308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

" COMENTARIO A LOS PRIMEROS DIEZ CAPITULOS DEL LIBRO VII DE LA ETICA A NICOMACO "

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A:

MARIO SALVADOR ARROYO MARTINEZ FABRE

DIRECTOR: DR. HECTOR ZAGAL ARREGUIN

MEXICO, D. F. 1996

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

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.

A mis padres Adriana y Raúl.

A mi hermano Raúl.

Con mis más sinceros agradecimientos para:

Mis padres que me enseñaron a estudiar.

Mis abuelos, Mercedes, Salvador, Alicia y Mario (en paz descanse).

Dr. Zagal, por sacrificar sus vacaciones para sacar adelante la tesis.

Dr. Llano por el interés mostrado por mis estudios.

La Dra. Rocío Mier y Terán, la Dra. Márquez, el Lic. Picos y el Dr. Jorge Morán, por sus sugerencias.

Al grupo de intelectuales, que reunidos en un rincón de Morelos me apoyaron en la elaboración de la tesis.

A mis compañeros de grupo, que lograron hacer amables cuatro largos años de filosofía.

A German, por preocuparse de mis problemas, y así evitar que yo tuviera que hacerlo.

A los niños del Drakkar, y a todos los del Drakkar. Gracias a ellos el último semestre de la carrera fue el mejor de todos.

Mario Salvador Arroyo Martínez Fabre

COMENTARIO A LOS PRIMEROS DIEZ CAPÍTULOS DEL LIBRO VII DE LA ÉTICA A NICÓMACO DE ARISTÓTELES.

INDICE.

1. INTRODUCCIÓN. 5
- 1.1.1 Planteamiento. 5
- 1.1.2 Hipótesis. 6
- 1.1.3 Estado de la cuestión. 7
- 1.1.4 Límites del trabajo. 8
- 1.1.5 Justificación del esquema. 9

2. ELEMENTOS Y GENERALIDADES 13

2.1 Teleología. 13

2.2 Racionalidad ética del actuar humano. 15

2.3 Método de estudio de la ética. 16
- 2.3.1 Contraposición. 18
- 2.3.2 La experiencia y la autoridad. 19
- 2.3.3 El concurso de diversas opiniones 20
- 2.3.4 Opinión de los sabios. 20
- 2.3.5 Comparación con tipos morales similares. 21
- 2.3.6 La generalidad y la normalidad. 21

2.4 Distinción entre saber ético y saber matemático. 22

2.5 Principios de la acción humana. 24

2.6 La excelencia en la virtud. 26

2.7 Aspectos relacionados con la akrasia 26
- 2.7.1 Los hábitos intelectuales y morales. 26
- 2.7.2 La doctrina de la amistad. 27

2.8 Definición de la akrasia. 28

2.9 Ubicación de la akrasia en la Ética a Nicómaco. 29

2.10 Elementos de la akrasia. 31

2.11 Pasiones y voluntad. 32

2.12 El problema en la akrasia. 33

2.13 Determinación de la akrasia. 33

2.14 Causas del akratico. 34

2.15 Ruptura entre la razón y la conducta del hombre. 35

3. AKRASIA Y NATURALEZA 36

3.1 Naturaleza en el origen de la akrasia. 36
3.1.1 Akrasía como elemento apetitivo (natural congénito). 36
3.1.2 Criterio de definición de la naturaleza. 39
3.1.3 Akratico por costumbre y por naturaleza. 40

3.2 Tipos morales y naturaleza. 41
3.2.1 Materia de la incontinencia. 41
3.2.2 Diversos géneros de la akrasia. 41
3.2.3 Tipos de deseos y placeres. 42
3.2.4 La bestialidad y los deleites no naturales. 43

3.3 Placer y Naturaleza. 43
3.3.1 Materia de la incontinencia y costumbres morales afines. 43
3.3.2 El exceso y el defecto, su relación con la naturaleza corpórea del hombre. 44
3.3.3 Necesidad y placer. 45
3.3.4 Clasificación de los *hedonas*. 46

3.4 CORPOREIDAD Y AKRASIA. 49
3.4.1 Corporeidad y akrasia. 49
3.4.2 Excesos y defectos en el placer. 49

3.5 NATURALEZA Y LIBERTAD EN LA AKRASIA. 50
3.5.1 Tendencia de la pasión vs idea universal. 50
3.5.2 Debilidad vs felicidad, virtud y fin. 52
3.5.3 Akrasia como ayuda para comprender la naturaleza humana. 53
3.5.4 Libertad y naturaleza. 53

4. TIPOS MORALES RELACIONADOS CON LA AKRASIA 54

4.1 Marco de la diferencia. 54
4.1.1 Diferencia entre virtud y costumbre. 54
4.1.2 Tipos morales opuestos. 54
4.1.3 El temperante y el continente; el desenfrenado y el incontinente. 55
4.1.4 Planteamiento problemática de los tipos morales. 56

4.2 Akrasia y Egkrateia 56
4.2.1 Akrasia y kakia, egkrateia y arete. 56
4.2.2 Continencia y Virtud. 58
4.2.3 Continencia natural y virtud adquirida. 61
4.2.4 La razón como principio de la conducta moral en el egkrates. 62
4.2.5 Diferencia tendencial entre egkrates y kartes. 63
4.2.6 Akrasia y egkrateia como excesos. 64
4.2.7 Egkrateia y constancia. 65
4.2.8 Karteria y egkrateia. 66
4.2.9 Prudencia y templanza. 66

4.3 Akrasia y Akolasia 68

4.4 Akrasia y Kakia 70
4.4.1 *Akrasia* con *kakia*. 70
4.4.2 Kakia y perversión de la razón. 72

5. ARISTOTELES Y EL INTELECTUALISMO SOCRATICO. 74

5.1 Planteamiento del problema. 74

5.2 Lo voluntario y lo involuntario. 84

5.3 Los actos voluntarios. 90

5.4 Planteamiento del intelectualismo. 94

5.5 Alejamiento del intelectualismo socrático. 99

5.6 Akratico e intelecto. 101

5.7 Silogismo práctico. 103
5.7.1 Modos de decirse del conocer. 103
5.7.2 Dos tipos de premisas. 106
5.7.3 Elementos del silogismo práctico. 109
5.7.4 Conclusión del silogismo. 110
5.7.5 La razón en la actuación akratica. 111

5.8 Formas de akrasia. 112
5.8.1 Hábito y defectos. 114
5.8.2 Educación del temperamento y la imaginación. 115

5.9 Características de la phrónesis. 116
5.9.1 Prudencia y conocimiento personal. 120
5.9.2 Capacidad de arrepentimiento del akratico. 121

6. VOLUNTAD Y AKRASIA. 122

6.1 Voluntad y su relación con otros principios de la actuación. 122
6.1.1 Elementos de la acción buena. 122
6.1.2 Inteligencia y voluntad. 123
6.1.3 Sentidos y apetitos. 123
6.1.4 Acción y costumbre. 123

6.2 La voluntad como elemento clave de la akrasia. 124
6.2.1 Akrasia, inteligencia y voluntad. 124
6.2.2 El problema de la voluntad. 126
6.2.3 Explicación de la debilidad. 128
6.2.4 Conocimiento intelectual y conocimiento vivido. 128
6.2.5 Experiencia de la akrasia y la determinación que produce. 130
6.2.6 Lo que implica cambiar de corazón. 131
6.2.7 Necesidad de generar un hábito. 131
6.2.8 Presupuestos de la generación de un hábito. 131

6.3 VOLUNTAD Y LIBERTAD. 132

6.3.1 Intuición de la libertad. 132
6.3.2 Libertad como método. 132
6.3.3 Libertad como limitación. 133
6.3.4 La libertad como principio de la acción. 134
6.3.5 Voluntad como principio de la acción. 135
6.3.6 Posibilidad de estudiar de otro modo la libertad. 135

6.4 PASIÓN Y AKRASIA 136
6.4.1 Apetito y akrasia. 136
6.4.2 Binomio razón-pasión. 136
6.4.3 Alteración corporal momentánea. 137
6.4.4 Preeminencia del sentido respecto de lo particular. 138
6.4.5 Causas de estar sujeto a una pasión. 139
6.4.6 Síntesis del mecanismo de acción y pensamiento en el acrático. 139

6.5 LIMITACION DE LA VOLUNTAD EN EL AKRATICO. 140
6.5.1 Dificultad en el akratico 140
6.5.2 Elección en el akratico. 140
6.5.3 Círculo vicioso de la voluntad. 141

7. CONCLUSIONES. 142

7.1 Naturaleza. 144

7.2 Disputa con Sócrates. 147

7.3 Silogismo práctico. 149

7.4 Prudencia 150

7.5 Voluntad. 150

8. BIBLIOGRAFIA. 152

8.1 Artículos. 153

1. INTRODUCCIÓN.

1.1.1 Planteamiento.

Por **akrasia** se entiende el estado de la persona que sabe que debe obrar de una manera, y ve esa manera de obrar como conveniente, pero por algún motivo actúa de otra manera. Es descrito por Aristóteles de la siguiente forma: "*Admítese que el hombre continente es también el que se atiene al dictamen de la razón, y que el incontinente, es también el que se aparta de dicho dictamen. Admítese asimismo que el incontinente obra por pasión cosas que sabe malas, y que el continente, sabiendo que son malos sus deseos se rehusa a seguirlos por respeto al principio racional*"[1].

El **akratico** no puede obrar del modo conveniente, y es necesario indagar la causa de ello.

Este fenómeno es estudiado por Aristóteles a partir de la experiencia cotidiana. Es de la experiencia de donde parte para esclarecer lo que es la **akrasia** y sus implicaciones en el sujeto que la tiene. El tema de la **akrasia** es importante, pues nos enfrenta de lleno con el obrar concreto del hombre, con la realidad de sus hechos.

Para explicarla, Aristóteles desarrolla diversos elementos del actuar humano, que se hayan unidos en el sujeto concreto que actúa. Hace esto en el entendido de que pueden dar una explicación de la **akrasia**. Fundamentalmente

---

[1] E.N. VII, 1, 1145b11ss.

los elementos en que profundiza Aristóteles son la inteligencia y la voluntad por un lado, y los apetitos sensibles por otro. Sin embargo, como veremos más adelante, Aristóteles no distingue lo suficiente la inteligencia de la voluntad.

El estudio de la **akrasia** sirve para tener un nuevo conocimiento del funcionamiento de las facultades del hombre, y por ende un conocimiento de la naturaleza humana.

1.1.2 Hipótesis.

La tesis pretende demostrar que Aristóteles no plantea adecuadamente y, en consecuencia, no resuelve bien, el problema de la **akrasia**. Sin embargo, Aristóteles hace un esfuerzo intelectual considerable para tratar de explicar este fenómeno. De hecho, su estudio da mucha luz, y de alguna manera encamina a la solución correcta. Aristóteles llega a intuir los elementos necesarios para explicar convenientemente la **akrasia**.

Esta insuficiencia de Aristóteles no constituye un error culpable, sino todo lo contrario. Su trabajo representa un esfuerzo considerable por explicar un fenómeno que con las herramientas intelectuales de su época, no era posible resolver.

La pieza clave que le falta a Aristóteles es la libertad. En su época, el hombre es conducido ciegamente a un destino fatal. No será sino hasta el advenimiento del cristianismo cuando se estudie directamente la libertad.

Aristóteles continuamente se encuentra con las consecuencias de la acción libre. En el caso de la **akrasia** es una acción libre negativa. No acertó a explicar convenientemente este tipo de actuación, ya que esencialmente constituye una actuación libre. El tema no es sencillo, por que no se ve claro si la **akrasia** es causada por la naturaleza o por costumbre. Sin embargo, desde el primer capítulo del libro VII Aristóteles, se da cuenta que el **akratico** es responsable de sus actos. El hecho de que el **akrates** sea responsable de sus actos, le lleva a Aristóteles a intuir la libertad.

1.1.3 Estado de la cuestión.

Sobre este tema los comentaristas de Aristóteles han escrito ríos de tinta. Sin embargo, no hay consenso entre ellos. El problema se puede plantear desde múltiples perspectivas; desde una descripción del papel que desempeña la **prohairesis**, hasta el rigor lógico del silogismo práctico, o la naturaleza de la **kakia** y la **akolasia**, comparadas con la **akrasia**.

El Estagirita no es taxativo al hablar de la **akrasia**. Deja abiertos planteamientos importantes; si la **akrasia** es curable o no, si es por naturaleza o adquirida, si explica el silogismo práctico lo suficientemente bien la **akrasia**, y si es el silogismo el instrumento adecuado para explicarla.

Aristóteles es consistente: así procede el método en la ética y, aunque en algunos temas se pueda llegar más fácilmente a una solución, esto no sucede con la **akrasia**. Al contrario, al leer el libro VII, se tiene la impresión de que describe de modo paulatino la **akrasia**, y que paulatinamente la va explicando.

Pero al final, no se tiene un estudio completo al respecto. Muchos cables quedan sueltos.

1.1.4 Límites del trabajo.

Esto mismo sucede con la tesis que ahora presento. Me he circunscrito a tratar los primeros diez capítulos de E.N. VII. La razón de ello es que no pretendo hacer, ni un trabajo compilador, ni solucionar las disputas existentes. El tipo de trabajo que hago ahora me lo impide.

Los alcances de la tesis son más modestos, pretendo dejar planteado el problema presentado por Aristóteles, y él no es contundente al respecto. El lugar donde mejor se trata del problema son los primeros diez capítulos de E.N. VII. Omito, en consecuencia, referencias a la *Eudemia* y a la *Magna*, porque ambas tratan aspectos marginales, o el tema se estudia con mayor amplitud en el pasaje nicomaqueo. Además, la autenticidad de la *Magna Moralia* está más que en entredicho.

Mi labor consistirá en proporcionar un esquema diverso al seguido por Aristóteles, pero partiendo siempre de él. Es por ello que no doy, al comentar al Estagirita, una solución que dirima las controversias respecto de su doctrina. Sólo me atrevo a presentarla con un orden distinto, y proponer por mi parte una solución al respecto. Busco hacer ver que Aristóteles da elementos para elaborar una solución.

Tampoco recurro a otras fuentes de filósofos clásicos que me permitirían comprender mejor el planteamiento aristotélico. En concreto, el trabajo carece de

citas directas de Platón. Me conformo con referirme con amplitud a Sócrates, pues es él quien permite entender la herencia con la que cuenta Aristóteles, y la insuficiencia de este legado para explicar el problema.

1.1.5 Justificación del esquema.

Nuevamente me conformo con presentar un esquema diverso. La causa de ello, es que no parto, como Aristóteles, directamente de la experiencia, ni busco hacer tanteos para explicar la **akrasia**. Comienzo por lo que és la **akrasia**, y busco hacer un desarrollo temático de los diversos tópicos a los que esta se refiere. Por tal motivo tampoco sigo el esquema facilitado por santo Tomás, no obstante apoyarme mucho en él. Parto, si se quiere, del resultado, y conociendo las insuficiencias que al respecto tiene Aristóteles.

Me serviré principalmente de la disputa con Sócrates, de modo que ella será el elemento discursivo que permita comprender mi trabajo. El problema es visto desde el principio por el Estagirita, y a partir de esta disputa plantea el caso del **akratico**.

Existe una dificultad en no seguir el conocimiento al actuar. Esto me lleva a estudiar los distintos tipos de conocimiento que puede haber, y concluyo que en el **akratico** no se da el conocimiento propiamente tal, sino un conocimiento de índole sensible. En ello consiste el pacto que hace Aristóteles con el socratismo moderado, ya que la explicación del problema es intelectual y no volitiva.

Aristóteles intuye un conflicto afectivo al estudiar las causas de la **akrasia**, sin embargo vacila al respecto. Respecto de la solución, tampoco es taxativo. Se puede deducir que deja una esperanza al **akrates** por medio de la **phronesis**.

El conocimiento práctico permite explicar y solucionar la **akrasia**, pero no de modo suficiente. La **akrasia** por debilidad no se puede explicar fácilmente por la existencia de un conocimiento sensible. Es preciso hacer unas distinciones que no hace el Estagirita, sino su comentador, santo Tomás. La solución tampoco es lo suficientemente clara. Hay un círculo vicioso entre **phronesis** y **akrasia**, que Aristóteles no puede resolver. Procuraré por mi parte, dar una salida a ese círculo, ya que considero que sí puede solucionarse la **akrasia** dentro de la **phronesis**.

Otro factor fundamental dentro del esquema que sigo, es la relación entre **akrasia** y naturaleza humana. Primeramente conviene indagar si la **akrasia** es de origen natural, y posteriormente, indagar cómo afecta a la naturaleza del hombre concreto que la padece.

Obviamente, estudiar la **akrasia** sirve para conocer la entidad de la misma y, en consecuencia, las soluciones al respecto, si es que las hay.

La **akrasia** nos pone en contacto con la naturaleza humana no de un modo formal, o "*racionalista*" por decirlo de algún modo, sino dinámico. Nos enfrenta con la naturaleza concreta del hombre, la naturaleza que se materializa en hechos cotidianos. De este modo, al estudiar un fenómeno típicamente humano, nos damos una idea más acabada de lo que es la naturaleza humana. La dignidad y limitaciones del hombre se hacen patentes en la experiencia personal y ajena. Es

cuando: *"De los que no obran por libre elección, unos son arrastrados por el placer y otros por sustraerse del dolor del deseo insatisfecho"*[2].

En ver si la **akrasia** es por naturaleza o no, y estudiar como ayuda a comprender la naturaleza humana, ya que da razón de sus límites, está gran parte de la importancia de la **akrasia**. La **akrasia**, bien entendida, ayuda a entender como libre la naturaleza del hombre. Por ello, en la ética aristotélica el problema de la **akrasia** es especialmente relevante. Si con su ética busca señalar el camino de la felicidad, o por lo menos enseñar de algún modo a los hombres a vivir bien, la **akrasia** se presenta como un límite o un obstáculo importante para estas intenciones.

La **akrasia** nos introduce en una temática ética de primer orden. Estamos frente al misterio del actuar concreto del hombre singular. De esta realidad surge el interés por entablar una relación entre la **akrasia** y la libertad.

Aristóteles relaciona la **akrasia** con otros tipos de conducta moral. Esto por dos motivos: Por un lado para distinguirla de otras costumbres morales; y por otro para precisar su naturaleza, al compararla con la **akolasia** y la **kakia** por un lado, y con la **egkrateia** y la **arete** por el otro.

El tratamiento del tema por parte de Aristóteles es el acostumbrado por él: compara este fenómeno con otras costumbres morales, principalmente con la **akolasia** (desenfreno) y con la **egkrateia** (el opuesto de la **akrasia**). Aristóteles

---

[2] E.N. VII, 7, 1150a25

compara hechos de la experiencia, ejemplos, opiniones de los sabios, de poetas, etc. Todo ello en orden a lograr una mayor comprensión.

Aristóteles no es directo en el tratamiento de la **akrasia**; va rondando la temática desde distintas perspectivas, en ocasiones repitiendo los temas, con afán de ir logrando cada vez una mayor comprensión, como es propio de un intelecto discursivo. Quienes estén acostumbrados a leer a Aristóteles, saben bien a qué nos referimos.

El desarrollo de la tesis va dando vueltas sobre los mismos puntos, las coordenadas centrales no cambian -inteligencia, elección, sentidos, apetitos, prudencia, continencia, intemperancia, etc.- pero siempre dando luz sobre algún punto para ir avanzando en la comprensión, o para establecer la relación que estos temas tienen entre sí. La tesis tiene un desarrollo cíclico, en espiral; Aristóteles constantemente ve el mismo problema desde distintos aspectos, o muestra las relaciones que estos aspectos tienen entre sí.

Para abordar el libro VII de la **Etica a Nicómaco**, que Aristóteles consagra al estudio de la **akrasia**, resulta muy útil el recurrir al esquema facilitado por santo Tomás en su comentario. De este modo, es posible encuadrar el tema dentro del conjunto de la ética aristotélica y así, descubrir su importancia y su relación con otros tópicos. No obstante, quiero advertir desde ahora, que en más de alguna ocasión, el esquema encontrado por Aquino en el texto nicomáqueo nos ha parecido un tanto artificioso.

En nuestro desarrollo del tema hay tres "niveles". El primero, y más importante es lo que dice Aristóteles; un segundo nivel es lo que comenta santo Tomás, quien ordena y aclara a Aristóteles; y por último, mi opinión, la

interpretación personal que hago de Aristóteles por un lado, y los elementos que juzgo complementarios, por el otro.

Esta labor hermenéutica es necesaria, pues Aristóteles no es taxativo en la solución del problema; sólo lo plantea y esboza soluciones, pero deja abierta la puerta a un estudio posterior.

2. ELEMENTOS Y GENERALIDADES

2.1 Teleología.

"Todo arte y toda investigación científica, toda acción y toda elección deliberada parecen apuntar a algún bien; de ahí que el bien haya sido justamente definido aquello a lo que tienden todas las cosas"[3]. Desde el inicio de la ética queda planteada la teleología como un elemento fundamental. *"La ética de Aristóteles es netamente teleológica; la moralidad consiste a sus ojos en hacer ciertas acciones no porque ellas nos parezcan correctas en sí mismas, sino porque las reconocemos capaces de dirigirnos a lo que es el bien para el hombre...interpreta la acción humana con la categoría de medio y fin"*[4].

Aristóteles se da cuenta que en la acción humana hay medio y fin. Este planteamiento teleológico es la clave de toda la ética. A partir de él se deben

---

[3] E.N. 1,1, 1094a1-4.

[4] ROSS, W.D.: **Aristóteles**, Sudamericana, Traducción de Diego F. Pro, Buenos Aires, 1957, pp.269

interpretar cada uno de los temas éticos propuestos por el Estagirita[5]. "*La ética es una consideración racional del fin y de los medios. Sin embargo, no es puro discurso racional. La ética, a diferencia de las ciencias especulativas, es un saber hacer*"[6].

La etica de Aristóteles es netamente arquitectónica, tiene por objetivo ordenar la acción humana respecto de un fin último que es la **eudaimonia** (felicidad). En cierta manera, la etica viene a ser un derivado de la política, ya que esta busca el fin último de la **pólis**. El individuo viene a ser un miembro activo de la **polis**, y es en ella donde el hombre puede llevar una vida plena. (Aunque también puede verse al revés: la política es una parte de la ética).

Una de las creencias más firmes de Aristóteles era que todo en la naturaleza tiende a un fin[7]. La teleología de la acción humana proviene de la racionalidad que hay en la naturaleza. La teleología del cosmos es un

---

[5] Transcribo unos párrafos de Zagal en "***Orexis***", "***Telos***" y "***Physis***" **Un comentario con ocasión de E.N. 1094a 19ss**, en ACTA PHILOSOPHICA, vol.4 (1995), fasc.2, pp.137-147:

i) Para Aristóteles, las facultades tienen por naturaleza un objeto propio, objeto que necesariamente existe, pues de lo contrario la existencia de las facultades sería absurda (i.e. ilógica, irracional, sin sentido). Dicho de otra manera, un universo con estómagos implica necesariamente un universo con alimentos.

ii) "La naturaleza no hace nada en vano" quiere decir que la estructura natural es una estructura racional. El adjetivo "racional" debe entenderse en términos teleológicos: un conjunto de objetos o un objeto aislado es ordenado si y sólo si tiene un fin realmente existente. Entre objetos y fines hay una relación de correspondencia real. A cada objeto realmente existente (y por ende configurado por una causa final) corresponde un fin realmente existente ("Realmente existente" no significa separado. Los accidentes son reales y no son separados *simpliciter*).

iii) El orden del universo depende de Dios. La idea aristotélica: "Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el bien o el sumo bien en la naturaleza del universo: ¿Como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como un ejercito? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a este" (Met. XII, 10, 1057a 11)".

[6] ZAGAL Arreguín, Héctor: **Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles**, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O, México, 1992, pp.338

[7] Cfr. GUTHRIE, W.K.C.: **Historia de la Filosofía Griega**, Tomo VI, Introducción a Aristóteles, Gredos, Madrid, 1993, pp.353. Cfr. E.N. 1. 1, 1094a1ss.

presupuesto de la teleología de la acción humana, y no viceversa. La racionalidad del cosmos aristotélico consiste en el ordenamiento natural de todas las partes del universo a un fin. Dicho fin les es connatural, y es por lo que están hechas. El fin no es algo "extrínseco"[8].

De este modo, en el concepto de naturaleza, las nociones de principio y fin tienen un fuerte parentesco, una relación profunda. La naturaleza del actuar humano tiene como clave de interpretación los principios y los fines de la acción[9].

2.2 Racionalidad ética del actuar humano.

La finalidad de la ética no es teórica, sino práctica[10]. No busca tanto un conocimiento como el hombre practique la virtud. Esto no significa que la ética no sea racional, sino todo lo contrario.

El fin de la ética es la felicidad, y elemento fundamental de la felicidad es la virtud. La felicidad es "la actividad del alma conforme a la virtud"[11]. Hombre virtuoso quien que actúa de acuerdo con la "*recta regla*" (**orthos logos**). Es el hombre que sigue una cierta medida en el actuar, de modo que su actuación está

---

[8] Cfr. Héctor Zagal: ***"Orexis","Telos" y "Physis"* Un comentario con ocasión de EN 1094a 19ss.**

[9] Asunto bien complejo es el papel del Acto Puro, de Met. XII en este orden del universo. Una primera lectura sugiere que el fin último del cosmos es algo completamente extrínseco al universo. Soslayo el problema, y sólo hago esta anotación para mostrar que soy consciente de la complicación que el *Theos* metafísico trae a la ética aristotélica, y en general, a toda la concepción de la teleología. No es un tema que se pueda tratar por ahora, sin desviarnos considerablemente del tema.

[10] Cfr. E.N. VI, 12, 1144a 36ss.

[11] E.N. 1, 7, 1098a16.

orientada hacia el fin que le es propio según su naturaleza[12]. La moralidad de las acciones se determina según esa "*recta regla*".

Aristóteles busca una razón interna a todo suceso: El Estagirita parte de la inteligibilidad fundamental del "hecho" moral. Esta inteligibilidad tiene un estatuto, un modo de ser propio, que le sirve al filósofo para elaborar la ética. Este conocimiento está basado en que el hecho moral es un acto humano y, por consiguiente, convergen en él inteligencia y voluntad.

La ética aristotélica cabalga entre la intrínseca racionalidad de los acontecimientos humanos, los cuales responden a un fin, y el hecho de que el actuar del hombre concreto no siempre obedece a una razón, pues no basta saber lo que es bueno para obrar bien. En este sentido -y en muchos otros- Aristóteles es profundamente realista. Asume la unidad del hombre: el ser humano no es puro **logos**. Es **orexis**, sensibilidad, corporeidad. En definitiva, el hombre es auténticamente una unidad sustancial de cuerpo y alma.

2.3 Método de estudio de la ética[13].

La ética se ocupa de lo contingente, por lo mismo no podemos esperar de ella demostraciones necesarias. En la acción humana ordinaria hay contingencia, esto quiere decir que las consecuencias físicas de nuestros actos no pueden ser exáctamente previstas, y que las acciones futuras son actualmente

---

[12] Cfr. ROSS, op.cit. pp. 274 y 307

[13] Un artículo clásico sobre metodología ética es BARNES, Jonathan: **"Aristotle and the methods of Ethics"**, *Renueve Internationale de Philosophie*, n.133-134 (1980) pp.490 ss.

indeterminadas[14]. Es la naturaleza del objeto de la ética, la que determina su método de estudio

"Los primeros principios de la ética están demasiado profundamente inmersos en los detalles de la conducta para que se los pueda captar fácilmente, y lo esencial de la ética consiste precisamente en captarlos. Para eso son necesarias dos condiciones: primeramente, el discípulo debe ser educado de modo que acepte las opiniones generales acerca de las cuestiones morales, las cuales representan la sabiduría colectiva de la especie humana. Estas opiniones no son ni muy claras ni muy coherentes, pero, tales como son, constituyen los únicos datos de los cuales es posible partir para alcanzar los primeros principios. La segunda condición consiste en investigar estas creencias, compararlas entre sí, purificarlas de sus inexactitudes y de sus contradicciones y establecer las verdades "más inteligibles en sí mismas", que nunca aparecen a primera vista, pero que son evidentes por sí mismas cuando han sido alcanzadas. Si la ética no es demostrativa, ¿es, pues (para usar una distinción frecuente en la lógica de Aristóteles) dialéctica? En cierto sentido, sí: una de las ventajas de la dialéctica es justamente la de conducirnos a los primeros principios"[15].

