más como un sátiro que como un verdadero delineado o descripción de la naturaleza humana; y puede ser buena base para el ingenio paradójico y las mofas, pero es una muy mala para cualquier argumento o razonamiento serios».

- Sobre el deber filosófico y las especulaciones oscuras: *Naturaleza humana*, Libro uno, parte I, sección 4: «Nada es mayor requisito para un filósofo verdadero, que la reserva del intemperado deseo por buscar las causas, y habiendo establecido una doctrina apoyada en un número suficiente de experimentos, descansar conforme con eso, cuando ve que un examen ulterior lo llevaría hacia oscuras e inciertas especulaciones». *Obra citada*, introducción: «Nada es más usual y natural para aquellos que pretenden descubrir algo nuevo al mundo de la filosofía y las ciencias, que insinuar alabanzas a sus propios sistemas desacreditando a todos aquellos que fueron propuestos antes que los suyos. (...) Los principios aceptados por confianza, las consecuencias defectuosamente deducidas de éstos, la carencia de coherencia en las partes y de evidencia en el todo; estas cosas se encuentran en todas partes dentro de los sistemas de los más eminentes filósofos, y parecen haber atraído la deshonra de la filosofía misma».

¹²⁷ En el inglés de David Hume son comunes tanto «mankind» cuanto «humanity». Mientras que lo primero se refiere a todo el género humano, lo segundo nombra en sus textos a la naturaleza humana, haciendo especial énfasis en las cualidades de ésta que son afines a la generosidad, la benevolencia, la compasión y a la utilidad para el género humano. En esta discusión de la perspectiva humeana evitaré en todo momento (ya sea en la traducción o en mi propio discurso) usar «humanidad» para «mankind», aunque sea una forma aceptable en español, y preferiré para ello la frase «género humano». Y, por supuesto, «humanidad» lo reservaré para lo que Hume llama «humanity».

¹²⁸ *Idem*: «Soy del sentir de que nada puede ser más antifilosófico que ser asertivo o dogmático sobre algún tema; y de que, incluso si el escepticismo excesivo pudiera sostenerse, no sería éste más destructivo para los razonamientos e investigaciones justos. Estoy convencido de que ahí donde los hombres están más seguros de sí mismos y son más arrogantes, comúnmente es ahí donde están mayormente equivocados, y han dado pie a la pasión sin deliberación y suspensión apropiados, únicos con los cuales podrían resguardarse de los más grandes absurdos. Con todo, debo confesar que esta enumeración sienta el asunto en una luz tan fuerte, que no puedo, por ahora, sentirme más seguro de ninguna verdad que aprehenda de razonamiento y argumento, que de ésta: que el mérito personal consiste enteramente en la utilidad o lo agradable de las cualidades para la misma persona que las posee, o para aquellas otras que han tenido algún trato con ella. Pero cuando reflexiono que, aunque el grueso y la figura de la Tierra hayan sido ya medidos y delineados, aunque se haya dado cuenta de los movimientos de las mareas, que el orden y economía de los cuerpos celestes haya sido sujetado a sus leyes apropiadas, y que el Infinito mismo haya sido reducido al cálculo, aun así los hombres disputan todavía con respecto a la fundación de sus deberes morales; cuando reflexiono todo esto, digo, caigo de vuelta a la difidencia y el escepticismo, y sospecho que si una hipótesis tan obvia fuera verdadera, hace mucho tiempo ya que habría sido recibida por el voto y consentimiento unánimes del género humano».

¹²⁹ Esta observación también la hace Aristóteles. Es importante notar la diferencia, sin embargo, que representa para ambos este *primer encuentro* con la moralidad: para Hume, es el indicador de lo que es más verdadero en nuestra experiencia moral; para Aristóteles, es solamente el primer paso que inicia una reflexión ética, en la que estas costumbres aparentes en primera instancia pueden o no estar bien fundadas.

ayudarnos a enmarcar correctamente nuestra perspectiva. Como nos hacemos habitualmente **merecedores** de las múltiples manifestaciones del encomio o de la censura, nuestro **mérito** depende de que lo que hagamos sea foco de lo uno o de lo otro¹³⁰. Lo que nos motiva a acercarnos o alejarnos de estos tipos de objetos no es un interés racional en aumentar tal mérito (este cálculo no es necesario y si sucede, es posterior), sino el sentimiento de agrado o desagrado que producen inmediatamente en nosotros, tal como lo experimentamos cuando atestiguamos el mérito de alguien más según su hazaña o carácter¹³¹. Lo que distingue más predominantemente qué objeto produce nuestra satisfacción es qué tan útil resulta para el género humano, y en segundo lugar, qué tan agradable puede ser. Su beneficio es obvio por la bienvenida que despierta en nosotros y por la motivación a encomiarlo, antes que por su descripción racional de lo ganado por su utilidad; no es sino hasta más tarde que encontramos medios para dar razón de lo que originalmente ya estaba allí por nuestra natural y humana sensibilidad moral¹³². Se vuelve notorio de inmediato que en esta disposición natural está implicada una inclinación hacia lo que beneficia a los demás allende lo que nos beneficia individualmente, e incluso ésta es primordial junto a la utilidad o el agrado personal, porque su encomio suele ser mayor y menos problemático que el que encontramos en las situaciones en las que las acciones son explicadas por el provecho que hacen únicamente al agente. Para Hume, la fuerza del sentimiento y su exhibición en la vida pública garantiza la solidez con la que es lícito concluir que la inclinación hacia el beneficio de los otros es primordial y antecede por principio a la del beneficio egoísta.

§2. LA GUÍA MORAL DEL BENEFICIO AL GÉNERO HUMANO

De estas consideraciones de la sensibilidad moral y nuestra capacidad para distinguir lo útil para el género humano, deriva Hume cuatro tipos de cualidades morales: las cualidades que son útiles para los demás, las útiles para sí mismo, las agradables para los demás y las agradables para sí mismo. Una exposición justa del ser humano incluye todas estas posibilidades, todas ellas cimentadas en el sentimiento moral que se despierta de inmediato al estar frente a algún objeto de aprobación o reprobación. El pensador escocés refiere metafóricamente que «hay por lo menos alguna benevolencia infundida en nuestro vientre; alguna

¹³⁰ *Principios de la Moral*, IX, 1: «Allí donde todo lo demás es igual [los sentimientos generosos] producen una preferencia serena de lo que es útil y servicial para el género humano, por encima de lo que es pernicioso y peligroso. Una **distinción moral**, entonces, surge de inmediato: un sentimiento general de culpa y aprobación; una tendencia, por más tenue, a los objetos de lo uno y una aversión proporcional a los objetos de lo otro».

¹³¹ Para Hume son indistintos los aspectos que Aristóteles distingue como el carácter en su condición pasiva o temperamento (*éthos*) y el modo habitual de ser o disposición involuntaria (*éthos*). La *héxis* o condición activa, llanamente no tiene paralelo en la descripción humeana. Podríamos pensar sin miedo al error que Hume declararía estas distinciones como pertenecientes a aquellas sutilezas excesivas que hacen los filósofos en su obscurecimiento de lo manifiesto. Ver, por ejemplo, *Principios de la moral*, VI, 1, donde Hume habla indistintamente de carácter o hábito como una fuente de ventajas visibles para el que pregunta por el agrado de hacerle bien a otros o a uno mismo.

¹³² *Principios de la moral*, IX, 1: «El lenguaje debe pronto moldearse sobre esto, y debe inventar un peculiar juego de términos para expresar aquellos sentimientos universales de censura o aprobación que surgen de nuestra humanidad, o de perspectivas de la utilidad general y su contrario. La virtud y el vicio llegan a ser conocidas entonces; la moral, a ser reconocida».

chispa de amistad por la especie humana; alguna partícula de paloma mezclada en nuestra estructura, junto con los elementos del lobo y la serpiente»¹³³. Podría sorprendernos que la imagen de las cuatro disposiciones se resalte en una composición tripartita; pero la importancia de la estima de los demás pronto muestra el sentido de las tres efigies: la paloma es la benevolencia y amistad hacia los otros, y al enfocarnos en su reputación entre las personas nos percatamos de que es fuente de acciones que no pueden incurrir en censura. Esto es signo de su primacía sobre la causa egoísta de la moralidad. Esta causa, por su parte, es evocada por el lobo, como aparece en la frase «el hombre es el lobo del hombre» que popularizó Hobbes¹³⁴. En las acciones egoístas podemos hallar tanto aprobación como reprobación: el lobo suele asociarse con una soledad autosuficiente y capaz, con fuerza y orgullo; por el otro lado, la serpiente es figura de traición y engaño. En la metáfora de Hume, el lobo es imagen de aquel aspecto egoísta del hombre que merece elogio; la traición al bien del género humano que brota de esta misma fuente es evocada por la serpiente¹³⁵.

La intención de Hume es mostrar que una descripción suficiente del hombre en su aspecto práctico, con lo provechoso y lo pernicioso de sus posibles hazañas, apunta en todo caso al sentimiento moral. La paloma, el lobo y la serpiente, todos ellos son imágenes del deseo en el corazón del hombre, que lo mueve hacia todo lo que se propone, que explica tanto el grandioso éxito en su comunidad como la gloria personal, tanto la ignominia como la memoria funesta del traidor. La pena por errar, la satisfacción del bien ajeno, el agradecimiento, y demás condiciones de la vida corriente en éste y cualquier tiempo pueden, según este planteamiento, entenderse tal como se da a la vista sin ninguna mediación: de acuerdo a nuestro inevitable sentimiento de agrado o desagrado ante un objeto moral. No se trata, pues, de que la razón observe lo correcto y la pasión desvíe las acciones hacia lo incorrecto, como solían concebir algunos sistemas éticos de la tradición; sino que hay sentimientos generosos y sentimientos egoístas, y ambos son, como pasiones, motivaciones de la acción. Los hay además, de diversa intensidad, muy variados y numerosos. Hay pasiones calmadas que vencen a pasiones violentas, demostrando que incluso en su tranquilidad son más fuertes; y claro, las hay violentas y suficientemente fuertes como para vencer a

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ Ver Hobbes, *De Cive*: «Para hablar imparcialmente, ambos refranes son muy ciertos: que el hombre es un dios para el hombre, y que el hombre es un lobo redomado para el hombre». Aunque se defendiera que la perspectiva política hobbesiana es plenamente egoísta, eso no puede inferirse únicamente de esta cita. Formas del proverbio latino *homo homini lupus* que es probablemente al que se refiere aquí Hobbes, pueden encontrarse antes en PLAUTO, *Asinaria*, 495: «Es un lobo el hombre, y no un hombre, para otro hombre cuando aún no ha descubierto cómo es» y en ERASMO de ROTTERDAM, «Proverbiorum» en *Adagia*, n. 70: «Estamos advertidos a no confiarnos ante un hombre desconocido, sino a tratarlo como si fuera un lobo». En Homero, *Iliada*, IV, vv. 471-2, el poeta describe a los aqueos luchando contra los troyanos diciendo: «Ellos, así como lobos, se lanzaron unos contra otros, y el hombre al hombre abatía (οἱ δὲ λύκοι ὡς ἀλλήλοις ἐπόρουσαν, ἀνὴρ δ' ἄνδρ' ἐδνοπάλιζεν)». También vale nombrar a SHAKESPEARE, «Act 1, Scene 3» en *Troilus and Cressida*, que hace a Odiseo decirle a Agamemnon que «Entonces toda cosa se incluye a sí misma en el poder, el poder en la voluntad, la voluntad en el apetito; y el apetito, un lobo universal, así doblemente secundado por voluntad y poder, debe por fuerza tornar una presa universal y, por último, devorarse a sí mismo».

¹³⁵ Además de la imagen de la serpiente en el *Génesis*, 3:1, fácilmente vinculada con el engaño y el mal, puede verse también Shakespeare, «Act 1, Scene 5» en *Macbeth*: «Para engañar al tiempo, déjate ver como el tiempo. Alberga una bienvenida en tu ojo, tu mano, tu lengua. Déjate ver como la flor inocente, pero sé la serpiente que yace debajo».

las otras y determinar la acción. La razón solamente calcula direcciones, discierne fines y delimita posibilidades; pero no *desea* hacer nunca nada. «Por **voluntad** no me refiero sino a la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes, cuando a sabiendas suscitamos cualquier nuevo movimiento de nuestro cuerpo, o nueva percepción de nuestra mente»¹³⁶. Como podemos notar, Hume asesta contra el extremo que presenta a la razón siendo el único medio para discriminar el bien del mal, y en ello, admite su separación de las pasiones para mostrar enfáticamente cómo es que son éstas, y no la razón, las que suscitan las acciones humanas, las que motivan el gusto por hacer bien o las que pueden confundirse al pervertirse en una insensibilidad egoísta.

¿Cómo se interpreta aquí la *akrasía*, entonces? Hasta ahora hemos visto que la *akrasía* se plantea en su primer momento como la realización de una alternativa que no es la mejor, a sabiendas de que existen mejores opciones para actuar. Si la razón, que calcula la magnitud de la utilidad según los fines que concibe quien actúa, no es la motivación de la acción, entonces la *akrasía* sólo puede ser consecuencia o bien de un mal cálculo o bien de una perversión del sentimiento moral. Lo primero implicaría que la *akrasía* es un error del juicio o la manifestación de falta de prudencia; mientras que lo segundo implicaría una desviación del sentimiento que únicamente se haría visible en el contraste con el sentimiento moral que la comunidad política exhibe en sus loas y censuras, y en el constante fracaso personal en la adquisición de lo benéfico. Ambas son formas de confusión del bien que corresponde a lo benéfico para el género humano, pues en una se confunden los medios mientras que en la otra se confunden las motivaciones (y presumiblemente, la finalidad), de la acción. Con estas observaciones no se nota todavía con claridad si Hume diría que la *akrasía*, sea del primer modo o del segundo, si es una experiencia ilusoria de lo que en realidad acontece en la vida práctica, o si es una genuina manifestación de la naturaleza de la acción. Tampoco se ve aún cómo se contrapondría esta manera de discurrir sobre la acción con la aristotélica. Para superar esta incertidumbre y comprender el alcance que este argumento tiene para la interpretación de la *akrasía*, tenemos que divisar la concepción de razón a la que se refiere el escocés y esforzarnos por caracterizar su separación del deseo.

II. RAZÓN y AKRASÍA EN HUME

§1. LA RAZÓN ANIMAL HUMEANA

«He probado –afirma Hume– que la razón es perfectamente inerte, y nunca puede ni prevenir ni producir ninguna acción o afección»¹³⁷. Las pruebas a las que se refiere son que «el razonamiento se esfuerza de dos modos diferentes, juzgando desde demostración o desde la probabilidad» y que la razón está limitada

¹³⁶ *Naturaleza humana*, Libro dos, parte III, sección 1.

¹³⁷ *Obra citada*, Libro tres, parte I, sección 1.

a la verdad y la representación¹³⁸. Éstas las toma como pruebas por su confianza en que son obvias a la experiencia, no porque sean resultado de su argumentación necesaria: son la explicación más sencilla y por tanto más conveniente de un problema que, escépticamente hablando, nos es imposible agotar y abarcar entero.

Pensemos por ejemplo su argumento a favor de la posesión de razón en las bestias: primero, que es ridículo defender abundantemente una verdad evidente, y segundo, que es evidente que todo animal – humano o no– realiza sus actos en la protección de su supervivencia, en la persecución de placer y en la evasión de dolor. Estos tres carices de la conducta son obvios en nuestra adjudicación de razones por las que se realiza una cosa u otra en nuestra observación cotidiana de la vida práctica. Y efectivamente, podemos notar que la conducta animal no presenta obstáculos cuando intentamos explicárnosla con base en cualquiera de los tres modos de finalidad, por sí solos o en combinación. Su confianza en que este argumento es convincente descansa en la aceptación de la razón como instrumental en la medición de lo útil para adquirir las finalidades expresadas en estos tres carices de la conducta. Al identificar la facultad de la razón con la visible función que desempeña, se esclarece que no le corresponda motivar a la acción, porque es manifiesto ante cualquiera que el cálculo de lo útil no es lo mismo que la suscitación del movimiento. Como aclaró Hume sobre la voluntad, podemos fácilmente diferenciar impresiones internas, las percepciones de la mente, y los movimientos de nuestro cuerpo, a tal grado, que nada de extraño tiene pensar en hacer algo sin hacerlo, o hacer algo sin haberlo pensado para después reflexionarlo. Si la razón es idéntica a nuestra capacidad para sopesar los medios según la finalidad, y nuestra finalidad como seres vivos está determinada por esta inclinación tripartita a la vida (supervivencia, más placer y menos dolor), entonces debe ser verdad que la razón no es exclusiva de los hombres. Es más bien el instrumento de todo ser vivo para alcanzar su finalidad así entendida.

Las pruebas de Hume de que la razón es inerte muestran a la razón humana como una forma más desarrollada y fina de este instrumento animal: puede juzgar demostrando o probando, y puede percibir la verdad y la representación. Ambas son cálculos que se pueden exhibir en la conducta y que no interrumpen la observación de los modos en los que se comportan el resto de los seres vivos. La primera cosa calcula las consecuencias según su hábito de formarse impresiones regulares al observar la frecuencia de lo ocurrido. De esto viene el aprendizaje, la habituación, lo que llamamos amaestramiento de los animales, y en su versión más sutil, la capacidad de prescribir sucesos posteriores según los anteriores. La segunda cosa calcula la propiedad de los nombres según nuestra costumbre de las cosas, revela las apariencias en el equívoco de suponer que unas son otras o de tomar por uno lo que es múltiple y viceversa. Es importante remarcar que en el fondo seguimos ante un cálculo: el cálculo de las impresiones de la experiencia que minimiza o maximiza lo útil para nosotros según la finalidad animal.

¹³⁸ *Idem*, Libro dos, parte III, sección 3. Ver también PATRICK FLEMING, «Hume on Weakness of the Will» en *British Journal for the History of Philosophy*, p. 3.

Que esto ocurra en un nivel mucho más complejo que el que, a primera vista, se exhibe entre los animales sin lenguaje, no lo hace menos instrumental para la protección de su supervivencia, la persecución de placer y la evasión de dolor.

§2. LOS EXCESOS DE PASIÓN Y SABIDURÍA

La razón en la que está pensando Hume es no sólo limitada, sino bastante estrecha dentro de esos límites. La razón calcula y juzga, por ella podemos observar los medios que llevan a alguna finalidad y podemos hacer distinciones entre las peculiaridades de las cosas con las que tenemos experiencia, y nada más. Sus excesos son visibles mientras más sutiles son las consideraciones con las que nos acostumbramos a hacer estas distinciones (por eso los excesos se notan con los humanos y no con los animales que no tienen lenguaje), porque podemos ocupar de más esta fortaleza de la razón y diversificar en la imaginación lo que en nuestra experiencia no se da de ese modo. Es decir, la misma capacidad por la que podemos notar diferencias indispensables para poder vivir, para poder acercarnos al placer y para alejarnos del dolor de maneras ventajosas, es la misma que nos hace tan susceptibles al error de considerarnos en posesión de complejidades profundas pero falsas (que deseamos por la soberbia de sentirnos mejores que quienes miran menos que nosotros). Hume llama a estos juegos de la imaginación y del ejercicio excesivo filosófico *quimeras*, en obvio recuerdo del sentido con el que Descartes¹³⁹ probaba que era perfectamente verosímil suponer miríadas de objetos que nunca hemos conocido ni conoceremos, no porque tengamos una infinita capacidad de creación mental allende la experiencia, sino porque tenemos una facultad que puede unir en el pensamiento los elementos diferentes de lo que en la realidad no está unido de ese modo.

Así pues, la idea de que un ser humano es incapaz de hacer otra cosa que aquella a la que lo inclina su pasión más fuerte, sin ninguna inclusión de la razón como motivadora, es perfectamente compatible con el principio que establece que al actuar, una persona toma los medios necesarios para alcanzar su finalidad, o sea, con lo que ha sido llamado por algunos el principio de instrumentalidad racional¹⁴⁰. Según el sistema del escocés, la actuación ocurre a través de una relación causal única: la de la pasión más fuerte que desemboca en acción (u omisión). El mérito en el ámbito moral es experimentado como una consecuencia sentimental de esta estructura única, y por la misma razón, también es de esperarse que tenga una única forma de ser: sólo un modo de sentir placer por el beneficio del género humano es honesto con la naturaleza pasional humana. Hay un modo en el que el hombre puede escuchar a su paloma, uno a su lobo, uno a su serpiente. Pero que la razón conciba diferentes modos de vivir bien sólo puede restringirse al cálculo de los medios; si se propone llevar esta multiplicidad a más que esto, es decir, a las finalidades humanas, entonces obscurecemos los razonamientos con quimeras. Así se niega la

¹³⁹ Descartes, «Meditación III» en *Meditaciones de primera filosofía*, §7. También Hobbes, «Fictions; Materiall Images» en *Leviathan*, Fourth Part, Capítulo XLV.

¹⁴⁰ Fleming, *obra citada*; y también KORSGAARD, *The Normativity of Instrumental Reason*.

posibilidad de razón práctica.

Antes habíamos abordado otra exposición unívoca de la acción: la aporía socrática presentaba la razón como única fuente del movimiento humano y como estable en su carácter de conocimiento calculador, de arte de medir el mayor bien y el menor mal, con miras al presente y al futuro. A través de esta perspectiva, ningún mal podía hacerse que no fuera producto de la ignorancia, y la *akrasía* aparecía como una invención vulgar sin sustento. «Digo pues, que el discurso llega a ser ridículo –decía Sócrates en el *Protágoras*– cuando se dice que el hombre suele hacer mal con todo y que sabe que está mal, aunque pudiera evitarlo, arrastrado y turbado por los placeres; y lo mismo resulta si se dice que el hombre no está dispuesto a hacer bien incluso sabiendo que está bien, rehusándose por el placer súbito que lo vence»¹⁴¹. En la concepción del escocés, la descripción de razón desprendida de las palabras de Sócrates sería correcta en todo, excepto en el hecho de que provea una motivación para la acción: en efecto, calcula, une y juzga; pero Hume piensa que no puede mover nada ni cambiar nada de lo que nos mueve¹⁴². Al hacer del deseo la única causa de la acción, Hume logra formular el extremo opuesto del planteamiento socrático. Y aun así, una de sus consecuencias es idéntica a una de las de la aporía socrática: si la acción resulta de una necesidad (sea ésta pura razón o sea puro deseo), y no como algo que puede ser o no ser, entonces no parece posible ningún fracaso en el actuar. O bien siempre se hace exactamente aquello para lo que nuestra sabiduría del bien alcanza, o exactamente aquello a lo que nuestro deseo más fuerte nos arrastra. Habíamos sugerido como posibilidad comprender la *akrasía* como consecuencia de un mal cálculo; pero esto es imposible en Hume: el cálculo no puede motivar la acción, sea bueno o sea malo. La otra posibilidad era la perversión del sentimiento moral; pero tampoco esto sería *akrasía*: si el movimiento humano ocurre de inmediato suscitado por la pasión más fuerte, el contraste del sentimiento correctamente encaminado al bien humano por su natural placer, por un lado, con algo que el incontinente haya hecho por la fuerza de su sentimiento, por el otro, no se puede dar en el mismo instante de la acción. Como se ve, aquí está impedido el paradigmático caso de la *akrasía*. Entendiendo así la razón como el instrumento que mide, proyecta y propone los medios para alcanzar finalidades, y al deseo como el que mueve según su fuerza a hacer algo específico, la *akrasía* se manifiesta como una formulación teórica ridícula: ¿cómo podría alguien rehusarse a usar los medios que concibe necesarios para alcanzar sus fines, si sus fines están siempre determinados por la fuerza de su deseo vencedor? Podemos notar que ambos intentos por aislar la causa de la acción, la socrática en la razón como sabiduría completa, y la humeana en el deseo como única motivación, tienen como consecuencia la cancelación de lo práctico como aquello que puede ser o no ser. La preocupación humeana por resaltar la función capital del deseo en la acción (llegando incluso a decir que a veces confundimos pasiones calmas pero

¹⁴¹ Platón, *Protágoras*, 355a-b. La palabra *paragrēma*, «súbito», puede significar también «inmediato» o «momentáneo».