La tesis versa sobre la **akrasia**. El estudio que hace Aristóteles de este tema es ejemplar, si se quiere conocer el modo de abordar temas éticos por parte del Estagirita. Así, dice Guthrie, Aristóteles al estudiar la **akrasia** repite su método ético, sólo que aplicándolo al tema que le ocupa. Hace un recuento de las opiniones concernientes al tema, plantea las dificultades que estas presentan, y

---

[14] Cfr. ROSS, op.cit. pp.270

[15] ROSS, op.cit. pp.271. Esta dimensión dialéctica de la ética es algo sostenido, con frecuencia, por los intérpretes escolásticos de Aristóteles. Ignacio Yarza muestra muy bien como el carácter dialéctico de la ética no anula su dimensión "científica". Cfr. YARZA, Ignacio: **"La razionalitá dell Etica Nicomachea**, *Acta Philosophica*, vol.3, (1994) fasc.2, pp.75 ss.

confirma, en la medida de lo posible esas opiniones (como es claro respecto de la opinión de Sócrates). Si una vez explicadas las opiniones más generalizadas, se han resuelto las dificultades que su estudio arrojó, se puede dar por zanjada una discusión, o por resuelto el problema, ya que para Aristóteles esto basta como demostración suficiente. Este modo de proceder en el estudio ético, no sería aceptado si se aplicara a otros aspectos de la filosofía que exigen más rigor[16].

Aristóteles mismo, al inicio del libro VII, explica como va proceder en su investigación: *"Es menester, por tanto, así como en otros casos lo hemos realizado, establecer los hechos tal como aparecen, y comenzando por plantear la problemática, mostrar lo más posible todas las opiniones más las recibidas acerca de estas pasiones; y si no todas, la mayor parte y las más autorizadas. Si las dificultades pueden resolverse, y quedan en pie las opiniones más aceptadas, la demostración habrá sido suficiente."*[17]

2.3.1 Contraposición.

Para estudiar la naturaleza de la **akrasia** y la **egkrateia** Aristóteles se sirve de la contraposición. Ella le permite deslindar los límites respecto de lo que es y lo que no es positivo en la conducta humana.

La comparación de diversas costumbres morales sirve como elemento explicativo de la **akrasia**, y consecuentemente de la naturaleza humana. Salta a la vista la impronta tópico-dialéctica de este método, ya J. Barnes lo ha puesto de manifiesto en su célebre artículo, al que ya me he referido.

---

[16] Cfr. GUTHRIE, W.K.G. op. cit. pp.378

[17] E.N. VII, 1, 1145b2-7.

2.3.2 La experiencia y la autoridad.

Un ejemplo de las fuentes en que se basa Aristóteles para elaborar su pensamiento ético es el siguiente: *"Cosa sorprendente sería, como pensaba Sócrates, que algún otro principio -además de la razón- domine el conocimiento existente en el sujeto y que lo arrastre en torno de sí como a un esclavo. Sócrates combatía en absoluto esta idea, sosteniendo por su parte, que la incontinencia no existe, ya que nadie a sabiendas puede apartarse en su conducta de lo mejor, sino por ignorancia.*

Esta teoría, sin embargo, está manifiestamente en desacuerdo con los hechos patentes."[18] Es interesante analizar esta cita, pues permite observar el modo de elaborar la ética por parte de Aristóteles. Hay un claro enfrentamiento entre el argumento de experiencia y la teoría socrática. Para Aristóteles, Sócrates es una autoridad; este argumento de autoridad se enfrenta a un hecho de experiencia. Como veremos más adelante, Aristóteles termina dando cierta razón a Sócrates. En todo caso, lo importante es subrayar este rejuego entre experiencia y autoridad. Aisladamente, ni una ni otra tienen la última palabra.

Descubrimos dos fuentes de la moralidad, mejor dicho, del estudio de la moralidad en la ética aristotélica: la autoridad y la experiencia, que al entrar en confrontación reclaman un juicio. La opinión de los sabios y la experiencia se enfrentan y Aristóteles tiene que optar por alguna. Generalmente opta por la experiencia que es más contundente, pero siempre con matices. Es importante destacar el punto por el afán de realidad que descubrimos, y por el profundo respeto de Aristóteles hacia la autoridad. De este modo, se puede ir definiendo

[18] E.N. VII, 2, 1145b24-29.

una jerarquía en las fuentes de la ética a las que recurre Aristóteles. Es decir, la experiencia se coloca, dentro de su método para estudiar la ética, por encima del argumento de autoridad.

2.3.3 El concurso de diversas opiniones

Partiendo de esta base, es decir, habiendo planteado el problema, y teniendo claro a donde piensa llegar, prosigue Aristóteles utilizando un concurso de opiniones. De ellas va tomando los elementos que considera convenientes para la elaboración final del tema. Paulatinamente se van descartando unas y considerándose otras hasta que se llega a la más correcta.

Esta manera de proceder revela la índole de este estudio, aflorando nuevamente el estatuto del estudio de la ética, como ciencia que utiliza la retórica, la tópica, los lugares comunes, la opinión de los sabios.

2.3.4 Opinión de los sabios.

En último término en todo su pensamiento lo crucial será la felicidad, y actuar conforme a la felicidad está demarcado por la opinión de los sabios.

Para Aristóteles, la opinión de los sabios juega un papel esencial en el establecimiento de las coordenadas éticas. Es el típico argumento o *endoxon* de que se sirve en el establecimiento de las premisas éticas. A partir de la opinión de los sabios se empiezan a configurar las características del **akratico** dentro de E.N. VII.

Es lógico que el sabio observe como primera nota en el **akrates**, el hecho de que se aparte del dictamen de la razón.

2.3.5 Comparación con tipos morales similares.

Aristóteles trata y aclara las diferencias entre el continente y el incontinente, el perseverante y el muelle, el templado y el intemperante. Esto le permite alcanzar progresivamente un conocimiento más profundo de la **akrasia**.

2.3.6 La generalidad y la normalidad.

La **akrasia** se refiere a los placeres y molestias; deseos y aversiones del tacto y del gusto. Se presenta la **akrasia** cuando, respecto de estos objetos, un hombre es vencido por encima de lo que la generalidad de hombres suele vencer. Llama la atención el recurso a la mayoría. El comportamiento de la mayoría es un indicio de naturalidad. Si la mayoría de los hombres vence algunas clases de pasiones, luego, quienes no las vencen, no son normales. Salta a la vista el carácter *tópico-doxástico* del planteamiento.

Aristóteles afirma que el hombre *"es vencido"(**ettasthai**)*. Aristóteles se refiere con esta expresión a que el hombre es impelido a actuar en contra de lo que su naturaleza le exige. Si el hombre actuara conforme a su naturaleza, no se afirmaría que *"es vencido"*, y la medida de la naturaleza se establece según lo que hagan la mayoría de las personas.

Aristóteles pretende establecer un parámetro común fuera del cual el hombre tiene un comportamiento anormal, la naturaleza es el parámetro del comportamiento normal. Actuar en contra de la naturaleza lleva consigo un serio detrimento para el sujeto que actúa de esta manera. Cuando un hombre que actúa de esta manera *"es vencido"*, no es capaz de cumplir con los requerimientos de la propia naturaleza y, en consecuencia, se encamina a la corrupción.

Se establece así de forma comparativa un criterio para determinar los diversos tipos morales. Se entiende claramente a la **akrasia** como un defecto marcado por una anomalía en el modo de comportarse respecto de los placeres.

2.4 Distinción entre saber ético y saber matemático.

Aristóteles distingue el estudio de la ética de otro tipo de saberes, especialmente el matemático. La realidad presenta matices mucho más ricos que los que puede enmarcar el rigor de la ciencia matemática. *"El razonamiento de la ética no consiste en partir de principios primeros, sino en remontarse a ellos; parte, no de lo que es inteligible en sí, sino de lo que nos es familiar, es decir, de los hechos, y remonta a estos las razones subyacentes; y para obtener el conocimiento indispensable de los hechos, es necesaria una buena educación. Las matemáticas tratan de un tema cuyos primeros principios son adquiridos por una fácil observación de los datos sensibles; lo esencial de las matemáticas consiste en deducir conclusiones de estos primeros principios"*[19].

[19] ROSS, op.cit. pp.271

Aristóteles descubre, a partir de la consideración de la naturaleza del hombre y de la naturaleza en general, que la realidad es más compleja. Esto quiere decir que reviste formas que escapan a un ordenamiento riguroso al modo matemático.

En definitiva, Aristóteles posee un concepto análogo de la racionalidad. La razón Aristotélica se adecua a la polimórfica realidad para alcanzar la verdad. Por ello usa una razón plural y no unívoca. Este principio metodológico se haya magistralmente enunciado en E.N. I. No debemos olvidar este espíritu metodológico y exigir en el tema de la **akrasia** una exactitud que el Estagirita no se ha comprometido a alcanzar: *"Mas de otra parte, es preciso recordar lo dicho antes en el sentido de que no en todas las cosas se ha de exigir la misma exactitud, sino en cada una la que consiente la materia de que se trata, y hasta el punto que sea apropiado el método de investigación. De una manera investiga el ángulo recto el carpintero, y de otra el geómetra: el primero hasta donde pueda ser útil a su obra, en tanto que el segundo, contemplador de la verdad, considera su esencia o sus propiedades...Ni tampoco en todos los casos se ha de exigir dar razón de la causa de la misma manera, sino que en algunos bastará con establecer correctamente los hechos -como en el caso de los primeros principios-, y aquí el hecho es lo primero y el principio. De los principios algunos son contemplados por inducción, otros por el sentido, otros por alguna costumbre, y unos de una manera , y otros de otra. Debemos, por tanto, esforzarnos en ir hacia los principios atendiendo en cada caso a su naturaleza, y poner luego toda nuestra diligencia en definirlos correctamente, porque de gran momento son ellos para lo que de ahí se siga. Por ello se mira al principio como más de la mitad del todo, y por él tórnase manifiesto mucho de lo que se investiga"*[20].

---

[20] E.N. 1, 7, 1098a25-b9.

Es esta una de las ideas madres de la metodología de la ética aristotélica. Con estos presupuestos elabora su ética Aristóteles. Algunos de estos aspectos metodológicos son tratados directamente, mientras que otros se omiten, pero se utilizan implícitamente en todo el cuerpo de la teoría.

2.5 Principios de la acción humana.

Aristóteles define principio de la siguiente manera: "*Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es se hace o se conoce*"[21].

De los primeros principios no cabe demostración, "*el unico conocimiento positivo directo que de ellos tenemos (por contraposición a una apologética, que sería un conocimiento nativo de ellos), no es de índole discursivo, sino inmediato (**epagoge y nous**). La fundamentación de los primeros principios es doble: por reducción del adversario al absurdo y por contemplación*"[22].

En cuanto a los principios de la etica Zagal comenta: "*La ética aristotélica es una consideración del actuar humano a partir de las nociones de **telos, physis y ethos***"[23]. Se puede decir que la ética interpreta al acto humano según estos principios, no se puede soslayar ninguno de ellos, bajo pena de llegar a una explicación incompleta del actuar humano.

---

[21] Met. V. 1, 1013a19.

[22] ZAGAL, Arreguín Héctor, **Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles**, ed.cit. pp.50

[23] Idem.

La acción humana no sólo es fruto de la recta razón, o del conocimiento, como habría sostenido Sócrates; interviene también el apetito **-orexis-**, que de alguna manera puede considerarse como proveniente de la parte irracional del hombre. En este aspecto concreto, se desarrolla la problemática que me ocupa en la tesis: la **akrasia**.

"La virtud y el vicio respectivamente preservan y destruyen el primer principio..., y en las acciones la causa final es el principio"[24]. En este texto Aristóteles conviene en que es de fundamental importancia el tratamiento de la virtud y del vicio, puesto que de ambas depende en gran medida el tipo de fin que el hombre tenga en su actuar.

Con el vicio -entre otras cosas- los primeros principios del actuar se corrompen, y por lo tanto el fin del actuar se corrompe, luego, el que ejecuta la actuación está corrompido.

Es interesante comentar que Aristóteles hable de los primeros principios del actuar. Al decir que se corrompen los primeros principios del actuar se está corrompiendo el alma, o las facultades del alma que son el origen de la actuación. Se corrompen las facultades, y en consecuencia el alma misma, de modo que el sujeto es el que se corrompe. Esta corrupción tiene dos causas: se da por los fines que se tienen al actuar; o se debe a actuar en contra de la recta razón, que es lo propio al hombre.

Si *la causa final es el primer principio* en las acciones se puede decir que hay una unidad dentro de la acción; si se corrompen los principios se corrompe el

---

[24] E.N. VII, 8, 1151a15.

final. De modo que puede considerarse que es la recta razón la que se corrompe en el actuar. Al actuar en contra de la naturaleza, al mismo tiempo se daña el principio y el fin de la acción, que finalmente conforman una unidad en la realidad.

2.6 La excelencia en la virtud.

La virtud representa de alguna manera el fin del actuar ético. En líneas generales el hombre es feliz en la medida en que es virtuoso. Como la función de la ética es hacer hombres felices, Aristóteles buscará hacer virtuosos a los hombres. Por eso se habla de una excelencia de la virtud, pues está muy relacionada con el fin del hombre.

Atribuir a la virtud el calificativo de excelente se debe a que con ella se avanza positivamente a la consecución de la felicidad. De ahí el alto valor, de que goza, y la necesidad que tiene el individuo concreto de procurarla. Incluso en griego "virtud" y "excelencia" corresponden al mismo término: **arete**.

Aristóteles se percata de la lucha interna que experimenta el hombre para desarrollar las virtudes. La **akrasia** se sitúa en medio de este descubrimiento, el cual va al centro de la cuestión sobre el hombre. Es un profundizar en el drama de la existencia concreta del ser humano.

2.7 Aspectos relacionados con la akrasia

2.7.1 Los hábitos intelectuales y morales.

La *Ética a Nicómaco* explica la virtud; Primero la llamada virtud moral, posteriormente la intelectual. Ambas constituyen un módulo importante dentro del cuerpo de la ética aristotélica. Los típicos hábitos intelectuales (sabiduría, ciencia, *intelectus*, arte) perfeccionan a la inteligencia. En cambio, los hábitos morales perfeccionan al sujeto íntegro. El intelectualismo socrático niega la **akrasia** porque -en el fondo- niega la distinción entre virtudes intelectuales y morales. Para el socrático, la virtud común es consecuencia -cuando menos- de la posesión de una virtud intelectual. Salta, pues, a la vista, la importancia de la relación entre **akrasia** y esta distinción de virtudes.

En el contexto de los hábitos, la **phronesis** se presenta como una virtud particularmente difícil de clasificar. Los escolásticos la consideran como "*formalmente intelectual y materialmente moral*". La **phronesis** es una especie de eslabón de difícil concatenación. Como veremos en su oportunidad, representa una cierta concesión aristotélica al socratismo. El **akrates** no tiene **phronesis**.

2.7.2 La doctrina de la amistad.

Una vez que Aristóteles ha tratado la virtud como condición necesaria para alcanzar la felicidad y antes de entrar al tema de la amistad, pasa a explicar la debilidad del hombre. La amistad es fundamental porque favorece la virtud, es el clima dentro del cual la virtud nace y se desenvuelve de un modo natural. Incluso más, el hombre sólo puede ser pleno en la **polis**, y la amistad es una dimensión o derecho de la vida política.

Sin amigos no se puede ser feliz, pues no se puede ser plenamente hombre.

La amistad sirve para fortalecer la debilidad humana (puesto que mueve a la consecución del bien, es decir, es un aliciente de la voluntad, un motivo más para actuar), y así llegar al estado de virtud perfecta.

Surge una perspectiva esperanzadora de la ética humana en Aristóteles, aunque todavía con muchas fisuras (no se puede ser feliz, por ejemplo, si se mueren los amigos, si se es pobre, si sobrevienen enfermedades graves, etc.). La amistad es una ayuda para que el **akrates** pueda superar la **akrasia**.

2.8 Definición de la akrasia.

"Si la perversión existiere de parte del apetito, de tal manera que la razón permaneciere recta habrá incontinencia"[25]. Es el caso de la persona que sabe que actúa mal, pero continúa haciéndolo. El **akrates** en cierto sentido quiere el bien, y en cierto sentido no lo quiere. *"El incontinente obra por pasión cosas que sabe malas"* [26].

Otra definición más amplia del **akratico** es: *"Al que sin elección deliberada persigue los placeres con exceso y evita las penalidades como las que vienen del hambre, la sed, el calor y el frío y de todo lo que tiene que ver con el tacto y el gusto, pero siempre que lo haga contra su elección y reflexión, se le llama incontinente ya sin la añadidura de lo que sea tal o cual cosa -como cuando alguno lo es en la cólera- sino sencillamente en absoluto"*[27].

---

[25] In. Eth. Com. VII. Lect. 1. 1294.

[26] E.N. VII. 1, 1145b12-13.

[27] E.N. VII, 4, 1148a6-10.

2.9 *Ubicación de la akrasia en la Ética a Nicómaco.*

La **akrasia** aparece dentro del libro séptimo de la *Ética a Nicómaco*; me centraré en los primeros diez capítulos donde hace referencia directa a este tópico[28].

Los primeros tres capítulos del libro VII de la *Ética a Nicómaco* forman un primer acercamiento al tema de la ***akrasia.*** En estos tres capítulos está la clave del libro VII.

El esquema de la temática según santo Tomás es el siguiente: en el capítulo I se expone lo probable (es decir las cosas que se suelen decir al respecto) sobre el tema; en el segundo, las dudas respecto del tema, y en el tercero las respuestas acerca del tema.

El orden no coincide, pero la temática sí. Son seis cosas probables, seis cuestiones y seis respuestas que permiten a Aristóteles encuadrar el tema de la **akrasia**. Posteriormente desarrollará con más amplitud cada uno de los temas.

Queda dicho que en el capítulo II coincide con seis dudas que se plantea al respecto del tema de la **akrasia**. El objeto de estas dudas, como el de lo probable sobre la **akrasia**, es ir centrando el tema, aclarando posibles confusiones, de modo que quede claro qué es y qué no es **akrasia**.

---

[28] Otros lugares del *Corpus* donde Aristóteles se refiere a la **akrasia** son: Etica Eudemia, VII, 2. Magna Etica, II, 4-6. Retórica 1, 10. De las virtudes y de los vicios, Libro VI.

Las seis dudas esenciales, respecto de la incontinencia, que le servirán a Aristóteles para plantear el tema de la **akrasia**, son, según santo Tomás, las siguientes:

1.- ¿Cómo alguien con recta estimación es incontinente?[29]

2.- Comparación de la incontinencia con la prudencia[30].

3.- Comparación de la continencia y la templanza[31].

4.- Sobre la definición de la incontinencia[32].

5.- Respecto de la bondad y la malicia de la continencia y la incontinencia[33].

6.- Sobre la materia de la continencia y la incontinencia[34].

Estos seis parámetros sirven para ubicarse y entender el desarrollo de la **akrasia** dentro de E.N. VII. Sin embargo no he juzgado conveniente seguirlo, ya que prefiero hacer un enfoque temático de la **akrasia**. Este esquema es usado por Aristóteles por una cierta "*fenomenología*", que no es otra cosa, que la aplicación de su método. Yo prefiero partir desde el principio de lo que es la **akrasia**, y explicar los temas anejos a ella, así como el tratamiento que hace de ella Aristóteles.

---

[29] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 2, 1312.

[30] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 2, 1317.

[31] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 2, 1320.

[32] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 2, 1321.

[33] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 2, 1325.

[34] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 2, 1326.

2.10 Elementos de la akrasia.

La **akrasia** se encuadra dentro del **ethos** (costumbre), es una de las tres costumbres morales que deben evitarse[35]. La **akrasia** se localiza dentro de la relación que existe entre apetito y razón, la cual configura a la costumbre. Esto lo hace de la siguiente manera: *"si la perversión existiere de parte del apetito, de tal manera que la razón permaneciere recta habrá incontinencia"*[36].

La definición anterior permite establecer los parámetros esenciales de la **akrasia**:

a) Por un lado, está *"la recta estimación de lo que debe hacerse o evitarse"*[37], es decir, el tener el conocimiento práctico de lo que se debe hacer en este momento para actuar correctamente.

b) El segundo parámetro: *"en razón de la pasión, el apetito arrastra a lo contrario"*[38]. Hay un dominio del apetito sobre la razón. De este modo sabiéndose lo que se debe hacer, al no haber armonía entre las distintas facultades, por debilidad de la voluntad, se actúa en sentido contrario a lo que indica la recta razón. Advierto, sin embargo, que Aristóteles no habla específicamente de dos "facultades" distintas (voluntad e inteligencia).

En mi opinión, existe una disfunción, una falta de coordinación. Esta se debe a una deficiencia de la voluntad. La ruptura entre la razón y los apetitos lleva al sujeto que la padece a actuar de modo dividido, en cuanto que

---

[35] Cfr. E.N. VII, 1, 1145a15-17. En la traducción de Gómez Robledo se habla de "*conducta moral*". Sin embargo, ese término es compatible con "*costumbre*". En el texto griego original dice "***ethe***", que proviene de "***ethos***".

[36] In. Eth. Com. VII. Lect. 1. 1294. Cfr.E.N. VII, 1, 1145b10-15.

[37] Idem

[38] Idem

experimenta una ruptura interior. No es suficiente el intento de Aristóteles por indagar sus causas: no logra superar suficientemente el fantasma de Sócrates. La superación se encuentra en la "*autonomía*", o "*automovimiento*".

El hombre para actuar requiere del imperio de la voluntad, y cuando ésta es fuerte busca unirse, y se une de hecho, a los dictámenes de la razón, de modo que es capaz de sobreponerse a las tendencias y a los apetitos. El **akrates** carece de esta fuerza.

2.11 Pasiones y voluntad.

Las **pathatos** (pasiones) son actos de los apetitos y no están sujetas directamente al imperio de la voluntad. Pero, sí son susceptibles de un dominio político, el cual se consigue con el ejercicio de la voluntad en el entrenamiento y educación de estos apetitos.

"Queda de manifiesto, por tanto, que es doble a su vez la parte irracional del alma: de un lado la vegetativa, que en manera alguna comulga con la razón; del otro la concupiscible y en general la desiderativa, que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio. Todo lo cual pasa como cuando tenemos en cuenta los consejos del padre o del amigo, y no en el sentido de las razones matemáticas.

Que la parte irracional se deje persuadir de algún modo por la racional, lo revelan las amonestaciones y todo género de reproches y exhortaciones. Y así, si de esta parte hay que decir también que posee la razón, doble será a su vez la

parte racional: una, la que posee la razón propiamente en sí misma; otra la que escucha la voz de aquella como la de un padre"[39].

2.12 El problema en la akrasia.

La dificultad central de la **akrasia** es pretender dar una explicación racional a un comportamiento que de suyo no sigue la razón. Aristóteles intentará por todos los medios, reducir en E.N. VII, el comportamiento del **akrates** a motivos racionales.

La cuestión de la **akrasia** se encuadra dentro de la problemática para alcanzar el equilibrio entre el dictado de la razón, y la fuerza de las pasiones. En la **akrasia** es donde el hombre experimenta con mayor vehemencia su ruptura interna entre inteligencia y voluntad, entre sensibilidad y razón. Hay un desorden, un desajuste entre el mandato de la inteligencia, las tendencias de los apetitos y la voluntad. No es lo suficientemente firme la voluntad para lograr una armonía dentro de los diversos elementos del actuar humano. Sin embargo, lo hemos dicho ya, es llamativa la escasa atención prestada por Aristóteles a la voluntad en la discusión de la **akrasia.**

2.13 *Determinación de la akrasia.*

La akrasia se determina por la condición de los que se deleitan, o por la condición de los deleites. Los deleites pueden ser naturales o no naturales, la

---

[39] E.N. 1, 13, 1102b29-1103a3.

condición de los que se deleitan puede ser normal, o afectada, como los sujetos que se encuentran en estado mórbido[40].

2.14 Causas del akratico.

Una primera lectura del texto apunta a que el **akratico** lo es por destino, o mejor dicho, por naturaleza y que no hay solución a su situación. Pero una lectura más atenta muestra textos donde nuevamente se apunta a otro tipo de solución[41].

El *quid* de la **akrasia** es la causa que la provoca. Explicar la causa de la **akrasia** llevará a Aristóteles buena parte del libro VII, para dejarnos finalmente, una respuesta insatisfactoria. Aristóteles se plantea muy pronto la pregunta, sin embargo, la respuesta no será categórica. Aristóteles expone en E.N. VII diversas vías y modos. Se acerca al tema desde diversos ángulos; esas facetas del problema, y el esbozo de posibles soluciones son lo que iremos analizando a continuación.

Aristóteles va más allá y observa que el **akrates** obra por pasión lo que sabe que es malo. Luego, parece ser, no es un defecto en el conocimiento lo que tiene el incontinente. En un primer momento Aristóteles explota esta línea, sin

---

[40] Queda claro en este esquema que la bestialidad si es congénita, y se da por naturaleza. Sin embargo, la incontinencia no se trata, por lo menos de manera manifiesta en este sentido, sino que queda en el aire. Esto se debe a la falta de claridad de una doctrina de la voluntad. Sobre este punto volveremos más adelante.

[41] Sin embargo, como se irá viendo paulatinamente, no comparto el punto de vista de algunos autores que ponen, en boca de Aristóteles, un optimismo racionalista sobre el tema. Tal es el caso de MILO, R.D : **Aristotle on practical knowledge and weakness of will**, Mouton, Paris, 1966, pp.52 y 80.

embargo, finalmente recurre a una distinción entre tipos de conocimiento (percepción, opinión) para explicar la **akrasia**.

2.15 Ruptura entre la razón y la conducta del hombre.

Al considerar la **akrasia**, se considera la ruptura existente entre la razón y la conducta del hombre, ruptura que puede ser abordada y explicada desde muchos aspectos.

Esta ruptura no puede ser explicada de una manera absolutamente satisfactoria. Siempre hay un rescoldo en la acción que escapa a cualquier intento de racionalización. La libertad da, precisamente, "*razón*" de las acciones humanas que aparentemente no obedecen a ninguna razón. Entender al hombre en plenitud significa llegar a la comprensión de su **physis**, y esta es de carácter libre.

Lo anterior sugiere que una comprensión realista del hombre apunta a que hay acciones del hombre que no obedecen a ninguna razón. Pero la consideración de esta libertad surge como algo negativo, como una forma de irracionalidad, es decir, al no poder explicar racionalmente una conducta.

La libertad, sin embargo, sí obedece a un espectro más amplio de razón, ya que es la razón la que se adecua a la realidad, y en la realidad el hombre actúa libremente. Es otro modo de decir la célebre frase de Pascal: "*El corazón tiene razones que la razón no conoce*".

Que no se pueda predecir el comportamiento del hombre, no implica que este sea irracional, sino que obedece una razón más amplia y menos rígida. De hecho, el acto humano siempre va acompañado de alguna razón. No se puede querer lo que no se conoce. El mismo "*porque quiero*", "*porque me da la gana*", es ya la *mínima* razón, si se quiere, que el hombre requiere para actuar.

3. AKRASIA Y NATURALEZA

3.1 Naturaleza en el origen de la akrasia[42].

3.1.1 Akrasía como elemento apetitivo (natural congénito).

Aristóteles define **physis** en los siguientes términos: "*Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio de movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es este, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia*"[43]. El criterio de definición de lo que es por naturaleza, es el movimiento inmanente, ya sea en acto o en potencia. Por lo mismo, lo que se origina en el hombre de modo inmanente es natural.

---

[42] Especialmente útil para esta sección me ha resultado el capítulo 1 (La **akrasia** como naturaleza) del libro MARIN, Pedreño Higinio: **La antropología aristotélica como filosofía de la cultura**, EUNSA, Pamplona, 1993.

[43] E.N. V, 4, 1015a14-19.

"Es claro, por tanto, que del incontinente debe decirse que están en una disposición análoga a la del dormido, el loco o el borracho"[44]. Esto se debe a que no tiene elección deliberada, como en los niños pequeños, que no son responsables de lo que hacen, o mejor dicho, el **akrates** no actualiza sus conocimientos (como tampoco lo hace el dormido o el borracho). Tiene un conocimiento en potencia. Por ello, en cierto sentido, no son responsables de sus actos (no obran con conocimiento actual); pero en otro sentido sí son responsables de sus actos, pues de alguna manera son culpables de encontrarse en esa situación. El borracho quien no actualiza su conocimiento, porque previamente eligió embriagarse. En el caso del loco, parece que no hubo elección. La pregunta crucial es, ¿eligió al **akrates** ser **akrates**? ¿Es responsable él de su incontinencia? ¿Es algo natural o algo adquirido? ¿Es una cualidad infundida por la educación y el ambiente o procede de un impulso interior?[45] Tales son las preguntas que intentaré responder en este capítulo.

"Si la perversión existiere de parte del apetito, de tal manera que la razón permaneciere recta habrá incontinencia"[46]. El **akratico** quiere una cosa y hace otra. Cabe, sin embargo, inmediatamente una objeción. La **akrasia** aparece como elemento apetitivo del hombre, al modo de un defecto de nacimiento. El hombre naturalmente **es akratico** porque posee una "perversión de parte del apetito". *"Hay, con todo, ciertos hombres que por pasión traspasan los límites de la recta razón, pero a quienes no domina al punto de hacerlos tales que estén persuadidos de que deben buscar sin freno los placeres. Este tipo de hombre es el **akrates**"*[47].

---

[44] E.N. VII, 3, 1147a18-19.

[45] Para la importancia del medio ambiente en la formación de la personalidad, puede consultarse: NAVAL, Concepción: **Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles**, EUNSA, Pamplona, 1993.

[46] In. Eth. Com. VII. Lect. 1. 1294.

[47] E.N. VII, 8, 1151a20-24.

Afirmar que la **akrasia** es una perversión de una parte constitutiva del hombre, implica que es una especie de enfermedad de nacimiento. Por lo tanto la incontinencia escapa -parcialmente al menos- al dominio de la inteligencia y de la voluntad. La **akrasia** sería un caso parecido a la enfermedad congénita. Aristóteles advierte el punto y habla de distintos tipos de **akrasia**. Una es la causada por naturaleza, y otra por hábito: "*Son también más curables los incontinentes por costumbre que los que lo son por naturaleza, pues es más fácil de mudar la costumbre que la naturaleza*"[48].

Aristóteles considera a la **akrasia** como un defecto en cierta manera natural. Pero no hay que ir tan rápido, nuevamente se precisa una lectura más atenta, y una interpretación más completa del fenómeno. A lo largo del libro VII de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles da diferentes comparaciones y soluciones al problema. Podríamos decir que el desarrollo del texto es el desarrollo de su pensamiento, no es fruto de algo acabado, de una idea terminal, sino el desarrollo mismo de su comprensión[49]. Aristóteles titubea a la hora de explicar la **akrasia** por un defecto congénito (natural), lo mismo que al momento de recurrir a la explicación por adquisición de hábito.

Aristóteles no es lo suficientemente claro. Cuando con más claridad habla Aristóteles respecto de la relación entre naturaleza (**physis**) y **akrasia**, es cuando habla de los impulsos que dan lugar a ella. "*A más de esto, mayor indulgencia hay para el acto de seguir los impulsos naturales, puesto que aun tratándose de*

---

[48] E.N. VII, 10, 1152a29-30.

[49] Cfr. GUTHRIE, op.cit. pp.371

las concupiscencias, es más excusable ceder a las que son comunes a todos, y en la medida en que son comunes"[50].

Es decir, cuando hace referencia a los deseos que originan la **akrasia**. Esos deseos son causados por las necesidades del cuerpo. La **akrasia** en sentido propio (distinta de la **akrasia** de la cólera o del lucro), es causada por esos deseos naturales. Aristóteles habla de la **akrasia** cuando se refiere a los deseos naturales y propios del hombre, los cuales se reducen a la alimentación y al comercio sexual[51].

En el cuerpo del libro se puede pensar que la **akrasia** es un defecto congénito, aunque se sugiere -veladamente al menos- que la problemática está en la libertad. Al parecer, la confusión se desprende de una teoría de la voluntad no muy clara. Ya lo he señalado desde el principio de mi investigación.

3.1.2 Criterio de definición de la naturaleza.

Lo natural para el hombre es aquello que le ayuda a la consecución de su fin, lo que se requiere para alcanzarlo. El deleite puede ser considerado como fin del actuar. El fin tiene un cierto sentido, una razón de ser, va conforme a la naturaleza. El deleite está inserto en la naturaleza como aliciente de la actuación, que por una confusión, momentánea o permanente, puede convertirse en fin de la misma.

---

[50] E.N. VII, 6, 1149b5-7.

[51] Cfr. E.N. VII, 4, 1147b23-25.

El deleite puede estar ordenado y desordenado. La naturaleza determina el fin, y el sujeto, por medio de la recta razón se encamina al fin. El proceso anterior produce el correcto desarrollo de las tendencias y las facultades del sujeto. Si el deleite está desordenado corrompe al sujeto.

La distinción se establece, en consecuencia, según lo normal o no, y esto se define como lo que es la naturaleza del hombre, por su fin. Conviene ahora estudiar pormenorizadamente como se da la **akrasia** en el hombre. Para ello es necesario conocer la materia y los géneros de la **akrasia**. Esto es útil, en orden a establecer la naturaleza de este tipo moral.

3.1.3 Akratico por costumbre y por naturaleza.

Son más curables los **akraticos** por costumbre que los **akraticos** por naturaleza, aunque de cualquier manera la **akrasia** es difícil de solucionar. "*Son también más curables los incontinentes por costumbre que los que lo son por naturaleza, pues más fácil es de mudar la costumbre, porque la costumbre es semejante a la naturaleza, como dice Eveno:*

Afirmo, amigo, que un diuturno ejercicio

Acaba por ser para los hombres una naturaleza"[52].

La **akrasia** que se tiene por costumbre adquiere el estatuto de una segunda naturaleza, la fuerza de un hábito, de modo que desarraigarla es muy difícil.

---

[52] E.N. VII, 10, 1152a29-33.

Lo dramático es la existencia **akrasia** por naturaleza. La cual podría ser solucionada, pero es más difícil. Por lo menos, explícitamente Aristóteles no dice que es definitiva, sino "*que es más difícil de solucionar*".

3.2 Tipos morales y naturaleza.

3.2.1 Materia de la incontinencia.

Aristóteles se refiere al hecho de que se es incontinente no sólo respecto a las concupiscencias, es decir, las apetencias de la carne, sino también respecto a la ira, al honor y al lucro. Son aspectos, donde el hombre pueda cometer los excesos más deformantes, y que no están en directa relación con la concupiscencia. Digamos que son apetencias más "espirituales" en el hombre, no van inmediatamente unidas a su naturaleza fisiológica, sino que tienen que ver más con la parte espiritual.

3.2.2 Diversos géneros de la akrasia.

Según Aristóteles, la **akrasia** tiene dos géneros distintos. Aristóteles se centra en la comparación de los dos diversos tipos de **akrasia**: la de la cólera o ira, y la de los deseos o tacto[53].

Sin embargo, para evitar posibles confusiones, es pertinente señalar otras divisiones de la **akrasia** que se hacen a lo largo del libro VII.

---

[53] Cfr. E.N. VII, 6, 1149a25-b26.

Al final del capítulo I[54], se establece, que -además del placer- se puede ser **akratico** respecto de la cólera, el honor, y la ganancia. En el capítulo IV[55], habla de los **akraticos** propiamente dichos, y los **akraticos** por analogía. Los primeros se exceden en los placeres necesarios, como son la alimentación y el comercio sexual; los segundos se exceden en los placeres no necesarios, como son el honor, la riqueza, lo bueno y agradable. Por último, en el capítulo VII[56] se distingue entre la **akrasia** de arrebato, donde el **akratico** por no haber deliberado es arrastrado por su pasión; y de flaqueza, donde a causa de la pasión, el **akratico** no se mantiene en lo que deliberó.

3.2.3 Tipos de deseos y placeres.

A continuación Aristóteles establece una división entre los diversos tipos de deseos y placeres.

a) Naturales y propios del hombre.

b) Bestiales.

c) Fruto de deficiencias orgánicas y enfermedad.

La **sofrosyne** (templanza) y la **akolasia** (desenfreno) se aplican sólo a los primeros.

El caso de la bestialidad es especial. Consiste en un exceso en el vicio. Es una especie de exceso del exceso. Así como existe la virtud divina, existe el vicio

---

[54] Cfr. E.N. VII, 1, 1145b20.

[55] Cfr. E.N. VII, 4, 1147b23-1148a4.

[56] Cfr. E.N. VII, 7, 1150b20-23.

infrahumano. Por ello, la bestialidad es un mal menor que el vicio *simpliciter*. La bestialidad implica un menor grado de malicia, y es consecuencia de una deformidad de la naturaleza. Debido a esto último es más horrible que el vicio.

3.2.4 La bestialidad y los deleites no naturales.

Los deleites impropios de la naturaleza son producidos por cosas que no son agradables originalmente, pero que llegan a serlo por:

a) Incompleto desarrollo orgánico, o enfermedades corporales.

b) Una mala ethos (costumbre).

c) Una depravación original en el sujeto.

La apetencia de estos placeres antinaturales corresponde a un hábito, así se explica el surgimiento de tales desviaciones que no son convenientes a la naturaleza. El bestialismo es, precisamente, un gusto por este tipo de deleites. Es elocuente que Aristóteles coloque el bestialismo al lado de la **akrasia**. Ambas tienen algo en común: hay una propensión por naturaleza hacia ellas.

3.3 Placer y Naturaleza.

3.3.1 Materia de la incontinencia y costumbres morales afines.

Las lecciones IV y V del comentario de santo Tomás se refieren a la materia de la incontinencia y de la continencia. Aristóteles también se refiere a

este aspecto en los capítulos IV y V del libro VII. Introduce el tema así: *"Si puede ser alguno **akratico** en absoluto o si lo son todos con cierta determinación"*[57].

El deleite y la tristeza parecen ser la materia general de la **akrasia** y la **egkrateia**, y en este aspecto se centra la *Ética a Nicómaco*, VII, cap. IV. Santo Tomás comenta: *"Ser continente o incontinente, perseverante o muelle, se dice en relación al deleite y a la tristeza"*[58], determinado de este modo la materia general del problema. En relación a los placeres o dolores, se es **egkrates** o **karteron**; **akratico** o **trifeslokteon** (afeminado).

Aristóteles, una vez determinado que la materia a la que se refiere la **akrasia** es el placer y el dolor, busca la causa del placer. Al hacerlo, concluye que lo que produce el placer es algo necesario al cuerpo, que es susceptible de exceso o defecto.

3.3.2 El exceso y el defecto, su relación con la naturaleza corpórea del hombre.

Debido a que lo que produce placer puede ser un exceso o un defecto, se distingue de la virtud, en la cual no puede haber exceso. La virtud es el término medio entre dos extremos, es decir, entre el exceso y el defecto, y por eso requiere de una cierta medida, de una racionalidad práctica, o recta razón en el obrar. Además, lo que causa el placer está relacionado con la corporeidad del hombre, mientras que la virtud suponiendo la corporeidad, se refiere a la espiritualidad, en cuanto que exige una recta razón.

---

[57] E.N. VII, 4, 1147b20.

[58] In. Eth. Com. Lect. 4. 1355

3.3.3 Necesidad y placer.

De esa referencia del placer a la naturaleza corpórea del hombre se desprende su necesidad. El placer juega en el hombre un papel de mecanismo necesario para que realice sus funciones vitales.

En su génesis, el placer está desvinculado, por lo menos directamente, de la racionalidad y de la voluntad. Está más ligado a procesos orgánicos y corporales que a facultades espirituales. Me refiero a los placeres en un sentido amplio, ya que ciertamente hay un placer "*espiritual*", como el que se experimenta cuando se comprende algo. Esto es posible, porque en el hombre están substancialmente unidos lo somático y lo espiritual. Pero en el contexto en que Aristóteles habla del placer, se está refiriendo al producido por el tacto y el gusto. Es decir, al que es fruto de la alimentación y el comercio sexual.

Los placeres son necesarios en la medida que sirven para conservar y desarrollar el cuerpo (ya sea en nivel individual o en el nivel de la especie). Tal es el sentido de los placeres unidos a la alimentación y al comercio sexual. Ambos aspectos se engloban dentro del ámbito de la **sophrosyne** y la **akolasia**.

El placer es, por decirlo de algún modo, automático. Por eso puede extralimitarse en de sus funciones, dejar de ser medio para convertirse, por una elección libre del hombre, en fin del actuar, dejando de lado su naturaleza (ser aliciente del actuar del hombre).

3.3.4 Clasificación de los *hedonas.*

Existe una clasificación de los deleites en Aristóteles que se circunscribe a los necesarios y a los no necesarios. Según santo Tomás, son tres grupos: los deleites que son según la naturaleza; los que son contrarios a la naturaleza; y los intermedios (que serían el dinero, la lucha , la victoria y el honor), que no son naturales, pero no están en contra de la naturaleza.

Los deleites no necesarios son deseables por sí mismos, pues el apetito está inclinado a ellos. Aristóteles engloba dentro de este grupo a la victoria, el honor, la riqueza, y lo bueno y agradable en general.

Respecto de estos objetos no son *simplemente incontinentes* los hombres, *"ya que la incontinencia no solamente debe evitarse, sino que además es de las cosas que merecen vituperio"*[59], y los objetos a los que se refiere en sí mismos no son motivo de reproche. Por el contrario, estos objetos son apetecibles por sí mismos, son buenos. *"No hay malicia por que cada una de esas cosas es elegible. Sino solamente la desmesura en ellas es mala y debe rehuirse"*[60]

Entre más victoria se tenga es mejor. Sin embargo, el defecto está en el desorden que se puede presentar en su búsqueda. Este desorden se establece respecto de la recta razón: cosas buenas en sí mismas, pero desvinculadas de lo que es fin del hombre constituyen un exceso. Esto da lugar a una tendencia

---

[59]E.N. VII, 4, 1148 b 5.

[60]In. Eth. VII. Lect. 4. 1366

enfermiza y desordenada; hay manifestaciones corporales negativas, pudiendo llegar incluso a la locura.

No son simplemente **akraticos** quienes se exceden contra la recta razón en el uso de los deleites no necesarios. A este tipo de personas se les llama **akraticos** por analogía. El elenco que hace Aristóteles de este tipo de deleites es el siguiente: "*Otras hay no necesarias, pero deseables por sí mismas: mencionaré por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y otras cosas de esta especie buenas y agradables*"[61].

Aristóteles hace ver que los objetos de los **akraticos** por analogía son más racionales, están menos enclavados en la corporeidad del hombre, pero no son totalmente independientes de esa corporeidad.

"*Siendo algunos deseos y placeres en su género bellos y honestos (no olvidemos nuestra previa distinción de los placeres cuando dijimos que unos son deseables por naturaleza, otros contrarios a estos y otros intermedios) como las riquezas, las ganancias, la cólera y el honor, con referencia a todas estas cosas, bien sean naturalmente deseables o intermedias, no se incurre en censura por ser sensible a ellas, desearlas y amarlas, sino por hacerlo de cierto modo y con exceso*"[62].

La **akrasia** en sentido absoluto (*haplos, simpliciter*) merece censura como falta y vicio, mientras que ninguno de los **akraticos** por analogía es así vituperable.

---

[61] E.N. VII, 4, 1142b28-31.

[62] E.N. VII, 4, 1143a23-28.

Se es incontinente en absoluto respecto de los goces del cuerpo, *"al que sin elección deliberada persigue los placeres con exceso y evita las penalidades como las que vienen del hambre, la sed, el calor y el frío y de todo lo que tiene que ver con el tacto y el gusto, pero siempre que lo haga contra su elección y reflexión se le llama incontinente en absoluto"*[63].

Los placeres bellos y honestos se censuran sólo si se cae en su exceso. Los placeres naturales son buenos en sí mismos; sólo se convierten en malos si dejan de ser medio, y se erigen en un fin en sí mismos por el exceso; o cuando se desprecian por defecto, en detrimento de la función que tienen encomendada.

Queda establecido que el placer es un elemento necesario al hombre, connatural a su carácter de corpóreo; es el desorden del placer el que lleva a su corrupción. La tendencia al placer no es de suyo, algo contra la recta razón.

Este desorden que da lugar a la corrupción, tiene generalmente su explicación en perseguir los placeres contrariamente a la recta razón. *"Los excesos son malos y deben evitarse"*[64]. La clásica teoría de las virtudes es un modo de ordenar racionalmente la búsqueda del placer (entre otras cosas).

El capítulo quinto del libro VII se refiere a los géneros de deleites, los que son naturales y los que no lo son, y cómo la continencia y la incontinencia se refieren a ellos.

---

[63]E.N. VII, 4, 1146a5-10.

[64]E.N. VII, 4, 1146b3-4.

*"La **akrasia** y la **egkratela** se aplican exclusivamente a los mismos objetos que el desenfreno y la templanza, y que con respecto a otros distintos hay otra forma de **akrasia** llamada así por metáfora y no en sentido absoluto"*[65].

3.4 CORPOREIDAD Y AKRASIA.

3.4.1 Corporeidad y akrasia.

"Los impulsos coléricos, los deseos venéreos, y otros de este género, manifiestamente alteran el cuerpo, y en algunos producen la locura" [66]. Es patente que no se puede dejar de considerar en el tema de la **akrasia** a las pasiones, y más concretamente la naturaleza corpórea del ser humano.

Esto se debe a que en la unidad del sujeto hay una serie de factores que se relacionan dando lugar a la acción. Existe una relación entre lo somático y lo espiritual, de modo que es factible que un estado psíquico del hombre modifique un estado corporal, o que, por contrapartida, una disposición corporal afecte a la psique del hombre.

En las pasiones, lo espiritual y lo corporal están muy unidos, y la voluntad no tiene un dominio absoluto sobre las pasiones o actos del apetito sensible. Esta compleja relación puede dar lugar a la ruptura en el comportamiento humano.

3.4.2 Excesos y defectos en el placer.

---

[65] E.N. VII, 5, 1149a20-25.

[66] E.N. VII, 3, 1147a15.

Del carácter corporal del hombre, se sigue que naturalmente necesite del placer. Sin embargo, esta necesidad de placer, por ser natural guarda una medida. Si se rompe esa medida, deja de ser propiamente natural, y en lugar de cooperar en el hombre para que alcance su fin, lo corrompe. Aquí entra en juego la referida teoría de las virtudes.

Algunos placeres son necesarios, y otros no. Sin embargo, los excesos y los defectos no son necesarios. Los placeres necesarios están muy arraigados en la naturaleza corporal del hombre,pues éste los requiere para su desarrollo. En este caso se encuentran el placer que se siente al comer o al beber, o el placer sexual en la procreación. Los placeres no necesarios están relacionados con otro tipo de apetencias más espirituales en el hombre, como el afán de victoria o de honor. Estos últimos no se precisan para el desarrollo del hombre, por lo menos en su aspecto corporal. (Ya sea del individuo, como el comer y el beber, o de la especie, como la reproducción).

3.5 *NATURALEZA Y LIBERTAD EN LA AKRASIA.*

3.5.1 Tendencia de la pasión vs idea universal.

Cuando tenemos una pasión muy fuerte, esta tiende a satisfacerse. Esto ocurre, en el caso del **akratico**, o de cualquier persona con recta razón. Esta tendencia va en contra de una idea universal. La idea universal es la que nos marca la regla de conducta, el deber ser en general. A ella se opone fuertemente la pasión sensible. La tendencia procede inmediatamente a satisfacerse según el silogismo de la acción (que trataré profusamente más adelante). **El apetito y el deseo de manera simultánea y natural nos llevan a satisfacer la tendencia,**

mientras que el juicio universal sólo por intermediación mueve. El deseo es capaz de poner en acción los miembros del cuerpo.

Santo Tomás muestra de qué manera se produce el defecto en el incontinente. *"En el incontinente, la razón no está totalmente vencida por la concupiscencia como para no tener en universal la verdadera ciencia"*[67]. De este modo en la primera parte de la premisa del juicio de la acción no hay ningún problema. En esto Aristóteles sí se separa del socratismo extremo.

Sin embargo, la concupiscencia *"en lo particular liga la razón"*[68]. La conclusión del silogismo práctico -que es una acción- *"no es asumido bajo la razón universal, sino que es asumido bajo lo universal de la concupiscencia. Y así sigue la conclusión de la operación"*[69]. Es un no tomar en cuenta una razón de peso, por la fuerza que ejerce la concupiscencia.

Ahora bien, esto no puede ser una explicación última. Que la actuación no siga a la razón, sino a la fuerza de la pasión, trae consigo una serie de consecuencias:

1.- Que en el hombre hay una ruptura entre inteligencia y voluntad. De manera que la voluntad tiene una cierta independencia respecto de la inteligencia. A dicha independencia se le puede llamar libertad. (Voy más allá de Aristóteles).

2.- Que la voluntad en ocasiones no opta por la inteligencia, y se deja llevar por otros principios de la acción.

---

[67] In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1347

[68] Idem.

[69] Idem

3.- Que las pasiones son agentes más próximos a la acción que la razón. Deben, en consecuencia, ser educadas.

3.5.2 Debilidad vs felicidad, virtud y fin.

Uno de los factores que puede impedir la felicidad del hombre, es la debilidad del mismo hombre. Esto es claro en Aristóteles, ya que para él la felicidad requiere virtud, y la virtud exige -como etimológicamente lo indica el vocablo latino- fuerza.

La debilidad que se presenta en el hombre tiene distintos grados y distintos motivos. No es lo mismo la debilidad de un niño -que con el tiempo desaparece-, que la de un anciano, que tiende a aumentar.

Puede haber debilidad ocasionada por la enfermedad, por falta de alimentos, por cansancio acumulado, etc. Lo interesante aquí es indagar acerca de la debilidad de la voluntad, concretamente, la debilidad del **akratico**. Aristóteles no dice que sea de la voluntad, pero explica la flaqueza del **akratico**, como el no poder llevar a la práctica lo que se ha deliberado.

Acerca de esta debilidad, conviene conocer si es natural o adquirida, y si es permanente o mudable. De la respuesta que se dé a estas interrogantes depende que la felicidad sea posible para todos los hombres, o que le esté vedada a algunos, ya sea por naturaleza, o por los hábitos contraídos con el tiempo.

3.5.3 Akrasia como ayuda para comprender la naturaleza humana.

El valor del estudio de la **akrasia** estriba en que da cuenta de los límites de la naturaleza humana, lo cual nos ayuda a tener una mejor comprensión de ella. No todos los hombres son **akraticos**, sin embargo, la **akrasia** se da en algunos de una forma hasta cierto punto "*natural*".

3.5.4 Libertad y naturaleza.

Es necesario tener una recta inteligencia de lo que representa dentro del hombre la libertad. La libertad es también parte de la naturaleza humana y podría permitir entender que en ella se den extremos como los del **akratico**.

La **akrasia** muestra como el estudio de la libertad, y concretamente, de las limitaciones que esta origina, explican una serie de sucesos cotidianos de la actuación del hombre.

Ciertamente, este enfoque no es el óptimo para estudiar la libertad; no es suficiente. La libertad no se queda en estas limitaciones de la actuación del hombre, sino que es a partir de ella donde se gesta la superación de esa limitación. El hombre puede sobreponerse a una situación negativa, porque libremente puede marcarse fines en su actuación. Puede autodeterminarse en su conducta, de modo que supere carencias o situaciones adversas.

La libertad es el medio que tiene el hombre para desarrollarse -por medio de sus actos concretos- hacia la plenitud. El hombre no puede *necesariamente* ser feliz, sino que tiene que serlo *libremente*.

4. TIPOS MORALES RELACIONADOS CON LA AKRASIA

4.1 Marco de la diferencia.

4.1.1 Diferencia entre virtud y costumbre.

No hay una equivalencia directa entre **ethos** (costumbre) y **arete**[70], tal vez por haber en la virtud más voluntariedad y propósito, mientras que la costumbre implicó menos voluntariedad para su establecimiento. En Aristóteles, por **ethos** se entiende un género más amplio que **arete**; la **arete** entra en el universo de la **ethos**.

4.1.2 Tipos morales opuestos.

"Al incontinente se opone el continente; al afeminado, el constante, porque la constancia está en el resistir y la continencia en el dominar, siendo diferentes el resistir y el dominar, como también el no ser vencido y el vencer, por lo cual es más de preciar la continencia que la constancia"[71].

El afeminamiento o **trifeslekteon** consiste en una deliberada repulsa de las molestias, mientras que el desenfreno se refiere a la deliberada prosecución del

---

[70] Cfr. E.N. VII, 1, 1145b; 1145a15-17.

[71] E.N. VII, 7, 1150a30-36.

placer. Lo común en ambos defectos es la deliberación. "*De los caracteres antes descritos, la deliberada repulsa de molestias, es más bien cierta especie de afeminamiento, así como la deliberada prosecución del placer es propiamente el desenfreno*"[72]

Lo opuesto a la **akrasia** es la **egkratela**, la cual consiste en dominar, en tener dominio sobre sí mismo. O mejor aún, dominio sobre las pasiones. Lo opuesto al afeminamiento es la constancia, la cual consiste en resistir y soportar la incomodidad.

El presente capítulo se configura con las relaciones existentes entre **sophrosyne** (temperancia), **egkratela** (continencia) y **karteria** (perseverancia).

Los términos son diversos en griego; se puede entender mejor la distinción teniendo claro el término griego.

4.1.3 El temperante y el continente; el desenfrenado y el incontinente.

La "*opinión de los sabios*" dice que el **sophron** (temperante) es **egkrates** y **karterikos** (perseverante). Empieza aquí una especie de confusión entre los sabios[73], la cual no ha permitido definir con exactitud, ni delimitar con claridad los terrenos. Para unos, el continente siempre es temperante, para otros no. De la misma manera, se confunde o no al continente con el desenfrenado. Para algunos, el incontinente puede ser prudente, para otros no. Esta confusión se va

---

[72] E.N. VII, 7, 1150a32-33.

[73] Cfr. E.N. VII, 1, 1145b8-20.

"aclarando" por Aristóteles después de la discusión con los socráticos (E.N. VII,2-3), y será, en cierto sentido, un resumen de su propia solución.

4.1.4 Planteamiento problemática de los tipos morales.

El planteamiento del problema se refiere a las cosas en que uno es continente o incontinente. Si es en relación con todo placer o dolor, o sólo con algunos determinados.

Aristóteles estableció las coordenadas que permiten acercarnos a las variadas relaciones que se dan entre los tipos morales.

1)Si es el mismo o son distintos el **egkrates** y el **karterian**.

2) Si el **egkrates** y el **akratico** difieren por sus actos, o sólo por su disposición. *"Si sólo por ejecutar tales actos es **akratico** el **akratico**... o más bien por su actitud"*[74]. Esta diferencia es sutil, sin embargo, puede dar origen a diversas consideraciones acerca de la moralidad. Si la moralidad va más a los hechos, o a las intenciones, o es una unión de hechos e intenciones.

3) Si la **egkrateia** y la **akrasia** se aplican a todas las cosas o no.

4.2 Akrasia y Egkrateia

4.2.1 Akrasia y kakia, egkrateia y arete.

[74]E.N. VII, 3, 1146b15.

El Estagirita observa la estrecha relación entre **akrasia** y vicio; como entre virtud y **egkratela.** A esta diferenciación hacíamos referencia con anterioridad; ahora, el énfasis está en la naturaleza de esa disyunción.

Aristóteles incoa la *ratio* de esta división diciendo, al comparar virtud y continencia, vicio e incontinencia, que: *"Ni hay que suponer que estas dos clases de disposiciones sean cada una idénticas a la virtud y a la maldad, pero tampoco que sean de género distinto"*[75].

Esta advertencia se hace para establecer una cierta proporción y relación que existe entre la **egkratela** y la **akrasia**, por un lado, con la **arete** y la **kakia** por otro. Son similares, análogas, pero no lo mismo. No estamos hablando del vicio y la virtud cuando hablamos de incontinencia y continencia, sin embargo, son del mismo género, es decir, guardan una serie de semejanzas.

Aristóteles al comparar estos tipos morales, comieza por precisar la opinión común. De este modo se dice que la **egkratela** y la **karteria** son cosas buenas y laudables en sí mismas; mientras que la **akrasia** y la **kakia** son malas y vituperables según el sentir general.

Asi las cosas, se puede establecer por de pronto las siguientes definiciones parciales: **akrates** es quien se sale del juicio de la razón, mientras que **egkrates**, quien permanece en la razón.

---

[75] E.N. VII, 1, 1145b1-2.

Con respecto a sus operaciones, según lo que "*se sabe*" (fundamentación que utiliza Aristóteles), el **akrates** sabe que una acción es mala, y sin embargo, a causa de su pasión la comete igual que si no lo supiera.

Por su parte, el **egkrates** padece concupiscencias, pero no las sigue gracias a su juicio y, al parecer, gracias a su juicio es capaz de mover a la voluntad a que impere sobre sus tendencias.