¹⁴² Si acaso, lo hace indirectamente, cuando una idea racional del placer llega a evocar en la imaginación una pasión fuerte al ser representada. Ver *Naturaleza humana*, libro dos, parte III, sección 3.

determinantes con «razones») desarma a la razón del juicio de lo preferible que, presumiblemente, inclina o ayuda a inclinar a alguien a actuar de un modo o de otro.

§3. LA RAZÓN HUMEANA Y LA ARISTOTÉLICA

Sobre esto hay mucho que decir, pero lo que nos interesa específicamente ahora mismo, son dos puntos en los que se distingue esta caracterización humeana de la razón con respecto a la aristotélica. El primer punto es que la razón humeana es incapaz de reconocer algo preferible que sea «bueno por sí mismo». Éste es uno de los aspectos que se exhiben en su comprensión del límite, como refiere Mark Platts, entre lo especulativo y lo práctico: «las consecuencias de la ciencia demostrativa de la ética serán demostrativas, no prácticas»¹⁴³. Una de las manifestaciones de la razón está en nuestra capacidad de alejarnos en el pensamiento de lo hecho y de poder juzgarlo como mejor o como peor; pero si se niega que este juicio tenga fuerza alguna o injerencia en la acción, entonces no hay medida para sopesar las posibilidades de acción más allá de la inclinación pasional de la voluntad, llámesele «sentimiento», «gusto», «querencia», «amor» o de cualquier otro modo: puede ser, piensa Hume, que tengamos pasiones calmadas o violentas, pero cualquiera de ellas mostrará su fuerza en el instante en que actuemos por su causa. Cuál acción es en serio útil y cuál benéfica se sabrá únicamente por la eficacia para traer el provecho a los otros miembros del género humano, y éste debe ser evidente para el que no ha sido perdido por las doctrinas equivocadas, piensa Hume¹⁴⁴. La prueba de la buena acción no está en ningún juicio de la razón sino en el correcto placer de haber logrado hacer efectivamente bien. De esta manera, si lo útil resulta placentero por los fines que obtiene, y lo benéfico tanto por los fines cuanto porque él mismo es placentero, no resta ningún espacio para lo que Aristóteles discute como lo benéfico por sí mismo. Es decir, en esta perspectiva de la razón, Hume pensaría que algo como un bien por sí mismo es una quimera.

El segundo punto en la comparación de esta razón acotada con respecto a la comprensión de Aristóteles, es que la humeana no es capaz de distinguir en la experiencia lo mejor de lo aparentemente mejor. Desde la perspectiva de Hume tal distinción sobra y es causada por el prejuicio de que la razón puede observar una diferencia en un mismo instante entre los deseos mejores y los peores¹⁴⁵. Si para la razón es imposible inclinarse a la acción porque es *inerte* y le corresponden únicamente los cálculos y las dilucidaciones, entonces no tiene sentido asumir que el deseo pueda ser otra cosa que la manifestación de

¹⁴³ «Obligación» en *Ser responsable*, p. 53.

¹⁴⁴ *A Commentary on Plato's Meno*, pp. 74-5 (ver nn. 14 y 55): «¿No está este punto de vista, de nuevo, basado en la comprensión común de que el bien y el mal de las cosas depende del efecto que la apropiación de esas cosas tiene en nosotros? [...] Podríamos estar equivocados respecto del efecto benéfico: el «beneficio» puede ser uno solamente aparente, podemos de hecho ser lastimados sin estar dándonos cuenta [...] Los efectos que las cosas tienen en nosotros no nos proveen de razones suficientemente confiables para atribuirles «beneficio» o «maleficio» a esas cosas».

¹⁴⁵ Ver Fleming, *obra citada*: «Esto no quiere decir que se reduzca la debilidad de la voluntad a materia de indiferencia. Todavía es algo que debemos evitar, pero la fuerza de este «debemos» no viene de la razón. Según la explicación de Hume, debe ser evitada porque la debilidad de la voluntad no es estimada desde el punto de vista general».

las pasiones naturales por las que la humanidad se acerca a lo provechoso. Puesto así, hay dos tipos diferentes de errores en la descripción de la acción según Hume, cada uno correspondiente a un aspecto diferente del ser humano: el error del deseo se encuentra hasta que se comprueba la ineficacia en la obtención de lo útil o benéfico, el de la razón en su exceso que nos acostumbra a falsedades contrarias a la experiencia o inexistentes en ella.

Al contraponer las concepciones de razón de Aristóteles y de Hume es capital notar que no son dos nociones estrictamente contradictorias¹⁴⁶. La de Aristóteles es mucho más amplia e incluye las características de lo que Hume llama razón en su aspecto calculador de *epistēmē*, en su calidad instrumental; este aspecto engloba la función de la razón que juzga, demuestra, prueba y que puede dividir o unir lo que se observa en la experiencia. Como el cálculo concluye con silogismos lo que no puede ser de ningún otro modo, donde la razón aristotélica excede a la humeana es precisamente en aquello que permite a Aristóteles hacer su reflexión sobre la vida práctica, por tratar de lo que puede ser o no ser. Su sentido de lo preferible en la deliberación se nota por la necesidad de que lo sopesado tenga un valor que puede inclinar al movimiento humano *en* la razón, cuyos medios posibles están ligados racionalmente a la finalidad deseada. La razón aristotélica desea, así como su deseo puede ser racional; en Hume esta continuidad es imposible. Así pues, los argumentos de Hume sobre las limitaciones de la razón sólo son contrarios al argumento aristotélico allí donde se afirma que la razón no va más allá del carácter *científico* o *instrumental*¹⁴⁷ del cálculo.

Esta oposición tiene consecuencias serias para nuestra representación de la acción. La experiencia, arguye Hume, es nuestro principio, nuestra guía y nuestro fin en la reflexión sobre la vida práctica: en ella debe corroborarse lo que la razón nos tienta a afirmar. Aristóteles toma la experiencia cotidiana sólo como principio, no como el final de la investigación. Ambos apoyan el inescapable peso de sus primeros pasos en la normalidad con la que en público condenamos lo que creemos repudiable y alabamos lo que creemos provechoso. Sin embargo, las observaciones sobre los sentimientos públicos es insuficiente, piensa Aristóteles. Esto se nota por primera vez en los casos contrarios a la opinión generalizada que nos hacen quedar perplejos. La perplejidad obliga al pensamiento a buscar las causas más allá de la experiencia diaria. Estas causas nos alejan de lo que por primera vez nos había dejado mudos y obliga a que intentemos un replanteamiento de las circunstancias observadas. Ejemplo de esto es la aporía socrática: su apariencia en la vida cotidiana nos lleva a experimentar al principio una falta de recursos para negar el absurdo y afirmar las causas de su falsedad. Pienso que Aristóteles jamás concordaría con

¹⁴⁶ La de la aporía socrática tampoco estaba en plena contradicción con la salida aristotélica: la descripción de uno de los aspectos de la razón como calculadora en el arte de medir mayores bienes y menores males es útil para Aristóteles. Lo que necesita es mostrar en qué peculiaridades de la experiencia se nota que la razón tiene mayor amplitud, y otros aspectos que son indispensables para salvar las apariencias y para explicar las confusiones de la vida práctica cotidiana.

¹⁴⁷ En este caso estoy usando «científico» e «instrumental» como sinónimos porque lo que el Sócrates platónico llamaba ciencia, o conocimiento en el *Protágoras* al plantear su aporía, y que después siguió Aristóteles en su estudio de la misma, es lo que muchos, como dije antes, llaman el principio instrumental de la razón.

Hume en que la vida práctica tiene en su obviedad todo lo que necesitamos para conocer la verdad de la acción humana y su dimensión ética, y más bien asestaría que lo obvio es cómo la vida práctica es sorprendentemente confusa. La razón que busca las que Hume llama oprobiosamente «sutilezas» no es a ojos de Aristóteles sino la búsqueda de sentido con un esfuerzo extraordinario, un esfuerzo que no es indispensable para resolver la mayoría de los problemas que en la vida diaria están ya abarcados por costumbres, por educación o por dogmas, pero que sí es indispensable para llegar a la verdad. Las costumbres pueden extraviar, la educación pervertir y los dogmas equivocar. Los prejuicios son cómodos aunque sean contradictorios, y solamente quien se ocupe de observarlos con detenimiento puede sentir la importancia de su resolución. Instancias de esto que enfrenta Aristóteles son, por decir, que es un hecho de la experiencia que es imposible a veces determinar con total seguridad cuáles acciones son voluntarias y cuáles involuntarias¹⁴⁸, cuáles son manifestaciones de una condición justa del carácter y cuáles son apariencia de justicia por hábito mecánico sin elección¹⁴⁹. No es nada fácil saber cómo es mejor vivir, aún si nos concentramos en nuestros sentimientos sobre lo útil y lo benéfico. Todo esto es lo que lleva a estagirita a defender que la razón es más extensa en la vida práctica que lo que deja ver su idea acotada de la instrumentalidad.

En el *Protágoras* se exhibe que una posición como la humeana corresponde a la opinión común sobre la apariencia cotidiana de la vida práctica: «La opinión de la mayoría sobre el conocimiento –le dice Sócrates a su interlocutor– es que es así: que no es fuerte, ni capaz de gobernar ni de regir; que no es de pensar que el hombre reciba órdenes del conocimiento, sino más bien de alguna otra cosa, ya sea del ánimo, o del placer, o del sufrimiento, o a veces del amor o con frecuencia del miedo. Conciben éstos, pues, al conocimiento sin ningún arte, arrastrado por todas estas otras cosas como si fuera un esclavo»¹⁵⁰. La *akrasía* es un fenómeno de la vida práctica que probó ser inexplicable desde la estructura propuesta por la aporía socrática, en la que la razón era entendida como la sabiduría del cálculo del mayor bien y el menor mal. Como notamos, este cálculo es análogo al humeano de lo útil y benéfico para el género humano en su planteamiento de que la razón tiene como base última el aseguramiento de la supervivencia, la persecución del placer y la evasión del dolor. También le es análogo en que al considerar como el escocés el placer de actuar, priorizando el mayor placer de hacerle bien a otro, se destaca la razón instrumental como juicio de los medios. Este juicio puede caracterizar la inclinación pasional, pero nunca motiva. Si es verdad, como se desprende del absurdo socrático en la reflexión aristotélica, que la

¹⁴⁸ Confrontar *Principios de la moral*, apéndice 4: «La distinción entre lo voluntario o lo involuntario fue poco atendida por los antiguos en sus razonamientos morales».

¹⁴⁹ Confrontar *Principios de la moral*, V, 2: «¿Por qué se dice de este durazno que es mejor que aquél sino porque produce más o mejores frutos? ¿Y no sería la misma alabanza la que se le diera incluso si caracoles o plagas destruyeran los duraznos antes de que maduraran por completo? También en la moral, ¿no es **conocido el árbol por su fruto?** ¿Y acaso no podemos distinguir fácilmente entre naturaleza y accidente, en un caso tanto como en el otro?».

¹⁵⁰ *Protágoras*, 352b-c. Esto notoriamente tiene un eco (difícilmente incidental) en la afirmación de Hume de que «la razón es, y así solamente debe ser, la esclava de las pasiones» en *Obra citada*, Libro dos, parte 3, sección III.

experiencia de la *akrasía* sólo puede hacerse comprensible en una reconsideración de la razón como desiderativa (y del deseo como racional), y que Hume presenta la estructura de la acción en la vida práctica como regida por un extremismo semejante al que hace inadmisible la formulación de la aporía socrática, entonces sería plausible esperar que el sistema humeano no tuviera tampoco respuesta para la *akrasía*. Como mostraré, esta reducción humeana de la comprensión de la razón tiene precisamente ese efecto. Si esto ha de probarse bien, antes tenemos que descartar la mejor defensa que puede hacerse de que este sistema sea capaz de incluir a la *akrasía*.

III. EL LUGAR DE LA *AKRASÍA*

§1. LA *AKRASÍA* DE FLEMING

Existe un intento muy sensato de refutar que el sistema de Hume sea incapaz de salvar las apariencias del fenómeno de la *akrasía* por «violar» ésta el principio de instrumentalidad racional. Se trata de un ensayo escrito por Patrick Fleming intitolado *Hume on Weakness of Will*. Ahí arguye Fleming que el impedimento del sistema humeano ha sido descrito así: Hume identifica la finalidad del agente con la pasión más fuerte que lo mueve, y al mismo tiempo, sabemos qué pasión es la que más fuertemente mueve a alguien cuando observamos lo que en verdad hace¹⁵¹; pero si esto es así, es imposible que exista alguien que no elija los medios de acuerdo a su finalidad, pues su elección y su finalidad están siempre empatadas en lo que efectivamente hace motivado por su pasión más fuerte.

Fleming considera que esta objeción está mal planteada. Lo que ella pasa por alto es que no hay buenas razones para pensar imposible en Hume una distinción entre dos nociones de fin. La primera contempla los fines como los comprendemos habitualmente, como la expresión de nuestras más duraderas pasiones y por tanto de nuestros proyectos (muchas veces hechos evidentes a nosotros mismos y algunas de esas veces también racionalizados según nuestra propia explicación de ellos). Otra perspectiva es la de los fines como cada una de las manifestaciones particulares de nuestra conducta, muchas de las cuales no contribuyen en nada a los fines anteriores, los más duraderos. No es necesario que el sistema humeano desconozca ninguno de ambos tipos de fin, y sin embargo, es muy posible considerarlos en ocasiones en las que sus desproporciones en la vida práctica de las personas causan pesares y arrepentimientos. No se trata de que una persona no pueda actuar de acuerdo a su fin, sino que tiene muchos fines encontrados entre sí: algunos son la violenta y súbita pasión que vence por ser más fuerte en el instante y otros son las pasiones acostumbradas que se mantienen presentes incluso cuando son más calmas y débiles que algunas pasiones momentáneas en determinado caso. Esto abre la puerta a una posible explicación de la *akrasía* desde la perspectiva del escocés.

Fleming apoya esta vía en tres principios del sistema de Hume: primero, que cualquier pasión se

¹⁵¹ Korsgaard, *obra citada*.

puede transformar en cualquier otra, y que esto ocurre cuando una de las pasiones es suficientemente grande como para engullir a la más pequeña¹⁵²; segundo, que la costumbre facilita las acciones y sus concepciones así como contribuye a fortalecer la inclinación hacia ellas¹⁵³; y finalmente el tercero, que nuestras ideas vivas, o particulares, sobre algo placentero o doloroso pueden influenciar la violencia con la que se da una pasión en nosotros¹⁵⁴. Estas tres afirmaciones juntas montan una imagen muy verosímil para explicar lo que le ocurre a aquél que se ve a sí mismo como habiendo hecho algo en contra de la finalidad que desea¹⁵⁵. En efecto, según Hume, deberíamos concluir que cada acción, y cada expresión de conducta por más mínima que sea, es resultado de una pasión vencedora; pero al distinguir en el tiempo la pasión acostumbrada que motiva cierto tipo de acciones, de las posibles pasiones que se inflaman en un instante engulléndola, apareciendo de pronto por el deseo de algo particular que se nos muestra muy a la mano, es comprensible que alguien concluya después de haber actuado que por más que desea realizar cierto proyecto, hizo en cambio algo contrario. Probablemente, esta persona piense que haber hecho lo contrario de lo que más quería es malo, y puede creerlo en términos humeanos: es malo por su efecto negativo, por ser contrario al beneficio del género humano.

Una pequeña variación a la *akrasía* de Fleming, aprovechando esta última observación en su modelo, puede argüir que nada impide a alguien tener contrapuestas en su imaginación dos o más alternativas de acción que correspondan al sentimiento agradable del amor propio, por un lado, y a la utilidad para el género humano por el otro. Puede ser que una pasión violenta y egoísta venza a las demás en quien, por alguna perversión del sentimiento moral, no siente el arrojo natural hacia el beneficio de los demás, y que al hallar su deseo como algo maleado por falsedades, se arrepienta. De este modo su mérito sería condena pública. Puede verse a sí mismo como si su porción de lobo venciera la de paloma, o a éstas, la de serpiente. Este hallazgo puede ocurrir al corroborar que el resultado de sus acciones es peor que otra cosa que pudo haber hecho, o bien al notar con vergüenza que se ha vuelto digno de la censura pública. Este tipo de fenómeno aparentemente *akrático* surgiría por la incompatibilidad del deseo inmediato de hacerse bien a uno mismo con las pasiones más provechosas del beneficio al género humano. Aquí, como en la *akrasía* de Fleming, el desacuerdo del sentimiento es **temporal**: el arrepentimiento ocurre al percatarse, en un momento posterior en el que el deseo se inclina ya hacia otra cosa, de lo que se hizo con anterioridad¹⁵⁶.

§2. LA AKRASÍA DE HUME

La defensa de Hume que hace Fleming es satisfactoria, en efecto, para explicar cómo un agente puede

¹⁵² Hume, *Obra citada*, Libro dos, parte III, sección 4.

¹⁵³ *Idem*, sección 5.

¹⁵⁴ *Idem*, Section 6.

¹⁵⁵ Nótese cómo se ha vuelto importante no describir esto como un movimiento en contra del «mejor juicio».

¹⁵⁶ En los términos ofrecidos en la introducción general de este trabajo, Fleming defiende las acusaciones de que la postura de Hume es protagórica caracterizándola más bien como una postura lacedemonia.

rehusarse a elegir los medios que él mismo considera necesarios para su fin. El aparente enfrentamiento de razón contra deseo de la tradición se reformula como instancia del deseo revolviéndose en sí mismo: sus pasiones contra otras pasiones, un fin considerado a futuro contra múltiples fines inmediatos. Esto es perfectamente acorde con la más directa discusión que Hume hace del fenómeno de la *akrasía*:

«Los hombres suelen actuar a sabiendas en contra de su propio interés: por esta razón el ver el bien más grande posible no siempre los influye. Los hombres suelen contrarrestar una pasión violenta persiguiendo sus intereses y designios: no es entonces solamente la presente intranquilidad lo que los determina. En general podemos observar que estos dos principios operan en la voluntad; y cuando son contrarios, que alguno de ellos prevalece de acuerdo al carácter general o a la presente disposición de la persona. Lo que llamamos fuerza mental implica la prevalencia de las pasiones calmas sobre las violentas; aunque podemos observar fácilmente que no hay un hombre que posea tan constantemente esta virtud que nunca, en alguna ocasión, ceda a las solicitudes de la pasión y el deseo»¹⁵⁷.

Este pasaje adquiere mucha claridad a la luz de los tres principios destacados por Fleming, pues se muestra que ambas cosas pueden ocurrirle a los hombres: tanto ceder a un deseo violento y momentáneo que contraría un proyecto a largo plazo que se estableció por la costumbre de la inclinación, o del carácter, y que podría (aunque no necesariamente) ser afín al mérito del sentimiento provechoso; cuanto ser asediado por deseos violentos que pueden mantenerse a raya por una inclinación fuerte de la mente en estos otros deseos de finalidades posteriores y, quizá, más provechosas a la larga. La contraposición interna de una persona que concibiendo diferentes fines considera que uno es mejor, y que aún así persigue el peor desde su perspectiva, sólo es posible con una defensa como la de Fleming si la acción está bien descrita por el sistema de Hume. Para que esto sea así, la *akrasía* debe ser entendida como un fenómeno que depende del contraste temporal. No es *necesario* que el contraste sea entre deseos duraderos por costumbre y deseos súbitos, violentos y deleznable; esto sólo es el caso más llamativo del contraste. Pero con facilidad puede defenderse el mismo movimiento interno descrito por dos deseos contrapuestos, cualesquiera, que se resuelvan finalmente según la mayor fuerza de uno y que inclinen a una acción que, a futuro, será puesta en perspectiva con arrepentimiento. Cuando Fleming resuelve el lugar de la *akrasía* en el sistema de Hume, no desmiente que el escocés identifique la finalidad del agente con la pasión más fuerte que lo mueve, y éstos con lo que efectivamente hace. Más bien muestra que con esta comprensión de acción no se desprende una imposibilidad para la *akrasía* así entendida. Esto lo hace correctamente, porque las palabras de Hume son claras al respecto. Entonces, ateniéndonos a la separación entre deseo y razón, y confiriendo al deseo la única fuerza motivadora de la acción, la *akrasía* de Fleming (incluida mi adición) representa la única posibilidad de este fenómeno, si Hume describe bien

¹⁵⁷ Hume, *obra citada*, Section 3.

la acción.

§3. LA *AKRASÍA* DE LA EXPERIENCIA

El problema es que la *akrasía* de Fleming no es *akrasía* más que por un error de perspectiva. Como vimos al observar las reflexiones aristotélicas al respecto, el asombro ante la aparente elección de una alternativa que no es la mejor se produce en la contemplación personal en el instante en que dicha elección se realiza. Esto es lo que la hace tan impresionante como experiencia, y tan reveladora de lo intrincada de la estructura de la acción. La *akrasía* se parece mucho a una elección, pero no podría ser tal; se parece mucho a un movimiento involuntario, pero no podría ser tal tampoco. La aporía socrática expresa esto: la *akrasía* es imposible, aunque parezca existir, y entonces la experiencia *debe* ser incorrectamente expresada por esta concepción; porque al pensar con más cuidado, se percata uno de que toda elección es resultado de la extensión de la sabiduría, y elegir el mal sólo es posible por la ignorancia con la que se miden equivocadamente el placer y el dolor. Pero la *akrasía* sí es posible, porque se hace algo que se sabe, en el momento, que está mal; pero este «se sabe» se tiene que entender en una complejidad muy profunda de la razón, una en la que la razón no es solamente la que calcula el peso del bien contra el mal. La razón aristotélica es como un padre que aconseja, como un amigo que da auxilio, y también como el amigo que escucha o el hijo que desobedece. Entre todo esto, una cosa es obvia: si se pensara que el problema de la *akrasía* es un desacuerdo temporal, que fue provocado porque lo que ahora se cree que está bien no se creía hace un momento en el que elegí otra cosa, entonces la aporía socrática no representaría ningún problema. No sería nada asombroso y no destacaría ningún absurdo de la experiencia.

En efecto, ante el extremo internalista expuesto por esta formulación de Sócrates en el *Protágoras*, nada impide que se defiendan la *akrasía* en exactamente el mismo modo en que la defiende Fleming en el sistema humeano, con la excepción del reconocimiento de la fuente de motivación como el cálculo de lo bueno y lo malo, en vez del deseo. Nada impediría, pues, que alguien ignorando lo que en un instante posterior sabrá sobre sus circunstancias, eligiera una cosa distinta a la que pronto pensará que es mejor; y haciendo esto, que mire hacia atrás con arrepentimiento y congoja. Incluso sentar la diferencia entre planes a largo plazo y convicciones súbitas resultaría en el mismo argumento que usa Fleming: tenemos a una persona convencida de que la salud es lo más importante de todo con un pensamiento aprendido por los años de cotejarlo y por costumbre argumentativa y que, aún así, sacando una conclusión diferente en una situación particular que le salta en un momento, se persuade racionalmente de que lo mejor que puede hacer es comer el placentero dulce que tiene frente a sí. Después se arrepentirá y se dirá que su voluntad se debilitó, que es incontinente, que sufrió de la públicamente censurable *akrasía*. Igual que en el caso de la aporía socrática, con la *akrasía* de Fleming se admite que «lo que parece» ser *akrasía* es explicado en

realidad por la diferencia en el tiempo¹⁵⁸; pero lo que se dice que «es» la *akrasía*, eso, es imposible.

El contraste entre nuestra experiencia de la *akrasía* y esta forma de presentarla se ahonda si recordamos que la *akrasía* es inconstante, y que por ello representa una condición en la que la persona está momentáneamente imposibilitada para concebir apropiadamente su acción en el tiempo. No es que haya un contraste entre dos tiempos, pues es en un mismo momento que quien actúa se decide por cierta acción en cuya deliberación hay un error. Mejor dicho, lo que ocurre es que esta persona en ese instante no tiene una proyección correcta del tiempo. Como la deliberación siempre proyecta hacia el futuro, ambas formas de *akrasía* de las que habla Aristóteles (precipitación y flaqueza) ocurren por un fracaso de la realización de la acción según esa proyección. Esta comprensión de la *akrasía* está impedida en el sistema de Hume, en el que el contraste de la mejor alternativa con la alternativa escogida sólo ocurre mirando al pasado¹⁵⁹. Si regresamos sobre las palabras del mismo Hume, esto se confirma. Nos dice que los hombres pueden estar viendo el bien más grande sin que esto los influya. En efecto, esto es posible no solamente porque el deseo sea única fuente de motivación y mirar el bien sea tarea instrumental de la razón¹⁶⁰, sino porque la pasión que los mueve no puede ser contradictoria en el mismo instante en que se dice que los «influye». Si la admiración del bien más grande los mueve a actuar de otro modo después, o los mueve a arrepentimiento, esto será por haberse despertado alguna nueva pasión, más fuerte: la *akrasía* como movimiento hacia lo peor *mientras* se considera lo mejor, o en términos más afines a Hume, como movimiento hacia lo perjudicial *mientras* se desea más fuertemente lo benéfico, es imposible. Siempre en un mismo instante de acción, las pasiones vencidas se transformarán en la más fuerte y ésta determinará el fin particular del agente¹⁶¹.