Aristóteles destaca la relación que existe entre la continencia (**egkratela**) y la templanza (**sophrosyne**). El **sophron** es al mismo tiempo **egkrates** y **kartes** (perseverante). Por su parte, el sujeto es **egkrates, sophron** y **kartes** al mismo tiempo. Por otra parte, algunos opinan que no necesariamente es **kartes**. Así como para unos el **akolastos es akrates** y viceversa, mientras que otros dicen que son diferentes[76].

Por su parte, la relación entre **egkratela** y **akrasia** se puede resumir en la siguiente cuestion: "*Si los **akraticos** son conscientes o no de sus actos, y de que manera*"[77]. Al ir aclarando esta situación, se busca la diferencia específica entre el **egkrates** y el **akratico**. Será posible entonces distinguir convenientemente estos tipos morales, haciendo ver al mismo tiempo, la relación que tienen entre sí.

4.2.2 Continencia y Virtud.

[76] Cfr. E.N. VII, 1, 1145b8-18.
[77] E.N. VII, 3, 1146b9.

Santo Tomás hace notar que se emprende el estudio de la **akrasia** y de la **egkrateia** justo después de haber terminado el tratado de las virtudes tanto morales como intelectuales. Si la virtud es la actividad del hombre conforme a la razón, la **egkrateia** (continencia) parecería que queda perfectamente enmarcada en ella.

El libro séptimo se refiere esencialmente a la **egkrateia** (continencia) y a su opuesto, la **akrasia** (incontinencia). Anteriormente Aristóteles ha estudiado las virtudes morales e intelectuales, "*ahora empieza a estudiar algunas que son consecuentes entre sí*"[78]. Habla en primer lugar de la **egkrateia** (continencia), de la cual afirmaba "*es algo imperfecto en el género de la virtud*"[79]. Tal afirmación no es justificada por Aristóteles ni explicada por santo Tomás de Aquino directamente en este texto. Guthrie sugiere, que se debe a que la continencia no es el término medio entre dos extremos, y a que la virtud debe ser una tendencia habitual hacia lo bueno, lo que la hace al mismo tiempo deseable (el **egkrates**, a diferencia del **sophron**, tiene malos deseos). La **egkrateia** no cumple con rigor con los requisitos de la virtud . Sin embargo, en opinión del mismo autor, al ser la **egkrateia** un principio operativo de conducta bueno y conveniente, es una virtud[80].

El Estagirita plantea la dificultad que existe para distinguir **egkrateia** y **sophrosyne** en el siguiente pasaje: "*Y como la continencia es virtuosa (spoudaion), forzoso es que ambos hábitos contrarios sean malos, como de*

---

[78] In. Eth. Com. VII. Lect.1, 1294.

[79] Idem.

80 Cfr. GUTHRIE, op.cit. pp.379 y 380

hecho parecen serlo. Más como notoriamente uno de ellos se da en pocos y pocas veces, y así como la templanza parece ser el único contrario al desenfreno, de la misma manera la continencia parece oponerse sólo a la incontinencia.

Por otra parte, como muchos términos se predican por semejanza, ha venido por asimilación a hablar de la continencia del temperante, porque el continente, así como el temperante, se dicen ser tales por no hacer nada contrariamente a la razón por causa de los placeres del cuerpo. Pero la diferencia está en que el primero tiene malos deseos, y el segundo no los tiene; siendo este de tal constitución que no recibe placer de lo que es contrario a la razón, mientras que aquel, recibiendo el placer, no se deja arrastrar por él"[81].

Por ello, es preciso delimitar el terreno de la **egkratela**, para diferenciarlo de la **arete** y evitar cualquier asomo de confusión. En el desarrollo de la ética, es claro que para Aristóteles son distintas. "*La continencia tampoco es una virtud pura, sino mezclada*"[82]. La **egkratela** es un autodominio o control personal, que se verifica en el campo de los placeres y deseos. "*La virtud en este campo de los placeres y los deseos no es, por consiguiente el autodominio, sino la* ***sophrosyne***"[83].

La **sophrosyne** es el término medio entre la **anaisthesia** (insensibilidad) y la **akolasia** (intemperancia o libertinaje). Cierto que es muy rara la **anaisthesia**, pero es el extremo que requiere la **sophosyne** para encuadrar correctamente en el esquema de las virtudes, en cuanto que todas son término medio entre dos extremos.

---

[81] E.N. VII, 9, 1151b28-1152a4.

[82] E.N. IV, 9, 1128b34.

[83] GUTHRIE, op.cit. pp.379

La **egkrateia**, sin embargo, no tiene dos términos extremos, sino sólo un opuesto que es la **akrasia**. Guthrie piensa que esta es la razón por la que Aristóteles no incluye a la **egkrateia** dentro del elenco de las virtudes. Este motivo le parece insuficiente, por que obedece sólo a un esquema. Es probable sin embargo, que la diferencia se encuentre, más que en las características del tipo moral, en el origen. La virtud se tiene por repetición de actos, en cambio la **egkrateia**, podría ser por naturaleza, o por cierta disposición o tendencia individual hacia ella. Esto sin embargo, como he dicho, no está del todo claro en Aristóteles.

4.2.3 Continencia natural y virtud adquirida.

Se sugiere, a partir en la naturaleza de los tipos morales, que la diferencia se encuenta en la voluntariedad de ambas costumbres morales; está en la voluntad del sujeto que las posee.

La **egkrateia** no se adquiere, es algo natural, se nace con ella. En cambio, la **arete** es propiamente hablando una costumbre adquirida, un hábito que se obtiene por la repetición de actos. **Arete** y **kakia** son especies de hábitos adquiridos, mientras que **egkrateia** y **akrasia** son especies distintas de los hábitos, porque son naturales. Sin embargo, ambas parejas son del género de las costumbres morales, y se asemejan en la actuación.

Con todo, esta doctrina no es definitiva en Aristóteles, ya que no es categórico al referirse a la **akrasia** como defecto natural[84]. En ocasiones parece ser adquirido por costumbre. *"Son también más curables los incontinentes por costumbre que los que lo son por naturaleza, pues es más fácil de mudar la costumbre que la naturaleza"*[85].

Es por lo anterior, por lo que dice del **akrates**; comparándolo con el **akolastos**, *"que el primero puede ser persuadido a mudar su conducta, pero no el último"*[86]. Con lo cual tampoco hay uniformidad acerca de si la **akrasia** es o no mudable. *"El desenfrenado es incurable, y el incontinente curable"*[87]. Una primera impresión del texto -no la definitiva- apunta a que la **akrasia** es incurable. La razón de esto es sencilla, al **akratico** le falta la fuerza en la voluntad, para que esta impere sobre los apetitos, y se atenga al dictamen de la razón. Al mismo tiempo, como he dicho, se sugiere que es de origen natural. Con todo, de las dos citas anteriores concluyo que el **akratico** puede cambiar de conducta.

4.2.4 La razón como principio de la conducta moral en el egkrates.

*"Es a la norma verdadera, y a la recta elección a la que el **egkrates** se apega y el **akrates** no se apega"*[88]. La distinción entre ambos se plantea por el apegamiento de la conducta a la recta razón. El **egkrates** no cambia por la pasión

---

[84] Para ver la complejidad del tema puede revisarse, etre otros, a WALSH, James Jerome: **Aristotle's Conception of Moral Weakness**, Columbia University Press, Nueva York-Londres, 1963, pp.85 ss.

[85] E.N. VII, 10, 1152b29-30

[86] E.N. VII, 8, 1151a14-15.

[87] E.N. VII, 8, 1150b32.

[88] E.N. VII, 9, 1151a34-35.

y el deseo, sino que por el contrario se mantiene dentro de los límites de la razón. Se tiene que mantener no sólo en recta razón, sino también en recta elección.

El **egkrates** no es mudado de su razón por concupiscencia, por eso es **egkrates**. Pero puede cambiar de conducta convencido por otra razón más fuerte. "*El continente no cambia por la pasión o el deseo, pero es fácil de persuadir, si la ocasión se presenta, y seguirá siendo continente*"[89]. "*El continente, así como el temperante, se dicen ser tales por no hacer nada contrariamente a la razón por causa de los placeres del cuerpo*"[90].

4.2.5 Diferencia tendencial entre egkrates y kartes.

Aclara Aristóteles que "*el **egkrates** es así por tener deseos fuertes y malos, por lo tanto no es incontinente*"[91]. El **egkrates** tiene una tendencia negativa a la que no cede, sino que habitualmente domina. El templado tiene otra determinación por la cual no tiene presente estas tendencias, o las tiene de un modo muy débil, lo que permite establecer la diferencia entre ambos géneros morales. "*Si el hombre continente se muestra tal precisamente por tener deseos fuertes y malos, resulta que el templado no podrá ser continente ni el continente templado, como quiera que no es propio del templado tener apetitos ni excesivos ni malos*"[92].

---

[89] E.N. VII, 9, 1151b8-10.

[90] E.N. VII, 9, 1151b34-1152a.

[91] E.N. VII, 2, 1146a10.

[92] E.N. 1146a10-13. Cambio la traducción de Gómez Robledo, ya que indistintamente él traduce **sophron** y **phronimós** como prudente. Prefiero traducir **sophron** como templado para evitar confusiones

Es importante acentuar lo que santo Tomás comenta acerca de los hábitos mencionados con anterioridad para comprender su naturaleza y la relación que tienen con el tema central de la **akrasia**: *"De manera similar se referirá a la continencia, que es elogiada, y se refiere a la tristeza; de tal manera, sin embargo, que no entendamos que estos hábitos ni son los mismos referidos a la virtud y a la malicia (vicio), ni son diversos en cuanto género"*[93]. Esta misma aclaración hace Aristóteles en el siguiente texto: *"Por ahora hablemos de la incontinencia, de la molicie o afeminamiento y de la lujuria, así como de la continencia y de la firmeza perseverante. Ni hay que suponer que estas dos clases de disposición sean cada una idénticas a la virtud y a la maldad, pero tampoco que sean de género distinto"*[94].

4.2.6 Akrasía y egkrateia como excesos.

*"La **akrasía** y la **egkrateia** consisten ambas en un exceso de hábitos que entre los hombres se hallan comúnmente, por que el continente persevera más y el incontinente menos de los que son capaces la mayor parte"*[95]. Queda establecido, por comparación con la generalidad de los hombres, que ambos estados constituyen un exceso. No al modo de la bestialidad como enfermedad, pero *sí* al modo de ser casos peculiares. Por ello no caben dentro de la clase "virtud y el vicio". Son costumbres morales distintas de los hábitos operativos adquiridos.

---

[93] In. Eth. Com. VII. Lect. I. 1304

[94] E.N. VII, 1, 1145a36-b2.

[95] E.N. VII, 10, 1151a25.

El **egkrates** es así por la disposición natural individual que le lleva a vencer en aquellas cosas en las que los demás son vencidos. El virtuoso es virtuoso por un hábito adquirido.

Aristóteles establece que el **egkrates** está más allá de las exigencias de la propia naturaleza, ya que puede cumplir con los fines de ésta de un modo más perfecto que la generalidad de los sujetos.

La diferencia entre **akratico** y **egkrates** radica en el modo de comportarse en torno a las pasiones. Unos son vencidos en lo que muchos vencen, mientras que otros son vencedores en lo que muchos son vencidos[96].

La materia de la **akrasia** se refiere a los placeres y dolores, deseos y afecciones del tacto y del gusto[97]. En torno a las placeres, el **akratico** es vencido por los deleites del tacto que muchos superan, en cambio, el **egkrates** supera los deleites del tacto en los cuales muchos son superados.

4.2.7 Egkrateia y constancia.

Es por tanto de índole más elevada la **egkrateia**, que la constancia, pues implica un señorío, un dominio sobre las propias facultades. La **egkrateia** no se opone directamente a la **akolasia**, pues en esta última no se pierde el dominio. Al

[96] Cfr. E.N. VII. 7, 1150a10-11.
[97] Cfr. E.N. VII. 7, 1150a9-10.

contrario, se busca directa y deliberadamente la consecución del placer, no tomándose en cuenta que esto corrompe la naturaleza.

4.2.8 Karteria y egkrateia.

Perseverancia en griego es **"Karteria"** que se traduce también como *"firmeza perseverante"*, la cual es a todas luces necesaria para poder hablar de **egkrateia** (continencia), por lo menos en lo que conceptual y semánticamente se refiere. La continencia (**egkrateia**) requiere de una constancia, de una firmeza o fortaleza que lleva a mantenerla durante el tiempo, a través de las dificultades.

No es continente quien lo es sólo a ratos; la incontinencia, en cambio, está muy ligada a ciclos biológicos. El continente domina dichos ciclos biológicos o tendencias propias del organismo. El continente requiere, para probar la realidad de su continencia, del dominio de las tendencias propias de las pasiones, aún en periodos adversos.

4.2.9 Prudencia y templanza.

Aristóteles deriva etimológicamente **sophrosyne** de **soxein** y **phronesis**. No es seguro que linguísticamente esto sea correcto, pero la conexión fáctica entre ambas virtudes es indudable[96]. *"De aquí que con el nombre de templanza signifiquemos que ella salvaguarda la prudencia, porque es la templanza la que salva los juicios prácticos de la prudencia. El placer y la pena, en efecto, no*

---

[96] Cfr. ARISTOTELES, Etica Nicomaquea, UNAM, Traducción de Antonio Gómez Robledo, segunda edición, México, 1983. Antonio Gómez Robledo explica esto en la sexta nota al libro VI.

corrompen ni deforman todos los juicios (como el de que el triángulo tiene o no tiene sus ángulos iguales a dos rectos) sino sólo los juicios concernientes a la acción moral"[99].

"**Sophrosyne**" se traduce como cuerdo, prudente, inteligente, sensato, moderado, templado, casto, sobrio, frugal, modesto, sencillo, obediente. A eso hacemos referencia cuando hablamos de templado, es decir, el que observa una cierta medida en su actuar.

Es característica de la **sophron** observar una medida, esto es, obrar con prudencia, inteligencia o sensatez. La **sophrosyne** va muy de la mano al hecho de ser **egkrates** y **kartes**. "*La virtud en este campo de los placeres y los deseos no es, por consiguiente, el autodominio* (**egkrateia**), *sino la* **sophrosyne**, *que suele traducirse por moderación, un término medio respecto de los placeres (1117b24ss) que habla en todas las cosas con la misma voz de la razón (1102b28). Parecería que sólo el* **sophron** *tiene el requisito de la* **phronesis** *para la virtud*"[100].

Para actuar con estas características, se precisa de un cierto dominio, de un cierto orden o racionalidad en el actuar. Dicho modo de actuación viene dado por la templanza entendida como **sophrosyne**. La templanza puede entenderse como la característica que lleva al hombre a observar o actuar según una cierta razón y medida. Rehusa por libre elección a los placeres excesivos. Esto confiere necesariamente a la conducta del templado una cierta constancia o perseverancia[101]. De ahí que Aristóteles describa la templaza como una virtud

---

[99] E.N. VI. 5, 1140b11ss.

[100] GUTHRIE, op.cit. pp.379

[101] Cfr. E.N. VII. 7, 1150a22-25.

casi sobrehumana[102]. "*La temperancia, que es una de las virtudes al nivel del hombre, es descrita como algo que implica la ausencia total de malos deseos, y no cabe virtud sobrehumana más allá de esta*"[103].

Desde el principio de E.N. VII Aristóteles se plantea cuestión de si el **phronimos** (prudente) puede o no ser **akrates**, "*del prudente se dice unas veces que no es posible que sea incontinente; pero otras que hay algunos prudentes y sagaces que son también incontinentes*"[104]. Aquí no se ha tomando en cuenta lo dicho con anterioridad en el libro VI. Al respecto confirma que no es posible ser prudente e intemperante ya que la **phronesis** por ser razón práctica lo impide.

4.3 Akrasia y Akolasia

Aristóteles enaliza, avanzado el libro VII, la diferencia entre el **akrates** y el **akolastos**. Le diferencia en un principio se designa el sentar le siguiente confusión: "*unos confunden el desenfrenado (**akolastos**) con el incontinente (**akrates**), y al incontinente con el desenfrenado indiscriminadamente, en tanto que otros dicen que son diferentes*"[105].

En el texto aristotélico continúa la comparación entre el **akrates** y el **akolastos**. Ambos persiguen placeres corporales, y se diferencian en que el

---

[102] Cfr. E.N. VII, 9, 1151b34-1152a3.

[103] ROSS, op.cit. pp.316

[104] E.N. VII, 1, 1145b18-19.

[105] E.N. VII, 1, 1145b18.

intemperante piensa que le corresponde perseguir estos placeres, mientras que el incontinente salvaguarda su principio racional, y no piensa así[106].

Aristóteles comienza diferenciando y relacionando la **akrasia** y **akolasia**:

1) Se es **akratico** por una especial manera de conducirse que se distingue del del **akolastos**[107].

2) El **akratico** tiene la misma conducta que el **akolastos** en las mismas cosas: "*La incontinencia y la continencia se aplican exclusivamente a las mismas cosas que el desenfreno y la templanza*"[108].

3) El **akolastos** es impelido a obrar por deliberada elección juzgando que debe perseguirse el placer inmediato: "*el que busca los placeres excesivos, o aun los necesarios con exceso, y lo hace por su libre elección, buscando el placer por sí mismo y no por otro resultado, ese tal es desenfrenado, por lo cual es incurable, ya que el que no se arrepiente es incurable*"[109].

4) El **akratico** no piensa que debe perseguirse el placer, y sin embargo lo persigue.

La distinción Aristotélica es importante para poder diferenciar los cuatro términos de la comparación que, a su vez, le sirve para explicar los tipos morales. La **egkrateia**, la **karteria**, el **akrates** y el **trifeslekteon** se refieren a una misma materia general, se refieren a unos mismos deleites y molestias. Sin embargo, el modo de referirse a esa materia es diverso, y el estudio de los distintos modos conformará la estructura del capítulo VIII del libro VII.

---

[106] Cfr. E.N. VII, 3, 1146b22-24.

[107] Cfr. E.N. VII, 8, 115a5-7.

[108] E.N. VII, 5, 1149a20-22.

[109] E.N. VII, 7, 1150a19-23.

Existe una contundente diferencia entre los *"**akolastos** por elección"* y los *"**akraticos** sin elección"*[110], *"por lo cual llamaríamos más bien desenfrenado al que sin deseos, o con deseos débiles, persigue los excesos del placer o huye de las penas ligeras"*[111].

El matiz lleva a santo Tomás a incurrir en una calificación moral de los distintos modos antes presentados. Para él, es peor el intemperante que el incontinente porque el primero obra por elección, y el segundo movido por su concupiscencia. Es más grave tener un defecto por elección, que por concupiscencia, pues aumentan el grado de libertad y de responsabilidad.

Respecto de la eticidad de los cuatro objetos que son tratados en este capítulo, Aristóteles comenta: *"en lo moral no puede tomarse la continencia y la incontinencia sino exclusivamente con referencia a las mismas cosas que la templanza y el desenfreno"*[112]. Es decir, son tipos morales que se relacionan entre sí, que tienen una misma materia a la que se refieren, y los que los poseen, tienen un modo de comportarse similar. Observemos, nuevamente, la ausencia de acribia. Ya lo había advertido Aristóteles en E.N. 1: no debe exigirse en ética una exactitud desmedida

4.4 Akrasia y Kakia

4.4.1 *Akrasia* con *kakia*.

---

[110]E.N. VII, 4, 1148a18.

[111]E.N. VII, 4, 1148a19.

[112]E.N. VII, 4, 1148b10.

Después de describir la **akrasia**, habla Aristóteles de la **kakia** (malicia o vicio) como costumbre contraria a la plenitud del hombre.

Es importante anotar una diferencia de traducción, Gómez Robledo traduce como vicio el término **kakia**. Por su parte, en la traducción Moerbeke usada por santo Tomás, no es vicio sino a malicia.

Kakia se traduce como disposición viciosa, malicia, vicio, malignidad. Por eso, la traducción es paralela y correcta en ambos autores. Hace referencia a lo que Aristóteles ha hablado con anterioridad refiriéndose a las virtudes y los vicios.

"*Pero si la perversión del apetito prevalece tanto que dominase a la razón, la razón seguirá eso a lo que se incline el apetito corrupto... de ahí que se actuara partiendo de una elección perversa, a causa de la cual alguien es llamado malo..., tal disposición se llama malicia*"[113].

Según santo Tomás, la **kakia** es la perversión del apetito que domina a la razón de modo que se actúa partiendo de la elección perversa. "*Porque los principios de los actos son el fin por el cual se ejecutan los actos; y al que está estragado por el placer o la pena no le aparece inmediatamente el principio, ni percibe que por motivo del principio y por causa de él debe preferir y obrar en todas circunstancias. El vicio es, de esta suerte, corruptor del principio*"[114]

---

[113] In. Eth. Com. VII. Lect 1. 1294

[114] E.N. VI, 5, 1140b16-20.

Santo Tomás explica la anterior situación diciendo que *"la perversión del apetito, que algunas veces pervierte a la razón, consiste en que se corrompe la medida de las afecciones humanas"*[115]. Esto también lo dice Aristóteles; Sócrates por su parte, no ve esto.

Es decir, obrar negativamente da lugar a un desorden en la razón. La naturaleza humana, aunque compleja, es un todo. La degeneración de una parte afecta a todo el hombre. Por ello, la situación del **akrates**, que actúa en contra de su razón o de sus principios, tiende a degenerar su inteligencia. La perversión del apetito, que tiene lugar por obrar en sentido negativo, tiende a modificar la razón.

La razón no es aséptica, es decir, no está desligada del resto del hombre, no puede pretender tener una pureza especial. La razón se ve influida por el resto del cuerpo y del hombre. Requiere de las facultades sensibles para desarrollarse, y requiere de las disposiciones y del dominio de los apetitos, sin los cuales se pervierte, pervirtiéndose con ella la voluntad y, en síntesis el hombre entero.

4.4.2 Kakia y perversión de la razón.

La inteligencia se corrompe si no está respaldada por la conducta. Al mismo tiempo que en el hombre hay una cierta división, la cual permite comportarse en un sentido distinto a los dictámenes de la razón, hay también una cierta unidad, por la cual el hombre con su actuación o se mejora o se envilece a sí mismo.

---

[115] In. Eth. Com. VII. Lect 1. 1295

En el caso de la **kakia**, ya se elige connaturalmente partiendo de un principio perverso. Quien actúa ya es malo por segunda naturaleza; tiene el vicio arraigado, ya no sólo en la conducta, también hay una deformación en la mente[116] (alma). De ahí que sea mucho más insidiosa la **kakia** que la **akrasia**, "*porque la virtud y el vicio respectivamente preservan y destruyen el primer principio*"[117]. Pero, paradójicamente es más fácil de superar la **kakia** [118]. La corrupción de la **kakia** es mayor, pues se parte de un principio perverso. Por ello, en otros textos Aristóteles insistirá en que los viciosos, a diferencia de los incontinentes, no son capaces de arrepentimiento[119]. En este mismo sentido insiste Aristóteles que el **akrates** es malo a medias, pues no ha elegido el mal, sólo lo ha realizado.

Sin embargo, es más fácil de curar la **kakia**, porque el defecto está claramente en la inteligencia[120], que lleva al sujeto a elegir de un determinado modo. Si se convence al sujeto de su error, cambia de conducta. En el **akrates** no es tan fácil[121], su tragedia consiste en que quisiera obrar de otra manera, y no puede.

---

[116] Cfr. E.N. VII, 8, 1151a5-7.

[117] E.N. VII, 8, 1151a15.

[118] Llama la atención texto de E.N. VII, 2, 1146a31-34, donde queda claro que es más fácil superar el desenfreno que la **akrasia**. Sin embargo, a diferencia de la generalidad de las referencias del libro VII, dice que es mejor el **akolastos** que el **akrates** (aunque por el contexto está planteando una problemática, y no resolviendo una cuestión). "*A más de esto, el que por convicción hace y persigue las cosas placenteras y las escoge deliberadamente, parece que será mejor que el que las hace no por cálculo, sino por incontinencia, porque aquél es más fácil de curar si se persuade a cambiar de opinión*".

[119] Cfr. E.N. VII, 8, 1150b29-30. Habla en este pasaje Aristóteles, de que el **akratico** se puede arrepentir, y no el desenfrenado. Incluyo la cita, por que en todo el capítulo VIII, habla alternativamente de **kakia** y **akolasía** indistintamente.

[120] Cfr. E.N. VII, 8, 1150b35-1151a.

[121] Sin embargo llama la atención el texto de E.N. VII, 8, 1151a11-15: "*Ahora bien, puesto que el incontinente es de tal calidad que persigue los placeres del cuerpo excesivos y contrarios a la recta razón, pero no por estar convencido de ello, mientras que el desenfrenado tiene esta convicción porque su constitución moral es de tal condición que le lleva a perseguir dichos placeres, resulta que el primero fácilmente puede ser persuadido de mudar su conducta, pero no el último*". No creo que el problema del **akrates** se resuelva persuadiéndolo de que cambie, más bien se trata de que no puede actuar como quiere. Por eso, el texto anterior llama la atención, en cuanto que parece

En conclusión, es más fácil de formar la inteligencia que la voluntad, aunque es más malo, el que obra mal gracias a una deformación en su inteligencia, por que es completamente malo.

5. ARISTOTELES Y EL INTELECTUALISMO SOCRATICO.

5.1 Planteamiento del problema.

Tradicionalmente se considera que en la historia de la humanidad hay un momento paradigmático, en el cual el hombre comienza a hacer uso de su razón sin recurrir a elementos mágicos para explicar la realidad. Es Grecia la protagonista de este drama de la historia, al dar ese paso en pro de la razón. El nacimiento de la filosofía se da en ella, y le hace tomar progresivamente una toma de conciencia del mundo y del hombre mismo.

Progresivamente mejoraba este proceso hasta llegar a Aristóteles. A Sócrates le tocó inaugurar el aspecto propiamente antropológico y ético de la filosofía, pero, por ser el primero, no lo depuró suficientemente.

Es propio de Sócrates insistir en su llamado a la interioridad, a la reflexión. Sócrates quiere que cada hombre reflexione sobre sí mismo y saque consecuencias con las que sea coherente en su actuación. Por eso, para él, aparte de reconocerse ignorante, para ser sabio hace falta el conocerse a sí

---

sugerir que es más fácil convencer al **akratico** de variar su conducta, siendo que no necesita tal persuasión, como sí la requiere el **akolastos**. Cfr. 1151a5-7.

mismo. En el planteamiento socrático el conocimiento proporciona un dominio inmediato sobre todo el hombre, y es el error la causa del mal y de los vicios.

"Pero la invitación de Sócrates a reflexionar sobre sí mismo no es ensimismamiento, ni pura introversión, ni reclusión subjetivista en el propio yo. Por el contrario, a ella se une una curiosidad insaciable, un ansia ardiente de saber"[122].

Sócrates parte de un concepto optimista *"muy elevado de la naturaleza humana y de la dignidad del hombre"*[123]. El hecho de que el hombre cuente con razón, lenguaje y capacidad para adquirir la ciencia lo maravillan.

Esta admiración motiva todo su estudio del hombre. Particularmente relevante en este estudio es su distinción entre los tipos de conocimiento. Primeramente el conocimiento sensible, que mira a las cosas particulares y corpóreas, y el racional, que se refiere a los objetos universales.

La razón y el alma a partir de ese momento vienen a ocupar un lugar estelar en el pensamiento filosófico. Sócrates, al descubrir el concepto (conocimiento intelectual), se da cuenta de que este le permite *"reflexionar sobre sí mismo y descubrir los motivos que deben regir su conducta"*[124]. Sócrates ve en la razón el instrumento que le permite ordenar convenientemente la conducta humana.

---

[122] FRAILE, Guillermo: **Historia de la Filosofía**, Tomo 1, B.A.C., Madrid, 1965, pp.256

[123] Idem.

[124] Ibid, pp.257

La razón al mismo tiempo en que ordena la conducta del hombre, le sirve a Sócrates para plantear la infalibilidad de la ciencia. Sócrates descubre que es la misma razón la que se refiere a ambas realidades - la propia conducta y la ciencia - pero no descubre que se refiere de modo distinto a realidades distintas. Ni siquiera Platón será capaz de alcanzar esta conciliación.

Desde este marco se debe apreciar la polémica entre el intelectualismo de Sócrates y la postura de Aristóteles. Punto central de esta controversia es la **akrasia**.

El griego descubre el poder del intelecto como medio para explicar la realidad. Sin embargo, en sus inicios, no fue del todo consciente del modo como se debe utilizar el intelecto al referirlo a realidades diversas. El griego se da cuenta de que el intelecto puede ayudarle a comprender la realidad, y poco a poco va descubriendo los matices que tiene que hacer para acercarse mejor a ella.