¹⁵⁸ Fleming, *obra citada*: «Uno podría quejarse sensatamente, diciendo que entonces no es verdad que los agentes sean débiles de voluntad, sino que sólo cambian de parecer con frecuencia. Sin embargo, esto sería describir imprecisamente lo que le ocurre a tales agentes. Ellos no cambian de parecer. Más bien, son abarcados por la emoción». En esta formulación se nota que Fleming no tiene nada contra la figura de la *akrasía* como error de perspectiva, solamente contra que se confunda lo que viene de las pasiones como si viniera de la razón.

¹⁵⁹ Curiosamente, esto recuerda las imágenes del *Protágoras*, 361c-d, cuando al final de la conversación Sócrates juega con los significados de Prometeo y Epimeteo, pues «Prometeo» es un nombre compuesto por *pró-*, que quiere decir «antes» o «ante», y *mētis*, que quiere decir «sapiencia», «consejo», «pensamiento», «ingenio», «mente»; mientras que Epimeteo es un nombre opuesto por el prefijo *epi-*, que abarca desde «sobre», hasta «después de algo»: «No vaya a ser que aquel Epimeteo vea cómo hacernos tropezar y engañarnos, así como en la repartición nos descuidó, como tú cuentas. A mí, en tu mito, me gustó más Prometeo que Epimeteo: pues yo lo consulto y también pienso a futuro sobre toda esta vida mía y sobre todo lo que me ocupa». En el pasaje, el juego de palabras está en que para este «pienso a futuro» Sócrates usa el verbo *promēthéomai*.

¹⁶⁰ Digo «no solamente» porque Hume admite la posibilidad de que una convicción racional influya en el deseo si ésta tiene consigo una imagen vívida del placer con el que la relacionamos, y así despierta una pasión que, finalmente, sea la que mueva a la acción en alguien cuyo temperamento y características son afines a tales inclinaciones. *Obra citada*, Section 3. Es un problema aparte, y por mucho excedente a la intención de esta investigación, dilucidar cómo comprende Hume la imaginación, de modo que parezca haber una posibilidad de la razón de influir en el deseo, y éste en la voluntad; pero también de modo tal, que siga siendo defendible que la razón no puede provocar la motivación de las acciones.

¹⁶¹ También dice que los hombres pueden contrarrestar una pasión violenta (que no fuerte) aferrándose a sus intereses y designios. Efectivamente, puede esto seguirse sin contradicción con las mismas suposiciones. Ésta sería la versión humeana de la *enkráteia* (la «fuerza mental»), pero en ella no tenemos el triunfo parcial de evitar lo inconveniente aunque se le desee como si fuera conveniente, sin serlo; más bien tenemos de nuevo la diferencia de dos tiempos, se desea lo que se hace, se hace lo que se desea, y esto resulta ser lo contrario a la pasión violenta.

§4. LA EXPERIENCIA DE LA *AKRASÍA*

Estamos en una encrucijada. Debemos admitir, o bien que la *akrasía* es una formulación imposible, o bien que por ser posible debe revelar un error en el planteamiento humeano de la acción. Es imposible que una cosa sea y que la misma cosa no sea, al mismo tiempo y en el mismo sentido¹⁶². Cuando la *akrasía* se manifiesta como una contradicción de nosotros contra nosotros mismos, parece forzársenos a «duplicarnos». Esto ocurre distinguiendo aspectos diferentes de nosotros como si por sí mismos fueran caracteres completos. Así nos salvamos de estar frente a algo por entero incomprendible: decimos que luchan la razón contra el deseo, o una pasión contra otra pasión, intentando librarse uno del absurdo de tener lo mismo contra lo mismo. Pero esta duplicidad es problemática: suele ocurrir que no queremos responsabilizarnos de tal tipo de acciones, como si no fueran nuestras, pero nuestro pesar en esa vorágine interna revela que sí las sabemos nuestras después de todo. Las personas no viven asumiendo que sólo cierta categoría de acciones les pertenece sin ocuparse ni lo mínimo de las otras, pensando que éstas son producto de una personalidad ajena que no reconocen como suya. Un caso de tan profunda escisión estaría a un paso de ser esquizofrenia. El problema es que si el principio de la acción es causal y único, entonces la acción sólo puede llegar a ser de un solo modo. Es importante insistir en que así, la acción pertenecería a las cosas que siempre son de la misma manera. Por esto es razonable pensar que no todo lo que observamos en la experiencia cotidiana de la práctica puede ser llamado elección: la elección es la única en la que se contempla la causalidad en perfecta concordancia según deseo de lo placentero, inclinación del carácter y conocimiento de lo mejor. Con un sistema como el de Hume y una defensa como la de la *akrasía* de Fleming se hace obvio que la univocidad de la actividad humana se desprende de concebir a la razón y al deseo como dos aspectos sesgados en el hombre. Así sólo es *una* la fuente que propicia actividad en la realización de la acción.

Como esta ilusión de la comparación temporal no es lo que llamamos *akrasía* y además, afirmamos tener experiencia de hacer algo que creemos peor *mientras* sabemos que lo es por comparación con otra alternativa, el sistema de Hume fracasa en su descripción de la experiencia. Esto no sería una imputación tan grave, de no ser porque para él la experiencia es la prueba de toque de toda doctrina digna de estima entre los que buscan la verdad, tanto en las cosas de la ciencia cuanto en las cosas de la vida moral de los hombres. A todos aquellos que fueran autores de engaños sutiles y defensores de crasas mentiras Hume acusó tenazmente. Denunció que se dejaran arrastrar por los excesos de la razón a tan hondas obscuridades que se debilitara su capacidad para distinguir entre la realidad manifiesta y sus propias maquinaciones. Así, lo que puso en evidencia fue el amor al honor disfrazado de amor a la verdad. Pero en su admirable esfuerzo Hume fue demasiado lejos. Se aferró a la experiencia como único faro en un mar de escepticismo que siempre le dio el consuelo de no estar perdiéndose sin percatarse, como tantos

¹⁶² Aristóteles, *Metafísica*, 1061b 34-35.

otros; y aun así, parece haber falseado la experiencia él mismo. ¿Es verdad que entre los hombres sabemos cuando nuestro sentimiento de aceptación por una acción política nos revela lo justa que es? ¿Es verdad que somos capaces en todo momento importante de distinguir cuándo algo será provechoso para todo el género humano? ¿Es verdad que no vivimos en la turbulencia de las costumbres, y que ellas nos alejan imperceptiblemente de saber con seguridad lo que es meritorio, lo que nos haría bien individualmente, y lo que nos haría bien en conjunto? «Junto al ridículo de negar una verdad evidente, sólo está el de esforzarse en exceso por defenderla»¹⁶³, y nada me parece más evidente que no, que no es verdad que conozcamos tan completamente la pureza de nuestra aceptación pública, ni que sepamos qué acciones serán sin duda benéficas para el género humano, ni que en nuestros más sinceros sentimientos conozcamos lo que sin duda nos hará bien.

Lo que es cierto es que caen en justa censura los pensadores que complican lo evidente, que merecen se les exponga a la deshonra; que no hay que negar lo que es manifiesto de la experiencia. En esto, pues, Hume parece no haber hablado bien, porque no pudo admitir que lo manifiesto de la experiencia es que es terriblemente complicada. La vida práctica muestra cómo aceptamos en público lo benéfico y deleznamos lo que hace mal al género humano, sí; también sabemos de nuestro agrado ante lo benéfico y del fuerte sentimiento de desagrado ante lo perjudicial; pero nunca nos hemos puesto de acuerdo sobre cuál es lo uno y cuál es lo otro, sobre exactamente cuándo un agrado o un desagrado son saludables, cuándo no. Hume no pudo admitir que es difícil diferenciar alabanza genuina y adulación zalamera, censura indignada y afrenta con dolo, y que aun entre éstos se pueda errar; que no hay garantía alguna de sentimiento sin perversión, ni de moral natural; que es muy complicado desanudar en nuestra comprensión personal de nuestras acciones, qué razonamos y qué deseamos, qué de lo bueno deseamos y qué creemos bueno por desearlo, cuáles formas de perseguir nuestras metas son virtuosas, cuáles viciosas y cuáles son solamente apariencia de virtud o vicio¹⁶⁴. Todas estas hebras del tejido práctico revelan más visiblemente su nudo en la *akrasía*: «¿qué hay en ella de razón, qué de deseo?» se pregunta quien la observa. La aporía socrática, y ahora el sistema humeano, nos enseñan que si el que responde sólo escucha uno de los dos lados, su respuesta sólo sirve para ahondar nuestro asombro. Si separamos la razón del deseo y negamos la continuidad entre ellos, continuidad con la que explicamos que las cosas que hacemos puedan ser o no ser, que sean alternativas verdaderamente libres, que la acción sea un movimiento en proceso que puede realizarse plenamente o quedarse a la mitad; si separamos la razón del deseo, digo, no importa qué concepción tengamos del movimiento paradigmáticamente humano, éste seguirá siendo un enigma que no atina a estar ni entre los predecibles fenómenos naturales ni entre las espontáneas ocurrencias del incomprensible azar.

¹⁶³ Hume, *obra citada*, One, Part III, Section 16.

¹⁶⁴ Ver *Principios de la moral*, apéndice 1: «La hipótesis que abrazamos es clara. Defiende que la moralidad es determinada por el sentimiento. Define a la virtud como **cualquier acción mental o cualidad que da al espectador un sentimiento agradable de aprobación**». Es decir, la virtud y su apariencia en la experiencia del observador son lo mismo.

Capítulo 3

SOBRE LA *AKRASÍA* EN DONALD DAVIDSON

RESUMEN

En este capítulo se explora el trabajo que el estadounidense Donald Davidson hizo acerca de la *akrasía*. Hasta antes del presente capítulo, se ha estudiado la concepción aristotélica de *akrasía* en su contraste con la aporía socrática según la cual la acción es resultado exclusivo de la razón que calcula la medida del bien y el mal, ahora y a futuro. Después, en contraste con el sistema de Hume según el cual el deseo constituye la causa exclusiva de las acciones, se vio que es imposible en cualquiera de ambas concepciones extremas dar cuenta de la experiencia de la *akrasía*. Se explicará por qué, aun en vista de lo anterior, Davidson cree que el problema puede resolverse por completo si se le toma como una dificultad lógica y se separa del error de asumirla de entrada como si fuera ética. Para ello se explora a detalle el ensayo *How Is Weakness of Will Possible?*, en sus tres partes. Una vez expuesta la defensa que hace Davidson de la comprensión exclusivamente lógica de la *akrasía*, se argumenta que su solución es insatisfactoria por presentar nuevas dificultades lógicas en nuestra comprensión del agente. Éstas se desprenden de la necesidad davidsoniana de incluir la irracionalidad en la acción *akrática*, pues de otro modo no es posible dar cuenta de una elección que haga un agente de cierta cosa que no sea la mejor alternativa posible, hechas todas las consideraciones pertinentes. Puestas de relieve estas complicaciones, se muestra por qué al purificar la compleja experiencia de *akrasía* de su aspecto ético, Davidson la presenta en una versión que no se acopla ni a nuestra experiencia ni a nuestra comprensión del problema original de la *akrasía*. Por último, en este capítulo se explora la interpretación explícita que hace Davidson de Aristóteles y, mostrando los malentendidos en los que incurre, se destacan las razones por las que la explicación davidsoniana de la *akrasía* es inadecuada en comparación con la que se presentó en el primer capítulo de este trabajo; específicamente, se explorará el compromiso davidsoniano con una filosofía que no puede admitir el estudio riguroso de lo que es a veces de un modo y a veces de otro y se mostrarán sus consecuencias para la comprensión de la *akrasía*.

ÍNDICE

Introducción

I. La *akrasía* según Davidson

1. Su introducción: cómo sería posible la *akrasía*
2. Su primera sección: la *akrasía* inconstante y amoral
3. Su segunda sección: la *akrasía* y sus razones

II. El tenaz problema de la irracionalidad

1. La solución del acertijo: la *akrasía* como modelo lógico
2. El nuevo acertijo: la irracionalidad de la *akrasía*
3. La acción sin ética
4. La pérdida en la separación

III. Los extravíos de la acción y la *akrasía*

1. La interpretación davidsoniana de Aristóteles
2. La acción determinada
3. La conservación de la libertad
4. La perplejidad filosófica de la *akrasía*

INTRODUCCIÓN

How Is Weakness of Will Possible? es un texto de Donald Davidson centrado en el estudio del problema de la *akrasía* o incontinencia. Su intención es mostrar que algunas importantes propuestas anteriores de explicación o disminución del conflicto son o bien incompletas, o inconsistentes con la naturaleza del tema, y después ampliar la discusión para otorgarle su lugar merecido a la apariencia de irracionalidad que encuentra el actor en sí mismo cuando es incapaz de conformar su vida práctica con el principio de continencia que cualquier persona racional aceptaría: «se debe realizar la acción juzgada mejor con base en todas las razones relevantes disponibles»¹⁶⁵. Su análisis llega al principio más claro posible de la reflexión de la acción, como el autor confiesa abundantemente en el resto de su obra, cuando manifiesta que las acciones intencionales están adecuadamente descritas con la libertad para actuar como un poder causal de la persona agente¹⁶⁶. Esto quiere decir que al intentar explicar esta dimensión a partir de otra más elemental, como la física o la psicoanalítica, se obscurece la acción por más que las descripciones analíticas sean de hecho verdaderas. Por eso la incontinencia es para Davidson una posibilidad de la acción que, incluso si tuviera algún substrato material susceptible de confirmación científica o algún otro modo de exposición de sus causas más allá de la libertad para actuar, solamente seguiría siendo el problema de la incontinencia mientras se le tratara desde la perspectiva de la acción. Esto lo lleva a observar una separación de la dimensión de la acción de la dimensión de lo moral. Al apartarse de las presunciones morales que han confundido a la tradición, consigue llegar a una forma lógica que revela la función de la *akrasía* y relaciona al agente en general con el tipo de razones que lo motivan.

Por más que parezca extraño a primera vista, no hemos agotado aún las posibilidades de explicación de la *akrasía*. En efecto, en este texto de Donald Davidson se afirma que todas las anteriores exploraciones erraron por asumir de entrada que la debilidad de la voluntad era un problema moral, por lo que había sido equivocadamente enfatizada la exploración de los motivos; pero ¿y si no se trata sino de un tipo de movimiento describable por la lógica de la acción, cuyo juicio moral no es indispensable para comprenderla como tal? Primero investigamos la contraposición de lo voluntario contra lo involuntario, después la de razón contra deseo, y ahora Davidson propone que examinemos la *akrasía* a la luz del contraste entre la moralidad y la lógica de la acción. Como es perceptible, este camino de contrastes tiene la tendencia a hacerse más y más elemental, con la aparente implicación de que se expondrá mejor la *akrasía* mientras más simples sean los componentes que conforman su experiencia.

Pienso que será útil detenernos primero en el argumento de Davidson para exponerlo lo más cercanamente posible a su presentación original, dividida en tres partes: su introducción y dos secciones argumentativas. Después de hacer eso plantearé cuál es la dificultad implicada en la resolución que

¹⁶⁵ Davidson, «How Is Weakness of Will Possible? (1969)» en *Essays on Actions and Events*, p. 41. En adelante me referiré a este ensayo como WW. Los ensayos de Davidson citados en este capítulo también pertenecen a esta obra.

¹⁶⁶ Por ejemplos: «Agency (1971)», p. 53; «Freedom to Act (1973)», p. 76; «The Material Mind (1973)», p. 259.

encuentra el estadounidense a la paradoja de la debilidad de la voluntad, y cuáles son sus causas, para que podamos hacer una confrontación completa de las asunciones que tendríamos que aceptar sobre la acción, sobre la reflexión filosófica de la acción, y específicamente sobre aquello en lo que consiste el problema filosófico de la *akrasía* según estudiamos las observaciones que hizo Aristóteles. El desacuerdo principal está, según creo, en cómo debe estudiarse la acción y por qué.

I. LA *AKRASÍA* SEGÚN DAVIDSON

§1. SU INTRODUCCIÓN: CÓMO SERÍA POSIBLE LA *AKRASÍA*

En la introducción Davidson comienza su reflexión sobre la *akrasía* con una definición que inaugura su propuesta para explicar cómo es posible que suceda, como suele decirse, que la voluntad se debilite. «La voluntad de un agente es débil si actúa, y actúa intencionalmente, contra su propio mejor juicio»¹⁶⁷, dice Davidson. Esto tiene que ser posible si se ha de defender la existencia de la *akrasía* más que como una confusión de términos. Mientras esta concepción se refina a lo largo del texto, la acción propia de la debilidad de voluntad es llamada incontinencia y vuelta a definir como «el hecho intencional que un agente realiza aún juzgando o creyendo que es asequible alguna otra acción mejor»¹⁶⁸. Parece ser, si buscamos la relación implícita entre estas dos expresiones, que la debilidad de la voluntad es la que hace posible que un agente realice una acción incontinente, cuando su acción intencional es motivada por algo que no es su mejor juicio¹⁶⁹. Algo hay en la voluntad que permite que la intención de realizar una cosa pueda contraponerse al juicio que tenemos sobre lo mejor. Esto, se revelará al final, es nuestra tendencia normalmente humana a actuar irracionalmente.

Reflexiones anteriores a Davidson han llegado a concluir que el de la incontinencia es un falso problema. Hare, por ejemplo, piensa que el conflicto de la *akrasía*, tradicionalmente expuesto, es una descripción mal planteada –y por tanto, imposible– de nuestras posibilidades al actuar¹⁷⁰; pero si este fenómeno plantea de hecho un problema real, forzosamente las formulaciones que se opongan a ella deben abandonarse o reformularse. Los razonamientos que contribuyen a descartar la incontinencia por imposible se basan, dice Davidson, en una argumentación de tres pasos: primero, sabemos que un agente que compara varias alternativas de acción, intencionalmente hará aquello que más quiere hacer (siempre y cuando se crea libre de actuar en los casos que considera); segundo, un agente quiere más hacer aquello que juzga mejor hacer, contra las otras alternativas; y tercero, como es imposible querer más hacer algo

¹⁶⁷ WW, p. 21.

¹⁶⁸ Ésta es una paráfrasis de la fórmula en WW, p. 22.

¹⁶⁹ O sea, que tal «debilidad» sería una forma coloquial de nombrar al estado específico de actitudes favorables a la acción que, en comparación con otras razones, son peores ante el mismo juicio del agente, en términos davidsonianos.

¹⁷⁰ «Preface» en *The Language of Morals*: «No es que considere que éstos [los problemas de la *akrasía*] no tienen importancia, o que no tenga nada que decir sobre ellos, sino que más bien son problemas del lenguaje de la psicología de la moral, no del lenguaje de la moral por sí». También «Ought» and Imperatives» en esa obra, p. 169.

que se juzga peor, y se hace lo que se quiere más, entonces es falso que haya acciones incontinentes. Probar el error en las asunciones de este argumento llevaría, según espera el estadounidense, a la concordia de los primeros dos pasos con una conclusión afirmativa: aun cuando hay buenas razones para pensar lo que significa que un agente quiera más hacer algo, y que lo juzgue como mejor, la incontinencia es una posibilidad real de la acción.

§2. SU PRIMERA SECCIÓN: LA *AKRASÍA* INCONSTANTE Y AMORAL

Cuando inicia la primera parte de la argumentación, aparece esta consideración: la incontinencia es un fenómeno que se da de distintos modos según entendamos de él que es una condición del carácter – constante y determinante de un modo de actuar–, o que más bien, es un *evento aislado* no característico, y por tanto no normal, del agente. Si el carácter de una persona es entendido como *siempre dispuesto* a hacer elecciones contrarias al juicio de lo que es lo mejor, podrá argumentarse fácilmente que esta normalidad de carácter marca una propensión a partir de la cual podríamos determinar qué es lo que el agente considera, hablando en serio, como mejor: esto es, lo que suele elegir. Si las acciones nos invitan tan sugerentemente a hablar de los juicios prácticos, alguna relación hay entre este tipo de juicios y los motivos que un agente cualquiera tiene para llevar a cabo la clase de acciones que realiza o que suele realizar¹⁷¹. De acuerdo a ello, los juicios no podrían ser a la vez desatendidos para la práctica y ser prácticos. Aquí llegaríamos a la conclusión de que el de la *akrasía* es un falso problema. En cambio, si resulta que la acción incontinente no puede ser constante, el fenómeno es más complicado de explicar pero más apropiado a la asunción de un problema real.

Davidson concede con esta nueva discriminación asignarle una distinción a nuestros términos: <debilidad de la voluntad> puede nombrar a un hecho aislado, mientras que <incontinencia> es el nombre de un rasgo de carácter que puede llegar incluso a ser considerado *vicio* siempre que éste signifique que alguien está *habitado*¹⁷² a realizar acciones incontinentes (ésta no es igual a la distinción implicada en la introducción del paso de <debilidad> a <incontinencia>). Es decir, si uno comprende que la incontinencia constante es imposible, aún en ello, si hay alguna propensión mayor o más cercana a la constancia de ser incontinente, y por eso hay quien le llama vicio a esa habituación, ésa será considerada por Davidson como incontinencia. De un modo o de otro, él no piensa que sea suficiente el aspecto incontinente de una acción para describirla bien completa, porque este adjetivo es sólo un «operador oracional no funcional veritativo». Esto quiere decir que <incontinente> es un nombre que califica en la oración un modo de ser que admitiría algunos o muchos otros carices que no necesariamente son contradictorios con él, por lo

¹⁷¹ *Obra citada*, p. 1: «La razón por la que las acciones son peculiarmente reveladoras de los principios morales es que la función de los principios morales es guiar la conducta». En Davidson habría diferencias con esta idea: los juicios prácticos son más abarcadores y diversos que los «principios morales», y no hay garantía de una «guía» de la conducta.

¹⁷² Contrastar con la distinción entre las entradas *habit*, *character* y *active condition* de Joe Sachs en su traducción de la *Ética nicomaquea* al respecto de *éthos*, *éthos* y *héxis*.

que él no agota la totalidad del movimiento que estamos queriendo describir. La relación entre los elementos de la acción en el agente incontinente nos revelaría así la función de la *akrasía*, y nos dejaría comprenderla aún en su combinación con muchos otros aspectos posibles de la acción. Esto posibilita que la *akrasía* suela ser confundida con algún rasgo de la acción que no le es esencial. De este modo la *akrasía* puede ser purificada de las inclusiones morales, y después éstas pueden revelarnos la importancia de su presencia en las creencias del agente o en otras actitudes favorables a la acción, de muy diversas maneras en el *akratés*.

Normalmente, las caracterizaciones de incontinencia pasan por alto la importancia que otorga el pensador a la implicación formal de que el agente actúa sosteniendo que en efecto alguna alternativa de acción sería mejor, hechas todas las consideraciones pertinentes. Será revelador observar las tres descripciones que Davidson menciona teniendo esta carencia, y que acto seguido, descarta. Las tres cambian sólo en el verbo que describe lo que el agente hace: éstas afirman que «el agente **tiene la intención de**, o **decide**, o **elige como resultado de la deliberación**, hacer Ω , y él sostiene que éste es el mejor camino, o es un camino mejor que hacer Ψ , y sin embargo, él hace Ψ ». El problema que tiene con estas descripciones no es que no sean casos de *akrasía*, sino que no es *necesario* que lo sean. Esto enfatiza su intención: necesitamos conocer en qué condiciones el agente hizo Ψ , que no era considerado lo mejor, y estas condiciones *deben* implicar una relación entre sus razones, como motivos para actuar así, y sus juicios como otras razones para actuar de otros modos. Si ocurriera que el agente hizo lo que consideraba peor hace tres días, pero hoy considera mejor, las enunciaciones anteriores seguirían siendo descripciones correctas de lo que ocurrió, pero ya no nos mostrarían *akrasía*. Davidson no admite una salida temporal como la propuesta por la *akrasía* de Fleming en su lectura de Hume. Para que la *akrasía* sea tal, el instante de la elección debe ser el que se considere exhibiendo el hecho de que el agente hace Ψ al juzgar mejor Ω .

También debe ser visible que no hay causa alguna para buscar en esta relación del juicio con la acción y de la descripción causal de lo hecho, una declaración sobre el *valor real* de lo elegido. Davidson confía en que es posible analizar este problema antes de ahondar en el otro campo, mucho más complicado, de la moral: en el que la acción se considera en términos de qué es lo preferible, por haber sido preferida. Otro modo de decir esto es que la búsqueda por la relación que motiva al agente incontinente no tiene por qué decirnos nada sobre qué tanta o tan poca verdad hay en su creencia de que tal curso de acción es de hecho *bueno*. Para resolver cómo es posible la incontinencia, debemos tomar un paso hacia atrás en el análisis y abarcar con una fría mirada las palabras «bueno» o «preferido», solamente como aquello que el agente valoró como mejor según sus propias condiciones favorables de actitud y juicios al instante de actuar¹⁷³. Esto sólo se logra si superamos la «debilidad filosófica» consistente en

¹⁷³ Confrontar con «Freedom to Act», p. 74.

suponer que toda incontinencia está en una zona sombría en la que la pasión desarmó a la razón: «parece absolutamente cierto que existen acciones tales, que uno tenga un juicio claro e inmutable de que su acción no apunta a lo mejor, hechas todas las consideraciones, y sin embargo, que la acción realizada no tiene pista de compulsión o coerción»¹⁷⁴.

§3. SU SEGUNDA SECCIÓN: LA *AKRASÍA* Y SUS RAZONES

El primer problema que enfrenta Davidson ante la caracterización de incontinencia como un falso problema, es que es muy persuasiva la idea de que actuar ocurre porque el agente prefirió como mejor exactamente lo que hizo y fue por eso que lo hizo. Pone por ejemplo su interpretación de Aristóteles, según la cual el deseo de hacer algo es la premisa mayor del agente, el principio por el que se explica que la acción haya tenido lugar, y donde la premisa menor es la expresión de la creencia¹⁷⁵. El problema que encontramos aquí es que al asumir que la conclusión extraída de ambas premisas se identifica con la acción, colapsa la diferencia entre las condiciones en las que el agente infiere qué es deseable y las condiciones bajo las que actúa. Esto hace obviamente imposible la incontinencia porque resulta que la fuerza de su deseo sería la fuerza de su juicio sobre lo deseable, así como la debilidad de su razonamiento sobre sus posibilidades de acción, sería también la debilidad para juzgar alguna como incorrecta. Esta dificultad se sostendría incluso si se abandonara la inferencia necesaria de la acción a partir de las razones para actuar, pues no se diría nada aún de cómo el agente juzga algo deseable y no lo hace.

Para encaminar la respuesta ante este planteamiento, dice Davidson, tenemos que subrayar la importancia de que el incontinente tiene de hecho una razón práctica para hacer lo que hace, una razón práctica que podemos comprender. En una contraposición de la razón de un lado, con la lujuria del otro lado, por ejemplificar con Santo Tomás, hay una conclusión bien inferida de las premisas de ambos lados, y es uno de ellos el que se persigue. Estas comparaciones valen incluso sobre razones comparadas para hacer o no hacer una misma cosa. O sea que la caracterización del conflicto moral simple no necesita que uno de los lados sea lujuria, o gula o alguna terrible tentación: solamente se necesita estar ante dos posibles decisiones mutuamente incompatibles. La contradicción implicada por las premisas de nuestros razonamientos comunes y corrientes no puede ser exclusivamente la de la moralidad contra la inmoralidad. Los principios morales mismos pueden ser opuestos al aplicarse a un solo caso específico. No aceptar esto nos llevaría o bien al absurdo de que debe haber un único principio moral que jerarquiza al resto inalterablemente y en el que consiste la correcta comprensión de la vida práctica, negando entonces la evidente multiplicidad irreductible de los principios por los que hacemos todo lo que

¹⁷⁴ WW, p. 29. Esta frase está enunciada en forma de pregunta retórica en el original, con esa respuesta afirmativa sobre tales acciones: «me parece absolutamente cierto que existen».

¹⁷⁵ Davidson se refiere, evidentemente, a la que en el primer capítulo llamó «la metáfora del silogismo». Él, sin embargo, no es del parecer de que ésta sea una metáfora.

hacemos¹⁷⁶; o bien a la afirmación trivial de que toda contraposición entre razones para actuar es entre lo que juzgamos a primera vista y lo que en realidad es.

Así pues, la imagen de que la incontinencia es una batalla del lado correcto (la razón) contra el incorrecto (la pasión) debe abandonarse. Una versión más sugerente diría que además de estos dos lados está también el juez de los argumentos de ambos, la Voluntad, que decide quién gana cada batalla; pero esta segunda imagen tampoco nos explica cómo es que la voluntad del incontinente otorga el triunfo al peor argumento de los dos. Lo que estas representaciones coloridas pasan por alto es que si el agente actúa, debe tener necesariamente un tercer argumento que resuelva el conflicto llevándolo a sacar una conclusión de los otros dos en pugna y que no tiene por qué ser en el mejor de los casos un tercer argumento «correcto» en el sentido moralista de la Antigüedad, sino sólo uno basado en todas las consideraciones pertinentes que el agente conoce.

Un obstáculo que se manifiesta frente a Davidson con esta propuesta es que parece que el tercer argumento no es, de hecho, un silogismo práctico porque no es una conclusión extraída de la necesidad de los otros dos argumentos. Gracias a esta dificultad podemos observar que el juicio sobre lo que es deseable es inseparable de los principios morales que presumiblemente concluían que en efecto es deseable: si tratamos de debilitar uno de los dos argumentos pensándolo como solamente un juicio de primera vista resulta que razonamos en círculo, porque no podemos saber en realidad cuál principio práctico está guiando tal asunción sin aludir a que lo deseable entre dos argumentos incompatibles es exactamente eso que nos hizo preferirlo junto al otro, por ser de hecho deseable. Estamos obligados, pues, a dejar de asumir los principios morales como si fueran condicionales en la estructura del silogismo; deben ser entonces, indicativos más bien de juicios en los que es *la relación* entre la evaluación moral y el acto individual propuesto lo que se muestra a primera vista: así ambos argumentos iniciales podrán llevarnos a entender el tercer argumento que constituye la preferencia como susceptible de ser continente o incontinente sin necesariamente ligarlo a la corrección moral evidenciada en la anterior petición de principio¹⁷⁷. El agente realiza la acción que juzga que es mejor y esto es lo mismo que aquello para lo que tiene una razón. Esta razón es el juicio al que llega al aceptarla como preferible según sus consideraciones de los argumentos en conflicto. El incontinente es el hombre que juzga que sería mejor hacer cierta cosa, así como lo ha estipulado la lógica de los argumentos encontrados, pero tiene una razón según un «juicio relacional», de primera vista, para hacer otra cosa, que es la que finalmente realiza.

Dicho esto, resulta que estamos frente a un segundo obstáculo, pues parece que el *akratés* hace dos

¹⁷⁶ Davidson arguye en la nota de WW, p. 34, que esto es lo que hacen Baier, Singer y Hare. Ver también Platts, *Moral Realities*, pp. 113-4: «El movimiento de principios morales generales a acciones específicas concretas suele ser de una especie compleja: si en algún momento perdemos de vista esta complejidad, seremos llevados a detectar discrepancias de valores y principios morales allí donde no los hay».

¹⁷⁷ El ejemplo que aquí usa Davidson (WW, p. 38) es que «mentir está mal» no puede interpretarse como si nos llevara de «Si miento haré mal» a «mentí, por lo tanto, hice mal»; sino más bien a «que un acto sea mentira lo hace a primera vista malo (pero puedo tener razones para pensar que en este caso no lo es)».

cosas contradictorias al mismo tiempo: haciendo «todas las consideraciones» piensa que tal acción sería mejor, y llegando a un juicio relacional que lo provee de una razón para actuar, piensa que esa misma acción no sería mejor. Esta contradicción se disipa, dice Davidson, notando que las consideraciones aludidas se refieren a las creencias, principios morales y demás actitudes pertinentes, mas no a la conclusión que se identifica con la acción particular. La incontinencia no está en que el agente no tenga razones para hacer lo que hace, porque de hecho sí las tiene; sino en que tenga por lo menos una mejor razón para realizar otra cosa que no hace. Una ventaja de esta perspectiva es que no tenemos por qué suponer la totalidad del conocimiento de un agente implicada en la elección, sino tan sólo lo que está considerado en su momento específico. Sarah Stroud, al comentar sobre este punto en la solución davidsoniana al problema de la *akrasía*¹⁷⁸, delinea lo que distingue al juicio «a primera vista» de alguno definitivo y concluyente, enumerando tres características principales: primero, no es concluyente sobre la superioridad de alguna alternativa considerada; segundo, no puede inferirse necesariamente de él ningún juicio evaluativo definitivo; y tercero, ni siquiera ofrece razones que apoyen o se contrapongan a un juicio definitivo sobre alguna alternativa. Esto deja fuera la necesidad de admitir cosas como un principio moral jerarquizante o un conocimiento práctico perfecto. Esta totalidad más apropiada, asumida en la frase de «todas las consideraciones pertinentes»¹⁷⁹ no puede condicionar por entero la acción, porque en cada decisión se hace un nuevo juicio en el que puede ser confirmada, obviada o negada alguna faceta de la relación «a primera vista», y esto es lo que deja el espacio a que la conclusión en un caso dado sea de hecho una conclusión poco razonable o contraria a lo que un observador podría llamar un «mejor juicio».

Con esto se confirma la posibilidad real de la incontinencia y se muestra, además, que su falta no está en ser reprobable moralmente sino en ser una forma irracional de juzgar y de actuar; una forma cuya superación verosímelmente puede compararse con la dificultad de adquirir cualquier modo de ser que juzgaríamos provechoso: como ser honesto o ser paciente. Davidson indica que no es posible dar una explicación más clara en este mismo nivel, aunque hayamos llegado a la irracionalidad de la elección del agente, pues aunque puedan hacerse contribuciones para la comprensión de la incontinencia desde las observaciones psicológicas (o físicas), éstas no proveen mayor iluminación sobre la forma lógica de un tipo de acción en el que el agente no tiene ninguna explicación para haber seguido una razón junto a otra mejor. Donald Davidson concluye el ensayo observando que este caso está necesariamente sujeto a

¹⁷⁸ Sarah Stroud, artículo citado de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

¹⁷⁹ Sarah Stroud interpreta el «hechas todas las consideraciones» como el juicio más comprehensivo al que el agente tiene acceso que no es aún un juicio evaluativo definitivo y absoluto. Visto así es también un juicio a primera vista, pero más completo que aquel que se enfoca en una única característica de la alternativa considerada. Ni siquiera el juicio, «hechas todas las consideraciones», tiene por qué entrar en conflicto con otro juicio definitivo según el cual otra opción hubiera sido preferible. Ella asume (a mi juicio, yendo demasiado lejos) que este tipo de juicios sólo se diferencian de los de primera vista en que no comparten su tercera característica. Digo que va demasiado lejos porque no es necesario asumir esta diferencia en los juicios «hechas todas las consideraciones» para que sea congruente la salida de Davidson al problema *akrático*. De hecho, pensarlo como Stroud nos dejaría con el problema adicional de que la suma de juicios que no desembocan en un juicio evaluativo definitivo, llegan por cantidad o por comprensión o por alguna otra causa, a desembocar de hecho en un juicio evaluativo definitivo.

frustración, y por el hecho de que el agente incontinente no puede entenderse a sí mismo, estamos ante una elocuente manera de revelarnos que tal frustración es al mismo tiempo la que lo hace dolerse por haber elegido contra su mejor juicio, y la que ha ofuscado por siglos a todos los pensadores que se han ocupado de reflexionar sobre el problema de la *akrasía*.

II. EL TENAZ PROBLEMA DE LA IRRACIONALIDAD

§1. LA SOLUCIÓN DEL ACERTIJO: LA *AKRASÍA* COMO MODELO LÓGICO

Como creo que es notorio, los argumentos de Donald Davidson son muy fuertes, tanto por su solidez lógica cuanto por lo que ganan de contraponerse a dificultades de épocas anteriores y darles respuesta. Si algo pudiera ganar el pensamiento sobre la incontinencia con esta nueva claridad, debería ser por lo menos una mejor descripción del padecimiento que constituyen las acciones de esta clase. El estadounidense piensa que el *akratés* es una persona cuya acción es irracional y que está en esencia (aunque no convencionalmente) libre de valoraciones morales sobre sus preferencias. Es muy importante que la evidencia de su irracionalidad esté en que no sea capaz de entenderse a sí mismo (ni nosotros a él), pues no tiene ninguna explicación para haber preferido la razón más «irrazonable», peor, o incompleta ante la más razonable, mejor o completa. Los juicios de las personas, como nos ha dicho Davidson, pueden ser irracionales, pueden estar mal hechos, o pueden ser apresurados; y aún así, ser el motivo por el que alguien realice una acción¹⁸⁰. También es posible que un mismo juicio, hecho de cierto modo a primera vista, se desarrolle después un poco más y con sus nuevos carices cambie el grado en que puede motivar o desmotivar una acción. Efectivamente esta interpretación soluciona la aparente incompatibilidad lógica de las que él identifica como las tres premisas principales de la *akrasía*: primero, que alguien que actuará según ciertas alternativas que se cree libre de elegir, hará intencionalmente aquella cosa que más quiere hacer; segundo, que de entre alternativas posibles, alguien quiere más hacer aquélla que juzga que es mejor hacer; y tercero, que hay acciones en las que alguien hace algo que no es lo que él mismo considera que, hechas las consideraciones pertinentes, es mejor hacer¹⁸¹. Todo caso de *akrasía*, entonces, se puede explicar¹⁸² porque un mismo juicio puede cambiar (una cosa es una evaluación condicional a primera vista, y otra una evaluación no condicional), y porque no constituye una

¹⁸⁰ Davidson propone esto como pudiendo partir de «inferencias defectuosas, evidencia incompleta, falta de diligencia o floja simpatía». WW, p. 42.

¹⁸¹ Principio 1: «Si un agente quiere hacer X más que lo que él quiere hacer Y, y se cree libre para hacer o bien X o bien Y, entonces intencionalmente hará X si hace intencionalmente o bien X o bien Y».

Principio 2: «Si un agente juzga que sería mejor hacer X que hacer Y, entonces él quiere hacer X más que lo que él quiere hacer Y».

Principio 3: «Hay acciones incontinentes», en p. 23.

¹⁸² Se puede explicar que exista cualquier caso de *akrasía*, lo que no se puede explicar es el caso particular. El paréntesis en una oración en WW, p. 39, es altamente sugerente: «ahora no hay ninguna dificultad (lógica) en el hecho de la incontinencia, pues el *akratés* es caracterizado como quien sostiene que, hechas todas las consideraciones, sería mejor hacer *b* que *a*, aun cuando él hace *a* más bien que *b* y con una razón».

paradoja lógica que éste puede ser contrario a las buenas formas de la lógica.

En la mera raíz de la discusión, la causa por la que Davidson no cree que haya que considerar el problema de la *akrasía* como ligado esencialmente a la ética, es que él entiende ese fenómeno según un esquema lógico específico de acción. Como toda acción, debe poder describirse en una forma comprensible que sea susceptible de verificación¹⁸³. Que nosotros entendamos la valoración que ocurre al interior del proceso de decisión de un agente no nos compromete a hacer nosotros mismos un juicio evaluativo al respecto. Es por eso también que aunque no podamos entender a un *akratés* particular al momento de describir sus razones como causas de su actuación, podemos entender el hecho de que exista la *akrasía* en general. Como el resultado de una función, el contenido y los efectos de la acción son irrelevantes para determinar su naturaleza incontinente. La meta es encontrar la estructura universal. Visto esto, vemos por qué hay una diferencia entre una razón **explicativa**, que basta para proveer a la acción de un motivo suficiente de ser realizada, y las razones **evaluativas** o **normativas** según las cuales podemos estar o no de acuerdo sobre la razonabilidad de hacer una cosa u otra. Como refiere Davidson también en el ensayo *Tener la intención*: «La falsedad de una creencia, o lo patentemente equivocado de un valor o de un deseo no descalifican a la creencia o al deseo para proveer una razón explicativa. [...] Para que sirvan como razones para una acción, las creencias y los deseos no necesitan ser **razonables**»¹⁸⁴.

La acción incontinente es para Davidson un **tipo** de actuación, independientemente del bien o el mal que se juzgue de la acción, y con eso todos los elementos se conjugan sin contradicción. No necesita acercarse a una acción mejor y fracasar. ¿Y no podríamos afirmar entonces que el problema que por tantos años ha asediado a los pensadores de la vida práctica es una prueba de ingenio, como ordenar los números de los cuadrados mágicos o calcular la cuadratura del círculo? La solución al acertijo logra combinar los tres principios que parecían contradecirse añadiendo la profundidad de los varios juicios y de su variable calidad en la deliberación. Parece un asunto posterior, o cuando menos distinto, pensar en la pasión fuerte de un agente, en un defecto de carácter que lo haya hecho inepto para satisfacer las demandas del deber, en una condición moral inmadura para enfrentar la responsabilidad de sus propias decisiones, o en las grandes tentaciones que hayan terminado pesarosamente por convencerlo de hacer algo que era para él (o en general) reprochable. La reflexión ética sobre la importancia de este fenómeno en la vida social humana sobra, o se postpone. De ahí que, aunque primero parezca sorprendente, diga Davidson que «una acción puede ser incontinente sin que el agente jamás haya decidido, elegido o tenido

¹⁸³ «Agency», p. 46: «Una persona es el agente de un suceso si y sólo si hay una descripción de lo que ella hizo que haga verdadera una oración que diga que lo hizo intencionalmente». Esto es, aún si la forma de verificación no sea la misma que la que concierne a las ciencias naturales en la comprobación inductiva de la ley, porque las razones de causalidad de la acción son «generalizaciones verdaderas pero no legaliformes», en «Actions, Reasons and Causes (1963)», p. 18.

¹⁸⁴ «Tener la intención (1978)», p. 84. El énfasis es mío. Para tener una mirada políticamente rica de esta razonabilidad compleja y necesariamente ambigua, se puede confrontar JOHN RAWLS, *Justice as Fairness*, §6.5, §8.3 y §13 (nota): «La razonabilidad intrínseca, o aceptabilidad, significa que un juicio o convicción nos parece razonable, o aceptable, sin que tengamos que derivarlo o basarlo en otros juicios».

la intención de hacer lo que él juzga mejor»¹⁸⁵. Las observaciones psicológicas son inoportunas cuando lo esencial de un tipo de acción es el modelo lógico que lo constituye.

§2. EL NUEVO ACERTIJO: LA IRRACIONALIDAD DE LA *AKRASÍA*

Sin embargo, después de reflexionar un momento no es tan claro que el acertijo se haya resuelto del todo. Debemos cuidarnos de asentar la claridad davidsoniana en su lugar justo: lo razonable que era buscar una estructura de la acción que no fuera contradictoria no nació de una incomodidad al mirar la fórmula lógica incongruente, sino de mirar la *akrasía*. Esto radica en nuestro deseo de comprender las causas y condiciones dadas las cuales es posible que alguien actúe de un modo que en principio nos produce perplejidad. Por eso es de capital importancia que nos concentremos en la fuente de esta perplejidad. Ahora bien, la solución que propone Davidson concluye que aunque primero parezca que la experiencia nos provee con aspectos de la acción que no pueden ser verdaderos al mismo tiempo así como los experimentamos, en el fondo no es irracional el movimiento que desemboca en la acción incontinente. Así podemos descansar habiendo superado el pasmo inicial; pero no estamos libres todavía de la irracionalidad. Ésta ahora está en el hecho de que sea inexplicable para el agente que entre sus múltiples juicios, uno mejor y más completo que el resto haya sido rechazado. ¿Es satisfactoria una resolución así? ¿Hemos conjurado la perplejidad? ¿No estamos de vuelta al principio?

En realidad, que los juicios del *akratés* puedan haber sido concluidos con poco rigor metodológico, que sean productos de malas inferencias, que sean irrazonables, o que sean de plano erróneos, no hace diferencia ante el hecho de que quien decide cuál es el mejor entre estos juicios es el mismo agente y es él quien hace otra cosa. Esto es tanto o hasta más sorprendente que nuestro primer contacto con la descripción de la *akrasía*. ¿Por qué es posible que un ser humano racional haga tal cosa? Tampoco parece que para este nuevo enigma sea determinante la diferencia, que Davidson llama «central»¹⁸⁶, entre que los juicios puedan ser condicionales evaluativos a primera vista y no condicionales después, porque para entender al *akratés* estamos tratando de figurarlo en el momento de tomar una decisión en el que los argumentos siendo comparados tienen la misma posibilidad de motivar una acción que se cree libre de realizar, y no durante la historia de sus opiniones y los cambios en sus actitudes favorables a lo largo de su vida¹⁸⁷. Si el juicio que parecería más adecuado no está siendo tomado en cuenta, ¿en qué sentido podemos decir que está *juzgando* esta persona? ¿Este «mejor juicio» es acaso un juicio tácito, uno posible, pero que no está siendo contemplado? ¿O sí es contemplado y descartado con algún motivo? No podría ser lo primero, porque entonces no sería lícito afirmar que éstas fueron consideraciones hechas por el

¹⁸⁵ p. 26.

¹⁸⁶ p. 40: «Lo que es central para la solución del problema de la incontinencia propuesta en este artículo es el contraste entre juicios condicionales (*prima facie*) evaluativos y juicios evaluativos sin más».

¹⁸⁷ Este punto será importante en lo que sigue, cuando estudiemos la «actitud favorable» del agente entendida como una combinación de deseos y creencias (y otros *estados mentales*) que causan la acción, y que son para Davidson juicios de primera vista hasta el momento en que se elige la acción intencional y libre. «Intending (1978)», pp. 101, 102.

agente (quizá y tan sólo por el que estudia su acción)¹⁸⁸. Pero si es más bien lo otro, y el agente está contemplando lo que a él mismo le parece pertinente, y de dos o más juicios suyos, el que lo motiva a actuar es inferior ante sus mismos ojos, ¿no constituye una decisión intencional, con razones y posibilidad de dar cuenta, atender a un juicio en vez de a otro? Y sin embargo, tal deliberación sería incomprensible.

Podría rebatirse en este punto que Donald Davidson no admitiría sin reservas que acatar un juicio, como estoy sugiriendo aquí, pueda constituir una acción. Pero pienso que son exactamente esas reservas las que al explicitarse hacen notoria la validez de la observación. Cuando él discute acerca del movimiento humano, argumenta con mucha nitidez que toda acción debe tener un principio en un movimiento corporal, al que llama «acción primitiva»; pero también es muy cuidadoso en hacer notar que los sucesos físicos y los mentales pueden ser idénticos, cada uno mostrando un aspecto distinto de las posibilidades de observación real, sin estar ligados por leyes correlacionales¹⁸⁹. Esta perspectiva se refuerza con su otra afirmación de que las características psicológicas relevantes para la investigación de una acción no pueden reducirse a las físicas (o químicas) aunque dependan de ellas¹⁹⁰. Al defender esta concepción de acción primitiva como un movimiento corporal, dice también que esto debe entenderse así «al menos si hacemos de lado casos problemáticos tales como los actos mentales». La investigación sobre la irracionalidad de la incontinencia nos enfrenta precisamente a uno de esos «casos problemáticos», y nada impide que pensemos que este enfrentamiento deliberativo de los juicios que podrían motivar la acción es un «suceso mental» que no produce ninguna contradicción con el rigor nomológico de la naturaleza, pues «los sucesos mentales, en tanto clase, no pueden ser explicados por ciencia física. [...] Tales recuentos del comportamiento intencional operan en un esquema conceptual alejado del alcance directo de la ley física al describir tanto causa cuanto efecto, razón cuanto acción, como aspectos de un retrato de un agente humano»¹⁹¹.