Sócrates y los sofistas son un ejemplo de este movimiento de aproximación a la realidad. Es el primero que se interesa por el hombre y, se sirve de la razón para estudiarlo, pero ese estudio acusa una serie de deficiencias, que serán descubiertas por Aristótoles, en una etapa más madura de pensamiento. En la antropología de Aristóteles hay un elemento muy novedoso. La concepción del hombre como un proyecto que tiene un fin, el cual puede o no alcanzarse. "*Lo primero que se establece en esa concepción antropológica es la tesis según la cual entre la realidad del individuo humano y la plenitud de esa misma realidad concreta, existe una diferencia que ha de salvarse mediante la propia operatividad,*

y que el éxito de esa tarea de cubrir esa diferencia no está garantizado a priori de ninguna manera"[125].

Para el Estagirita, la realidad es independiente del conocimiento; éste se tiene que adaptar a las leyes de la realidad. El hombre se sirve del conocimiento para dominar la realidad. Sócrates, en la esfera anterior, razona a la inversa y piensa que la realidad está regida por las mismas leyes que el pensamiento, dando lugar a un intelectualismo. No debemos olvidar que, según una tradición, Sócrates había escuchado a Parménides de Elea.

En Sócrates, el estudio ético, todavía no se diferencia de otros tipos de conocimientos. Todavía la teoría del conocimiento de Sócrates no es tan cabal para distinguir los modos de ser de las distintas realidades. Por lo mismo, no se descubre la diferencia entre virtud y conocimiento. Tampoco los sofistas fueron capaces de captar esta distinción.

Otras de las deficiencias que la ética socrática acusa son: el carecer de un conocimiento de lo que es propiamente el alma y su inmortalidad; su tratamiento del bien sólo considera el aspecto de utilidad que tiene. Por ello, en Sócrates, los juicios del intelecto práctico se reducen a un cálculo de la utilidad de las propias acciones.

El "*utilitarismo*" en Sócrates no es algo burdo. Obviamente no se trata de un "*pragmatismo*" al estilo de Gorgias o Calicles. El "*utilitarismo*" de Sócrates es una ética del cálculo, o mejor dicho, un cálculo de los bienes. Se requiere sacrificar los bienes inferiores en aras de un bien superior. "*De aquí el dominio que el sabio*

---

[125] CHOZA, Jacinto: **Conciencia y afectividad**, EUNSA, Pamplona, 1978, pp.22

debe tener sobre sí mismo y la rigurosa disciplina a la que debe someter sus apetitos inferiores e inmediatos, para llegar a conquistar un bien superior"[126].

De ese cálculo se desprende lo que para él será la virtud: buscar a cada momento lo más útil. Esto hace al hombre disciplinado. "*La práctica de la virtud aparece como la cosa más útil, porque es el medio de alcanzar el mayor bien, asegurando una vida feliz*"[127]. Ecos de esta visión "*utilitarista*" de la virtud se oirán en Aristóteles y su concepción de la vida virtuosa como vida feliz.

En Sócrates, virtud y entendimiento se identifican, hasta el punto que toda virtud se puede reducir a entendimiento. Ambos son universales, la virtud tiene un valor universal, es decir, es útil para todo aquel que la posea. Los conceptos también son universales, son útiles para todos, y todos los pueden poseer. Luego, ambos son conocimiento. Tal sería -burda y simplistamente- el argumento socrático para emparentar virtud y conocimiento. Es evidente la ambiguedad del término "universal".

El hombre busca la felicidad, que consiste en la posesión de bienes, pero no en cualquier posesión de cualesquiera bienes, sino en la posesión racional de los bienes. La racionalidad permite ordenar los bienes, y usar bien de ellos. Salta a la vista la necesidad de determinar que significa "*usar bien*" de los "*bienes*". Parecería un circulo vicioso, roto, en mi opinión, por la teoría platónica de las formas y no por la ética propiamente socrática.

---

[126] FRAILE, op. cit. pp.260

[127] Idem

La sabiduría permite usar bien de los bienes, de hecho es ella misma el bien mayor. Por eso felicidad es la ciencia del bien. En este contexto se puede comprender el intelectualismo socrático, pues para Sócrates virtud y ciencia se identifican. La virtud es un saber, un conocer lo que es útil y lo que es perjudicial y de este modo poder obrar en consecuencia.

Para Sócrates, la auténtica sabiduría se vuelca en el actuar concreto; la sabiduría es la clave de la moral y de la felicidad. Todas las virtudes se reducen a la sabiduría; la racionalidad absorbe todas las instancias del actuar. Por ello, la moral se entiende como ciencia de la felicidad, es la ciencia de la consecución del bien conveniente. Esto es la sabiduría, y esto es la virtud.

Sócrates representa un avance significativo al plantear su identificación entre ciencia y virtud, entre sabiduría y ciencia. Descubre el círculo vicioso de la **phronesis**. Pero no alcanza a despejar todas las dudas al respecto. *"Hay dos formas de virtud, la virtud natural, y la virtud en sentido estricto, y la segunda no puede lograrse sin la **phronesis**. De aquí que algunos digan que todas las virtudes son formas de la **phronesis**. Sócrates en parte tenía razón y en parte estaba equivocado: equivocado por pensar que todas las virtudes eran formas de la **phronesis**, pero tenía razón al decir que todas ellas implicaban la **phronesis**. Esto lo confirma el hecho de que también ahora todos los pensadores, al definir la virtud, después de describir la condición en sí y a lo que se refiere añaden de acuerdo con la norma correcta. Correcta significa la norma que concuerda con la **phronesis**"*[126].

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

[126] GUTHRIE, W.K.C. op. cit. pp.361

La crítica que se le hace a Sócrates, vale también para Aristóteles, ya que desde otro punto de vista, tampoco resuelve convenientemente el planteamiento de la **phronesis** por medio del *silogismo práctico*.

La consecuencia del planteamiento socrático será que la virtud puede enseñarse al igual que la ciencia. Esta es la vertiente positiva del intelectualismo, la negativa consiste en que esta postura es rígida y determinista.

"*Sócrates, aunque se limita al campo moral, conserva el fondo racionalista de los presocráticos y los sofistas. En el realismo griego prevalece el objeto sobre el sujeto. Al griego no le costaba trabajo comprender que el entendimiento aprehendiera la verdad . Pero sí que fuera posible el error. El objeto ejerce sobre la inteligencia una especie de determinismo necesario. Su optimismo en la razón les hace creer que esta no se puede equivocar*"[129].

Este determinismo intelectualista, en el campo de la moral pasa a ser un determinismo voluntarista. La voluntad es esclava de lo que ha comprendido el intelecto. El bien determina a la voluntad una vez se ha conocido. No hay mal moral, sino sólo error.

Aristóteles no va a estar de acuerdo con este planteamiento, entre otras razones, porque existe la **akrasia**. Frecuentemente no se sigue esta unidad perfecta entre el actuar humano y lo que se piensa.

---

[129] FRAILE, op.cit. pp.262

El Estagirita asume esta incongruencia basado en la experiencia; en el caso concreto de la **akrasia**, atribuirá este fenómeno a la temporalidad del conocimiento. Otra posible explicación, es que el conocimiento sensible es mas fuerte, o por lo menos, está más conectado directamente con la actuación del hombre. Esta línea de explicación será de índole tomista.

Al mismo tiempo, Aristóteles no explica suficientemente el silogismo del **akratico**; no da una explicación de la ruptura entre la razón y la actuación, y de cómo se relacionan ambas. Con lo cual, tampoco supera la explicación socrática. Aristóteles continúa siendo de alguna forma intelectualista.

No termina de estar claro el *silogismo práctico* de Aristóteles, que hace posible explicar la **akrasia** (fenómeno este último de experiencia, que desde el intelectualismo de Platón no es explicable satisfactoriamente). Al respecto comenta Guthrie: "*Es difícil no criticar este intento de meter por la fuerza las fuentes de la acción en el marco del razonamiento científico. Aristóteles puede haber olvidado temporalmente su propio principio de que el* **logos** *debe adaptarse a su objeto y que ninguna discusión de la acción humana debería tender a la precisión de la lógica formal o de las matemáticas*"[130].

Para Guthrie, el *silogismo práctico* es un híbrido de Aristóteles, que pretende dar una explicación de modo universal y necesario, a algo que es contingente y particular. "*Ello se debe a que el silogismo es un instrumento de conocimiento, y de los individuales no puede haber conocimiento, sino sólo sensación, pero el silogismo práctico, al estar dirigido a la acción, carecería de utilidad si concluyera sólo en generalidades*"[131].

---

[130] GUTHRIE, op.cit. pp.363

[131] Ibid, pp.361-362

La polémica entre Sócrates y Aristóteles queda planteada de la siguiente manera: Sócrates piensa que sabiduría, virtud, ciencia y **phronesis**, son equivalentes entre sí. Esa equivalencia se reduce a que basta conocer el bien para obrar en consecuencia. Aristóteles, rechaza este planteamiento al estudiar la **akrasia**. Es de experiencia que no suceden las cosas como las plantea Sócrates. "*1145b21-29. Algunos niegan que se pueda ser incontinente a sabiendas. Como Sócrates enseñó, sería una cosa espantosa que, donde el conocimiento estuviera presente, otra cosa lo dominara y lo arrastrara como a un esclavo (Prot. 352b-c). Sócrates se opuso por completo a la idea: no había algo semejante a la incontinencia, porque nadie actúa a sabiendas de forma contraria a lo que es mejor, sino sólo por ignorancia. Ahora bien, decir esto está en contradicción manifiesta con la opinión aceptada y debemos investigar lo que sucede y, si la causa es la ignorancia, qué clase de ignorancia*"[132].

Aristóteles se sirve entonces del *silogismo práctico*, del que hablaremos más adelante para explicar esta situación. Si se acepta el planteamiento aristotélico, ya no hay una incongruencia en la **akrasia**, ya que este silogismo, al tener como conclusión una acción particular, puede independizarse de la premisa mayor universal, y dar razón de la actuación del **akratico**.

Se crítica a Aristóteles porque, no obstante haberse dado cuenta de la insuficiencia del planteamiento socrático, su solución no resuelve nada. Sigue sin dar razón de este comportamiento. Además, intentando explicar el fenómeno, introduce un elemento extraño, el *silogismo práctico*.

---

[132] Ibid, pp.377

El *silogismo práctico* es difícil de entender. Es poco claro, pues intenta explicar lo particular de la acción, con un método que de suyo es universal. "*Esto puede haber sucedido (por aventurar una conjetura) porque el silogismo práctico se introdujo, al menos en parte, como un* ***argumentum ad hominem****, pensando en la paradoja socrática de que nadie actúa mal a sabiendas, de manera que no existe algo semejante a la* ***akrasia*** *(la intemperancia o falta de autocontrol). En qué sentido actuar mal es compatible con el conocimiento de lo que es erróneo es algo que exige una investigación ulterior, y al silogismo práctico se lo relaciona expresamente con Sócrates y con el problema de la intemperancia en EN VII, capítulos 2 y 3.*"[133]

La polémica entre Aristóteles y Sócrates sirve de entrada para plantear correctamente el tema de la **akrasia**. La discusión entra en los puntos centrales de la **akrasia**, y además sirve como un preámbulo histórico que permite conocer del mejor modo posible el tema, y la importancia que éste tiene dentro de los planteamientos éticos de la época.

La polémica muestra cómo hay una cierta evolución en el desarrollo del pensamiento griego, y cómo dicho pensamiento no era uniforme respecto de algunos puntos centrales. El desarrollo histórico proporcionó a Aristóteles una serie de elementos con los que no contaba Sócrates, y que sirvieron de base para zanjar la cuestión[134].

---

[133] Ibid, pp.363

[134] Cfr. MARIN, Pedreño Higinio, op.cit. pp.24-25.

No será, sin embargo, sino hasta el advenimiento del cristianismo -muy especialmente con Santo Tomás de Aquino- cuando se pueda tener una comprensión cabal, hasta donde esto es posible, de la **akrasia**. Al menos esta es mi opinión.

Ya sentados los puntos de vista de ambos autores, conviene ir desarrollando la discusión de esta problemática. Tendremos una mejor comprensión de elementos fundamentales dentro de la **akrasia**, como son el papel de la voluntad, y el *silogismo práctico*.

Primeramente conviene desarrollar el aspecto de voluntariedad de ambas doctrinas. A Aristóteles se le objeta el hecho de no tener convenientemente desarrollada una teoría de la voluntad. Esto es cierto. Sin embargo, no significa que no tenga ninguna palabra al respecto. Los conceptos de elección, deliberación y deseo completan a la voluntad. De hecho, ya desde Sócrates existe una "teoría" de la voluntad que fue evolucionando con el tiempo.

5.2 Lo voluntario y lo involuntario.

Para Aristóteles es importante delimitar el ámbito de lo voluntario, ya que es este factor lleva consigo la responsabilidad. Los actos voluntarios son responsables, y los involuntarios no lo son[135].

La acción es voluntaria cuando su origen está en el agente, y cuando este conoce las circunstancias en que se cumple el acto[136].

---

[135] Cfr. GUTHRIE, op.cit. pp.371 ss.

Cuando Aristóteles trata de la voluntad se sirve de dos nociones emparentadas con ella. La **prohairesis**, es decir de la elección, y la **boulesis** (deliberación). *"La elección es más parecida a la voluntad racional, pero: 1) Podemos querer lo imposible, pero no elegirlo; 2) Podemos querer alguna cosa que no depende de nuestra acción, pero no podemos elegirla; 3) La voluntad tiene por objeto un fin; la elección es de los medios"* [137]. Por su parte la deliberación *"se refiere a lo que está en nuestro poder, a lo que podemos hacer se refiere a los medios, no a los fines; presupone un fin determinado, y considera cómo puede ser alcanzado ese fin"*[138].

Aristóteles comienza a tratar el tema de la voluntad, enfrentándose a la máxima de Sócrates, según la cual, nadie es malo por propia voluntad. Esto la hace para rescatar la responsabilidad de los actos, y la necesidad de cargar y asumir las consecuencias de esto.

Según Aristóteles, la virtud y las practicas virtuosas están en nuestro propio poder, y son voluntarias. Luego, la maldad debe también ser voluntaria. De este modo la responsabilidad no se elude[139].

Entrando el tema surge una incongruencia en el planteamiento de Aristóteles, descubierta por Guthrie[140], y desde otra perspectiva, señalada también por Salles[141].

---

[136] Cfr. E.N. III. 1, 1109b30-1111b3.

[137] ROSS, op.cit. pp.284

[138] Ibid, pp.285

[139] Cfr.GUTHRIE, op.cit. pp.371

[140] Cfr. Idem.

El planteamiento es como sigue: En los libros I. y III de la E.N., se tiene una determinada teoría acerca de los fines y de la voluntad. La crítica de Guthrie se refiere a que no hay unidad en el corpus respecto de si la virtud es medio o fin, ya que en distintos lugares Aristóteles la considera de modo diverso.

Por su parte, la incongruencia que descubre Salles es que la teoría de la acción presente en los libros I. y III de la E.N. es incompatible con la posibilidad de acciones intencionales y voluntarias contrarias a la elección, es decir, con las acciones **akraticas**.

Los fines son el objeto del deseo (**epithymia**), por su parte, los medios son el objeto de la deliberación (**boulesis**) y de la elección (**proairesis**). En ambos aspectos se puede hablar de virtud, ya que la virtud es el fin de la actuación, lo que produce la felicidad, y en otra parte "*la virtud pone el fin adecuado, la* ***phronesis*** *los medios*"[142].

La virtud se puede considerar desde la perspectiva de los medios, ya que la virtud no es algo general, sino que se manifiesta concretamente, en actos de virtud.

Una posible explicación es aquella por la cual se comprende que se puede realizar un acto virtuoso sin poseer una virtud. Es entrar en el círculo vicioso de la virtud, paralelo al de la prudencia. Por lo demás, no es nada del otro mundo, la virtud es una cualidad estable, que se constituye por multitud de actos concretos.

---

[141] SALLES, Ricardo, **Elección y acción en la Ética Nicomaquea**, Dianoia, XXXIX, 1993, pp.1 ss.
[142] E.N. VI, 12, 1144a7-9.

Antes de poseer en estado perfecto la virtud, se precisa una gran cantidad de actos que colaboren para edificarla.

La virtud y su mérito están en una relación muy estrecha con la voluntad y la responsabilidad del sujeto. Por lo que podemos ver, no hay un planteamiento acabado de la voluntad, y el tratamiento acerca de la virtud arroja una serie de impresiciones.

No son dos aspectos separados el de la virtud y el de la voluntad, la crítica de Guthrie a la teoría de la virtud, y la de Salles, a la teoría de la voluntad se emparentan en el tema concreto de la **akrasia**, y nos permiten entrar al meollo del problema visto por Aristóteles, y asistir a la evolución histórica que sobre ese tema se irá dando.

Aristóteles estudia el tema de lo voluntario y lo involuntario para hacer frente a la postura socrática de que la virtud es conocimiento, y la ignorancia es la causa completa del mal. Guthrie plantea la cuestión -de manera que nos podamos dar una visión de conjunto del tema- en el siguiente texto: *"La objeción principal de Aristóteles es la que se le ocurriría a la mayoría de las personas, a saber, que no tiene en cuenta la debilidad de la voluntad, la falta de autocontrol, la incontinencia, el efecto del apetito o la pasión. En el libro VII de la* ***Etica Nicomaquea*** *(1145b25) parte de su propia discusión del uso correcto de estos términos, y una vez más comienza con una referencia al* ***Protágoras****, donde se suscitó la cuestión (en 352b-c) de si el conocimiento, cuando está presente, puede ser arrastrado como un esclavo por las pasiones, Sócrates se opuso totalmente a esta idea, por la razón de que no existe algo semejante a la incontinencia: cuando un hombre actúa contrariamente a lo que es mejor, él no juzga que sea así, sino que actúa por ignorancia. Expresada de ese modo, dice Aristóteles sin rodeos, la*

doctrina está en contradicción evidente con la experiencia, y la mayoría de nosotros tenemos que estar de acuerdo con Medea (Eurípides y Ovidio) en que es posible ver y aprobar el camino mejor pero seguir el peor. La solución propia de Aristóteles expresada de una forma que trata con la mayor amabilidad a la paradoja, se alcanza a través de su técnica de análisis más avanzado. No basta con una dicotomía tosca entre conocimiento e ignorancia. El conocimiento puede ser en acto o en potencia (es decir, adquirido, pero no presente conscientemente, como en el sueño o la embriaguez), universal o particular... quien obra mal puede conocer la norma universal, pero ella no es la causa eficiente de una acción particular, que es motivada por el conocimiento particular (es decir, que esta acción presente, en mis circunstancias individuales, es o no contraria a la norma y por ello, mala). Esta clase de conocimiento que es vencido (desterrado de la conciencia, convertido en meramente potencial) por la tentación del placer, el miedo, etc., mas un conocimiento inmediato, semejante de los particulares es sólo una cuestión de la percepción sensorial y, según la epistemología de Aristóteles, no debe recibir el nombre de conocimiento. De modo que, mediante la aplicación de las distinciones aristotélicas con las que nunca soñó Sócrates, puede salvarse algo de su paradoja: Puesto que el último término (es decir, el particular) no es un universal, ni igualmente un objeto de conocimiento con el universal, parece incluso que acontece lo que Sócrates buscaba establecer, por que no hay incontinencia cuando el conocimiento en sentido pleno está presente, ni es ese conocimiento el que está arrastrado por la pasión, sino el conocimiento de la percepción. **(1147b14)"[143].**

Aristóteles soluciona el problema explicando la naturaleza del conocimiento. En este sentido no se separa completamente de la postura socrática, sino que mete en juego nuevos elementos, que le permiten establecer una comprensión más profunda de lo que es el conocimiento. La solución

---

[143] GUTHRIE, op.cit. pp. 372 y 373

aristotélica es más una precisión o matización del socrático que una superación o refutación de él.

El *silogismo práctico* será el intento, por parte de Aristóteles, de conciliar la postura intelectualista y el hecho de experiencia.

La **akrasia**, y más en concreto, el silogismo práctico, tienen que ver con un conocimiento de tipo inmediato y sensible. De hecho, se dan cuando este conocimiento está presente. Por eso dice Sócrates que no es propiamente un conocimiento, sino que es semejante a la opinión[144].

Este conocimiento sensible es diferente del conocimiento intelectual, es de un género inferior. Se le puede llamar conocimiento haciendo la salvedad, de que no es el conocimiento propiamente tal, sino que lo es por analogía, o en un estado intermedio[145].

Si se acepta llamar conocimiento al sensible, pero salvando su diferencia respecto del intelectual, se puede sentar que este conocimiento está propiamente presente en la actuación del **akratico**. Esto no impide que en alguna ocasión, o mejor, cotidianamente, esté presente en el **akratico** el conocimiento universal opuesto al de caracter sensible.

Al mismo tiempo, podemos concluir que el conocimiento sensible se haya ligado a la actuación, más directamente que el conocimiento intelectual. Es lo que

---

[144] E.N. VII. 4, 1145b35

[145] E.N. VII, 3, 1147b15-19

llama santo Tomás, "tener ligado" el universal[146]. Esto es posible por la temporalidad del conocimiento, por su carácter sucesivo, de manera que teniendo claro el universal en algún momento, esa claridad se pierde por un estímulo sensible, el cual impele a obrar con más rapidez y con más fuerza. "*De este modo son dispuestos los hombres en tanto que están sujetos o dependen de sus pasiones*"[147].

El conocimiento que es "*arrastrado por la pasión*", no es el conocimiento intelectual, sino el conocimiento de la percepción (con lo que Sócrates se puede quedar tranquilo).

Por el momento se puede zanjar esta discusión, es necesario ahora profundizar en el planteamiento aristotélico acerca de la voluntad.

5.3 Los actos voluntarios.

Los actos voluntarios para Aristóteles son los que merecen elogio o censura: "*Refiriéndose la virtud a las pasiones y a las acciones, y recayendo sobre los actos voluntarios alabanza o censura, y sobre los involuntarios, por el contrario, indulgencia, cuando no compasión, es necesario, a lo que parece, distinguir lo voluntario de lo involuntario, toda vez que nuestro examen tiene por materia la virtud*"[148].

---

[146] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1342

[147] Idem.

[148] E.N. III, 1, 1109b31-35.

Busca Aristóteles establecer un criterio para distinguir la acción voluntaria de la que no lo es. De este modo, se puede plantear la cuestión de la responsabilidad de nuestras acciones, lo cual tiene consecuencias prácticas[149].

En todo el capítulo I del libro III de la E.N., Aristóteles va haciendo una criba de lo que son los actos involuntarios, para entresacar lo voluntarios.

Los actos involuntarios pueden serlo por coacción, o por ignorancia. Los actos cometidos por ignorancia pueden ser involuntarios o no voluntarios. Al mismo tiempo se puede actuar por ignorancia, o a causa de ella.

Al mismo tiempo, Aristóteles salva la responsabilidad, puesto que no obstante hay ciertos hábitos o situaciones que son condicionantes, el haber llegado a tales hábitos o situaciones, es fruto del actuar concreto y voluntario del hombre. "*El borracho o el colérico no parece obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas expresadas, pero tampoco lo hacen a sabiendas, sino en estado de ignorancia*"[150]. La virtud y el vicio son hábitos causados por la persona, de los cuales es responsable.

Es interesante a este respecto la siguiente cita de Guthrie: "*Es cierto que el hombre puede ser incapaz de ayudarse a sí mismo* ***en ese momento*** *(por ejemplo, al ser arrastrado por una pasión), cuando su carácter está asentado y curtido, pero él es responsable de su condición...Tanto el vicio como la virtud* ***están en nuestro poder***"[151].

---

[149] Cfr. GUTHRIE, op.cit. pp.374

[150] E.N, III, 1, 1110b25-28.

[151] GUTHRIE, op.cit. pp.375

Para Aristóteles existe -según se desprende en los dos pasajes anteriores- un autodominio en el hombre, o por lo menos, el deber de alcanzar ese autodominio. Por lo mismo, Aristóteles entiende que las acciones voluntarias son responsables, es decir, tienen un mérito o un demérito.

Aristóteles implícitamente llegó a la noción de libertad entendida como autodominio. Esto es claro desde el momento en que Aristóteles habla de la responsabilidad de las acciones voluntarias.

Y este arribo a la libertad por medio de la responsabilidad no es superficial. Aristóteles es muy delicado en el análisis que hace de lo que es, y de lo que no es voluntario. Al mismo tiempo toma en cuenta dentro de las causas de la acción humana factores naturales, ambientales, culturales y hasta familiares. Para explicar los comportamientos concretos no omite la referencia a hábitos adquiridos, costumbres, etc. Sin embargo, siempre logra salvar la responsabilidad del individuo, no es un fácil desligador de responsabilidades.

De hecho, plantea una serie de consejos de índole -si se quiere- educativa, con el objeto de ir educando o formando en la responsabilidad a las personas, de modo que sus acciones voluntarias esten ordenadas del modo conveniente[152].

Es interesante hacer referencia a este hecho, como una propedéutica para entrar al estudio de la **akrasia**. Desde estas enseñanzas aristotélicas, se pueden

---

[152] Para una visión más amplia sobre el influjo de la educación en el carácter pueden consultarse las obras: G.VERBEKE: **Moral Education in Aristotle**, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990 y NAVAL, Concepción: **Educación, Retórica y Poética en Aristóteles**, EUNSA, Pamplona, 1992.

vislumbrar aspectos fundamentales de esa situación moral: la responsabilidad de quienes la padecen, las posibles soluciones, o si se prefiere, previsiones que al respecto se pueden hacer por medio del cultivo de las virtudes y de la previsión propia de la **phronesis**.

Es solidario a este respecto el siguiente texto aristotélico: *"Unos creen que nos hacemos buenos por naturaleza, otros por hábito, y otros mediante la enseñanza. Ahora bien, es evidente que parte de nuestra naturaleza no está bajo nuestro control, sino que les viene por una especie de intervención divina a los verdaderamente afortunados, y la argumentación y la enseñanza no son eficaces en todos los casos. El alma del discípulo debe ser cultivada de antemano por los hábitos, al igual que el suelo que va a nutrir la semilla; porque quien vive sometido a sus pasiones ni prestará atención a un argumento disuasorio, ni lo comprenderla, si la prestara. ¿Cómo se puede reformar a alguien en ese estado? En general, la pasión no parece que ceda al argumento, sino a la fuerza. Tiene que existir ya un carácter dispuesto a la virtud, que ama el bien y odia el mal"*[153].

Ese carácter dispuesto a la virtud, se puede engendrar por medio de la educación en los hábitos. Aristóteles ve que en cada actuación, de alguna forma esta presente la historia y la dotación de cada individuo. Hay algunos elementos que le son dados -diríamos actualmente el temperamento o las aptitudes-, pero hay otros que le son dados como tarea, que tiene que cultivar y desarrollar. El hombre va a desarrollar la virtud -a ejercer su libertad en definitiva- según vaya actuando virtuosamente. Por eso, para educar la voluntad, lo verdaderamente efectivo, es formar en la adquisición de hábitos, y eso sólo se logra mediante acciones concretas, en ocasiones -muchas- empleando la fuerza.

---

[153] E.N. X, 9, 1179b20-31.

"La capacidad innata de hacerse virtuoso está presente en cierto grado en todos los hombres desde el nacimiento, aunque la virtud, en estado completo, no lo está, puesto que ella se hace realidad mediante los hábitos buenos"[154].

Aristóteles es claro a este aspecto; la virtud se consigue voluntariamente: *"Ninguna de las virtudes morales nos viene por naturaleza, porque nada que debe su ser a la naturaleza puede cambiarse mediante el hábito...Ni por naturaleza, pues, ni contrarias a la naturaleza son las virtudes implantadas en nosotros. Más bien estamos naturalmente adaptados para adquirirlas, pero lo que las madura en nosotros es el hábito"*[155], y un poco más adelante continua Aristóteles: *"Todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidades, que luego nosotros traducimos en actos...Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y los oficios"*[156].

Por tanto, Aristóteles no nos exhime de la responsabilidad de nuestros actos concretos, que son los que dan lugar a las virtudes y a los vicios. Teniendo esto claro, podemos entrar en la discusión acerca de la **akrasia**, ya que ésta no es propiamente un vicio, ni la **egkratela** -su opuesto- una virtud, sino que son de un tipo moral diverso. Conviene tener esta idea muy presente a lo largo de todo el trabajo. No pocas confusiones sobre la **akrasia** provienen de entenderla como si fuera un vicio adquirido.