Pueden ocurrir, entonces, de acuerdo al mismo Davidson, movimientos primitivos físicos que sean verdaderos y puedan describirse al estudiar la causalidad del agente de acuerdo a lo que hizo, pero que sean a la vez irrelevantes (en tanto que físicos) para la explicación de la acción intencional al interior de la deliberación incontinente. Esto quiere decir que no es impertinente la pregunta por la causa de la acción, cuando ésta se encuentra al final con una explicación de su irracionalidad. Todavía no entendemos cómo el incontinente puede hacer lo que hace; el modelo lógico propuesto por el estadounidense nos hace conscientes de la necesidad de adjudicarle al incontinente razones para actuar, pero no nos explica nada de fondo sobre su elección entre las acciones que él mismo cree posibles al comparar sus juicios. Se

¹⁸⁸ Esto recuerda a la diferencia que marca Aristóteles entre tener un conocimiento en el sentido de alguien que lo posee pero no lo atiende (como al dormir o estar borracho), y entre tenerlo y estar atendiéndolo; y estas formas en contraste con no tener conocimiento y poder tenerlo, o no poder tenerlo en absoluto. Ver *Ética nicomaquea*, 1147a-1148b y 1152a.

¹⁸⁹ «Mental Events (1970)», p. 212.

¹⁹⁰ «Agency», p. 52; «Mental Events», p. 224; «The Material Mind», p. 253.

¹⁹¹ «Mental Events», p. 225.

trasladó el problema de la acción incontinente como un movimiento exterior visible, a la incontinencia interior de quien *escoge* escuchar a un juicio en vez de a otro. Este *akratés* sólo se diferencia del otro en que estamos imaginándonoslo actuando en su interior; pero ante él seguimos igualmente perplejos que al inicio.

§3. LA ACCIÓN SIN ÉTICA

Así, se ha lidiado con la irracionalidad que se quería conjurar originalmente; pero esto a costa de encontrarla de nuevo en otro lugar. Creo que Davidson diría que la aparición de un nuevo conflicto no invalida la solución del anterior. Y tendría razón siempre que supusiéramos que el conflicto resuelto es de hecho aquél que nos propusimos al comienzo. El problema es que no es así, precisamente porque al preguntar por la *akrasía*, no la vemos como un acertijo lógico que se soluciona al momento de aprehender su composición estructural. Después de dar respuesta al enigma, él apela a la experiencia: arguye que no hay ningún problema de raíz porque sabemos que nuestros juicios sólo artificialmente serían construcciones bien formadas de la lógica. De hecho todos podemos percatarnos de opiniones, creencias y prejuicios que constituyen errores que no habíamos percibido en el procedimiento lógico por el que llegamos a ellos. En algunas cosas, en ese sentido, todos podemos ser irracionales. Si esto es verdad, entonces no tiene por qué ser inaceptable que un hombre irracionalmente haga algo según una razón, cuando tendría otra razón por la que hacer otra cosa sería para él aún mejor¹⁹². Claro que esta apelación es persuasiva; pero sería igualmente persuasiva al inicio de la reflexión por la que dimos el rodeo para llegar a ella: es de lo más normal que las personas a veces hagan cosas que consideran peores que otras alternativas que también se creen libres de realizar; esto es irracional, pero todos tenemos experiencia de ello. No tiene por qué ser inaceptable. ¿Por qué, entonces, necesitaríamos solución para este acertijo lógico de la apariencia de la acción, y no para el acertijo lógico al interior del agente que elige un juicio en vez de otro? Es injusto decir que lo primero es *aparentemente ilógico* y por eso necesita ser librado de contradicciones, mientras que lo segundo es *lógicamente irracional*. Cuando afirmamos esto, «lógica» no significa lo mismo en ambos casos: «aparentemente ilógico» aquí quiere decir que sus inconsistencias son ininteligibles así como se presentan, y para comprender lo que ocurre tenemos que encontrar alguna ampliación, cambio, o nueva relación de los términos; por otra parte, «lógicamente irracional» quiere decir que es de esperarse (cotidianamente: «es lógico») que las decisiones de la mayoría de las personas que actúan irreflexivamente sean ininteligibles ante el examen meticulado. ¿Y es lícito admitir entonces la imposibilidad de dar razón de esta comparación de los juicios que hace el *akratés* en su interior? Parecería igual decir que si la acción nos es tan oscura que el filósofo debe aceptar rendirse ante la posibilidad de explicación científica, el problema entero de la *akrasía* debería dejarse tranquilo como un

¹⁹² Esta definición de la incontinencia, partiendo del juicio incompleto antes que del completo, es la que Davidson considera más correcta al final de su ensayo. Ver WW, p. 42.

misterio digno de irreflexiva admiración. ¿En qué se transformó el problema de la *akrasia* si no puede incluir observaciones psicológicas ni tampoco consideraciones sobre el bien aparente al que aspira la acción? La única razón para quedarse tranquilo con querer resolver el primer problema so pena de hacer aparecer el segundo, como neurólogo que contra la migraña receta medicina agresiva al estómago, es que nos interese tan sólo tangencialmente.

Esto último no está desconectado del hecho de que para Davidson a la *akrasia* no deba tomársele como asunto ético. Y también se relaciona con el hecho de que piense que una cosa es la ética y otra distinta la teoría de la acción. Lo que motiva a una búsqueda de descripción apodíctica en tal vena es asumir que la lógica formal puede ser suficiente para demostrar fuera de toda duda la verdad que corresponde a la acción; es decir, que la ciencia de la práctica es posible y concierne a la razón así entendida, por sentar los modos en los que las estructuras condicionales que concluyen en el movimiento humano pueden ser aprehendidas como universales. Por eso puede argumentar Davidson que algo como la simplicidad lógica de la contraposición entre una acción y su omisión, en el hecho de que sean evidentemente contrarias sin que digamos qué hay de bueno o malo en ellas, muestra una forma con independencia de la moralidad, promisoria de su posibilidad de comprender un conflicto moral sin necesidad de evaluar el bien que corresponde al agente que delibera¹⁹³. Debe decirse que Davidson no busca las leyes de la física para explicar las acciones, pero sí confía, pues, en que la lógica formal es el modo de descripción que corresponde a las leyes racionales prácticas, que llama «generalizaciones verdaderas pero no legaliformes»¹⁹⁴. Confía también en que en la acción, las razones para actuar se pueden inferir científicamente de reflexionar sobre este aspecto de lo humano como un tipo de causalidad. Los deseos, por otro lado, son irracionales desde este punto de vista, y de ellos no hay ciencia posible *en tanto que deseos*; sólo la hay por lo que les compete en su relación con la razón. Que tal análisis es posible lo concede la separación lógica entre razón y deseo en la descripción estructural de la acción¹⁹⁵. El espectro más amplio de sus apariencias en la vida cotidiana se le deja a la psicología¹⁹⁶ y al saber popular.

Sólo así es posible la ciencia, pues requiere demostración, y la demostración a la vez que dota de seguridad irrefragable por su claridad y distinción de los elementos que le competen, debe ser universal y necesaria¹⁹⁷. Dos instancias elocuentes de esto son, primero, la comprobación ofrecida por Davidson para

¹⁹³ WW, pp. 33, 34.

¹⁹⁴ «Actions, Reasons and Causes», p. 18.

¹⁹⁵ Ver JOHN SEARLE, «Chapter 1. The Nature of Intentional States» en *Intentionality*.

¹⁹⁶ Nótese que esto no quiere decir que no sea posible para la psicología hacer el intento consecuente con esta idea, de estudiar lo que le corresponde científicamente, encontrando las determinaciones necesarias de sus elementos y sus relaciones apodícticas; sólo quiere decir que, en tanto se les tome como elementos analizables de la acción, ni las verdades psicológicas ni las físicas son relevantes en este caso.

¹⁹⁷ Aristóteles, *Analíticos posteriores*, 71b: «Por demostración quiero decir aquello que produce conocimiento científico, en otras palabras, eso que nos permite saber sencillamente por haberlo aprehendido», 73a: «las premisas de las que se infiere la demostración son necesariamente verdaderas», 75b: «Es evidente que si las premisas de un silogismo son universales, la conclusión de una demostración de este tipo (demostración en el sentido propio) debe ser eterna»; *Ética nicomaquea*, 1139b: «Todos pensamos que aquello de lo que tenemos ciencia no puede ser de ningún otro modo; y lo que sí puede ser de

saber si un movimiento es una acción: la describamos como la describamos en el lenguaje cotidiano, sabremos que algo que alguien hizo es una acción suya «si lo que hace puede ser descrito bajo un aspecto que lo hace intencional»¹⁹⁸; y segundo, su propuesta sobre que el correcto análisis de las oraciones de acción se encuentra en una estructura formal no traducible a ninguna instancia del lenguaje natural¹⁹⁹. Ambos son intentos por argumentar limpia y rigurosamente –fuertes incontestables del estadounidense– a través de los que se obtiene un conocimiento científico más amplio sobre lo que se trata. Así, si bien no es concebida por Davidson como ciencia predictiva en el sentido en que comprende que son las leyes físicas de la ciencia natural o las matemáticas de la geometría, la Teoría de la Acción es una disciplina que se concibe como científica en contraste a alguna ética particular.

Observemos con especial atención los dos ejemplos que da de su comprensión de *akrasia*, ambos diseñados para destacar la falta de relación con las valoraciones morales. Uno es suyo y otro lo toma prestado de Austin²⁰⁰. En aquéste, alguien invitado a una cena, a sabiendas de que hay porciones de helado contadas apenas para alcanzar a todos los comensales, toma más del que le corresponde, haciéndolo con «delicadeza», mostrando así que no está sucumbiendo ante la tentación sin consciencia del resto de los presentes, como quien es incapaz de controlar sus movimientos y vorazmente se abalanza sobre el postre. En el de Davidson luce un hombre ya acostado para dormir recordando de pronto que no se ha lavado la boca, y que exasperado por su propio hábito de higiene, se levanta a resarcir su falta a sabiendas de que perderá el sueño y de que no le habría venido ningún mal peor, de no lavarse esta única vez.

Estos ejemplos funcionan como un laboratorio mental, en el que los rasgos que nos interesa observar por sí mismos están aislados para mirarlos reaccionar en condiciones no alteradas por la organización compleja del resto de las composiciones naturales. La separación de la acción del juicio moral, más satisfactoria en el ejemplo del cepillo de dientes que en el del helado, nos permite pensar en la forma de la acción también independientemente de las disposiciones morales de la persona que la realiza.

otro modo, si ocurre más allá de nuestra vista, no sabemos si es o no es. Por eso lo que conoce la ciencia es lo necesario. También es, entonces, eterno, ya que si es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno no fue generado ni se corrompe. [...] Así pues, la ciencia es una condición activa de la demostración». También Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sección 12, Parte III: «Me parece que los únicos objetos de la ciencia abstracta o de la demostración son la cantidad y el número, y que todos los intentos por extender este especie más perfecta de conocimiento más allá de estos límites son únicamente sofistería e ilusión», y *Naturaleza humana*, Libro uno, parte II, sección 2: «Si una demostración es justa, no admite ninguna dificultad que se le oponga; y si no es justa, es apenas un sofisma, y consecuentemente no puede ser nunca una dificultad. O bien es irresistible, o no tiene ninguna forma de fuerza». Davidson, «Actions, Reasons and Causes», p. 16: «El silogismo práctico no provee un modelo ni de la ciencia predictiva de la acción ni del recuento normativo del razonamiento evaluativo».

¹⁹⁸ «Agency», p. 46.

¹⁹⁹ «Al intentar conseguir una oración del inglés [o español] que refleje directamente esta forma, nos encontramos con dificultades» en «The Logical Form of Action Sentences (1967)», p. 118. La fórmula es $(\exists x)(\textit{verbo}(\textit{agente}, \textit{paciente}, x))$. Cuando Hedman objetó a esta propuesta y sugirió ciertas lecturas posibles para las implicaciones en oraciones sobre acciones, Davidson remarcó que debía mostrarse mediante una **teoría semántica** que las implicaciones de las oraciones son válidas, antes de admitirlas en un análisis científico correcto de la acción. Ver p. 147.

²⁰⁰ J. L. AUSTIN, *A Plea for Excuses*, p. 146; citado en p. 29 del texto de WW.

Quitar mediante el análisis nuestra propia observación de lo preferible nos permite olvidar por un momento la dimensión de lo reprochable y lo encomiable en lo hecho, y así atestiguamos una función, en la que no hay nadie (ni imaginario ni real) que tenga que responder ante los que juzgan lo que se hace. Se suspende el juicio moral en favor del juicio de discriminación causal. De esta manera «dar razón» de lo hecho se transforma fuera de su habitación ética, apartándose del intento de describir la relación entre el deseo de lo bueno y la deliberación en la elección. La persona que delicadamente hurta el helado tan deseado es el vehículo, o la disposición material del caso, a través del que se realiza el evento *akrático*; pero no necesita ningún nombre, costumbres o alguna educación específica para que lo entendamos. Purificar así la acción requiere quitarle toda responsabilidad en el análisis, y al separar la relación que tiene la responsabilidad con el evento, el acto se despersonaliza y la importancia del carácter que lo condicionaba se desvanece. La responsabilidad, se le entienda de un modo o de otro²⁰¹, puede aparecer más tarde como un predicado del movimiento ya analizado. La *akrasía* del hombre que se lava los dientes es una función que puede comprenderse como seleccionado por una razón que lo motiva, en un agente que tiene también una o más razones para hacer algo que según su propio juicio, es mejor que la alternativa que seleccionó. Cualquier adición es «adorno inesencial».

§4. LA PÉRDIDA EN LA SEPARACIÓN

No es necesario usar la simbología de la lógica formal para notar que este ejercicio de análisis y purificación produce una fórmula algebraica. Los términos en la ecuación universal pueden substituirse por particulares que nos interesen para dar siempre el mismo resultado. Por eso lo *akrático* del ejemplo del cepillo de dientes lo encuentra Davidson, no en si esta persona hace bien o mal en juzgar su salud como lo hace, o en alguna relación de su vida con alguien más, sino exclusivamente en que un agente hace algo Ω que no es Ψ , con una razón Φ como motivo, cuando la razón Φ' le parece mejor al agente, y Φ' más bien apoyaría que hiciera Ψ , y se cree libre para realizar o bien Ω o bien Ψ . Este tipo de jerga técnica, predominante en los estudios de teoría de la acción davidsoniana, es semejante a la que usa el mismo Aristóteles en la *Física* para desenvolver los razonamientos matemáticos al respecto de cuerpos físicos cuya realidad es irrelevante para captar la lógica de sus posibilidades o imposibilidades de acuerdo a las magnitudes consideradas. Sin embargo, hay una advertencia en la *Ética nicomaquea* sobre lo inadecuado de hacer esto con la *akrasía*. Dice Aristóteles que separarla en el análisis del significado de lo preferible como bien humano asequible, es lo que hacen los sofistas que inventaron el absurdo argumento de que el mejor hombre es el más incontinente e ignorante de todos: porque como confunde lo bueno con lo malo y como hace lo que juzga deleznable en vez de lo que piensa que es mejor, entonces resulta que siempre acierta sin querer a realizar las acciones más justas posibles²⁰². El problema de la *akrasía* está tan

²⁰¹ Ver Mark Platts, *Ser responsable*, pp. 19-30.

²⁰² Ver ALASDAIR MCINTYRE, «Is Akritic Action Always Irrational?», en *Identity, Character and Morality*, pp. 379-400,

íntimamente relacionado para el estagirita con el hecho de que somos capaces de juzgar como preferibles las elecciones (tanto nuestras como de otros), que quitarle eso es cambiar de problema y, descuidadamente, seguir llamándolo igual. Mientras que uno piensa que la *akrasía* se ve mejor quitándole el bulto de la complicada naturaleza, el otro piensa que esta complicación es esencial para hablar bien de lo que vemos, precisamente en la naturaleza. Ésta es una de las principales causas de que, por más que Davidson compare durante todo el texto sus pasos con los que tomó Aristóteles, de todas maneras considere los del griego poco menos que absurdos: «mientras mantengamos frente a nosotros el esquema general de la teoría de Aristóteles, pienso que no podemos dejar de percatarnos de que no puede ofrecer ningún análisis satisfactorio de la acción incontinente»²⁰³.

Pero que lo irracional de la *akrasía* no se haya esfumado del todo con esta purificación de la acción, sino que solamente se haya trasladado a otro lugar en el que puede observarse todavía la perplejidad al momento de elegir, debería indicarnos algo sobre la suficiencia de este método lógico científico de determinación universal ante lo que constituye *precisamente* el problema de la *akrasía*. Si es cierto que en el caso de la incontinencia «el intento de hallar razón en el comportamiento está necesariamente sujeto a un grado de frustración»²⁰⁴, ¿no sería lógico tomar en cuenta esa frustración y asumir que precisamente lo que nos llevó a preguntar por la *akrasía* es aquello que nos asombra porque no puede *purificarse*?²⁰⁵ ¿No será eso lo que frustra tanto a quien quiere entender con la ciencia de la lógica formal el problema de la *akrasía*? La sencillez con la que Davidson descarta el «análisis» aristotélico, descansa en lo que empieza por ser un error hermenéutico y termina en una confusión del significado de la *akrasía* como un problema filosófico. Él asume sin discusión que no hay dificultad en separar la filosofía moral de la filosofía de la acción al considerar los argumentos aristotélicos, cuando el estagirita explícitamente previene de pretender una ciencia en este sentido de la vida práctica. Si esta asunción no está razonablemente fundada, puede ser que el acertijo que resolvió Davidson no nos enseñe de la *akrasía* más de lo que un crucigrama terminado nos da conocimiento de las cosas cuyas palabras se usaron para resolverlo.

Será útil afinar un poco la perspectiva aristotélica de este conflicto. Hay un aspecto en el que la reflexión filosófica no puede evitar encontrar las condiciones que hacen inteligibles los problemas que se le presentan; sin embargo, no es lo mismo que admitir que esto sea determinante del modo en el que debe procederse para hablar de la importancia de la experiencia en la ética, ni de la imposibilidad de leyes

especialmente p. 385. En 1146a. Aristóteles dice, de paso, que los sofistas que apoyan este argumento son motivados por el gusto soberbio que les da parecer ante los demás como tremendamente astutos, por haber logrado «amarrar» el pensamiento de la otra persona, haciendo con la paradoja un nudo que no le permite continuar pensando, por más que le parezca que hay algo mal con el argumento. Nótese que este razonamiento es consecuencia de pensar el problema como si fuera matemático. Es decir, con una fórmula algebraica, que si $EL\ BIEN = (\Omega)(\Psi)$, también será cierto siempre que $EL\ BIEN = (-\Omega)(-\Psi)$, en este caso siendo Ω sabiduría, Ψ continencia.

²⁰³ p. 32.

²⁰⁴ p. 42.

²⁰⁵ Confróntese por ejemplo: Platón, *Fedro*, 265d-266a; *Político*, 263a. También «genus» en el glosario de la traducción de Joe Sachs a Aristóteles, *Metafísica*.

universales en la acción. El punto es que mientras más universalizamos, menos entendemos la acción: ésta se da en los particulares y aquéllos los aprehendemos más fácilmente por nuestra contemplación de la totalidad que constituyen los particulares (*epagōgē*) que por demostraciones deductivas desde lo más general hasta los principios (*apódexis*). La reflexión dialéctica busca, por llamarlo de un modo, un justo medio: un discurso general que admita siempre la falibilidad de reconocer los casos particulares como determinantes pero impredecibles, en la descripción de la acción humana. Esto hace de la acción un problema inseparable de la ética, piensa Aristóteles, porque observar su particularidad humana nos revela la necesidad de entender cómo es que la razón y el deseo están juntos buscando lo que constituye el bien de la vida práctica. Para Aristóteles no basta con decir que pueden describirse razones para actuar aunque no sean ciencia predictiva; esas razones para actuar deben comprenderse en su búsqueda del bien al que se dirigen o al que pretenden dirigirse. Los juicios al actuar son sobre lo considerado digno de elección en un caso dado por una persona de cierto carácter, y no es posible comprender tal cosa sin deseo del bien. Sin suponer que el bien es algo *preferible* al actuar, se malentiende la fuerza del bien para motivar el movimiento humano. Los bienes deben ser comparables si se pretende describir la elección, y por ser comparables debe asumirse una inclinación natural del hombre hacia clases de bienes que implican alguna finalidad comprensible a la razón. La razón puede ordenarlos y destacarlos según una asunción del bien humano. Las descripciones con pretensión de objetividad que desarticulan el bien buscado en términos de «juicio racional específico + actitudes favorables (creencia + deseo)» tienen que conformarse diciendo que esto *motiva*, sin poder decir qué es lo que hace preferible lo que preferimos. Para que lo preferible tenga sentido causal en la acción, es necesario que haya un bien humano (incluso en la creencia) a partir del que éste puede ser aprehendido en la reflexión, y admitirlo a su vez obliga a cejar en el análisis científico que purifica la estructura de la acción de la dimensión ética, al apoyar también una posibilidad de decir verdad sin demostración en la experiencia de la búsqueda del bien. Desde esta visión aristotélica, la acción es incomprensible sin ética, esta Teoría de la Acción es un modo de hablar mal del movimiento humano alejándolo del bien que busca y describiéndolo con la causalidad reactiva de la naturaleza inerte. Es decir, Aristóteles piensa que todo discurso sobre la acción ya admite de entrada que es necesario hablar seriamente del hecho de que lo elegido es pretendido por ser un bien.

El hombre del ejemplo davidsoniano que se cepilla a regañadientes no nos dice nada, en la perspectiva aristotélica, si no discutimos qué tan importante es que se lave la boca, y qué tan bien comprende lo que constituye eso que es provechoso. Si no es un problema ético, ¿qué clase de problema es? En cualquier caso, es un modo muy tibio de referir a un evento que puede asentar una disposición profunda del hombre frente a su acción. Pero si intentáramos que nos revelara algo importante, este sujeto no sería de todos modos un *akratēs* en el sentido propio del término; tal vez al revés, tan sólo sería un hombre con algo de fortaleza que no ha logrado afianzar como parte de su disposición de carácter los

hábitos de higiene que de hecho son convenientes para él (o sea que no es templado), y por eso se duele de haber hecho lo que tenía que hacer; o tal vez, si admitimos la sugerencia de Davidson de que en serio no necesitaba lavarse esa noche y lo sabía bien, sigue sin ser incontinente más allá de su molicie por no ser capaz de soportar como es conveniente el pequeño mal de tardarse más en conciliar el sueño y de hacer un mejor plan para acostarse a tiempo la siguiente ocasión. Algo que es plenamente obvio es que desde la perspectiva aristotélica, este ejemplo no contiene la descripción de una acción, sino de un movimiento voluntario sin *proairesis*; y si exageráramos el ejemplo para decir que sí se trata de una elección plena en la realización del carácter de una persona con una condición activa dispuesta para hacer exactamente eso que hizo, entonces se vuelve inverosímil que este hombre se haya lavado los dientes sintiendo fastidio al respecto. Para que la acción tenga sentido como tal, debe ser presentada éticamente; y esto quiere decir que se presume cierta inteligibilidad del deseo y la razón en su trabajo conjunto frente a un bien asequible.

Cuando suponemos que la razón y el deseo están separados, damos por sentado que cada uno tiene un objetivo independiente²⁰⁶. Así se supone una razón muy delgada a la que sólo conviene el objetivo de la verdad en la demostración. De algún modo se está concediendo la razón a Hume cuando habla de lo escueto de nuestra razón²⁰⁷. Habiendo admitido que el único conocimiento lícito es la ciencia así pensada, es imposible que no se tome a la razón en todo aspecto de la vida humana como buscando el mismo tipo de estabilidad en el mismo tipo de discursos. La lógica formal es usada así, en un malentendido de la complejidad de la razón, viéndola como si pudiera aprehender mediante silogismos la profundidad de la vida humana inmersa en el tiempo y la impredecibilidad. Con esta perspectiva, lo que se tilda de irracional e ininteligible excede lo que en realidad damos por irracional en nuestra comprensión cotidiana de la acción. Si Davidson admitiera la posibilidad de que la razón expusiera con verdad de algún modo diferente del analítico científico, podría investigar la que llama «irracionalidad» al interior del *akratés* como un rasgo más bien lógico y comprensible, si bien no apodíctico. No es fútil que en la metáfora del silogismo en la *Ética nicomaquea* se revele que ahí donde la elección es *como* la conclusión del razonamiento, la razón está trabajando en una nueva consideración en cada ocasión particular. Eso diferencia al silogismo propiamente dicho de su análogo en la metáfora. La diferencia entre la razón como ciencia (*epistēmē*) y la razón como cálculo práctico (*logistikón* o *bouléuesthai*) está en que para la segunda cada situación es nueva y vuelve a demandar juicio. Pero para entender qué es ejercer un juicio

²⁰⁶ Esto puede atraer la atención a un sentido en el que cotidianamente entendemos lo que es «el bien de alguna cosa». Por supuesto, no es la finalidad de este trabajo determinar si tal sentido es correcto o incorrecto y de qué modos; pero baste con notar que parecemos conceder que hay un sentido en el que el bien de una facultad, de un órgano específico, o de una potencia cualquiera de un ser vivo está en su realización. Por ejemplo, decimos que es una buena vista la que tiene quien sí ve y más completamente, y no quien es miope o estrábico. Si la razón y el deseo no pueden estar juntas en la acción, no hay tampoco ningún bien, en este sentido cotidiano, que podamos imaginar de su coparticipación (por ejemplo, la preferencia en la elección) ni ninguna función en cuya realización se manifieste su objetivo. Una profundización al respecto de este sentido de «bien» está en Aristóteles, *Física*, 194a 32-195a25; *Política*, 1252b34 *Ética Eudemia*, 1218b; *Metafísica*, 983a.

²⁰⁷ Ver capítulo anterior, sección II: «Razón y *akrasía* en Hume».

nuevo, tenemos forzosamente que entender cómo el carácter humano es diverso y cambiante. En el entendido de que es necesaria la teoría de la acción apartada de la ética, la *akrasía* es un caso curioso de apariencias contradictorias que se puede resolver en la reestructuración de la presentación lógica, no un problema vital que puede revelar la imperfección inherente a la acción humana.

III. LOS EXTRAVÍOS DE LA ACCIÓN Y LA *AKRASÍA*

§1. LA INTERPRETACIÓN DAVIDSONIANA DE ARISTÓTELES

La inclinación de Davidson a dar por resuelto este conflicto desemboca en una interpretación de Aristóteles que abarca desde lo superficial hasta lo erróneo²⁰⁸. Una forma de entender el problema de pretender que la descripción de la acción sea agotada por las definiciones lógicas científicas de sus tipos, es que cuando todo en el mundo de la práctica puede cifrarse en voluntario o involuntario, la libertad de elegir qué hacer es un completo misterio²⁰⁹. Esto se debe a que la voluntad se convierte en algo únicamente visible a través de la fuerza que tiene para realizar sus efectos, y entonces se equipara a ella en su plenitud. Con esto se identifica su fuerza a la de la necesidad causal del mundo (que es la que busca la explicación científica), y ésta está determinada. Sin embargo, esta observación, al verterse sobre la voluntad, resulta contraria a la experiencia de la necesidad como fuerza. Lo que se hace por la fuerza es involuntario, pesaroso y contrario a lo que querríamos elegir si estuviera en nuestras manos²¹⁰. De aquí que parezca que hay una contienda irresoluble entre deterministas y libertarios, los unos aludiendo una clase de fuerza inhumana detrás de la experiencia de lo humano, y los otros defendiendo alguna capacidad sobrenatural de realizar algo sin ninguna causa anterior que no fuera espontáneamente generada por su arbitrio²¹¹. Si toda acción persigue algún bien percibido (ya sea aparente o real, no hace diferencia) y toda persecución voluntaria demanda para su comprensión su explicación racional científica, parecería que lo que pretendemos a sabiendas debería ser siempre y sin problema lo mejor que podemos obtener y lo mejor que podemos querer en la medida en que somos racionales. Por el contrario, todo caso menos que perfecto en la realización de un acto sería irracional e incomprensible (como el enigma que se desprende del análisis davidsoniano al interior del *akratés*). Por ello toda elección bien realizada sería siempre vista como única posible, sin ninguna alternativa. Y como esto es obviamente falso, o bien la

²⁰⁸ Un ejemplo de esto último está en su nota en pp. 25-6, en la que dice que Aristóteles caracteriza al hombre incontinente como alguien que «hace lo que sabe que es malo» en 1134b, cosa falsa (en esa sección se discute cuál es el alcance natural o convencional de la justicia concebida como política); además de evocar secciones en las que el estagirita habla de las posibles aporías reveladas por el problema, como si fueran sobre su opinión al respecto (1145b y 1146b).

²⁰⁹ Por no decir que es un disparate; ver Mark Platts, *obra citada*: «...reconozco, sin vergüenza, que nunca he tenido el menor indicio de lo que sería «libre voluntad» si hubiera algo así, que nunca he logrado entender en lo más mínimo la metafísica del libertarismo».

²¹⁰ *Ética nicomaquea*, 1110a.

²¹¹ Mark Platts, *obra citada*. Ver también, Kant, «Prólogo» en *Crítica de la razón práctica*: «La libertad es, sin embargo, la única de entre las ideas de la razón especulativa, cuya posibilidad sabemos *a priori*, aunque sin comprenderla, porque es la condición de la ley moral que nosotros sabemos».

comprensión cotidiana en la que se supone que uno puede hacer lo que uno desea hacer es completamente incorrecta, o bien la comprensión de voluntad no puede ser como la comprensión de la necesidad de las leyes naturales.

Esto explicaría que al tratar de replantear una aporía práctica en términos científicos, la aporía se manifestara de nuevo en los límites de estos términos recién analizados. Es como si al tratar de conocer la acción, la determináramos, pero al determinarla, le quitáramos lo que la distingue de los movimientos involuntarios necesarios del mundo. Conocer la estructura de la acción parece demandar que comprendamos sus límites, que esté acotada y determinada. Pero así resultaría que la única salida al aparente dilema sería la aceptación de que no existe, o no es cognoscible de ningún modo, alguna dimensión en la que la acción sea elegible: o es acción determinada y comprensible, o es algo libre sobrenatural de lo que no nos corresponde hablar como científicos de la acción. En el caso más fuerte esto se interpretaría como que la dimensión ética es ilusión y la vida humana es un complejo de determinación fatal, o si acaso un milagroso misterio digno solamente de silencio y aceptación.

Por supuesto que Davidson está muy lejos de estos extremos y está consciente de sus absurdos. Él niega explícitamente que la libertad de la acción sea incompatible con la determinación causal del universo físico. Su posición es más bien que la causalidad natural no es la misma que la que corresponde a la acción, y que ésta está limitada en lo que nos puede revelar el análisis científico por su misma estructura anómala. Admitir que la intencionalidad es comprensible pero no demostrable es lo más cercano a los principios que podremos llegar haciendo un análisis de la lógica formal. Lo que no podremos, piensa Davidson, es dar con una relación de necesidad causal que en su descripción física demostrable implique formalmente las leyes de la conducta humana, así como podemos hacer predecibles las reacciones físicas de los fenómenos naturales. La ciencia de la teoría de la acción nos lleva así hasta la puerta de la causalidad física, pero no podemos cruzar el umbral. «Pues aunque no podemos esperar definir o analizar la libertad para actuar en términos de conceptos que identifiquen plenamente las condiciones causales de la acción intencional, no hay ningún obstáculo para el punto de vista de que la libertad para actuar es un poder causal del agente»²¹². En estos puntos parecerían concordar Davidson y Aristóteles; sin embargo, el estadounidense no admite que en los linderos del conocimiento científico, haya otras formas en las que se puede conocer bien, e incluso mejor, lo que es la acción. Esto condiciona a la intencionalidad a ser al mismo tiempo una evidencia incontrovertible y un misterio tras las explicaciones que agotan sus expresiones apodícticas: regresamos así a pensar que las acciones son o bien voluntarias, o bien involuntarias; y si son lo primero y hemos de explicar su motivación al bien, diremos que sólo pueden tender a lo que creen que es mejor.

Nótese que este planteamiento es la exageración burlona de Sócrates de suponer que toda elección

²¹² «Freedom to Act», p. 81.

voluntaria es «sabiduría» o «ciencia» y lleva necesariamente al bien, mientras que cualquier cosa que no es la mejor elección posible, es ignorancia involuntaria. Hemos vuelto a la aporía socrática una vez más. El estagirita acusa a la interpretación de *akrasía* como lucha entre dos contrincantes de insuficiente y destaca la valía de pensarla también como la mala mezcla de la razón y el deseo. Y con todo, según Davidson, Aristóteles defiende precisamente esa posición caricaturesca que él invita a criticar: «La imagen que obtenemos de la incontinencia según Aristóteles, Santo Tomás y Hare –dice el estadounidense–, es la de una batalla o lucha entre dos contendientes. Cada contendiente está armado con su argumento o principio. Uno de los lados puede etiquetarse «pasión» y el otro «razón»; luchan; un lado gana, el lado equivocado, el lado denominado «pasión» (o «lujuria» o «placer») [...] Esta imagen no nos permite encontrarle sentido a un conflicto en el alma de una persona, porque no deja lugar para el completamente importante proceso de sopesar las consideraciones»²¹³. La gran disensión no está en si son o no verdaderas aquellas conclusiones a las que llega el estadounidense sobre la acción y nuestro modo de pensarla, sino en si son **esenciales** para comprenderla; desde la perspectiva aristotélica no nos ayudan casi nada a pensar qué es la acción, mucho menos a entender la *akrasía*.

Tras la purificación de la acción que quiere separarla de la ética, se vuelve invisible la salida aristotélica de la aporía, y se funde con la presentación socrática en la que ciencia y sabiduría práctica se toman como idénticas. La corta visión que confunde éstas es *precisamente* la que la expresión de la aporía pretende delatar. Esto se nota porque la admisión de la imagen de la mala mezcla es sólo posible tras la aceptación de un tipo de conocimiento que puede versar sobre la imperfección al actuar que está en la impredecibilidad de la *praxis* y que aún así es cognoscible para el ser humano como preferible en la acción, con todo y que esta razón no sea susceptible de elevarse a máxima universal, o siquiera a una generalización verdadera pero no legaliforme. No es necesario apelar a ningún poder sobrenatural incomprensible de libre voluntad, ni tampoco a determinación mecanicista de conducta para aceptar tal posibilidad de dar razón de lo que puede ser de un modo o de otro. Incluso al citar a Austin, Davidson revela este mismo parecer que ignora la finalidad del planteamiento original ético al decir «Platón, supongo, y tras él Aristóteles, reforzó en nosotros esta confusión, tan mala en su día y a su manera, como la última, grotesca, confusión de debilidad moral con debilidad de la voluntad»²¹⁴. Para que lo que Aristóteles hace en la *Ética nicomaquea* sea visible, la continua separación del alma en racional e irracional, que al repetirse revela una nueva racionalidad en la irracionalidad y viceversa, debe admitirse como fuerte sugerencia de la insuficiencia de la demostración científica que hace análisis elemental para legar la sabiduría sobre la acción.

²¹³ pp. 35-6. Aquí supone Davidson, dicho de paso, que la posición de Platón al respecto es contraria a la aristotélica y aunque igual de absurda, un poco más profunda.

²¹⁴ Austin, obra citada, en Davidson, WW, p. 29.

§2. LA ACCIÓN DETERMINADA

Veamos cómo es estudiada la acción desde el punto de vista davidsoniano y pongamos a prueba su procedimiento de análisis lógico. En el ensayo *Agencia*, Donald Davidson parece en un comienzo estar ante este problema de la dificultad de considerar alguna tercera clase de acción que no sea ni intencional ni no intencional. Sin embargo, su salida desemboca en revalidar la distinción entre acción y no acción como una separación binaria pero malentendida en el lenguaje natural. La acción voluntaria sin elección no es compatible con el análisis lógico-formal porque requiere admitir dos sentidos de *lógos*, que son los exhibidos en la metáfora aristotélica del consejo como el que habla de lo mejor y el que es capaz de escuchar. Bajo esa luz también se admira la invitación a aceptar que hay por lo menos otra forma de conocimiento que no es científica. En lugar de esto, Davidson mantiene la separación epistémica de la pureza racional, y en ello, delata su compromiso con un esquematismo analítico que no deja espacio para ningún discurso ético de la imperfección al actuar. Su nueva descripción de lo voluntario y lo involuntario no resuelve el problema de que la libertad de elegir requiere cierto grado de indeterminación²¹⁵. Al encontrar la causa de nuestras dificultades para aprehender sencillamente el conjunto de las acciones más bien en la obscuridad de los verbos y sus inconsistencias en la convencionalidad del lenguaje cotidiano, la libertad queda oscurecida y colindando con la irracionalidad de las descripciones comunes de lo que hacen los agentes cuando creen escoger. Con esto se transfiere el problema, intacto, a un nuevo espacio más allá de los límites de lo recién purificado. Este es el movimiento que hemos visto antes ocurrirle a la irracionalidad de la *akrasía*, sucediendo ahora con la irracionalidad de la libertad. El análisis lógico formal tiene esta consecuencia en la acción porque su modo muy peculiar de imperfección la diferencia de la cadena causal física, pero al entender su causalidad, la imperfección se conserva en algún lugar del análisis, volviendo a esconderse de él en los linderos de su explicación.

En el ensayo *The Material Mind*, Davidson propone que imaginemos a un robot llamado Art construido a la máxima perfección de un conocimiento científico material, también imaginario, capaz de tal precisión que lo haga indistinguible de un ser humano en toda su composición externa e interna, y al proponerlo dice también que este autómatas «ha reaccionado a cambios en su medio ambiente moviéndose de maneras indistinguibles del comportamiento humano»²¹⁶. Este ejemplo es posible en la imaginación cuando admitimos que el conocimiento de la reacción programable al entorno es la comprensión de la conducta: «nosotros percibimos a una criatura como racional en la medida en que somos capaces de ver sus movimientos como parte de un patrón racional que comprende también pensamientos, deseos, emociones y voliciones»²¹⁷. Por eso es impecable la conclusión de Davidson de que la acción primitiva

²¹⁵ Ésta es evidenciada en Aristóteles en la distinción entre vicio e incontinencia, y también entre éstas y los casos límite de bestialidad humana.

²¹⁶ «The Material Mind», p. 247.

²¹⁷ WW, p. 42.

debe ser corpórea, pues el análisis debe iniciar en movimiento mensurable si ha de ser racionalmente comprensible según sus elementos. Si actuara de otros modos distintos a su programación, sería irracional, incomprensible, ininteligible con todo y que incluya nuestro «modelo» de un tejido mental interno. Aquí, se le está llamando «racional» a cada vez que se muestra cómo es que a una cosa de cierta naturaleza sigue otra necesariamente; no poder conocer la consecuencia necesaria es el espacio oscuro de la «irracionalidad» en la que el agente mismo vive al pensar que tiene alternativas y que elige. Por su parte, el estudioso de la acción considera o bien una sección de la que no tiene ningún conocimiento, porque no dispone de los medios para conocer tan a fondo al agente, o que por serle conocidos se revelan determinados, sin libertad. De vuelta a *Agencia*, Davidson intenta separar la causalidad determinista en la naturaleza de esta otra que llama causación de agentes, pero en ello admite que la racionalidad de la explicación de un tren de eventos en el que concebimos a un agente como principio sigue más bien el modelo de la causación ordinaria siempre que busque una explicación²¹⁸. La interpretación más asequible de esto es que la acción libre es incomprensible a fondo, porque el estudio de sus elementos en un modelo causal los convierte en los únicos posibles dada la completa descripción del que actúa (independientemente de que esta *teórica* descripción completa sea imposible, tanto como la creación de autómatas idénticos al ser humano, por sus dificultades prácticas).

§3. LA CONSERVACIÓN DE LA LIBERTAD

Según la comprensión de lo que corresponde al teórico según Aristóteles (el que observa la naturaleza de cada cosa), el que contempla la acción debería dar cuenta de la libertad en esta obscuridad de la acción, no modificarla hasta que fuera pura, iluminada y artificial. La falta de observación de esta **acción imperfecta** impide a Davidson notar cuál es la diferencia en Aristóteles entre el intemperante y el *akratés*, diferencia que en la *Ética nicomaquea* es fundamental. Menos aún es capaz de notar las diferencias entre *akrasía* propiamente hablando, y *akrasía* por analogía. Por eso le parece tan incongruente que en este texto griego se diga del incontinente que es inconstante en su modo de elegir²¹⁹. No notar esto equivale a no reconocer ni el sufrimiento del *akratés* por su percepción de sí mismo como impotente para darse un bien (y de ahí su arrepentimiento) ni su posibilidad de aspirar a mejorar en la condición para elegir. Al despersonalizar la acción, se la vuelve estructura formal, y con esto, se le comprende sin la indeterminación que daría cuenta de su movimiento; esto impide intentar conocer

²¹⁸ «Agency», p. 53. Platts, en *Ways of Meaning*, p. 212, sugiere cómo funcionaría una ley de la acción si acaso se le vislumbrara, y llega a la conclusión de que solamente serviría para algo una vez que nos aseguráramos de que sus componentes son todos conocidos, de tal modo que ninguna ocurrencia azarosa pueda intervenir en la causación del movimiento general de las cosas. Sobre tan exageradamente completo conocimiento, exclama que «incluso si la idea de tal descripción total del universo tuviera sentido, sería de extensión infinita, y entonces, sería algo que nunca podríamos escribir ni conocer. ¿Puede nuestro uso de oraciones causales singulares estar fundado en una idea así? ¿En nuestra fe de que la existencia de una descripción de esta índole descarte toda posibilidad externa de intervención?». La respuesta a las exageraciones reveladas por las preguntas retóricas es, obviamente, un no.

²¹⁹ WW, p. 25.

éticamente el cambio en el tipo de persona que actúa, y por ello, la educación del carácter se vuelve ininteligible. Digo aquí «educación» pensando tanto en el aprendizaje de lo que la persona considera valioso en su vida práctica (y que pueden verse como sus propias ideas a favor de lo que considera preferible) como en la formación de una condición activa según la cual es fácil o difícil actuar de cierta manera según ciertas convicciones, creencias, deseos, etcétera. Se pierde así la diferencia entre hábito (*éthos*), como lo que se hace evocando un movimiento con la imitación mecánica, sin tener la condición por la que tal acción constituye un bien humano deseado como preferible²²⁰, y el carácter (*éthos*) como la disposición de actuar según las condiciones pasivas y activas por las que alguien ha llegado a ser quien es, y por la que está en posesión de sí mismo al actuar de un modo o de otro según su forma de preferir y desear lo que enfrenta en la vida. Por supuesto, también se ha desvanecido qué pueda ser la condición activa (*héxis*) por la que una persona es capaz de elegir de qué manera vivir bien, según su propia comprensión de sus circunstancias. La purificación nos dejó sin carácter. Nos dejó también sin condición activa, pero es en ellos en los que se diferencia aquél que está convencido de que su exceso o defecto es un bien humano, que es el vicioso, del que lo rehuiría si fuera más fuerte, el incontinente, y que aún tiene posibilidades de reivindicarse con esfuerzo. La purificación analítica nubla el hecho de que nunca tenemos experiencia de acción como movimiento de un agente sin carácter, preferencias o circunstancias morales.

Según se muestra en los escritos davidsonianos, el incontinente es una persona que realiza una acción intencional motivado por actitudes favorables (principalmente creencias y deseos), mismas que al ser comprendidas por él o por nosotros, aparecen como racionalizaciones que se pueden expresar en el lenguaje como razones para actuar; las razones que lo motivan son peores que otras que también tiene, pero como la racionalización termina allí donde muestra que éstas son de hecho motivaciones, es ininteligible la naturaleza de aquellas actitudes favorables a la acción representada por el mejor juicio que no se adoptó: los deseos y la fuerza volitiva de las creencias se nos ocultan mientras no sean para nosotros un efecto visible en un movimiento que comienza en una acción primitiva, o sea, un movimiento corporal. La razón que entiende los deseos y los deseos que aparecen ante ella cuando se pregunta por la causalidad de ella como agente, nunca se mezclan. El análisis de Davidson supone que la razón y el deseo, en lo que concierne a la acción, son en nosotros entidades independientes, elementos que nos ayudan a entender la organización de la suma que conforman. Como hasta ahora se ha mostrado, si en realidad éstos no son componentes separables, entonces este análisis falsea más de lo que revela. Davidson tiene razón en que pretender una demostración de la intencionalidad no ilumina el discurso de

²²⁰ Aquí reluce que para Davidson *toda* acción tenga en su principio el movimiento corporal que llama acción primitiva. Si éste es o no una elección, si está siendo deseado o si es únicamente mecánico e irreflexivo no tienen para el estadounidense ningún peso en la descripción, porque para él lo importante es que éstos son eventos en los que el cuerpo (que podría ser de metal, mármol, madera o carne) realiza un cambio que puede ser expresado en el lenguaje de la causación del agente. En este punto Davidson es vástago digno de David Hume.

la acción, pero tendría que admitir que el análisis lógico formal tampoco lo hace mucho. La solución al sofisma del ignorante incontinente descrito arriba está en la afirmación de que la acción debe ser **elegida** para ser tal, y que la elección requiere cierto carácter y una condición activa de acuerdo a la que lo que se prefiere se desea y, a la vez, se considera mejor. Esto quiere decir que la intención de hacer algo y la responsable elección de lo que se asume como mejor para uno mismo no pueden ni ser lo mismo ni diferenciarse sólo por un grado de fuerza. En Davidson, la diferencia entre causalidad de agentes y causalidad natural debe aceptarse por no ser contradictoria con la experiencia (por no ser ilógica); pero entonces con la misma fuerza, la experiencia de actuar debería incluir la elección, *proairesis*, como un deseo deliberado. No es ilógica ni contradictoria. El análisis lógico de la estructura formal sería solamente cierto como descripción de lo mecánico del movimiento y de nuestras herramientas lingüísticas para dotarlo de sentido temporal y causal; pero no sería cierto como comprensión de lo que hace que una acción sea acción, de lo que se elige y lo que se evade, de lo que implica para quien actúa, de lo que queremos decir con que es buena, mala o que alguien que la realiza es merecedor de encomio, reproche, premio o castigo; y por tanto, las que diera por causas serían inconsecuentes para el problema que se suponía queríamos resolver²²¹. Ninguna acción, ni siquiera las del devorador de helados o el cepillador de dientes, está exenta de contexto moral²²², y si nada ilógico hay en eso ni contradictorio con la experiencia, vale más asumir la imposibilidad de purificar la *akrasia* si de ese modo se ilumina mejor lo que ésta es. La acción sin ética tiene una pureza que obscurece. Si se da por irracional lo que se queda fuera del espectro analítico, la acción humana parece racional en lo trivial e irracional en todo lo más importante²²³. Si es al contrario, la razón no puede ser *solamente* el discurso científico por el que la razón y el deseo son analizados. Así como el justo debe querer la justicia, no solamente ser vehículo de la realización de la función determinada como justicia de acuerdo al esquema universal y necesario, para ser justo realmente, así también el filósofo de la acción, por su parte, para estar haciendo filosofía de la acción debe dar razón de qué de lo que de hecho *preferimos* es, en serio, *preferible*, por más difícil que sea tal cosa.

§4. LA PERPLEJIDAD FILOSÓFICA DE LA *AKRASIA*

Esto no es decir que el estadounidense no entienda el problema de la acción, sino solamente que su tratamiento de la cuestión tiene un alcance acotado por su perspectiva científica de la filosofía de la acción. Hay varias instancias de esto. Donald Davidson es suficientemente agudo como para reconocer las

²²¹ Sería, como dice Sócrates en Platón, *Fedón*, 98c-d, como si al preguntarle alguien por qué está sentado en prisión, respondiera que porque tiene huesos y tendones y piernas; que si bien esto es cierto, no es ésa la causa de que esté allí, sino que ha creído que es lo más justo no escapar de la sentencia por la que los atenienses lo condenaron a morir.

²²² No es necesario que toda acción sea espectacular o pasmosa y nos arroje a una discusión o reflexión moral para admitir que toda acción está inmersa en un contexto moral, por más pequeña que sea. En todo caso, los actos que pudieran pasarse por alto por ser nimios nunca serían, desde la perspectiva aristotélica, considerados «acciones».