5.4 Planteamiento del intelectualismo.

---

[154] GUTHRIE, op.cit. pp.376

[155] E.N. II, 1, 1103a19-26

[156] E.N. II, 1, 1103a26-33

Aristóteles, más que pretender tener una teoría ética, busca referirse adecuadamente a suituaciones morales concretas de la actuación humana, a eso y a la hipótesis de que la *Ética a Nicómaco* sea una colección de apuntes, atribuye Guthrie las anomalías o incongruencias, que en ocasiones se presentan. (Siguiendo en este punto a Jaeger y a During).

Una vez hecha esta advertencia, se puede adelantar que la **akrasia** es una situación de hecho. Es preciso, sin embargo, indagar su causa, ver si es la ignorancia -como diría Sócrates- y que clase de ignorancia.

Vuelvo de intento, a dar un esquema breve de la propuesta aristotélica, a reserva de que trataré con amplitud de lo que en sí misma es la **akrasia**, sus causas, su materia, los vicios y las virtudes con que se emparenta. El objetivo es seguir el hilo discursivo, a donde nos ha llevado la progresiva profundización en el juego entre inteligencia y voluntad, que tiene inicio en Sócrates, se continúa en Aristóteles, alcanza su punto culminante en el tratamiento de la **akrasia**.

El conocimiento no es en el hombre una realidad absoluta y unívoca, sino que puede estar presente en acto, o sólo en potencia. Se puede tener un conocimiento habitual, que no ponemos en acto, como si estuviera dormido. "*La expresión conocer la usamos de dos maneras (pues tanto del que posee el conocimiento; pero no se sirve de él, como del que se sirve, se dice que conocen), por esto sí que habrá diferencia entre hacer lo que no se debe conociéndolo así y no considerándolo, y hacerlo conociéndolo y considerándolo*"[157]. Se puede tener conocimiento como lo tiene el dormido o el borracho, o como se tiene cualquier

[157] E.N. VII, 3, 1146b31-35

conocimiento, sin estar pensando actualmente en él. La locura, la embriaguez, las pasiones, la cólera o el placer, inhiben al conocimiento.

El conocimiento puede estar confundido, suspendiéndose la acción debido a la perplejidad momentánea a la que se puede dar lugar. Es el caso de cuando las ideas universales chocan entre sí. Se precisa, en consecuencia, una investigación para tener claridad al respecto. Cuando una de esas premisas en discusión está relacionada con un conocimiento de carácter sensible, la actuación se suele encaminarse en esa dirección, sin que haya mediado la reflexión necesaria.

Sin embargo, llama la atención que sea el conocimiento "*semejante a la sensación*" el único que estimula la acción. Por eso, "*Aristóteles vuelve a Sócrates (1147b13-17): se da lo que él postuló, en el sentido de que nadie actúa de una forma incontinente cuando está presente el conocimiento en el sentido estricto. No es el conocimiento genuino* ***el que es arrastrado como un esclavo****, porque el conocimiento tiene por objeto lo universal, mientras que la influencia emocional que lleva a la incontinencia permite sólo un conocimiento sensual del aquí y el ahora, que es el gatillo de la acción*"[158].

Esta postura en Aristóteles tiene sentido, y es congruente con el planteamiento que en el libro I. de la *Etica a Nicómaco* hace acerca de la división interna del hombre. Hay una falta de unidad en la estructura del alma, que repercute en esa falta de unidad en la conducta del hombre.

---

[158] Cfr. GUTHRIE, op.cit. pp.378 y 379

"Hay empero, a lo que parece, otro elemento de naturaleza irracional en el alma, el cual, sin embargo, participa de algún modo de la razón. En el hombre continente, no menos que en el incontinente, alabamos la razón, y la parte racional del alma, siendo ella la que derechamente les aconseja y excita hacia las mejores acciones. Pero al propio tiempo, es patente en ambos otro principio que por su naturaleza está al margen de la razón y que mueve guerra y resiste la razón. Pues exactamente como los miembros del cuerpo que han sufrido un ataque de parálisis se mueven al contrario a la izquierda cuando queremos hacerlo a la derecha, otro tanto pasa en el alma: los deseos de los incontinentes van en sentido contrario a la razón; pero así como en los cuerpos vemos esta desviación, en el alma ya no la vemos. Pero no menos hemos de pensar que en el alma existe algo además de la razón, que se le opone y va contra ella. En qué sentido es distinto este elemento del otro elemento, no nos interesa aquí. Con todo, según dijimos, también esta parte del alma parece participar de la razón, puesto que en el hombre continente está de cierto sometida al imperio de la razón"[159].

Es muy sugestiva esta cita de Aristóteles: hay una insuficiencia en su conocimiento del alma. Ve que le falta un elemento por resolver. Por ello *"la división del alma en racional y completamente irracional no agota sus variaciones. Hay también un elemento irracional que, sin embargo, participa de algún modo de lo racional, a saber, el deseo. Tanto el hombre que tiene autodominio como el incontinente poseen una razón que les incita del modo adecuado y hacia los fines mejores, pero también otra cosa que se resiste a la razón"*[160].

---

[159] E.N. 1. 13, 1102b13-28.

[160] GUTHRIE, op.cit. pp.379

A mi parecer, Aristóteles descubre en el hombre la existencia de tendencias que no siguen necesariamente a la razón, pero que pueden ser dominadas por ella. Ahora bien, no tiene -por lo menos hasta lo que se ha visto- suficientemente claro porqué se decide el sujeto que padece la pasión por alguna de las alternativas.

Nuevamente, en el texto de 1102b13-28, se puede entrever la posibilidad o la incoación de la libertad dentro del planteamiento aristotélico. Cierto, hay deseo, pero en ocasiones me dejo llevar por él -siendo mi conducta irracional-, y en ocasiones no lo hago así -comportándome racionalmente-. Cuál es la causa de este fenómeno, no lo sabe Aristóteles. Evidentemente tiene que estar en la voluntad, pues es ella la que le hace al hombre sujeto de responsabilidad, de mérito o castigo.

Es patente cómo la **akrasia**, le sirve a Aristóteles para afinar los límites de su planteamiento ético. Habiendo llegado a este punto necesita ahora aclarar el papel y el funcionamiento de la voluntad.

El problema de Aristóteles es que no puede avanzar en el sentido de explicar la voluntad -ya que esto requeriría en último término explicar la libertad humana, y la debilidad de la naturaleza del hombre-. Llegado a este punto, Aristóteles se encuentra con que ya dieron de sí sus planteamientos éticos. Para seguir profundizando en la **akrasia**, necesita referirse a las costumbres morales, las virtudes y los vicios con que se relaciona. Opta por determinar más el papel de la **akrasia**. Para ello explica su materia, y la diferencia de otras costumbres morales, explica los errores que existen al respecto.

Esta fase de su estudio, indirectamente dará más luz acerca de la cuestión de la voluntad, y preparará el camino a Tomás de Aquino, para hacer el planteamiento más amplio del tema.

Se ha hecho un planteamiento general acerca de la **akrasía** a partir de la polémica entre Aristóteles y Sócrates. Ahora voy a seguir más de cerca esta discusión, e intentaré llegar a una conclusión.

5.5 Alejamiento del intelectualismo socrático.

Ya he dicho que Aristóteles -con el común de los hombres- se percata de que el conocimiento de lo que es la virtud no basta para practicarla. Intenta alejarse del intelectualismo socrático. No basta el conocimiento del bien para obrar bien, esta variable configura de manera especial su ética. Con todo, la actuación moral humana está en franca dependencia del conocimiento. De hecho, como se concluye en E.N. VII,3, no puede superar a Sócrates: "*Puesto que la última premisa es una opinión relativa a un objeto sensible, y es ella la que determina nuestros actos, el incontinente sujeto a su pasión o no la tiene o la tiene de tal modo que no se puede decir que tenerla sea un conocer, sino un hablar, como el borracho que recita los versos de Empédocles. Y por no ser el último término universal, ni, a lo que creemos, un objeto de conocimiento en la misma medida que lo universal, parece entonces darse lo que Sócrates trataba de establecer. Porque cuando la incontinencia se produce, no está presente el conocimiento que se tiene por verdaderamente tal, ni es este conocimiento el que es arrastrado de una parte a otra por la pasión, sino un conocimiento derivado de la percepción sensible.*

Sobre si es, pues, posible, ser incontinente a sabiendas o no, y con qué especie de conocimiento, baste con lo dicho"[161].

Para Aristóteles, Sócrates es una autoridad; este argumento de autoridad se enfrenta a un hecho de experiencia. Sin embargo, Aristóteles termina dando cierta razón a Sócrates.

Posteriormente, Aristóteles desarrolla más al tema del conocimiento y el obrar. El elemento más propio del hombre es su racionalidad, por lo tanto en el hombre, no puede haber nada más fuerte que el conocimiento. Es por ello que la aporía socrática sigue abierta. Si el hombre conoce el bien que debe hacer, no debe obrar en sentido inverso; y si lo hace, esto debe ser objeto de una investigación.

Aristóteles busca distinguir entre conocimiento *simpliciter* y opinión. Esta distinción le resultará sumamente útil en su lucha contra el intelectualismo socrático. Quien obra **akraticamente** no tiene propiamente conocimiento *simpliciter*, sino una forma imperfecta de éste que es la opinión. El defecto que se verificaría al actuar **akraticamente** no sería de la voluntad, la cual es una esclava del entendimiento, sino de la inteligencia, que no puede ejercer su acto más propio, sino sólo una opinión. La opinión es un estado del entendimiento previo a la certeza. Dicha certeza es producida por un acto del conocimiento *simpliciter*. De esta forma, Aristóteles sigue siendo deudor de Sócrates, o por lo menos, del socratismo moderado.

---

[161] E.N. VII, 3, 1147b10-20.

Esto sólo es una duda planteada hasta el momento. Se sitúa la cuestión, y se ofrece la posible solución de la opinión como tipo de conocimiento. Sin embargo, no está en el entendimiento, tanto como en la voluntad el problema, y de alguna forma Aristóteles llegó a entrever esto: "*Aristóteles muestra en otros pasajes (por ejemplo, en 1102b14-25, 1145b21-1146a4, 1150b19-28, 1166b6-10; De An. 433a-3, b5-8, 434a112-15) que se da cuenta de la existencia de un conflicto moral, de una lucha entre el deseo razonable y el apetito, en la cual el agente se da actualmente cuenta del carácter malo del acto particular que realiza. Debemos suponer que, interesado por sus distinciones favoritas entre lo potencial y lo actual, y por las premisas mayor y menor, ha descubierto, sin darse muy bien cuenta, una teoría formal inadecuada con su manera real de encarar el problema.* ***Lo que falta a esta teoría formal es el reconocimiento del hecho de que la incontinencia no se debe a un defecto de conocimiento, sino a la debilidad de la voluntad***"[162].

Parece ser, por de pronto, que la **akrasia** está causada por la ignorancia (si no tomamos por el momento en cuenta la cita de Ross y los pasajes por él aducidos). Se necesita precisar de que tipo de ignorancia se trata.

5.6 Akratico e intelecto.

Los animales no tienen conocimiento intelectual, sólo conocimiento sensible. El hombre, al dejarse llevar por la pasión se animaliza, porque pierde el conocimiento del universal. "*Las bestias no se dicen continentes o incontinentes, por que no tienen una opinión universal que mueva, a la cual es contraria la concupiscencia, sino que se mueven sólo a causa de la imaginación y de la*

---

[162] ROSS, W.D. op. cit. pp.319. El subrayado es mío.

memoria de lo particular".[163] El hombre no sólo funciona por medio de impulsos particulares; por su naturaleza racional está llamado a utilizar conceptos universales, esta es la característica de la conducta humana. Por ello debe tender a ella, y el que pueda o no verificarse este tipo de conducta hace que el hombre sea susceptible de ser **egkrates** o **akratico.**

"*El* ***akratico*** *puede ser persuadido de variar su conducta*"[164]. Esta idea de Aristóteles, sugiere que la solución al tema de la **akrasia** discurre por la línea del intelecto. Algunos autores consideran que lo que sucede es que Aristóteles no tiene bien diferenciadas las facultades de la inteligencia y la voluntad, de modo que en ocasiones ambas entran dentro de lo que es el intelecto. Nosotros compartimos tal opinión.

La razón es considerada por Aristóteles la solución al problema; la conciencia ahora adquiere vital importancia para solucionar la dificultad.

La **akrasia** es justo el no poder actuar como se piensa; el "*error*" no está propiamente en el entendimiento. Luego, no queda clara la doctrina de la **akrasia** en cuanto su solución.

La **akrasia** se distingue de otros tipos de costumbre moral en dejarse llevar por la pasión al actuar, y tener un recto conocimiento de lo que se debe hacer.

---

[163] In. Eth. Com. Lect. 3. 1350

[164] E.N. VII, 8, 1151 a 14

Aristóteles, al desarrollar el tema de la **akrasia**, se sirve de la comparación con una conducta moral similar, pero distinta, la **akolasia**. La principal diferencia entre el **akratico** y el **akolaston** es el conocimiento que se tiene[165]. Es importante resaltar esta diferencia, pues en ella radica la nota fundamental para distinguir la **akrasia**. De la mano de esta distinción, Aristóteles se va introduciendo en el problema. Por ejemplo, el *silogismo práctico*, se estudia propiamente para intentar dar razón de la conducta del **akratico**. Hay en él una ruptura entre la razón y la acción. Esta peculiaridad del **akratico**, se compara con el **akolastos**, en el que no se da tal desviación. En el **akolastos**, hay una desviación en la conducta, pero la conducta sigue al conocimiento.

Es por el lado del conocimiento, y de su ruptura respecto de la acción, como se justifica el interés por la **akrasia**. También por ello se distingue de otras conductas morales, y por último, también es según el conocimiento, por lo que Aristóteles plantea la resolución de la **akrasia**. Y si no llega a dar una solución satisfactoria, es por sólo referirse al conocimiento, le falta la voluntad.

5.7 Silogismo práctico.

5.7.1 Modos de decirse del conocer.

Aristóteles precisa el tema diciendo que el conocer se dice de dos maneras:

---

[165] En textos como E.N. VII, 3, 1146b23-24; 4, 1148a18; 8, 1150b29-31, 35-36, 1151a5-7, 11-15; 10, 1152a17-18, etc. Queda claro que la diferencia entre **akrates** y **akolastos**, está en la elección (**proairesis**) que hacen. El **akrates** elige el bien, y el **akolastos** elige el mal. Sin embargo el **akrates** no persevera en su elección. Cuando digo que difieren en el conocimiento me refiero a que el **akrates** piensa que está obrando mal, es conciente y se da cuenta de ello. El **akolastos**, no tiene conciencia de su error, y por ello elige mal. A la elección precede un conocimiento que la justifica.

a) Se posee el conocimiento, pero no se sirve de él.

b) Sí se sirve del conocimiento.[166]

Otro modo de decirlo es el de santo Tomás:

Primeramente decimos de dos modos que alguien sabe:

1) Sí tiene el hábito, pero no lo usa.

2) El que usa su ciencia.[167]

Aristóteles estudia los tipos de conocimiento para explicar el comportamiento del **akratico**. La sombra de Sócrates le pesa mucho a Aristóteles, y tiene que compaginar el dato de experiencia de la **akrasia**, con una explicación coherente acerca del conocimiento presente en el **akratico.**

Santo Tomás comenta al respecto: *"Parece ser difícil que alguien obrase en contra de lo que en acto está especulando, pero no parece difícil que alguien actúe contra lo que habitualmente sabe pero no considera"*[168].

La diferencia entre ambos tipos de conocimiento es el grado de conciencia de la actuación. Parece ser que este primer acercamiento de Aristóteles para explicar el problema lo reduce a un no darse bien cuenta de lo que sucede.

"Pero porque la expresión ***conocer*** *la usamos de dos maneras (pues tanto del que posee el conocimiento, pero no se sirve de él, como del que se sirve, se dice que conocen), por esto sí que habrá diferencia entre hacer lo que no se debe*

---

[166]Cfr. E.N. 1146 b 31-33

[167] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1338.

[168]In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1338

conociéndolo así y no considerándolo. Que pasara lo último, sería sorprendente; pero no lo es el que un hombre obre lo que conoce ser malo si no se pone a considerarlo en ese momento"[169].

Existe en consecuencia una diferencia entre hacer lo que no se debe conociéndolo así, y no considerándolo, y hacer lo que no se debe conociéndolo y considerándolo. Lo segundo es lo problemático, "*que pasara lo último sería sorprendente; pero no lo es el que un hombre obre lo que conoce ser malo si no se pone a considerarlo en ese momento*"[170]. Sin embargo **dada la naturaleza temporal de nuestro intelecto**, lo primero es perfectamente probable. Esta será la apostilla de Aristóteles al intelectualismo de Sócrates.

El desarrollar el tema del conocimiento lleva a otro tipo de conocimiento que aparece en el estudio: "*Entre saber en acto y no en hábito, parece haber cierta diferencia*"[171]. Es decir, intentar explicar la problemática de la **akrasia** nos lleva de la mano al *conocimiento* habitual[172].

El estudio del *conocimiento habitual* permite explicar una serie de posibilidades del obrar humano. El hábito se puede dar en el conocimiento de dos

---

[169] E.N. VII, 3, 1146b31-35.

[170] E.N. VII, 3, 1147a.

[171] In. Eth. Com. Lect. 3. 1342

[172] En Met. V, 20, 1022b4-14. Aristóteles explica la noción de hábito. Transcribo el parágrafo, ya que sirve para comprender el conocimiento habitual. "***Hábito*** *se llama, en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y lo que es tenido, como cierta acción o movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito). Es, pues, evidente que no cabe que éste tenga hábito (en efecto, se procedería al infinito, si fuese propio de lo tenido tener hábito). En otro sentido se llama hábito* ***una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está por sí mismo o en orden a otro****; por ejemplo, la salud es un cierto hábito, pues es una disposición tal. Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso también la excelencia de las partes es hábito*".

maneras: Por un lado, está el conocimiento que es *"el hábito suelto y expedito que al instante podría pasar al acto a voluntad"*, y por otro el *"hábito ligado que no podría pasar al acto"*. El hábito es una disposición próxima a la acción, pero esa disposición se puede o no actualizar. La **akrasía** requiere que no se actualice. Más adelante me referiré con detenimiento a lo que puede ligar el hábito.

5.7.2 Dos tipos de premisas.

Una vez que el Estagirita ha explicado los tipos de conocimiento que puede haber, profundiza más y explica las premisas que puede haber en el conocimiento. Aristóteles al explicar los tipos de premisas, explica cómo se dan esas premisas en los dos tipos de conocimiento.

En el silogismo de la acción hay dos especies de premisas: las universales y las particulares. Estando en posesión de ambas se puede obrar en contra del conocimiento que se tiene; es el caso del incontinente. Sé que comer en exceso es malo, si como esto será en exceso, y por tanto será malo, pero lo como.

Las proposiciones particulares son las que se ponen por obra, mientras que las universales se pueden predicar del objeto o del sujeto. *"Asimismo, puesto que en silogismo de la acción hay dos especies de premisas, nada impide que, aun estando en posesión de ambas, pueda uno obrar en contra el conocimiento que tiene, siempre que se sirva sólo de la proposición universal y no de la particular, porque los actos particulares son los que se ponen por obra, y hay incluso una distinción que hacer en el término universal, que unas veces se predica del sujeto y otras del objeto; por ejemplo, uno puede saber que los*

alimentos secos son provechosos a todo hombre, y que él es un hombre, y saber aún que tal alimento de tal género es seco, pero puede o no conocer o no actualizar el conocimiento de que este alimento es de tal género. Hay, por tanto, una diferencia enorme entre estos modos de conocimiento, de suerte que no parece nada absurdo que el incontinente **conozca** *de un modo, en tanto que sería sorprendente que obrara si* **conociera** *del otro modo*"[173]. Es necesario que se sirva de la proposición universal y no de la particular en el caso de la **akrasia**. Sin embargo esto "*hace depender la incontinencia de la ignorancia de la premisa menor, la cual anuncia un hecho no moral y cuya ignorancia, de acuerdo con la doctrina expuesta en el libro III, torna la acción involuntaria. Si el acto incontinente es voluntario, como lo es evidentemente, la ignorancia que implica debe ser, o bien la ignorancia de la premisa mayor, o bien se debe a una cosa de la cual el agente sea culpable, de tal suerte que actúa (de acuerdo con la distinción establecida en el libro III) en la ignorancia, pero no por ignorancia*"[174].

Se pueden tener ambas premisas, como en el ejemplo de la comida, pero existe otra proposición particular que impera aún sobre ellas, la cual es "yo quiero comer esto por que me gusta" (*volo quia volo*), que se toma en cuenta sobre "esto es un exceso". Esta última proposición, no es descubierta por Aristóteles.

Las dos proposiciones que usa la razón práctica son:

a) Universales.

b) Particulares.

---

[173] E.N. VII, 3, 1146b35-1147a10.

[174] ROSS, op.cit. pp.317. Cfr. E.N. III, 1, 1110b24-1111a24.

Es necesario ver como se articulan dependiendo del tipo de conocimiento en que se den, y estudiar el modo en que se dan durante la actuación del **akratico.**

"En hábito se pueden conocer las dos, pero en acto sólo la universal"[175], y sin embargo *"las operaciones se refieren a lo particular"*[176], por eso, *"si alguien no considera lo particular, no es de admirar si se obrase de otra manera"*[177]. Esto viene a reforzar la posibilidad que alguien obre en contra de un conocimiento de índole universal en acto, puesto que son los conocimientos particulares los que se ejercen.

En la actuación **akratica** se requiere que *"alguien conozca tanto en acto como en hábito lo que es universal considerado en sí mismo; pero que lo universal, considerado en este particular, o no lo tenga - es decir, no lo conozca en hábito - o no lo obre - es decir, no lo conozca en acto"*[178]. Esta cita explica los márgenes de error que se pueden dar en el conocimiento respecto de la acción. El conocimiento se presenta en diferentes situaciones, en las cuales se puede dar una contraposición entre conocimiento y actuación -no actuar como se piensa-, debida a un error o insuficiencia en el conocimiento.

Tanto Aristóteles como santo Tomás coinciden en que no es posible actuar **akraticamente** teniendo conocimiento de lo particular en el acto que es concreto.

---

[175] In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1339

[176] Idem.

[177] Idem.

[178] In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1340

En este caso no se podría dar una actuación **akrática**, a menos de que se diera una falta dominio en la acción, por enfermedad o por un error sustantivo[179].

5.7.3 Elementos del silogismo práctico.

Existe un proceso natural de la ciencia práctica para que se verifique la acción, y un cierto impedimento de este proceso que se da en el **akrático**. Los tipos de conocimiento, y las diferentes premisas configuran el silogismo del **akrático.**

Normalmente, en un juicio práctico hay una premisa mayor que es un universal y una premisa menor que es un particular; la conclusión de ambas es una acción práctica. El problema del silogismo práctico es que "*cuando las dos premisas están presentes (el proceso del razonamiento, que es en realidad, como lo hemos visto más arriba, un sorites, es, para simplificar, tratado como silogismo) se tiene que realizar el acto indicado por el silogismo*"[180]. En el proceso del **akrático** se encuentran ambas premisas, y se actúa contrariamente a la razón.

De alguna forma aquí Aristóteles es víctima de su propio esquema. Cabe cuestionarse la validez del esquema, en cuanto comienza a ser deficiente para explicar la realidad a la que hace referencia. La existencia del **akrático** lleva a Aristóteles a hacer una serie de distinciones en lo que respecta a las premisas del silogismo para poder explicar el conflicto.

---

[179]Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1341

[180] ROSS, op.cit. pp.318

La premisa particular se refiere a los casos concretos del dominio de la percepción sensible, es decir, se refiere *"a lo que propiamente se conoce según el sentido"*[181]. En la combinación *"de las dos opiniones resulta una sola razón, es necesario que se siga una conclusión"*[182]. Esa conclusión es una acción concreta. Sin embargo, esa acción se desarrolla -por la naturaleza del silogismo- en el ámbito de lo contingente libre. Este ámbito de acción se distingue del que es originado por lo universal y necesario. La actuación concreta se circunscribe dentro del ámbito de la **doxa**, no de la **episteme**.

La conclusión que se sigue en el juicio del **akratico es** una acción práctica, *"en lo especulativo el alma sólo asienta la conclusión, en cambio en lo práctico inmediatamente se la realiza"* [183].

5.7.4 Conclusión del silogismo.

En el silogismo del acrático *"la última premisa es una opinión relativa a un objeto sensible, y es ella la que determina nuestros actos; el incontinente sujeto a su pasión o no la tiene, o la tiene de tal modo que no se puede decir que tenerla sea un conocer"*[184]. La causa es el ofuscamiento de que es presa: *"Cuando la incontinencia se produce no está presente el conocimiento que se tiene por verdaderamente tal"*[185] . Para Aristóteles, igual que para Sócrates, lo que hay es una opinión, o un conocimiento sensible. Esto se debe a una alteración debida a

---

[181] In. Eth. Com. Lect 3. 1345

[182] Idem.

[183] In. Eth. Com. Lect 3. 1346

[184] E.N. VII, 3, 1147b10.

[185] E.N. VII, 3, 1147b15.

una pasión, o a un hábito. No se da el conocimiento con la reflexividad y el rigor de la contemplación filosófica, por ejemplo.

5.7.5 La razón en la actuación akratica.

La ruptura entre premisa mayor y premisa menor que da origen a la actuación del akratico, se origina por que la premisa menor es de los sentidos, de los deseos y pasiones que una percepción concreta despierta, y que por impetuosidad, vehemencia o velocidad, mueve inmediatamente a la acción. El movimiento desencadenado es similar al de un acto reflejo, pues va más rápido que la reflexión que el intelecto hace sobre el singular, y el regreso de esta reflexión al concreto. Esta es la causa de que el conocimiento habitual se encuentre "*ligado*".

La percepción presente es capaz de mover a la acción a los miembros del cuerpo, está tan íntimamente unida a ellos, que sin el concurso de la razón los mueve a actuar. Esta situación es justificada por santo Tomás: *"la concupiscencia cuando es vehemente puede mover cualquier parte del alma, también a la razón si esta no es solícita para resistir"*[186], de modo que con mayor fuerza mueve a la razón si ésta en su universal manifiesta inseguridad o vacilación, si la premisa mayor y universal es una opinión.

Le es difícil a la razón resistir, ya que aunque tenga certeza en el universal, que le indica lo contrario respecto de la tendencia de sus sentidos, esta tendencia es muy fuerte y obnubila la razón, suspendiendo por un momento el juicio en este sentido.

---

[186] In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1348

La tendencia es más veloz que la razón. Está conectada directamente con los mecanismos del obrar. Por su parte, la conexión entre la razón y la conducta motora precisa de una mayor mediación, y de una mayor conciencia.

5.8 Formas de akrasia.

Aristóteles no maneja con la suficiente claridad las causas de la **akrasia**. Tal parece que es el destino, el "*fatuo*", el que da lugar a la misma, sin posibilidad alguna de solución. Se establece que la **akrasia** no permite al hombre ser feliz, le impide comportarse conforme a la recta razón, lo incapacita para dirigirse al fin que tiene propuesto, y alcanzar la felicidad. Sin embargo, las causas de esa situación no están especificadas del todo.

Aristóteles expone en el cuerpo del texto la situación de la **akrasia** como una de las malas costumbres morales, la distingue de las otras, pero no muestra una clara doctrina de superación.

Sin embargo, aunque en el discurso no se puede leer un título que haga referencia a las soluciones, en partes aisladas del texto sí va manejando elementos que permiten dominar la situación del **akratico**.

Las causas de la **akrasia** no son lo suficientemente claras, tampoco sus soluciones. No obstante, el fenómeno de la **akrasia** sí es convenientemente descrito. Aristóteles llega incluso a distinguir dos tipos de **akrasia**.

"Dos formas hay de incontinencia, que son el arrebato y la flaqueza. Unos, después de haber deliberado, no se mantienen en su decisión a causa de la pasión; otros, por no haber deliberado, son arrastrados por la pasión"[187].

1- Por arrebato: En la cual por no haber deliberado suficientemente la persona es arrastrada a la pasión.

2- Por flaqueza: En donde la persona no se mantiene en lo que deliberó a causa de la flaqueza.

Atendiendo más especialmente a la **akrasia** por debilidad, en líneas generales se puede decir, que el **akratico** es aquel sujeto que quiere comportarse de manera coherente con lo que piensa y no puede hacerlo. *"Entre los que no pecan por elección, el incontinente es conducido por la fuerza del deleite, el muelle por horror a la tristeza"*[188].