²²³ Aquí, por ejemplo, para entender la *akrasia* es más importante diferenciar al *akratés* del vicioso, que conocer la fórmula que ligaría la expresión general de acción « $(\exists x)(\text{verbo}(\text{agente}, \text{paciente}, x))$ » con «hacer Ω que no es Ψ , por la razón Φ , creyendo mejor Φ' , y Φ' motivaría Ψ , y creyéndose libre para realizar o bien Ω o bien Ψ ».

limitaciones de su discurso analítico y es quizá uno de los pensadores que más claramente las explicita. Esto es fácil de notar en algunas de las indicaciones que he hecho anteriormente: las acciones deben ser comprendidas como un tipo general de movimiento humano dentro del que la especie de «acción intencional» tiene especial interés para las preguntas tanto de la lógica del lenguaje cotidiano cuanto para la ética. Él reconoce de inmediato que tal vez el análisis científico de la acción intencional tenga que admitir como principio de su investigación un axioma, una idea indemostrable pero manifiesta a la vista de cualquiera que no acepte la existencia de una contradicción entre la normatividad causal de la física y la libertad humana²²⁴. Esta condición necesaria es que el verbo de la acción intencional debe entenderse, en una oración que describe la acción, como referente a una **persona**; algo que intente demostrar la implicación directa y necesaria entre la personalidad humana y la intencionalidad tendrá que rebasar el límite de las explicaciones de la causalidad del agente e intentará asumir una cadena causal que tenga condiciones físicas; esto, piensa Davidson, no puede hacerse sin volver a caer en el problema de que las causas físicas no pueden agotar la causalidad del agente ni explicarla. O sea, que el principio más claro al que puede llegar la filosofía analítica a este respecto, detrás del cuál el problema ya solamente se oscurece más, es que el agente como persona es libre, capaz de acciones intencionales.

El hombre que arroja toda su carga por la borda para que el barco en el que navega no se hunda dentro de la tormenta, o el padre que entrega todas sus pertenencias como rescate por su hijo, actúan, pero decir que actúan intencional o no intencionalmente depende de cómo se conciban ellos mismos. Hasta el hombre que, arruinado su sueño y cepillados sus dientes, se detiene ante el espejo y se pregunta perplejo qué ha hecho y por qué, actúa sin mucha claridad sobre la plenitud de su intención. La ciencia filosófica (la de pretensiones apodícticas, por lo menos) debe admitir en ese momento que no puede decir más al respecto, y Davidson parece estar consciente de esta consecuencia. Esta limitación también se encuentra dentro de la misma acción intencional, cuyo sentido básico no puede ser explicado por la causalidad determinista²²⁵. No hay una ley de la naturaleza predecible que nos indique qué de las razones (o racionalizaciones) que explican el comportamiento implica por necesidad qué modo específico de actuación. Podemos afirmar plenos de seguridad que es obvio que las razones para actuar pueden engendrar acciones; pero ya no podemos averiguar cuál es la afinidad de unas con otras tal que las haga *naturalmente* surgir. Incluso en el hipotético caso de que nos fuera posible construir un ser humanoide como Art, no seríamos capaces ni de predecir ni de proyectar sus acciones particulares. Esta posición la expresa fecundamente el estadounidense: «las características psicológicas no pueden ser reducidas a las otras, aunque éstas puedan ser (y yo creo que lo son) fuertemente dependientes de aquéllas»²²⁶, «los descubrimientos que podemos esperar de quienes trabajan en este campo [esto es, la neurología], vierten un río de luz sobre la percepción humana, el aprendizaje y el comportamiento;

²²⁴ Ver «Mental Events», p. 207, donde Davidson afirma concordar con Kant al respecto del principio de la libertad humana como necesidad para reflexionar la acción (ver n. 37). También «The Logical Form of Action Sentences», p. 120.

²²⁵ «Agency», p. 52. Y en p. 53, citado arriba: «Lo que distingue la causación de agentes de la causación ordinaria es que ninguna expansión a una narración de dos sucesos es posible y ninguna ley acecha. Por la misma causa nada se explica».

²²⁶ «The Material Mind», p. 253.

pero con respecto a las funciones cognoscitivas superiores [esto es, las del proceso deliberativo y del lenguaje], la iluminación debe, si estoy en lo correcto, ser indirecta»²²⁷, y también «las oraciones que un hablante considera verdaderas están determinadas de maneras que sólo parcialmente podemos desenmarañar»²²⁸.

Sólo puede iluminarse insatisfactoriamente la relación entre el agente y su acción cuando esperamos conocer con la seguridad científica de la claridad y distinción lo universal y necesario de lo que lo llevó de querer hacer algo a hacerlo. La separación de creencias y deseos entre sí, y su separación como *actitudes* de la acción realizada, nos deja absortos ante la racionalidad que se reconoce como causa en el agente que elige hacer algo. «Una persona conoce sus propias intenciones al actuar infaliblemente, sin inducción u observación»²²⁹, y esto quiere decir para Davidson que no hay principio más básico para describir la intencionalidad que nos ayude a comprender su forma causal. Sin embargo, el problema se repite agudamente para el *akratés*: si el agente no comprende qué hace, la única respuesta analítica es una comprensión silenciosa, sin compromiso con más de lo que puede observar en la separación elemental. Davidson es sorprendentemente congruente al respecto de este punto, y eso nos ayuda a delimitar, con una precisión que sigue su ejemplo, el lugar al que ya no llega la reflexión de la teoría de la acción.

El problema al que se enfrenta la *akrasía* en la comprensión davidsoniana, con característica consistencia, es su irracionalidad: la luz que separa en el análisis los componentes de la acción nunca se queda sin hacer aparecer alguna sombra de lo irracional; y éste es exactamente el movimiento que Aristóteles imita en la constante separación de las partes del alma en la *Ética nicomaquea*, al introducir la metáfora del consejo: durante su observación, no puede evitar encontrarse la razón en la irracionalidad cada nueva vez, y al contrario, la irracionalidad en la razón²³⁰. En lo continuo, todas las partes pueden dividirse en partes siempre divisibles²³¹. Las respuestas dialécticas de Aristóteles ante estos problemas son búsquedas de un discurso que pueda expresar la continuidad, donde las observaciones de la analítica producen elementos separados, discretos. Ante la aporía de lo voluntario o involuntario, la acción es reinterpretada como únicamente realizada con plenitud en la *elección*, y ésta da paso al *intento de elegir* en el que consiste la acción voluntaria sin *proáiresis*²³². La acción deja de ser una función descrita por la fórmula elemental y se revela como un movimiento continuo a la luz de una finalidad que determina la posibilidad de su constante mejora. Esta

²²⁷ *Obra citada*, p. 259

²²⁸ *Obra citada*, p. 257.

²²⁹ «Actions, Reasons and Causes», p. 17.

²³⁰ Sarah Stroud, *entrada citada*: «Incluso si la acción *akrática* es posible y de hecho real, sigue siendo una enigmática, marginal, y de algún modo deficiente clase de agencia, una que con razón no encontramos completamente inteligible».

²³¹ Ver *Física*, 257 b.

²³² Vale la pena reflexionar sobre una sugerencia que podemos tomar del *Protágoras* de Platón. «Prometeo» es un nombre compuesto por *pró-*, que quiere decir «antes» o «ante», y *mētis*, que quiere decir «sapiencia», «consejo», «pensamiento», «ingenio»; mientras que Epimeteo es un nombre opuesto por el prefijo *epi-*, que abarca desde «sobre», hasta «después de algo». Que en el mito contado por Protágoras el hombre haya sido formado por la mutua participación del dios que sabe con anticipación y del dios que sabe con posterioridad, podría estar señalando la naturaleza insalvablemente oscura de la acción: es imposible realizarla sin un plan, un conocimiento del futuro; pero al mismo tiempo, es imposible entender lo que se hizo sin saber las consecuencias que sólo pueden conocerse una vez que se ha actuado. La acción parece demandar que se le explique como si estuviera completa mientras se entiende que nunca lo está.

mejora es a la vez la de la comprensión de la acción particular, y la de la condición activa de quien actúa de cierta manera general (aunque sea no siempre, sino la mayoría de las veces). La acción voluntaria, por su parte, también se expande ante la aporía de las causas por las que se da la elección, interpretándose las creencias y los deseos, no como actitudes favorables cuyo control es cuando más, dudoso, sino como dos modos de ser de la **razón** que puede preferir el bien al que se ha habituado, teniendo espacio para el error y reintegrando (con una observación que parece también hacer Davidson) la causalidad del movimiento al principio, que es el mismo agente, por ser un ente vivo (cuyo principio de cambio y detención está en él mismo). Davidson no admite nociones «continuas» fuera del análisis apodíctico y por eso aun cuando sus observaciones señalan hacia este lugar, no se compromete con los pasos necesarios para llegar a él. Y si Davidson tiene razón –y sus argumentos al respecto, como todo lo que hemos visto, son sumamente fuertes– en que el conocimiento que ofrece la ciencia analítica debe concluir los polos de lo intencional y lo no intencional como únicos comprensibles, entonces no hay ninguna buena razón para negar el discurso dialéctico como otro modo de conocimiento que posiblemente es, como arguye Aristóteles, superior para entender los problemas enraizados en lo que puede ser y no ser, específicamente la acción y, aún más específicamente, la *akrasía*.

En esta perspectiva, si la *akrasía* no es problema ético sólo es una curiosidad no muy relevante, porque por más que entendamos su estructura lógica, lo que aqueja el alma del *akratés* es una sospecha, no comprobable ante su razón científica, de que se dirige hacia el bien pero fracasa en el intento. Ésta es la perplejidad por la que el filósofo se pregunta cuando la observación cuidadosa de una acción de esta naturaleza lo pasma, como nos pasma leer las palabras de Sócrates en el *Protágoras* mientras nos obliga a admitir contra todo sentido común que no hay ninguna manera humana de actuar mal. Lo que vuelve problema ético a la *akrasía*, entonces, es que la acción parezca poder fracasar, incluso cuando a todas luces ocasiona un cambio en el mundo que vino del poder volitivo de quien la lleva a cabo; porque este fracaso ilumina de golpe su propia posibilidad (y por ello el dolor de haberla malogrado) de obtener un bien que se percibe como preferible, ilumina la imperfección de la acción, e ilumina la posibilidad de que comprendamos cómo es que el hombre puede actuar mal incluso buscando el bien, y al mismo tiempo ser responsable de sus actos. La *akrasía* es problema ético mientras logre clarificar el vínculo inseparable entre la razón que entiende el bien para el ser humano y el deseo que se complace buscándolo; si la ciencia analítica no puede comprender la *akrasía* sin mostrarlos desvinculados, no puede comprenderla precisamente en ello que produce en nosotros la perplejidad de la aporía. Puede ayudarnos a entender el adorno inesencial, pero no el problema.

Parece pues, que la *akrasía* de la que habla Davidson está hábilmente resuelta en su discurso, por cuanto éste se ocupa de su forma funcional y de las posibilidades de explicarla analíticamente; pero así como la intemperancia, o la *akrasía* del ánimo, o la molicie, así también la incontinencia lógica davidsoniana no merece ser llamada *akrasía* propiamente, sino sólo por analogía.

CONCLUSIONES

§1. LA ELECCIÓN EN LA *AKRASÍA*

Venimos aquí después de nuestro intento de aprehender el problema de la *akrasía*. La *akrasía* es un estado errático del alma humana que, pretendiendo actuar deliberadamente, fracasa, cuando en su intención de elegir sopesa los placeres de los bienes básicos para la supervivencia y no atiende con suficiente cuidado su propio conocimiento acerca de lo preferible en el caso práctico específico sobre el que se aboca²³³.

¿Qué tenemos que admitir para tomar esta caracterización por buena? Para empezar, tenemos que aceptar nuestra experiencia del fenómeno. En segundo lugar, la experiencia de la percepción de la belleza. Aquí he mostrado que ésta se evidencia en lo que aprobamos y, por contraposición, en lo que reprobamos. Lo que nos parece bello en la acción es precisamente aquello que, bajo contemplación cuidadosa, resulta de la coincidencia de la razón y el deseo: es aquello preferible en una acción, aquello que sería, según nuestra percepción del caso, lo mejor que podría hacerse. Esto puede explorarse de varias maneras. Por ejemplo, podemos entenderlo como lo que imaginamos que haría la mejor persona en ese lugar, incluso si fuéramos tan indiferentes que consideráramos que cualquiera sería «la mejor persona posible» para un caso determinado. Esta «mejor persona», como vimos al principio es «la de seria talla moral» o como lo llama Aristóteles, el *spoudáios*.

Lo que ahora debe ser claro es que los extremos a los que llegamos al suponer separados la razón y el deseo en la acción nos incapacitan para caracterizar suficientemente la alternativa preferible. Por ejemplo, podemos pensar que algo es digno de elección porque nos atenemos a un estándar moral específico en el que tenemos nuestra confianza, o que nos parece necesario, o bajo el cual hemos sido educados, o un estándar personal que responde al cálculo de la mayor ganancia posible dadas las circunstancias; o también podemos pensar la elección como despertando en nosotros una atracción irresistible; pero por más verdaderos y mejor descritos que sean estos carices, el hecho es que no son exposición ni completa ni suficiente del fenómeno de la elección de lo preferible. En un momento regresaremos a este punto.

Primero veamos la causa por la que, según he defendido, se dificulta contemplar esta forma de la

²³³ Se me puede reclamar, con verdad pero sin justicia, que en la *Ética nicomaquea* no aparece nunca esta definición. Confío en que la causa de esta ausencia es legítima, así como es legítimo que yo no la haya ofrecido sino hasta el momento final de este trabajo. Como la discusión de sus elementos es indispensable para comprenderla, y como algunos de ellos están dirigidos inseparablemente al discurso de la vida práctica, la manera argumentativa de la *Ética nicomaquea* acerca del tema propicia el constante diálogo y el examen de cada parte discutida, en cada ocasión en que uno se enfrenta a un caso específico en la vida práctica; cosa imposible de cifrar en un discurso con pretensiones de ley eterna. Al contrario, de comenzar por la definición, se obraría en detrimento de la comprensión sobre lo práctico, porque se inclinaría al lector a buscar el caso que cuadra con la definición, en vez de a enfrentarse con su propia experiencia del fenómeno y probar si los aspectos discutidos se sostienen o no en su aproximación al discurso teórico al respecto.

akrasía: la separación de razón y deseo. Recordemos las posturas generales respecto de la *akrasía*. La **postura llana** afirma que ésta es una súbita pérdida de fuerza en la voluntad; pero carece de explicación ante la objeción de que el incontinente *quiere*, o tiene la voluntad de hacer, muchas de las cosas que hace contra su aparente mejor juicio. La **postura protagórica** asienta que nuestros deseos, emociones, y toda manera de llamar a las inclinaciones de la voluntad, dominan nuestras acciones y determinan nuestras conductas, de modo que tarde o temprano nos llevan a hacer cosas que nuestra razón descalifica, incurriendo en *akrasía*; pero esto no convence a quien piensa que es obvio que, cuando menos algunas veces, tenemos «razones para actuar» que dan pie a la acción; es decir, que hay razones que son motivos. La **postura lacedemonia** arguye que nuestros juicios sobre lo mejor que podemos hacer, y por tanto, las razones que motivan y justifican nuestras acciones, son relativos a lo que consideramos ventajoso, y es a causa de eso que nos dolemos (y lo llamamos *akrasía*) cuando sabemos que lo que hacemos está en contra de lo que suele tomarse como mejor, ya sea por la sociedad, por nuestros ídolos o incluso por nuestras resoluciones personales; pero desde esta postura uno es incapaz de indagar qué de bueno por sí mismo tiene, si acaso existe tal cosa, lo que se considera bueno. La **postura timeica** reflexiona sobre la extensión que abarca lo que creemos saber que es bueno y nuestro deseo del placer que viene con ello, y concluye que siempre hacemos exactamente lo que creemos que es mejor: en su obtención o en su falta nos damos cuenta de si ese conocimiento era verdadero o falso, y por tanto, si siempre actuamos de acuerdo a nuestro mejor juicio, la *akrasía* debe ser imposible más allá de una manifestación mal descrita de la ignorancia que nuestro juicio evidencia; pero el que así piensa nada nos explica sobre el hecho de que sí nos parezca poder actuar en contra de nuestro propio mejor juicio. Finalmente, la **postura llana sofisticada** declara que todas las vueltas que le dé la teoría están más alejadas de la verdad que la apariencia inicial de que el *akratés* pierde la fuerza y se deja llevar por el deseo, aunque para esquivar las objeciones que enfrenta la postura llana, añade la advertencia de que este deseo provee de hecho de una razón para actuar, aunque no sea la mejor de las razones; pero también declara que explicar cómo es esto posible está más allá de las posibilidades teóricas humanas.

Estas posturas son muy generales y apenas proveen un esquema a partir del cual pueden desarrollarse posibilidades, considerar asegunes, poner y quitar restricciones, ensanchar y estrechar perspectivas, determinar o descartar diferencias según casos, etcétera. Hay muchas variaciones que pueden encontrarse de estas convicciones que aquí presento como específicamente enfocadas en la aporía de la *akrasía*. Podemos preguntarnos por cuáles pensadores han apoyado cuáles posturas, y frecuentemente encontraremos que hay una relación muy cercana entre la posible respuesta ante la aparente paradoja y su posición acerca de qué es lo que motiva la acción o acerca de qué papel juegan en la vida práctica la razón y el deseo (ya sean analizados en muchas o pocas partes y distribuidos según una gama muy amplia de posibles relaciones de sus elementos). Actualmente se considera como una

oposición fundamental del debate a dos posturas con respecto a la naturaleza de la acción: la **postura externalista** y la **postura internalista**. La primera sostiene que los motivos de la acción no están relacionados, y si acaso, tan sólo incidentalmente, con los juicios evaluativos que hacemos sobre nuestras obras y objetivos al actuar. Al contrario, la segunda propone una relación directa y necesaria entre qué juzgamos que es mejor (y qué decimos al justificarlo), y lo que terminamos haciendo. Las dos, tomados tan absolutamente, parecen excederse: la primera en la supremacía que le otorga al deseo y la segunda otorgándosela a la razón. Es fácil notar que los externalistas absolutos están obligados a argumentar a favor de la postura protagórica cuando hablan de *akrasía*, mientras que los internalistas absolutos, a favor de la postura timeica. Entre ambos extremos, tenemos posturas que amainan los efectos severos que estos principios tienen sobre nuestra comprensión de la acción, y que pretenden poder explicar por qué parecen verdaderos algunos de los argumentos de ambos polos. Las posturas más templadas, ya sea que se inclinen por el externalismo o por el internalismo, reconocen un conflicto entre el deseo y la razón, y algunos haciéndolo específicamente, entre el *hacer* y el *deber*. En ese sentido son afines a la postura lacedemonia en alguna de sus posibles formas. Las posturas llanas, ya sea con o sin sofisticación, convienen a quienes no se comprometen ni con internalistas ni con externalistas a explicitar el vínculo entre los motivos racionales o desiderativos y sus acciones, porque dan por suficiente la experiencia de que existe tal siempre que no haya una contradicción en nuestra explicación de ésta. En ambos casos hay algo que decir tanto de la razón cuanto del deseo, aunque estemos teóricamente indispuestos a determinar con exactitud apodíctica los pormenores de su relación.

Todos ellos, sin embargo, discuten en torno a las mismas objeciones que reaparecen, por así decirlo, en cada nueva vuelta. El hecho de que exista este debate entre internalistas y externalistas sugiere la claridad de la percepción que todos, en todas las épocas, tenemos de una distinción entre nuestras capacidades racionales y desiderativas. Y si algo tienen en común estas posturas, es su concepción de lo uno y de lo otro²³⁴. Las que aquí estudiamos se expresan así: en palabras del reto que Sócrates ofrece a Protágoras, la razón es el arte de medir apropiadamente, y en el caso de la pregunta por la excelencia humana, de medir lo que concierne a los placeres y los dolores, mientras que el deseo es una expectativa de ellos²³⁵; según Hume, la razón es el instrumento calculador con el que medimos lo útil y con el que

²³⁴ Esto no quiere decir que todos concuerden en que, por ejemplo, los deseos engloban a las emociones y a las pasiones o al revés, o en que parte de la razón sean las creencias o cualesquiera otros carices que llaman «estados mentales» o «actitudes mentales». La descripción exhaustiva de las distinciones a las que abre paso esta consideración excede por mucho al enfoque del trabajo presente. Que no se explicita este análisis no quiere decir que no se reconozca su pertinencia en una reflexión más a fondo que podría hacerse posteriormente partiendo de estos puntos; por ahora, sin embargo, basta con notar la distinción dual entre racional y desiderativo.

²³⁵ *Protágoras*, 358b - 361c. Contrario al deseo, el miedo es expuesto en el diálogo como la expectativa de los dolores proyectados. En el ejemplo del valiente, el cobarde es un ignorante de aquello que es apropiado temer; podemos nosotros adoptar la sugerencia de que con respecto al temperado, el intemperante es un ignorante de aquello que es apropiado desear. Es importante notar que en general no es tan claro que en el diálogo platónico la distinción de la capacidad racional y la desiderativa sea tan discreta como está expuesta en mi argumento (de hecho es muy probable que la ambigüedad al respecto sea adrede, para propiciar reflexiones como la aristotélica en la *Ética nicomaquea*). Sospecho que la causa de esto,

apreciamos la verdad, mientras que la pasión es el variado abanico de impresiones sensibles placenteras y dolorosas²³⁶; y de acuerdo a Donald Davidson, sabemos que una criatura es racional cuando sus movimientos concuerdan con un modelo que tenemos de actitudes proposicionales, entre las cuales la creencia y el concepto de la verdad objetiva corresponden con su capacidad de lenguaje, mientras que su deseo es una actitud a favor de un objetivo expresado en una oración evaluativa sobre lo que es «deseable»²³⁷. Todas estas salidas han sido, parcial o totalmente, abarcadas por alguna de las cinco posturas ante la *akrasía*. Y en todos estos casos, si bien no son idénticos en su forma de aproximarse a la estructura de la vida práctica, las nociones de razón y de deseo están, en tanto que elementos de una teoría de la acción, mutuamente excluidas²³⁸. Es esta exclusión la que impide entender correctamente la *akrasía*.

§2. ¿CÓMO ES LA *AKRASÍA* EN ARISTÓTELES?

Lo que ofrece la interpretación de Aristóteles puede parecer insólito; pero aunque sea muy fácil para nosotros atenernos a la claridad de esta exclusión de razón y deseo, aquí vi qué se desprende de olvidarla y desatenderla a favor de «lo más sabio, que es lo más bello»²³⁹. Permítaseme un ejemplo de a qué me refiero con «insólito». Cuando la comparación de dos líneas las muestra como inconmensurables, como sucede con la hipotenusa y cualesquiera de los catetos de un triángulo rectángulo, no importa cuántas divisiones se hagan de una de ellas, jamás serán compatibles con la totalidad de la extensión de la otra línea; la magnífica elegancia del teorema de Pitágoras estriba en evadir la inconmensurabilidad lineal al encontrar las razones de las superficies de cuadrados construidos sobre las líneas del triángulo rectángulo. Cuando se forman estas figuras, se halla una nueva dimensión en la que las partes antes inconmensurables son por fin compatibles: el cuadrado construido sobre la hipotenusa es idéntico a la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos. El problema de la *akrasía* necesita una solución de esta clase, y admitir el camino del conocimiento práctico según Aristóteles es precisamente un intento de semejante naturaleza.

Recordemos que entre acción voluntaria e involuntaria, Aristóteles comienza por estudiar de cerca el movimiento voluntario sin elección, que la exposición de las nociones éticas suele presentarse metafóricamente, o que al tratar las partes del alma involucradas en la toma de decisiones, la parte racional constantemente revela tener una parte irracional en ella, y viceversa. Destaquemos de nuevo que

en la que no puedo ahondar aquí por ser un problema muy grande por sí solo, está en que tal claridad de análisis no es esperable de ningún conocimiento práctico antes de la Modernidad. En todo caso, si esta división no constituye una interpretación adecuada de la posición del reto socrático en el diálogo, es de todas maneras ilustrativo para nosotros que la demos por pensada y la tomemos en cuenta, pues es, de hecho, la que suele hacerse de la discusión sobre la estructura de la acción después de la Modernidad.

²³⁶ Hume, *Naturaleza humana*, Libro dos, parte III, sección 3.

²³⁷ Ver Davidson, «Intending», en p. 86. También «Rational Animals» en la revista *Dialectica*, vol. 36, n° 4, 1982.

²³⁸ Como mostré en el tercer capítulo, Davidson mantiene siempre abierta la sugerencia de una posibilidad de continuidad entre razón y deseo; pero desconfía de que pueda decirse algo verdadero o valioso al respecto más allá del señalamiento.

²³⁹ *Protágoras*, 309c.

la dificultad de aceptar un procedimiento tan ajeno a nuestro método, brota de la implicación de que al conocimiento práctico conviene una forma distinta a la del análisis científico: esto no solamente acerca del modo en el que se vive y se gana experiencia, sino también de aquél en el que se discurre filosóficamente sobre ella. Me refiero, por supuesto, a la advertencia aristotélica de que no es la misma la naturaleza de lo que puede demostrarse y enseñarse mediante principios, y la naturaleza de aquello, que, como de lo práctico, puede ser y no ser, y cuyo conocimiento se obtiene tanto con observación, dialéctica y práctica. Como hemos visto, su eco se encuentra en la pregunta de si es posible reducir a movimientos físicos y, por tanto, científicamente mensurables y predecibles, los movimientos en los que consiste la conducta humana²⁴⁰. La respuesta de Aristóteles es negativa. Debemos, pues, enfrentar el riesgo de este camino, pues es exactamente el análisis teórico de aspiraciones científicas el que está provocando que nuestros intentos por aprehender la *akrasía* constantemente giren en torno a las mismas objeciones, desde que Protágoras lidiara con el enigma que Sócrates le presentó, poniéndolo en evidencia frente a los más celebrados pensadores de su tiempo, hasta que, como recuenta Sarah Stroud, McIntyre sugiriera hace apenas diez años que la *akrasía* puede de hecho ser un logro racional y admirable²⁴¹. Consecuencia de tomarse en serio la advertencia aristotélica, es que concedamos posible que se hable bien de una continuidad entre razón y deseo, expuesta en la *práxis* y visible en la percepción de la belleza en la acción.

§3. EL RECORRIDO QUE OFRECE LA FILOSOFÍA SOBRE LA *AKRASÍA*

Ahora podemos retomar este punto como el camino que permite apreciar la caracterización de *akrasía* aquí ofrecida. La percepción de la belleza en la acción abre paso a la comprensión del *spoudáios*, ésta provee de sentido al discurso sobre la virtud o excelencia humana en la acción, a partir del cual la acción y sus fracasos cobran forma para la discusión filosófica. Aquí, específicamente, se mostró la diferencia entre *akrasía* e intemperancia (sólo la segunda es acción plena, y vicio). Si razón y deseo están descoordinados en nuestra comprensión de la estructura interna de la acción, no podemos explicar que lo preferible sea bello: lo bello tiene al mismo tiempo orden y atractivo, tiene sentido y beneplácito, es racional y es deseable. Todo esto está incluido en la aceptación cotidiana de que algo que hicimos o

²⁴⁰ Nótese cómo, Platts, en «La coerción y lo voluntario» en *Ser responsable*, pp. 110 y 111, discurre acerca de un modo de incompatibilidad de los recursos explicativos de la física con los del comportamiento humano: «Cualquier tentativa de importar, a nuestras maneras naturales de tratar de entender el comportamiento humano, nociones sin modificación que se encuentran en la explicación puramente física o corporal del mundo como nociones fundadoras de esa comprensión conductual, equivale a la tentativa de importar nociones cuyas condiciones de aplicación son inmunes a las “condiciones de coherencia, racionalidad y consistencia”, al “elemento irreductiblemente normativo en todas nuestras atribuciones de actitudes” [...] Sea lo que sea que esa importación pretende entender y sean cuales sean los términos precisos que se han de utilizar dentro de esa pretendida comprensión, nuestro interés inicial natural (no “decidido”) por entender las cosas que las personas hacen y no hacen simplemente ha sido borrado del mapa». Es justo decir que aquí Platts está citando a Davidson, quien en efecto, no está bien descrito si se le atribuye una pretensión científica en estos términos de ley predecible de la naturaleza. Davidson, «Psychology as Philosophy» y «Comments and Replies», pp. 231 y 241.

²⁴¹ McIntyre, «What Is Wrong With Weakness of Will?» en *Journal of Philosophy*, nº 103, pp. 284-311.

podemos hacer es **bueno**. Estamos inclinados a tomar una decisión hacia lo preferible al considerarlo como un bien. Es decir, nos parece que es correcto para nosotros dirigirnos hacia él y sumar nuestros esfuerzos por propiciarlo, además de que prevemos el placer que conviene con él.

En ninguna de las posturas circundadas por las opiniones llanas sobre la *akrasía* es fundamental la percepción de la belleza para explicar lo que es preferible. Pero de conceder esta preeminencia podemos hacer admisiones importantes, como que nada impide que exista lo preferible además de que exista nuestra percepción –probablemente torcida, desviada e incorrecta– de lo preferible. No hay nada que objetar contra la obvia percepción de que son diferentes lo preferido en un caso específico, y lo preferible en términos generales. Incluso si se quiere evitar por lo pronto este término, podemos hablar de lo deseable y lo deseado, cuando se especifica que con ellos estamos dando por sentada una capacidad desiderativa informada racionalmente, y no solamente arrastrada por una pasión ciega. Tampoco tiene mella el planteamiento de un posible *spoudaios*, la persona de intachable talla moral y privilegiado conocimiento práctico digno de ser emulado, y en quien podemos pensar al preguntarnos en qué consisten las formas de excelencia humana en la práctica. Él guiaría, con sólo planteárnoslo seriamente, las distinciones acerca de lo preferible como en el discurso de la *Ética nicomaquea* lo hace acerca de las virtudes. Que siempre sea posible abundar en argumentos favorables sobre posiciones específicas de algunos casos no quiere decir que éstos sean falsos, subjetivos o, dicho despectivamente, convencionales. Tampoco lo quiere decir el que sea imposible llegar algún día a una última definición, o ley moral única, que grabe en piedra qué es lo más preferible de todo en todo caso.

De esta manera, el juicio «Coriolanus es muy valiente» es infecundo prácticamente si no se da uno por enterado de que «Coriolanus actúa (o suele actuar) muy valientemente» y de que uno está no sólo describiendo, sino *encomiando*, a Coriolanus. Es más: si se admite antes que la valentía es una de las manifestaciones de la excelencia humana, uno está diciendo también con ese único juicio que Coriolanus actúa bellamente y que sería preferible emularlo²⁴². Uno puede rechazar este juicio y responder que si Coriolanus parece valiente es sólo porque su ingente amor por los honores lo ha llevado a realizar proezas sobrehumanas; pero estar en desacuerdo con lo verdadero del juicio no quiere decir que éste sea un juicio evaluativo mal construido, ni que se probara, por la imposibilidad de llegar a alguna conclusión sobre Coriolanus, que tales juicios no nos proveen de conocimiento práctico. En estos casos, la posibilidad del constante diálogo y crítica moral se mantendrá siempre patente.

De modo, pues, que podemos concluir que hay dos formas de asentar que la respuesta aristotélica al problema de la *akrasía* es superior a las de Hume, Davidson y cualesquiera que en la teoría de la acción separen a la razón del deseo. La primera forma es levantar objeción tras objeción a las posturas sobre la

²⁴² Si uno no toma la valentía por excelencia, como por ejemplo Hobbes, quien ve al valiente como un miedoso que cree que se sobrepondrá al dolor que teme por su resistencia, de todas maneras el juicio es elocuente, pues sarcásticamente censuraría a Coriolanus y nos invitaría a evitar su comportamiento. Ver Hobbes, *Leviathan*, cap. VI, Part I, §16.

akrasía que circulan recurrentemente de la una a la siguiente, sin poder librarse de tomarla ora por imposible ora por incomprendible, o cambiándola por un problema completamente diferente que sí se puede resolver aunque no sea el que originalmente nos había asido. Este proceder, si acaso sólo sugiere en forma negativa la exigencia de una nueva exploración, tiene la ventaja de reflejar nuestra propia forma de vérnoslas primero con la perplejidad ante la *akrasía*. Andar los senderos que van desde la postura llana hasta su sofisticación nos enfrentan a lo que es más cercano a nosotros en la experiencia de la *akrasía* y demanda que nuestro vocabulario sobre la acción sea escrudiñado. La segunda forma consiste en tomar como principio obvio a la observación, evidenciado en nuestra percepción de la belleza (aprobación y reprobación) en la vida práctica, que ninguna manifestación de la razón en la acción humana es comprensible sin inclusión del deseo en ella. A la vez, que lo mismo vale para el deseo, y ninguna comprensión de él en la *práxis* tiene sentido sin incluir la razón. Esta continuidad se manifiesta en la noción de lo preferible, aquello a lo que se dirige lo que Aristóteles llama **plena elección** (*proáiresis*). En efecto, nada que se entienda como tal puede explicarse si no se ve como un juicio inclinado hacia el bien deseado²⁴³. Esta «dimensión», por llamarla así, nos permite comparar la acción plenamente realizada (o nuestra imaginación de ella) con sus formas de fracaso, siendo la *akrasía* una especialmente interesante y teniendo muchas formas afines, o semejantes, que solemos confundir en la vida cotidiana²⁴⁴. Es posible notar ahora que el problema de la *akrasía* en las otras interpretaciones empieza porque el perplejo observador no termina de decidir si se trata de una acción, y por tanto es completa en todo lo que le corresponde como movimiento racional, o si de otra cosa que no es acción, y por tanto irracional (o «arracional»²⁴⁵) y no susceptible de tomarse como movimiento voluntario del, aparentemente, responsable de haber obrado contra su mejor juicio.

Estas dos formas imitan el movimiento de analizar y sintetizar, a la vez que evocan las imágenes de la razón que dicta mandatos y de la razón que entiende lo que escucha. Por más que haya habido necesidad de insistir en su confluencia, sigue siendo verdad que la razón y el deseo no son lo mismo. Lo cierto es que aunque comprenderlos separados sea necesario para plantearnos el problema de la acción humana, sólo comprendiéndolos juntos entendemos su forma específica en la práctica²⁴⁶. Esta perspectiva del conocimiento práctico se ofrece a favor de la legitimidad de buscar verdad en asuntos morales incluso si no podemos resolverlos nunca por entero. Ésta es una de las posibilidades de reflexión que nos ofrece

²⁴³ Ver «choice (*proairesis*)» en el glosario de Sachs: «deseo informado por deliberación, o pensamiento infundido por deseo, y de ahí un acto de la totalidad del ser humano, en el que ni la parte racional ni la irracional es superior».

²⁴⁴ Me refiero aquí a las que se trataron en el primer capítulo como las *akrasíai* por analogía, como la del ánimo o la de la molición ante el prospecto de dolor.

²⁴⁵ Ver Platts, «La coerción y lo voluntario» en *Ser responsable*, p. 112.

²⁴⁶ Michael Davis, en «Motion and Rest» en *The Soul of the Greeks*, p. 98, dice que para los seres humanos «ver nunca significa simplemente ver lo que es, porque todo lo que es siempre evoca algo diferente a sí mismo. Ver las cosas simplemente como lo que son significaría eliminar de ellas este poder evocativo. Pero esto significaría no poder verlas en absoluto como lo que en realidad son. Ser significa ser ambiguo. La visión perfecta, que elimina esta duplicidad, es ceguera, porque dado que todas las cosas son siempre también imágenes, la visión no puede ser otra cosa que visión imperfecta».

la concepción aristotélica de *akrasía* y, en general, de *proáiresis*. Nos enseña que somos seres que pueden ser comprendidos, si bien parcialmente, por el conflicto interno de quien se vence a sí mismo, y también por la mezcla de razón con deseo en su alma. De este modo se nos revela más elocuentemente la aseveración del principio de nuestra indagación en el discurso aristotélico, según la cual la acción humana es siempre en mayor o menor medida oscura e imperfecta. Si tenemos que alejarnos de nuestra experiencia para poder observarla²⁴⁷, en algún modo conocernos a nosotros mismos es enfrentarnos a nosotros mismos. Pero si mantenemos esto en mente, es posible que ganemos claridad respecto a cosas que tratamos cotidianamente pero que relegamos a la mal reputada «opinión subjetiva». Seguimos teniendo preferencias al actuar, intenciones y percibimos que las acciones que se desprenden de nuestras deliberaciones son *nuestras*. En ese sentido, somos sólo uno.

La aporía por la que parecía imposible que existiera la *akrasía* viene de nuestra natural propensión a entender la acción como completa. Es decir, éste no es un problema histórico sino una manifestación del pensamiento de cualquiera al enfrentarse con la problemática *akrasía*. Esta misma propensión se evidencia en la actuación: no sólo queremos *entenderla* completa, sino que solemos actuar como si lo fuera. Actuamos queriendo completar el movimiento²⁴⁸. Para nosotros la realización práctica es cumplimiento, un *llevar a cabo*. La contraparte de esto en el entendimiento es la búsqueda de totalidades en el esfuerzo intelectual por la verdad. La razón y el deseo, ambos, buscan el bien. El hecho de la *akrasía* pasma por un momento al observador de la acción y revela lo problemático de su asunción inicial; aquella que asentaba que todo movimiento voluntario es una elección. «Pero eso es imposible», se dice. Esta imposibilidad es principio del movimiento que busca solución. El que piensa la acción busca la *razón* de esta aparente debilidad de la razón, de un modo análogo al que cualquier persona de a pie busca realizar su bien ante la aparente exterioridad de lo preferible. La razón afirma allí donde el deseo persigue. Afirmar el bien es conocer la verdad, extenderse hacia el bien es actuar virtuosamente. Éstos no son dos movimientos aislados, sino dos aspectos de la naturaleza humana.

Es de la mayor importancia que juzguemos lo que hacemos, pero no está por nada garantizado que sabemos lo que hacemos sólo por detenernos a pensarlo. Tomarnos en serio que podríamos dialogar sobre los alcances éticos de una guía como el *spoudáios* no sólo nos esclarecería mucho el discurso de la virtud aristotélica (que suele ser tan fácilmente malinterpretado), sino que también nos propondría modos, al parecer hasta ahora olvidados en el pasado clásico, de pensar nuestra vida moral actual: que en específico la *akrasía* pueda exponerse como forma imperfecta del carácter por la que un intento de acción fracasa, implica en general el movimiento humano como un continuo que *pretende* llegar a ser elección. Pero no es solamente eso: que la acción sea así quiere decir que todos nosotros somos capaces de percibir una

²⁴⁷ Esta peculiaridad de la acción está explorada en mi tesis de licenciatura *La elección de Odiseo: la mimesis en la filosofía de la poesía*, UNAM, 2012. También ver, como fue citado en la introducción general de este trabajo, a Michael Davis, “Second Things” en *The Poetry of Philosophy: On Aristotle’s Poetics*.

²⁴⁸ Ver *The Soul of the Greeks*, p. 74.

forma en la que sería perfecta la acción, incluso si para eso tenemos que hacer uso de la imaginación. El hecho mismo de que seamos capaces de representarnos alguna virtud humana, aunque nunca se dé en la vida cotidiana alguna sin mácula, es de por sí muy llamativo. Siguiendo este hilo, es digno de tomar tales representaciones en cuenta como sugerencia de una inclinación natural a comprender, a ver con orden y sentido, lo mejor. Además, hemos destacado que la variedad de la *akrasía* está enraizada en la variedad de clases de placeres que somos capaces de experimentar. Si Aristóteles está en lo correcto al discurrir así sobre la *akrasía*, querría decir también que los bienes humanos pueden ser diferenciados, e incluso, puestos a prueba para revelar si existe preeminencia de unos sobre otros. La guía –que no la doctrina– de la excelencia humana, nos puede ayudar así a hacernos preguntas innegablemente importantes, empezando por qué es mejor hacer en una situación específica, siguiendo por qué clase de persona queremos ser y por qué, y llegando, quizá, a qué forma de vida humana, ya sea en general, o para nosotros, sería la mejor. La elección, estudiada según esas asunciones que se pusieron en duda, nos muestra la profundidad de una relación entre nuestra continua actividad en busca de lo que es mejor para nosotros y nuestra imposibilidad de conocer por entero tanto las condiciones en las que se da, cuanto la disposición del alma para obtenerlo²⁴⁹. Esta imperfección es condición de la libertad para elegir y también condición de la belleza de la correcta (y difícil) elección. La reflexión sobre la *akrasía*, así, al mismo tiempo que explica su posibilidad como un fenómeno práctico que primero parece solamente una curiosidad, más importantemente, refleja la incompletitud de la acción en general. No puede hacer eso sin reflejar también su inescapable, y nunca satisfecha por entero, pretensión de perfección.

²⁴⁹ Por eso un modo de decir que todos queremos por naturaleza el bien es también decir que todos queremos por naturaleza «ser buenos». Nos parece que ya sabemos sin ambigüedad que es bueno para nosotros averiguar qué es bueno para nosotros.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- **Aristóteles**, *Ética nicomaquea* (Ἠθικὰ Νικομάχεια)
 - * Edición preferida: *Nicomachean Ethics*, Focus Publishing, Annapolis, 2002, traducción por Joe Sachs
- **Davidson, Donald**; *Ensayos sobre acciones y sucesos* (Essays on Actions and Events); Clarendon Press; Oxford; 2002 (2ª edición)
 - * Especialmente en ensayo *¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?* (How is Weakness of the Will Possible?) (1969)
- **Hume, David**,
 - *Un tratado sobre la naturaleza humana* (A Treatise of Human Nature), 1738-1740
 - *Una investigación sobre los principios de la moral* (An Enquiry Concerning the Principles of Morals), 1751
- **Platón**, *Protágoras* (Πρωταγόρας)
 - * Edición preferida: *Protágoras*, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, UNAM, México, 1993, traducción por Ute Schmidt Osmanczik.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- **Anscombe, G. E. M.**; *Intención* (Intention); Harvard University Press; Cambridge; 1957
- **Aristóteles**,
 - *Acerca del Alma* (Περὶ ψυχῆς)
 - *Ética eudemia* (Ἠθικὰ Εὐδήμεια)
 - *Física* (Φυσικῆς ἀκρόασις)
 - *Metafísica* (Τὰ μετὰ τὰ φυσικά)
 - *Política* (Πολιτικά)
 - *Retórica* (Ῥητορική)
 - *Tópicos* (Τοπικά)
- **Austin, John Langshaw**; *Un alegato a favor de las excusas* (A Plea for Excuses); *Procederes y llamados de la American Philosophical Association* (Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association); vol. 57; 1956-7
- **Burger, Ronna**; *El diálogo de Aristóteles con Sócrates* (Aristotle's Dialogue with Socrates); University of Chicago; Chicago; 2008
- **Davis, Michael**,
 - *La Poesía de la Filosofía: sobre la Poética de Aristóteles* (The Poetry of Philosophy: On Aristotle's Poetics), St. Augustine's Press, Indiana, 1992
 - *El alma de los griegos* (The Soul of the Greeks), University of Chicago, Chicago, 2011
- **Descartes, René**,
 - *Discurso del método* (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences), 1637
 - *Meditaciones de primera filosofía* (Meditationes de Prima Philosophia – In qua Dei existentia, & animæ humanæ a corpore distinctio, demonstratur), 1641
- **Diccionario de la lengua española (DRAE)**, 23ª edición, 2014

- **Erasmus de Rotterdam**, *Adagios* (Adagia), 1508-1536
- **Fleming, Patrick**, «Hume acerca de la debilidad de la voluntad (*Hume on Weakness of the Will*)» en Revista británica para la historia de la filosofía (*British Journal for the History of Philosophy*), vol. 18, 2010
- **Hare, R. M.**; *El lenguaje de la moral* (The Language of Morals); Clarendon Press; Oxford; 1952
- **Hesíodo**, *Los trabajos y los días* (Ἔργα καὶ ἡμέραι)
- **Hobbes, Thomas**,
 - *Del ciudadano* (De Cive, or Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society), 1642 (latina) y 1651 (inglesa)
 - *Leviatán* (Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill), 1651
- **Homero**,
 - *Iliada* (Ἰλιάς)
 - *Odisea* (Ὀδύσσεια)
- **Kant, Immanuel**,
 - *Crítica de la razón pura* (Kritik der reinen Vernunft), 1781 y 1787
 - *Crítica de la razón práctica* (Kritik der praktischen Vernunft), 1788
- **Klein, Jacob**; *Un comentario al Menón de Platón* (A Commentary on Plato's *Meno*); University of Chicago; Chicago; 1965
- **Korsgaard, Christine**; *La normatividad de la razón instrumental* (The Normativity of Instrumental Reason); Clarendon Press; Oxford; 1997
- **Kraut, Richard**; «Deseo y el bien humano (Desire and the Human Good)» en *Procederes y llamados de la American Philosophical Association* (Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association); vol. 68; no. 2; 1994
- **Liddell, Henry George; Scott, Robert; Jones, Henry Stuart & McKenzie, Roderick (LSJ)**; *Un lexicon griego-ingles* (A Greek-English Lexicon); Clarendon Press; Oxford; 1940
- **Mahdi, Muhsin**; *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islámica* (Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy); University of Chicago; Chicago; 2001
- **Marino, Antonio**; «Introducción» en Aristóteles; *Física*; Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana; UNAM; México; 2005
- **McIntyre, Alasdair**; *Identidad, carácter y moralidad* (Identity, Character and Morality); MIT; 1990
- **Mele, Alfred**; *Agentes autónomos* (Autonomous Agents); Oxford University Press; New York; 1995
- **Platón**,
 - *Leyes* (Νόμοι)
 - *Gorgias* (Γοργίας)
 - *Timeo* (Τίμαιος)
- **Platts, Mark**,
 - *Sendas del significado* (Ways of Meaning), MIT Press, Cambridge, 1997 (2ª edición)
 - *Ser responsable*, UNAM, México, 2012
- **Plauto**, *La comedia de los asnos* (Asinaria)
- **Rawls, John**; *Justicia como imparcialidad, una reexpresión* (Justice as Fairness, a Restatement); Massachusetts; Harvard University Press; 2000
- **Sachs, Joe**;

- «Glosario (*Glossary*)» en *Nicomachean Ethics*, St. John's College, Annapolis, 2002
- «Ensayo introductorio (*Introductory Essay*)» en *Sócrates y los sofistas: Protágoras, Eutidemo, Hipias y Cratilo, de Platón* (Socrates and the Sophists: Plato's Protagoras, Euthydemus, Hippias and Cratylus), St. John's College, Annapolis, 2011
- **Searle, John**; *Intencionalidad* (Intentionality); Cambridge University Press; New York; 1983
- **Shakespeare**,
 - *La tragedia de Macbeth* (The Tragedy of Macbeth), 1606
 - *Triolo y Crésida* (Troilus and Cressida), 1609
- **Shields, Christopher**; entrada «Aristotle's Psychology» en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; revisada por última vez el 8 de enero del 2016. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-psychology/>
- **Strauss, Leo**,
 - *Derecho natural e historia* (Natural Right and History), University of Chicago Press, Chicago, 1953
 - *¿Qué es filosofía política?* (What Is Political Philosophy?), University of Chicago Press, Chicago, 1959
 - *Las tres olas de la Modernidad* (The Three Waves of Modernity) en Hilael Gildin, *Seis ensayos de Leo Strauss* (Six Essays by Leo Strauss), Political Philosophy, Indianapolis, 1975
- **Stroud, Sarah**; entrada «weakness of the will» en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; revisada por última vez el 16 de junio del 2014. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/weakness-will/>
- **Tomás de Aquino, Santo**;
 - *Comentario a la Ética nicomaquea de Aristóteles* (In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio), 1270-1272
 - * Edición preferida: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2010 (3ª edición), traducción por Ana Mallea
 - *Suma contra gentiles* (Summa contra Gentiles), 1261
 - * Edición preferida: *Suma contra los gentiles* (en 2 tomos), BAC, Madrid, 2007
 - *Suma teológica* (Summa Theologicæ), 1274
 - * Edición preferida: *Suma teológica* (en 5 tomos), BAC, Madrid, 2001
- **Williams, Bernard**; *Vergüenza y necesidad* (Shame and Necessity); University of California; Berkeley; 1993.