El remedio a este tipo de males que pueden atacar al sujeto lo propone Aristóteles en el siguiente texto: ***"Algunos que, presintiendo y previniendo los ataques de la pasión, mantiénense anticipadamente despiertos y vigilante su facultad razonadora, de suerte que no son vencidos por la pasión, ora sea de deleite, ora de molestia"***[189].

En este pasaje fundamento que Aristóteles admite una salida al **akratico**, no lo deja a su fortuna, o a los designios del destino, y por tanto a las desesperación, sino que intenta ofrecer una solución.

---

[187] E.N. VII, 7, 1150b19-22.

[188] In. Eth. Com. VII. Lect. 7. 1410

[189] E.N. VII, 7, 1150b20-25.

Es más fácil curar la incontinencia de los de temperamento excitable que la de los que deliberan bien, pero no perseveran en ello. La explicación de esto, sin decirla Aristóteles, es clara teniendo en consideración a la voluntad. Si un hombre actúa coléricamente puede aprender a no hacerlo, tiene la voluntad para salir poco a poco adelante. Sin embargo, formar una voluntad débil es más difícil, pues la voluntad es la facultad formadora, y si carece de fuerza no puede formar.

*"Los de temperamento vivo y excitable son **akraticos** con **akrasia** de arrebato, por que aquellos por su impetuosidad, y estos otros por su vehemencia pasional, no esperan oír a la razón, teniendo como tienen el hábito de oír a la fantasía"*[100].

A una causa se atribuye la situación del **akratico**, al temperamento, a la dotación con que ya nacen las personas, a su modo de ser espontáneo y natural. Esta consideración, que podría parecer tangencial, es fundamental. Aristóteles - ya lo he dicho muchas veces- no es taxativo en lo referente a las causas de la **akrasia**. No puede ser vicio, puede ser por naturaleza, o por una costumbre distinta del vicio. Ahora dice, que es una costumbre alentada por una disposición, o inclinación natural a generarla. Esto es, temperamento.

5.8.1 Hábito y defectos.

Se añade a este temperamento, el hábito, el cual complica y desarrolla el defecto. La dotación temperamental tiende a aumentar con hábitos paralelos, que

---

[100]E.N. VII, 7, 1150b25-28.

fácilmente se originan por la inclinación a ello. El hábito está de algún modo incoado.

También se hace referencia a un sentido interno que tiene que ver mucho con estas personas, la imaginación, que está mal educada, y causa que no obren conforme a la razón sino que sigan su imaginación. Esto porque la imaginación es más rápida en ellos que la razón.

Es clara la radiografía de los elementos que originan una determinada acción. El temperamento, la disposición corporal, la ordenación de la imaginación, todo ello contribuye a la generación de un hábito. Y es el hábito, el que determina a la persona a ser **akratica** [191].

5.8.2 Educación del temperamento y la imaginación.

Una educación esmerada podría enseñarles a no seguir los impulsos de la imaginación, sino a esperarse al actuar, e razonar de modo que se desarrollen hábitos contrarios al temperamento que se posee, pudiendo así dominarse ellos mismos.

Al establecer las coordenadas de la **akrasia**, se presentan las posibilidades de su resolución. Parece ser que a Aristóteles no le interesaba llegar a esta, pero deja la pauta para que se pueda llegar al modo de sanar estas deficiencias del

---

[191] Tal vez la palabra más acertada no sea hábito, sino costumbre, para distinguir a la **akrasia** del vicio.

comportamiento moral. Considero que Aristóteles encamina la solución de la **akrasia** por el lado de la **phronesis**.

Pienso que no era lo que buscaba Aristóteles el sanar este tipo de costumbres, pues sólo representan un paso previo al tratamiento de la felicidad. Sí le interesa dejar claro que se oponen a la felicidad, pero no tiene una preocupación medicinal o soteriológica, sino de mera información para pasar a explicar lo que es la felicidad y cómo se consigue, en el desarrollo de las virtudes por medio de la amistad.

5.9 Características de la phrónesis.

Aristóteles afirma del **phronimos** que "*es activo, por que su virtud está en los últimos pormenores de la acción moral y posee las demás virtudes*"[192], la cita precisa el carácter de la virtud de la **phronesis** como dinámico, vivencial, concreto. Es una virtud que se ejerce continuamente, está en lo concreto, en el mismo lugar donde se encuentra el defecto del **akratico**, de modo que adelantando una tesis central, podemos decir que el prudente se opone al **akratico**, al mismo tiempo que se le parece (por su carácter concreto), y que la prudencia de alguna manera, al adquirirse sirve como antídoto respecto de la **akrasia**. (Se excluye en consecuencia a los **akraticos** del universo de los prudentes).

Aristóteles sigue a Platón, pues ambos consideran que la **phronesis** es base indispensable de la vida moral. Pero la **phronesis** "*en Aristóteles se ha*

---

[192]E.N. VII, 2, 1146a 9-10.

convertido en la capacidad adulta de penetrar en las cuestiones prácticas, en el resultado de una actitud inicial cultivada y desarrollada por la experiencia"[193].

La certeza alcanzada por la **phronesis** no es científica. La ciencia versa sobre verdades necesarias y universales, en cambio, la **phronesis** sobre lo contingente. La **phronesis** no es tampoco un arte, pues no busca producir nada. "*La prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte. No ciencia, por que lo que es materia del obrar puede ser de otra manera; no arte porque son de género distinto el obrar y el hacer*"[194]. Es, por el contrario, "*un estado de la mente que mediante la aplicación de la razón ha alcanzado la verdad en el campo de lo que es bueno y lo que es malo para el hombre*"[195].

Lo propio de la **phronesis** es lo contingente, el actuar humano contingente y libre, que admite ser de otra manera. "***La phronesis,** al ser un sentido práctico, da órdenes y se ocupa en consecuencia de los casos individuales*"[196]. Es un hábito fundamental para la adquisición de las virtudes morales. La **phronesis** impera a actuar virtuosamente en las situaciones concretas.

Por adquirirse por medio de acciones concretas, es sólo la experiencia la que permite ir creciendo en **phronesis**, a diferencia de las matemáticas, que no requieren de la experiencia. "*La prueba de lo que hemos dicho está en el hecho de que los jóvenes llegan a ser geómetras y matemáticos y sabios en estas materias; pero no hay uno, al parecer, que sea prudente. La causa de esto es que la prudencia versa sobre los hechos particulares, que no llegan a conocerse sino*

---

[193] GUTHRIE, op.cit. pp.358

[194] E.N. VI, 5, 1140b1-2.

[195] E.N. VI, 5, 1140b5-6.

[196] GUTHRIE, op.cit. pp.359

por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, porque el mucho tiempo es el que causa la experiencia"[197].

En Aristóteles es muy importante el tema de la **phronesis**, ya que sirve para adquirir la virtud. Transcribo algunas citas de Aristóteles al respecto: "*La obra del hombre se lleva a acabo de acuerdo con la* ***phronesis*** *y la virtud moral; la virtud asegura que el fin es el adecuado y la* ***phronesis*** *los medios para alcanzar el fin*"[198]. Otra cita interesante: "*La virtud señala el fin y la* ***phronesis*** *hace que hagamos lo que conduce a él*"[199]. Se comprende que no pueden existir separadas **phronesis** y virtud moral.

La prudencia[200] nocionalmente tiene relación con la intemperancia. La primera se refiere al intelecto práctico, y la segunda al apetito concupiscible. Las dos se refieren al actuar concreto; el prudente, teniendo la recta razón actúa rectamente;el intemperante, teniendo la recta razón actúa mal (debido a la concupiscencia).

"*Nada impide, por lo demás, que el que es pronto en entender sea incontinente, por lo cual a veces pasan por prudentes ciertas personas que, por otra parte, son incontinentes, porque la prontitud mental difiere de la prudencia de la manera indicada en los razonamientos anteriores. Próximas son una de otra en tanto que facultades intelectuales, pero diferentes en el propósito de la elección moral*"[201]. Se arguye que podría ser que algunos prudentes fueran incontinentes,

---

[197] E.N. VI, 8, 1142a12-16.

[198] E.N. VI, 12, 1144a6-9.

[199] E.N. VI, 13, 1145a5-6.

[200] Estos términos los utilizaremos sin traducirlos al griego cuando trabajemos sobre el comentario que hace Santo Tomás.

[201] E.N. VII, X, 1152a8-14. Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect 10. 1459-1463.

sin embargo, santo Tomás cuida de poner otro calificativo al prudente llamándole ingenioso. Aristóteles le llama sagaz (**deinous**, que se puede traducir por temido o diestro). Aristóteles ha hecho ver con anterioridad en el libro VI que esta es una prudencia aparente. Los escolásticos lo llamarían también "*astucia*".

"*No es posible que el mismo hombre sea a la vez prudente e incontinente, por que está demostrado que el prudente es justamente virtuoso por su carácter*"[202]. La razón de esto es que "*ser prudente no consiste sólo en saber, sino en saber obrar*"[203]. En cambio, el **akratico** no pone por obra lo que sabe, por lo mismo, nada impide que el que es pronto a entender sea **akratico**.

La **phronesis** siempre que se ejerca, lleva consigo un actuar virtuoso. En cambio, la prontitud mental, **deinous** o sagacidad se puede referir a una acción mala. Se necesita prontitud mental para engañar o hacer un fraude.

En caso del **akratico** su elección moral no es mala, sino "*mala a medias*". El **akratico** tiene conocimiento como lo tiene el que duerme o el borracho. El **akratico** puede determinar convenientemente lo que se debe hacer en una situación, pero no sigue esa determinación. Le falta una de las partes de la **phronesis** que le lleva al **phronimos** a realizar convenientemente lo que ha deliberado, la **synesis**[204].

Aristóteles no abandona el intelectualismo socrático, en cuanto que para solucionar el problema de la **akrasia** estudia la relación de este tipo moral con la

---

[202] E.N. VII, 10, 1152 a 6-7.

[203] E.N. VII, 10, 1152 a 8.

[204] Cfr. E.N. VI, 9.

inteligencia. De la relación entre **akrasia** e inteligencia, con vistas a una posible solución, surge el tratamiento de la **phronesis**.

5.9.1 Prudencia y conocimiento personal.

La adquisición de la **phronesis** supone un conocimiento de uno mismo, de nuestro temperamento, de nuestras tendencias y debilidades, de nuestras capacidades. A partir de estos conocimientos se puede establecer una preventiva y una trayectoria que permita generar los hábitos que subsanen este tipo de defectos.

Ya Aristóteles afirma en un momento dado que el hombre puede prever situaciones en donde normalmente se generan comportamientos propios de un **akratico**. Es el caso de "*algunos que, presintiendo y previniendo los ataques de la pasión, mantiénense anticipadamente despiertos y vigilante su facultad razonadora, de suerte que no son vencidos por la pasión, ora sea de deleite, ora de molestia*"[205]. En tales situaciones, es muy importante poner los medios oportunos para evitar este comportamiento. Este podría ser el remedio a la **akrasia**.

En el siguiente pasaje se explica las causas de la **akrasia** de arrebato. Es importante porque maneja el tipo de personas que la suelen generar. Estas personas agravan la tendencia o inclinación que tienen con hábitos personales. De este modo, su conducta no sigue la razón sino a la imaginación: "*Los de temperamento vivo y excitable son incontinentes con incontinencia de arrebato, porque aquellos por su impetuosidad, y estos otros por su vehemencia pasional,*

---

[205] E.N. VII, 7, 1150b20-25.

no esperan oir a la razón teniendo como tienen el hábito de seguir su fantasía"[206]. Dado ese diagnóstico, se puede atacar la raíz del problema por medio de una esmerada educación. Se necesita formar en el control de la imaginación y de los impulsos espontáneos.

5.9.2 Capacidad de arrepentimiento del akratico.

Todo hombre **akratico** puede arrepentirse[207]. El **akratico** se da cuenta de que lo que hace está mal. No lo quisiera hacer en general, pero en concreto lo hace. Por eso es susceptible de cambiar de parecer, de no querer aquello negativo que hizo. Este es el punto de partida de su "*reeducación*". El **akratico** se da cuenta de que actúa mal cuando está afectado por la pasión. Es consciente de su limitación, y puede esforzarse por cambiar.

El **akolastos** es incurable en el sentido de que piensa que su forma de actuar es la correcta, está convencido de ello, y por eso actúa de esta manera.

El **akratico** sí es curable debido a que no quiere actuar como actúa. Aristóteles deja aquí un espacio de salvación al **akratico**; puesto que por la naturaleza del defecto moral no hay necesariamente una desviación -esta última afirmación, con muchos reparos-, se pueden poner medios para mejorar su estado. Por contrapartida, el **akolastos** requiere necesariamente de un cambio de opinión respecto de su conducta.

---

[206] E.N. VII, 7, 1150b25-30.

[207] Cfr. In. Eth. Com. VII. Lect. 8. 1430 a 1433.

*"La **akrasia** y el vicio son diferentes en su género. El vicio es inconsciente (**lanthanei**) de sí mismo, mientras que la **akrasia** tiene conciencia de su flaqueza"*[208]. Y el ser conciente de su flaqueza le permite poner los medios necesarios para salir de ella, sería la consecuencia lógica de la cita anterior.

Existe una restricción: no obstante ser conscientes de su situación, algunos no pueden salir de ella. La conciencia, en lugar de servirles para mejorar su estado, se convierte en un enemigo, puesto que los hace infelices. No se oculta su defecto, sino que de continuo está de manifiesto.

6. VOLUNTAD Y AKRASIA.

6.1 Voluntad y su relación con otros principios de la actuación.

6.1.1 Elementos de la acción buena.

Aristóteles se da cuenta de que *"la acción buena no existe sin la razón práctica y el apetito recto"*[209]. De esta forma comienza a hacer una descripción exhaustiva de lo que es la actuación. A partir de esta analítica de la acción, va descubriendo que en el obrar humano concurren una serie de elementos. Es importante hacer notar que, según Aristóteles, en la actuación humana están presentes la razón y el apetito, y que ambos concurren en la moralidad de la acción.

---

[208] E.N. VII, 8, 1151 a. "**lanthanei**" viene del verbo "**lanthano**", que significa ocultarse, pasar oculto, pasar inadvertido, olvidarse. Gómez Robledo lo traduce en este contexto como "inconsciente".

[209] In. Eth. Com. VII. Lec I. 1294

6.1.2 Inteligencia y voluntad.

La razón no impera directamente la acción, se precisa el concurso de la voluntad sin la cual no hay acción. La inteligencia y la voluntad no conviven en una armonía preestablecida, sino en un equilibrio difícil. Esto respecto de las facultades superiores. La carencia de una teoría de las facultades lo suficientemente desarrollada obligará a Aristóteles a pactar con el socratismo.

6.1.3 Sentidos y apetitos.

En lo referente a las facultades sensibles, tanto la inteligencia como la voluntad tienen que relacionarse con los sentidos y los apetitos. En concreto con las pasiones y sus apetitos. La voluntad no tiene un dominio despótico sobre las pasiones y los apetitos; su dominio es político. Las pasiones y los apetitos están muy presentes en todo el actuar humano, y este "*dominio*" político de la voluntad se antoja, a veces, insuficiente. Este es precisamente el drama del **akratico**.

6.1.4 Acción y costumbre.

La inteligencia y los apetitos tienen que encontrar un equilibrio para que la acción tenga una cierta medida y la costumbre sea buena. Generalmente no es fácil lograr el equilibrio. Ahora bien, no es sólo un equilibrio. Es que las pasiones tienen que amoldarse a los dictados de la inteligencia.

6.2 La voluntad como elemento clave de la akrasia.

6.2.1 Akrasia, inteligencia y voluntad.

Se conoce el hombre en su actuación. El proceso por el cual el hombre se va conociendo a sí mismo y a sus posibilidades es el actuar humano. En ese actuar, se tiene una clara noticia de las pasiones, de la debilidad, y puede experimentarse en su caso la **akrasia**, *el querer y no poder* por la propia debilidad.

Dentro del esquema del trabajo se ha vuelto continuamente sobre este tópico, el juego íntimo que se da en el sujeto entre sus pasiones y la razón, y la voluntad que impera de distinto modo sobre las diversas facultades y potencias. En concreto, el tema central es la ruptura interna que experimenta el **akratico** entre su pensamiento y su actuación.

Es en el **akratico** donde se da con mayor vehemencia esa ruptura entre pensamiento y vida, entre inteligencia y voluntad. Esa falta de unidad da lugar a que *"las sentencias morales en boca de los **akraticos** no tienen otro valor que las recitaciones de los actores en escena"*, puesto que es un predicación que no va respaldada con la vida, con ese encarnar lo que se piensa, con esa unidad entre lo que se piensa, lo que se dice y lo que se hace.

La tesis de este trabajo es que la clave del problema de la **akrasia** apunta a la libertad. Esto es:

a) La doctrina de la voluntad y de la elección no es lo suficientemente clara en Aristóteles.

b) Por lo anterior, el estudio de la libertad, que da luz sobre el tema de la **akrasia**, se omite directamente.

c) En consecuencia, Aristóteles no termina de resolver la cuestión, pero la encamina. Con todo, le faltan las dos piezas mencionadas para completar la explicación.

Esto permite plantear la relación entre **akrasia** y voluntad. La relación entre voluntad y **akrasia** permite explicar su problemática. En la medida en que se tenga un conocimiento más profundo de la voluntad, será más completa la explicación. En Aristóteles es deficiente este estudio, y por eso no es contundente su explicación de la **akrasia.** Considero que este punto tan elemental ha sido olvidado por muchos comentadores anglosajones sin formación escolástica.

La **akrasia** no es planteada suficientemente bien en Aristóteles, pues esencialmente es una deficiencia de la voluntad, y de ello no se percata el Estagirita con la claridad necesaria. Para comprender la **akrasia** hace falta conocer la voluntad. Para intentar resolver la **akrasia** Aristóteles acudirá a la inteligencia, en concreto al intelecto práctico[210]. En este sentido, el Estagirita plantea bien la solución del problema. Por eso, si la relación entre voluntad y **akrasia** permite explicar la **akrasia,** la relación entre inteligencia y **akrasia** permite solucionarla.

Si es deficiente la explicación del problema debido a la imprecisión que existe en la voluntad -la cual lleva a Aristóteles a dar una serie de vueltas sobre el asunto de modo que viene a enriquecer su conocimiento del tema-, también es

[210] Cfr. E.N. VII, 7, 1150b20-25.

cierto que por el lado de la inteligencia es muy rica la profundización en el problema, hasta el punto de que se sugiere la solución.

De la relación entre **akrasia** e inteligencia, en vistas a una posible solución, surge el tratamiento de la prudencia -intelecto práctico-, que aspira a resolver a la problemática.

6.2.2 El problema de la voluntad.

Santo Tomás parte ya de un contexto cristiano en medio del cual ya se han desarrollado convenientemente nociones como la de libertad y la de voluntad. Con esos elementos intenta resolver el problema de la **akrasia**, al mismo tiempo que hace una interpretación benigna de Aristóteles a este respecto.

El estudio que hace de la voluntad santo Tomás, sirve para completar al Estagirita, y para profundizar en esta facultad.

"*El incontinente...aunque diga que para él no es un bien perseguir ahora tales o cuales placeres, sin embargo, no lo siente así en el corazón...los incontinentes dicen tales palabras casi simulando, por que una cosa es lo que sientan en el corazón y otra la que expresan oralmente*"[211]. Para comprender al **akratico** es preciso percatarse de la ruptura interna que experimenta.

---

[211] In. Eth. Com. Lect. 3. 1344

Anteriormente se ha visto en líneas generales, que el **akratico** no está errado en el conocimiento de lo que debe hacer, aunque no lo hace. Por eso dice santo Tomás que el **akratico** considera *"que para él no es un bien perseguir ahora tales o cuales placeres"*. De alguna manera, el **akratico** sabe lo que le conviene o no.

Lo difícil de comprender de la apostilla tomista, y que representa un elemento novedoso en el tratamiento del tema, es la aseveración inmediatamente posterior, *"sin embargo no lo siente así en el corazón"*.

El incontinente es protagonista de una contradicción entre lo que siente en el corazón, y lo que expresa oralmente. Ordinariamente se asume que la expresión oral es exteriorización del pensamiento (la célebre tríada del *Peri hermeneias 1*). El **akrates** sufre una fractura entre el lenguaje y el pensamiento. Queda pendiente el significado de lo que pueda ser *lo que siente en el corazón*.

Podría significar un "*no querer en plenitud*", o el no respaldar la voluntad lo que plantea la inteligencia. El corazón generalmente hace referencia al querer de la persona, pero con el matiz de intimidad, las *"intenciones profundas del corazón"*, son lo que verdaderamente y en el fondo quiere o pretende una persona.

Este matiz del corazón vuelve al sujeto toda la imputabilidad de la acción. En algún momento parecería que ésta se pierde, por no haber un conocimiento cabal al realizar una acción **akratica**. Ahora queda claro que no es así, por no ser recto el corazón. Es decir, hay una ruptura de la voluntad respecto de la

inteligencia, existe cierta independencia entre ambas. Al menos así lo piensa Tomás de Aquino cuando comenta la **Etica**.

6.2.3 Explicación de la debilidad.

Esta aclaración no basta para llegar a fondo en la **akrasia**. No es suficiente decir que se da por la independencia que existe entre la voluntad y la inteligencia. Es necesario descender a manifestaciones concretas de esa ruptura, a la causa de la misma, y explicar la estructura antropológica de modo que se de razón de la ruptura entre inteligencia y voluntad. No basta señalar la ruptura, hay que explicarla.

La razón de esto reside en la peculiaridad de la **akrasia** por debilidad. El sujeto puede saber que algo es bueno, puede quererlo, pero con un querer muy débil de modo que con rapidez se debilita su decisión. En este sentido no es suficiente la explicación. La ruptura no es sólo de la inteligencia, también se da en el interior de la voluntad.

6.2.4 Conocimiento intelectual y conocimiento vivido.

Podemos adelantar que para estar convencidos de algo, y *sentir de corazón*, no se precisa sólo de un conocimiento intelectual, sino también de un *conocimiento vivido*. Es decir, el sentir sólo viene con la experiencia; el *sentir de corazón*, por consiguiente, implica una experiencia vivida que haga adherirse no sólo a la inteligencia sino a la voluntad. Pero la voluntad tiene que ser capaz de este *sentir de corazón*, para lo cual tiene que haber experimentado lo que la inteligencia le indica al sujeto que lleve a la práctica.

Esto nos abre paso al estudio de un tipo de conocimiento que no es teórico, sino experiencial. Este conocimiento no sólo vincula a la inteligencia, sino a la voluntad, y aunado a ambas facultades, al hombre completo. Es el conocimiento del sujeto en lo profundo de sus sentimientos, de sus inclinaciones, de su experiencia anterior. En él intervienen todas la variables que de algún modo tienen que ver en su conducta y, en definitiva, con su persona.

Este tipo de conocimiento es el que arrastra consigo al corazón. Una acepción el corazón hace referencia a lo más profundo del hombre, a lo que es en su intimidad. Lo que es el hombre está muy en relación con lo que ha hecho, con su experiencia.

Este conocimiento es de todo el hombre, involucra no sólo inteligencia y voluntad, sino sentimientos, apetitos, experiencias anteriores y circunstancias concretas del sujeto. Se trata de un conocimiento más rico que el conocimiento científico, porque en él se envuelven muchos factores distintos del universal. Es un conocimiento que no es formulable en conceptos, sino que se da en la vida. El concepto sirve para referirse a él; como cuando hablamos de que la prudencia requiere experiencia, pero no por saber esto tenemos prudencia. Sin embargo, al ser la ciencia de lo universal, y ser este conocimiento de las circunstancias particulares de una persona, siempre el concepto se queda corto para dar una idea acabada de él.

Es propiamente un "*conocimiento de corazón*", es decir, un conocimiento que posee en su intimidad el hombre, un conocimiento de sí mismo y de la realidad, el cual sólo es proporcionable por la vida misma.

6.2.5 Experiencia de la akrasia y la determinación que produce.

El **akratico** tiene en lo profundo de su corazón y de su ser la **akrasia**, valga la redundancia. Sus actos, su experiencia precedente, se han desarrollado en este ámbito. Aunque parezca tautológico, es la vida del hombre, formada por sus actos, la que da como resultado el ser **akratico** o **egkrates** (por lo menos en el **akratico** por costumbre).

El **akratico** tiene en su contra la posesión del conocimiento vivido de lo que es la **akrasia**; no sabe teóricamente al respecto de ella, la ha padecido, la encarna. Tal experiencia afecta a su inteligencia obscureciéndola, y condiciona, de algún modo, a la voluntad debido a la repetición de actos. Tales experiencias marcan también los sentidos internos y externos, los apetitos y las pasiones; incluso la estructura corporal del hombre tiene su huella. Es la marca de lo que se es, fruto de lo que se ha querido ser, del actuar concreto del hombre.

Cuando santo Tomás habla de "*corazón*" para explicar la ruptura que experimenta el **akrates** entre lo que elige y lo que hace, se está refiriendo a la experiencia. La experiencia del **akratico** representa ese corazón, ese fondo de la persona que puede estar corrompido, y que lleva a actuar en un sentido, incluso en contra de lo que se piensa, y hasta de lo que se ha decidido, situación más conflictiva aún.

La experiencia de la **akrasia** debilita la decisión de la voluntad cuando quiere dar lugar a un acto de **egkratela**. Es una experiencia muy fuerte por que es la propia vida del sujeto, es su incapacidad de dominarse.

6.2.6 Lo que implica cambiar de corazón.

Por eso, hasta que no se cambie el corazón, es decir, lo que se es en profundidad, se estará constantemente en la **akrasia**.

No basta para "*cambiar de corazón*" tener claro lo que no se debe hacer, ni siquiera quererlo. (Esta última afirmación con muchos reparos, ya que no voy a decir que el hombre no es libre, sino que para transformar su corazón se precisa de tiempo, experiencia y vida, no sólo de buenos deseos). Es necesario emprender una reforma de vida.

6.2.7 Necesidad de generar un hábito.

Para que el "*corazón*" esté en consonancia con lo que se piensa, lo que se piensa se debe vivir, y para vivirlo es menester generar un hábito. El hábito es difícil de originar, pues se tienen una serie de elementos contrarios dentro del mismo sujeto. Es difícil, mas no imposible; no se precisa sólo de una decisión de la voluntad, sino de una serie de decisiones, de tiempo y de experiencia para modificar poco a poco el corazón, el fondo íntimo de la conducta del hombre.

6.2.8 Presupuestos de la generación de un hábito.

Para que lo anterior se pueda verificar, hace falta conocimiento personal. También se precisa prudencia que lleve a la persona a utilizar bien la razón práctica. El desarrollo de la razón práctica se da en lo concreto, y se materializa en la conducta. De este modo, se pueden generar los hábitos que son los resortes indispensables para cambiar la conducta. No es tangencial decir que los hábitos

se desarrollan con el tiempo, con la vida y la experiencia, pues esto es lo que muda el corazón.

6.3 VOLUNTAD Y LIBERTAD.

6.3.1 Intuición de la libertad.

Aristóteles intuye de algún modo la libertad, pero no podrá hacer un tratamiento sistemático de ella -por lo demás imprescindible para una ética o para una antropología completas- entre otras cosas por que le falta una elaboración completa de lo que representa la voluntad en la estructura del ser humano, y -quizá-, porque le falta el concepto de espiritualidad y de persona.

Lo impresionante, es que no obstante la ausencia de una teoría de la libertad en su ética, y la falta de un tratamiento más adecuado de la voluntad, pueda elaborar un sistema ético tan consistente.

6.3.2 Libertad como método.

Es la libertad la que le lleva a seguir su método de estudio. Y sin embargo, el no tratarla directamente es el defecto de la ética aristotélica. Esta ausencia es consecuencia de la cultura en que Aristóteles vivía inmerso. No quiero soslayar que la interioridad, y más en concreto la libertad interior, es un descubrimiento típicamente cristiano, vislumbrado, ciertamente, durante el helenismo por los estoicos. El mundo griego es el mundo de la fatalidad; el mundo cristiano es el mundo de la libertad.

La libertad determina el método de estudio, pues múltiples ocasiones Aristóteles aborda la **akrasia** desde distintos aspectos. Este aproximarse desde distintas facetas, y a través de una experiencia transmitida por anécdotas y comparaciones no es sino el descubrir la complejidad vital del tema. Es decir las diferentes situaciones en las cuales se presentan fenómenos ocasionados por la **akrasia.**

El descubrimiento de la **akrasia** sólo es asequible desde la experiencia, fuente a la cual acude a Aristóteles y que escapa *prima facie* a una primera formalización o tematización racional. Aristóteles no acerta por ello a encuadrar correctamente el tema de la **akrasia**. La experiencia rebasa las herramientas formales que posee el Estagirita. No se insistirá nunca lo suficiente en este punto

La insuficiencia formal descrita en el párrafo anterior se convierte en el método de estudio de Aristóteles. Debe recurrir continuamente a la experiencia para confrontar con ella su teoría, o las teorías elaboradas precedentemente. Por ello se dice que su método de estudio le debe mucho a la libertad.

La pieza de la libertad completa el trabajo de Aristóteles. Esta pieza se encuentra implícita en estudio hecho por el Estagirita, hace falta explicitarla. Para ello se requiere una teoría de la voluntad completa. De este modo se puede entender la **akrasia** armónicamente, hasta donde es posible entender un problema humano.

6.3.3 Libertad como limitación.

Descubrir de modo indirecto la libertad significa encontrarse con sus consecuencias. Aparece la libertad como una limitación, porque surge al no poder

explicar convenientemente un fenómeno humano. No es una profundización directa en la libertad, sino a partir de los fenómenos que no se explican sin ella, al modo de una vía negativa de acceso a la libertad. Se descubre por la limitación de los elementos racionales con que se cuenta en un momento determinado para resolver un problema.

Hay un fenómeno -el de la **akrasia**- que no estoy en condiciones de explicar por carecer de las herramientas racionales indispensables. Es un problema frente al que estoy perplejo, porque se sugieren una serie de soluciones, pero ninguna es satisfactoria. Se deduce entonces, que tiene que existir un factor desconocido. Esta variable sería la libertad. Dicho factor me ayudaría a explicar y a entender correctamente el problema.

De un estudio indirecto de la libertad se desprende su consideración como una limitación. Esto es patente al estudiar los puntos dentro de toda la ética donde aflora con más claridad la libertad. Uno de ellos es la consideración de la **akrasia,** que es la parte central del trabajo.

Al estudiar la **akrasia**, la libertad aparece, como fruto de la parte irracional del hombre, la cual no actúa conforme a la razón sino siguiendo el apetito, al que no puede dominar. Esta realidad no es fácil de explicar racionalmente, y por ello se puede recurrir a la libertad para dar "razón" del comportamiento.

6.3.4 La libertad como principio de la acción.

El hecho de que aparezca la libertad es necesario, y se precisa para explicar el hecho de actuar en contra de la razón. Se requiere de otra instancia

distinta de la razón, la cual también sea principio de la acción. Esta instancia o principio de la acción es la libertad.

6.3.5 Voluntad como principio de la acción.

La libertad está ubicada en el otro principio de la acción que es la voluntad. La voluntad es la que ejecuta al actuar. Con todo, el problema no es tan sencillo, pues la voluntad parece estar dividida, no es unitaria. Pero esto en último término sólo fortalece la consideración de la libertad como principio de este tipo de acciones. La libertad ayuda a comprender -tal vez sin explicarlo totalmente- que la voluntad emprenda acciones en contra de lo que le dicta su razón. Por ello mismo la voluntad sería otro principio de la acción independiente de la inteligencia.

6.3.6 Posibilidad de estudiar de otro modo la libertad.

Concluir que los actos aparentemente irracionales del hombre se explican por la libertad, es una consideración de un efecto de la libertad cierta, pero totalmente inexacta si se quiere indagar en la naturaleza de la libertad. Esto es debido a que justamente el hombre es libre por ser racional, pero su libertad va más allá de la razón, no se restringe a ella. La libertad puede tratarse más ampliamente en otro contexto, en el cual no se busque solamente dar una explicación a la **akrasia**, sino comprender la naturaleza de la libertad.

6.4 PASIÓN Y AKRASIA

6.4.1 Apetito y akrasia.

La "razón" de obrar contrariamente a la razón es la pasión del apetito sensible. Es decir, el hecho de que existan apetitos sensibles, y que estos tengan unos actos propios que son las pasiones explica el obrar de aquella manera. Apetitos que en el caso del **akratico** o son más fuertes de lo normal o el **akratico** es muy débil para hacerles frente.

Pero la fuerza de las pasiones no es ninguna razón del obrar. Los apetitos sólo explican la posibilidad de que se verifique un acto, pero no dan razón del acto concreto. Esto porque los apetitos proceden de la parte irracional del hombre, de su parte sensible.

De este modo, no se puede explicar porque se actúa en un sentido o en otro, no se da razón de ello, sino sólo se manifiesta la posibilidad de tal actuación.

Tal incógnita no se despeja sino entendiendo la libertad y, en último término, comprendiéndola no como mera limitación. La consideración de la debilidad de la voluntad, que es lo más propio de la **akrasia**, dará luces acerca de los límites de la libertad humana.

6.4.2 Binomio razón-pasión.

En un primer momento tenemos experiencia de el binomio entre la razón y la pasión. La reflexión que cabe hacer sobre esta consideración aristotélica se

puede referir al hecho de que es fruto de una atenta observación del hombre. Por medio de la experiencia se tiene noticia de la naturaleza humana.

El problema del hombre se aborda en su más profundo drama, donde la dicotomía, la ruptura interior se observa con más intensidad. El hombre observa un deber ser con la razón, pero las pasiones, la ambición, la debilidad, etc., le llevan a obrar en un sentido diverso. Sin embargo, no por ello el hombre deja de percibir una norma íntima de conducta (un deber ser), no por ello el hombre prescinde al actuar de su razón. En el hombre, siempre que actúa se contemplan ambos elementos: las indicaciones de la razón por un lado, y las inclinaciones de la pasión o los apetitos.

La razón en toda decisión, en todo acto, debe estar presente. No se puede obrar si no se conoce. No podemos prescindir de este axioma, por que caeríamos en la irracionalidad, en la descalificación de la razón, extremo innecesario, por ser la razón también principio de la acción.

El hombre tampoco prescinde de la pasión para obrar. En algunas ocasiones, la pasión es un aliciente para obrar, mientras que en otras es un obstáculo; en todo caso está siempre de algún modo, en alguna de sus formas.

El hombre en consecuencia, cuando actúa tiene experiencia de sí mismo, de lo que es, de las razones que lo mueven, de su conciencia, de las tendencias, apetencias y debilidades que posee.

6.4.3 Alteración corporal momentánea.

Es una alteración corporal la que se presenta en el caso del **akratico**. No es su situación normal, sino que en determinado momento se enfrenta a una fuerte tendencia, experimentando una mayor debilidad. Sin embargo, sigue habiendo libertad. Mediante un esfuerzo, el débil puede hacerse cargo de la situación de un modo peculiar: no dando lugar a la situación u ocasión del ofuscamiento, evitándolo, buscando mantener la conciencia. El hombre puede establecer una estrategia frente a esta situación. Aristóteles llega a entrever esto, cuando habla de la **phronesis** como solución de la **akrasia**[212], pero el Estagirita no es contundente con la solución. Una muestra clara de ello es la aporía que existe entre la **akrasia** y la **phronesis**[213], y el no dejar lo suficientemente claro si la **akrasia** es por naturaleza o por costumbre o por ambas, y si se puede curar o no y en qué casos[214].

6.4.4 Preeminencia del sentido respecto de lo particular.

La percepción sensible es fundamental al realizar las acciones concretas. Un ejemplo claro es el de los actos reflejos, los cuales se desencadenan automáticamente ante una determinada percepción sensible. Es de la percepción sensible de la que se sirve el intelecto práctico para imperar una acción. Por ello comenta santo Tomás que *"la proposición y opinión última o singular se toma por medio del sentido, y es preeminente tratándose de las acciones que se refieren a lo particular"*[215]. La dificultad del **akratico** es que la propuesta inmediata de los sentidos es preeminente. De esta manera, la percepción sobre otros elementos de

---

[212] Cfr. E.N. VII, 7, 1150b20-25.

[213] Cfr. E.N. VII, 1, 1145b18-19; 9, 1151a29-1151b4; 10, 1152a6-14.

[214] Cfr. E.N. VII, 10, 1152a28-31.

[215] In. Eth. Com. VII. Lect. 3. 1352.

la acción como podrían ser el conocimiento del universal opuesto, o la misma voluntad que quiere -aunque imperfectamente- lo contrario a la pasión.

La esperanza del **akratico** estriba en que siendo muy fuerte la información recibida por los sentidos, y la tendencia originada por los apetitos, no es absoluta. Es predominante respecto de otros elementos, pero siguen existiendo esos elementos que constituyen otras formas, si se quiere indirectas, de autodominio. Esos elementos son la inteligencia y la voluntad.

6.4.5 Causas de estar sujeto a una pasión.

Aquel que está sujeto a una pasión puede estarlo por dos razones:

a) Porque no tiene el hábito que le lleve a actuar en sentido contrario.

b) Porque lo tenga trabado, de modo que no lo pueda actualizar en el instante presente por la impetuosidad de la **akrasia**[218].

6.4.6 Síntesis del mecanismo de acción y pensamiento en el acrático.

En conclusión, en el juicio del **akratico** hay una deficiencia del conocimiento. Tal deficiencia origina, a su vez, que no se verifique una plena conciencia de la acción. Existe un conocimiento, pero no hay conexión directa entre el conocimiento y la acción; de por medio está la pasión que está conectada de modo inmediato con la acción.

---

[218]Cfr. Idem.

Ahora es necesario aclarar el papel de la voluntad en esa acción, pues en toda acción imputable del hombre concurre la voluntad. En el caso del **akratico**, no está definido con certeza cuál es el papel de la voluntad. Sabemos que la voluntad no tiene dominio despótico, sino político de las pasiones, y que en el **akratico** se presenta con vehemencia una pasión que vence a la voluntad.

6.5 LIMITACION DE LA VOLUNTAD EN EL AKRATICO.

6.5.1 Dificultad en el akratico.

*"De los **akraticos** son mejores los que momentáneamente salen fuera de sí que los que poseyendo su razón no la acatan"*[217]. La razón de esto es obvia, los primeros tienen más elementos por medio de los cuales pueden superar su defecto. En los **akraticos** que momentáneamente salen fuera de sí, la ruta crítica para salir adelante está más clara. La tragedia de los que poseyendo la razón no la acatan, es que tienen atrofiada la facultad que les permite salir adelante, convirtiéndolos en unos esclavos de sus tendencias.

6.5.2 Elección en el akratico.

"La akrasia no es un vicio por que la akrasia es fuera de la elección, y el vicio es por elección"[218]. Esta idea de Aristóteles introduce un cúmulo de complicaciones. En primer término, se encuentra el tema de la voluntariedad: no es sencillo explicar cómo una costumbre moral no sea voluntaria, ni mantener que existan actos de la voluntad que no precisen elección.

---

[217] E.N. VII, 8, 1151a1.

[218] E.N. VII, 8, 1151a5-6.

La anterior situación nos lleva a pensar, o que Aristóteles tiene una muy desarrollada teoría de la voluntad que le permite hacer este tipo de distinciones entre actos voluntarios que tienen elección y actos voluntarios que no la precisan, o que por el contrario, Aristóteles no tiene muy claramente determinada la teoría de la voluntad, y por eso no termina de explicar bien a bien que es la **akrasia.**[219]

6.5.3 Círculo vicioso de la voluntad.

Es justo la prudencia, como ha salido a colación en diferentes ocasiones, la que puede ser el elemento que permita al **akratico** salir del círculo vicioso originado por la deficiencia de la voluntad. Para entender cómo es posible que un hombre **akratico** realice actos propios del **phronimos**, sería útil estudiar el proceso de adquisición de los hábitos, pero escapa de la ambición de este trabajo. Sirva decir por el momento, que se dice de un hombre que es **akratico** o **phronimos** porque sus acciones así lo han manifestado. Pero, este juicio acerca de la cualidad del sujeto es general. Nada impide que, en una acción particular, se obre en sentido inverso, como de hecho sucede. Es obvio que el **phronimos** se equivoca en alguna ocasión, y que algo bueno hará el **akrates**. No entenderlo así, es caer nuevamente en el defecto socrático, de pretender adecuar la realidad a los moldes del pensamiento, y no comprender que suceso y concepto son de índole diversa.

Problema aparte sería estudiar el círculo vicioso de la prudencia, pues sólo el hombre virtuoso es prudente, pero no se puede ser virtuoso sin prudencia.

---

[219] Cfr. SALLES, Ricardo, ed.cit.

En el conocimiento práctico, y en los pormenores de la acción estriba la solución de la **akrasia**. También la posibilidad de la solución estriba en la facultad de desarrollar un hábito contrario a las propias tendencias o inclinaciones. Para hacerlo se precisa tener un motivo, una razón suficiente y libertad.

7. CONCLUSIONES.

Aristóteles explica lo que es la **akrasia**, y establece que de hecho se da. Trata insuficientemente el tema, pero da muchas pistas en orden a su solución. Es, sin embargo patente la carencia de una teoría completa de la voluntad.

Tampoco es terminante respecto a si es causada por la naturaleza, y de qué modo lo es. Tampoco da pie a una posible solución, sólo plantea la dificultad, pero no la soluciona.

Por mi parte, considero que Aristóteles sí proporciona una serie de elementos a partir de los cuales se podría plantear una solución. Esos elementos surgen del estudio de la **akrasia**, de su referencia a la inteligencia, y a la voluntad, así como el importante papel que juega la parte somática del hombre. Las pasiones, sentidos, memoria y experiencia tienen un papel central en el **akratico**. Y es a partir de una racionalización del problema, donde está la solución. Es decir, Aristóteles pacta con el socratismo, y también yo, de otro modo, comparto esta opinión.

Aristóteles se da cuenta de sus insuficiencias y, esto le permite intuir al menos otra solución. A partir de este punto, inserto la temática de la voluntad, y es esto lo que me permite explicar la **akrasia** o, al menos, transaladar el problema de la **akrasia** de la inteligencia a la voluntad.

Aristóteles da pié en su propuesta para estudiar la libertad. Si se desarrolla este estudio, por un lado se entiende la **akrasia**, y por el otro, se verifica la posibilidad de una solución por medio de la **phronesis**.

Los actos concretos **phronesis**, que inicialmente no convierten al **akratico** en **phronimos**, permiten adquirir paulatinamente hábitos. De este modo se llega a un momento en el que se ha adquirido el hábito bueno, la **phronesis**, y se ha eliminado la **akrasia**.

Los hábitos son los que permiten dar salida a la **akrasia**, y estos se generan a través de actos concretos. El dar lugar a esos actos concretos es cuestión de prudencia. La base de esa prudencia es un conocimiento personal basado en experiencia que permite ir tomando las precauciones necesarias para no caer en **akrasia**.

El estudio de la **akrasia** nos enfrenta de lleno con el problema de la naturaleza humana. Si explicamos convenientemente la **akrasia**, conoceremos mejor la naturaleza humana, y podremos entendernos mejor a nosotros mismos.

Aristóteles deja una serie de hilos sueltos, y de temas incoados. En las conclusiones es conveniente referirnos a esto, para evitar tener la impresión de no concluir.

7.1 Naturaleza.

El estudio de la **akrasia** da luz acerca de la naturaleza humana. Presenta esta naturaleza en su realismo más dramático. Y gracias a ese conocimiento que se adquiere al estudiar la **akrasia**, podemos acceder a los límites de esta naturaleza. Las situaciones extremas que requieren de una explicación más amplia, fruto de un conocimiento más profundo del hombre.

Por otra parte, las causas de la **akrasia** pueden deberse a la naturaleza por un lado, y a la costumbre por otro. Aristóteles parece admitir los dos tipos de **akrasia**.

No queda claro si la **akrasia** es curable o no. Esto es más problemático cuando se debe a la naturaleza. El no tener clara una doctrina acerca de las causa, hace que no esté bien definida su solución.

En el temperamento puede estar la respuesta a la cuestión aristotélica. Ya que éste es una dotación dada a cada hombre, la cual no se puede cambiar. El temperamento es por naturaleza, ya que implica poseer una fuerte inclinación hacia unos determinados modos de comportarse. Sin embargo, el temperamento no es definitivo. Se puede trabajar sobre él para dominarlo, y en esto consiste el carácter. Esto no quiere decir que no sea natural el temperamento, sino que con ser natural, puede ser dominado y encausado.

En el **akratico** sucede algo muy similar. De hecho, el no tener muy clara la diferencia entre naturaleza y costumbre, sugiere que en la **akrasia** podemos observar los elementos de ambos términos de la comparación.

El **akratico** siente una fuerte inclinación a actuar de una determinada manera contra el parecer de su razón. Al mismo tiempo, le falta la fuerza necesaria para dominar la situación, de modo que se deja llevar por las tendencias que le son espontáneas.

Es causada por costumbre, porque son los actos concretos de **akrasia** los que dan lugar a ella, o por lo menos, la agravan. Se distingue del vicio, porque el vicio corrompe la razón, mientras que la costumbre presente en el **akratico** no corrompe al principio racional.

La naturaleza corpórea del hombre influye fuertemente tanto en la **akrasia** que es originada por costumbre, como en la causada por el temperamento. El **akratico**, puede dar lugar a una adicción, e incluso a la enfermedad. Los ejemplos que suele poner Aristóteles al referirse a la **akrasia**, se refieren a los desordenes de la sexualidad y del comer y el beber. Es sabido, que el desorden en este tipo de costumbres, cuando es excesivo crea dependencia y enfermedad. La característica común a estos desordenes es una debilidad de la voluntad muy fuerte.

El punto central, que nos permite entender bien la **akrasia**, es comprenderla como debilidad de la voluntad. Esta debilidad puede ser causada por hábitos negativos. No se le llama vicio cuando se está consciente de que esa actuación es mala, y no se quisiera realizar. De manera que la **akrasia** puede ser un exceso de una conducta moral negativa, la cual no ha afectado el principio racional. Este exceso crea una adicción, que tiene como nota común, el carecer de la voluntad suficiente para superarla. Ante los impulsos en que la mayoría de

las personas suelen vencer, los **akráticos** no se pueden contener. Es el caso del alcohólico, que con el puro olor a alcohol siente la necesidad imperiosa de beber.

Como decía más arriba, el temperamento es una fuerte inclinación hacia un determinado tipo de comportamientos, la cual se posee desde el nacimiento. El temperamento ocasiona que tengamos de alguna manera, incoados una serie de hábitos. Somos proclives a actuar de una determinada manera según el temperamento que tengamos. Sin embargo, podemos aumentar esa tendencia realizando los actos que le son propios, o podemos generar el hábito opuesto.

Con el cuadro que he presentado en los parágrafos anteriores, se puede hacer una descripción de la **akrasia**. Dicha interpretación comprende las dos causas: Se es **akrático** en algún aspecto, porque se tiene la fuerte inclinación a obrar en ese sentido. Sin embargo, esa inclinación es actualizada y realizada por actos concretos. De esta manera va adquiriendo cuerpo de hábito o de costumbre. La otra causa consiste en que habiendo llegado a un exceso, en el cual ya hay una cierta dependencia hasta corporal; y sin haber perdido la recta conciencia, se es **akrático**.

En ambos casos, la costumbre adquirida adquirirá una serie de factores diferenciadores respecto del vicio. Se mantendrá una recta conciencia, sin embargo, simultáneamente se experimentará una gran perturbación respecto de todo lo que la incite. Se experimentará una gran debilidad de la voluntad para hacer frente a esas tendencias negativas, de modo que costará un trabajo extraordinario el salir adelante. La impresión que se tiene al respecto, es que no se tiene fuerza para superar las costumbres contraídas.

En síntesis, en la **akrasia**, puede haber o no una inclinación natural en este sentido. Se puede en ambos casos superar, ya que permanece claro el principio racional, y se puede dar lugar a hábitos virtuosos, los cuales se conseguirán con un esfuerzo mucho mayor que en la generalidad de los casos.

7.2 Disputa con Sócrates.

Aristóteles no percibe con la suficiente nitidez que el problema de la **akrasia**, no está tanto en la inteligencia como en la voluntad. Cierto que el conocimiento tiene mucho que ver, sin embargo Aristóteles termina por reducir el problema de la **akrasia** a una cuestión de insuficiencia del conocimiento.

En este aspecto es muy enriquecedor el comentario hecho por santo Tomás, de modo que explica al detalle la solución planteada por el Filósofo. Santo Tomás desarrolla todo el aspecto del conocimiento sensible en el **akratico**. Según Aristóteles ese conocimiento que no es propiamente tal es el que tiene el **akratico**. Ese conocimiento de lo singular y operable está de alguna manera afectado. La condición corpórea del hombre, la tendencia a satisfacer los apetitos, desencadenada al modo de un acto reflejo, impiden que se pueda ejercer el conocimiento del modo más propio.

Cierto que el Filósofo intuye el conflicto moral, y encausa la cuestión de la voluntad. Sin embargo, la **akrasia** termina siendo una deficiencia del hombre, gracias a la cual no se da el conocimiento propiamente tal, sino el conocimiento sensible, que es un sucedáneo. Falta aclarar en consecuencia, que la causa de que el hombre siga inmediatamente el conocimiento sensible, y no espere a hacer

una fría reflexión de lo que se debe hacer, está en la voluntad. En cuanto que la voluntad es débil, y ha perdido el dominio sobre otras facultades inferiores, nada impide que estas facultades arrastren a la acción, sin que se tome en cuenta el parecer de la inteligencia.

Aristóteles pacta con el socratismo moderado, y concluye que no es posible actuar en contra de lo que se está considerando tanto a nivel particular, como universal en un determinado momento. Disiento de esta postura, pues el conocimiento que se requiere para realizar una determinada acción, puede considerar la razón de bien de la actuación mala.

Paso a explicarme: Es posible hacer algo mal, y estar al mismo tiempo considerándolo como malo tanto universal como particularmente. En ese momento, sabiendo que no debo hacer eso, lo hago. Esto puede suceder, porque sabiendo que esa actuación está mal, mi voluntad mueve a la inteligencia a considerar la razón de bien del objeto de mis tendencias. Puedo saber que el objeto de mis tendencias es un bien inferior de lo que me dicta la recta inteligencia. Sin embargo, la voluntad, porque quiere, mueve al intelecto a considerar el aspecto positivo de lo malo.

En el caso descrito anteriormente, no se puede decir que haya defecto en el conocimiento, ya que el conocimiento originalmente era recto. Lo que sucede es que la voluntad impera sobre el conocimiento. Es el caso de cuando hago las cosas porque quiero, que es una razón suficiente del actuar, y que no constituye ningún defecto del conocimiento.

Más difícil que explicar la razón de la **akrasia** por un defecto del conocimiento, es explicar la **akrasia** como efecto de la debilidad. La explicación

que de ella da Aristóteles, al fundamentarse sólo en el conocimiento, es insuficiente.

7.3 Silogismo práctico.

La polémica con Sócrates tiene como eje el tratamiento que Aristóteles hace del silogismo práctico. Dentro de E.N. VII, tal vez sea lo más importante, en cuanto al estudio que Aristóteles hace de la **akrasia**, su profundización al respecto.

El silogismo práctico le permitirá disentir con la postura rígida socrática, y admitir la posibilidad de la **akrasia**. Al mismo tiempo, le permite no separarse de Sócrates, e interpretar todo el problema de la **akrasia** como un problema de conocimiento.

Sin embargo, este intento de solucionar el problema de la **akrasia** con base en el silogismo práctico, lleva a Aristóteles a introducir una serie de problemas, que manifiestan la dificultad de la solución. No parece ser el silogismo práctico un instrumento idóneo para explicar la **akrasia**. No le permite a Aristóteles salir de la esfera socrática, e intentar una explicación que no sea de orden intelectual, sino volitivo. Busca aplicar unas reglas del conocimiento, las cuales no imperan en la actuación, la actuación y el conocimiento son de ordenes distintos, la primera es de la esfera de lo contingente, mientras que el segundo se refiere a lo necesario. El silogismo es un instrumento útil en el conocimiento del universal, pero no se puede aplicar con el mismo éxito a la actuación del **akratico**. La actuación puede o no responder a la razón, como dije más arriba, el porque quiero es razón suficiente.

7.4 Prudencia

Ya he dicho que la digresión en torno al intelecto práctico es muy útil, en cuanto que presenta una posible solución a la situación del **akrates**. Cierto que Ross objeta que finalmente la **akrasia** por debilidad no es solucionable desde la propuesta de Aristóteles. No obstante, considero que esto no es del todo exacto. Me parece que el silogismo práctico no da una solución a la actuación de la **akrasia**, pero la prudencia sí puede representar una esperanza en el **akratico** en cuanto a la superación de su estado.

La razón fundamental es que el **akratico** lo es respecto de actos concretos. Sin embargo, algún acto bueno puede hacer. Cierto que su voluntad está deformada, pero no está determinada, es posible educarla. El modo en como esto se puede hacer es con conocimiento propio, y con una estrategia de solución.

El carácter concreto de las acciones hace que el círculo vicioso que existe entre acciones **akraticas** y prudenciales no sea tan real, y tan determinante como parece. Cierto que la **akrasía** excluye la prudencia, pero en un sujeto, alternativamente se pueden dar ambas circunstancias, no obstante ser un estado general el que prevalece. Es decir, el prudente, en alguna ocasión puede dejarse llevar contra lo que delibera por sus instintos. En consecuencia, el círculo vicioso no es definitivo.

7.5 Voluntad.

El defecto del **akratico** se encuentra en una deficiencia de la voluntad, no de la inteligencia. Es por ello que se puede tener un conocimiento recto de lo que se debe de hacer, y no hacerlo, ya que la causa no es intelectual, sino volitiva.

La solución a la **akrasia** en la prudencia es válida. Con todo, no es contundente, ni en Aristóteles, ni en la práctica. La voluntad débil necesita un estímulo especial para generar el hábito que le permita superar la deficiencia.

Es por ello que se precisa un estudio más profundo de la voluntad, por que es en este ámbito donde se debe plantear la problemática de la **akrasia**.

8. BIBLIOGRAFIA.

1.- ARISTOTELES: **Obras Completas** Trad. Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1973.

2.- ARISTOTELES: **Etica Nicomaquea**, Trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1983.

3.- ARISTOTELES: **Metafísica**, Trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.

4.- ARISTOTELES: **Etica Eudemia**, Trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1994.

5.- ARISTOTELES: **Tópicos**, Tratados de Lógica 1, Trad. Candel San Martín, M. Gredos, Madrid, 1982.

6.- CHOZA, Jacinto: **Conciencia y Afectividad**, EUNSA, Pamplona, 1978.

7.- FRAILE, Guillermo, O.P.: **Historia de la Filosofía**, Tomo 1, BAC, Madrid, 1965.

8.-MARIN Pedreño, Higinio: **La antropología aristotélica como filosofía de la cultura**, EUNSA, Pamplona, 1993.

9.- MILO, R.D.: **Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will**, Mouton, Paris, 1966.

10.- GUTHRIE, W.K.C.: **Historia de la Filosofía Griega**, Tomo VI, Introducción a Aristóteles, Gredos, Madrid, 1993.

11.- NAVAL, Concepción: **Educación, Retórica y Poética en Aristóteles**, EUNSA, Pamplona, 1992.

12.- ROSS, W.D.: **Aristóteles**, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

13.- TOMAS, Santo: **Comentario a la Etica a Nicómaco,** Trad. Ana María Mallea, CIAFIC, Buenos Aires, 1963.

14.- VERBEKE: **Moral Education In Aristotle**, Catholic University of América Press, Washington D.C. 1990.

15.- WALSH, James Jerome: **Aristotle Conception of Moral Weakness,** Columbia University Press, New York and London, 1993.

16.- ZAGAL, Héctor-AGUILAR Alvarez Bay, Sergio: **Los límites de la argumentación ética en Aristóteles,** Publicaciones Cruz, México, 1996.

17.- ZAGAL Arreguín, Héctor: **Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles,** Publicaciones Cruz, México, 1993.

8.1 Artículos.

1.- BARNES, Jonathan: **Aristotle and the Metods of Ethics,** Renueve Internationale de Philosophie, n.133-134 (1980).

2.- SALLES, Ricardo: **Elección y Acción en la Etica Nicomaquea,** Dianoia, XXXIX, 1993.

3.- YARZA, Ignacio: **La razionalitá deli Etica Nicomachea**, Acta Philosóphica, vol. 3, (1994) fasc.2.

4.- ZAGAL Arreguín, Héctor: **"Orexis", "Telos" y "Phýsis". Un comentario con ocasión de E.N. 1094a19ss**, ACTA PHILOSOPHICA, vol.4 (1995), fasc.2.