

VOLUNTAD Y AKRASIA

Resumen: En los capítulos 1-10 del libro VII de la *Ética a Nicómaco* se lleva a cabo la investigación acerca de estados o disposiciones de carácter moral que difieren de la virtud y el vicio y se sitúan entre ambos. En contra de la posición platónica, Aristóteles defiende la posibilidad de una disposición en que la posesión del conocimiento de lo correcto por parte de un agente no implica el correcto obrar. La disociación de conocimiento y práctica hace surgir dos preguntas a responder para justificar la *akrasia*: (i) ¿qué tipo de conocimiento tiene el incontinente que le permite actuar de manera distinta a lo que conoce?; (ii) ¿cómo puede el incontinente actuar *en contra* de su conocimiento? El presente texto se ocupará de ambas preguntas haciendo, en primer lugar, una caracterización de la *akrasia* resaltando el papel de la posible respuesta a la pregunta epistemológica –(i)– para después exponer las razones que llevan a plantear la necesidad de la existencia de un rasgo práctico en la incontinencia, a saber, la voluntad.

Palabras clave: Aristóteles, *akrasia*, voluntad, disposición de carácter moral, silogismo práctico.

Abstract: The first ten chapters of the seventh book of the *Ethica Nicomachea* are dedicated to the investigation of states or dispositions of moral character that in some degree differ from virtue and vice and are placed in between the two. In contrast with a platonic view, Aristotle defends the possibility of a disposition in which the possession of knowledge of what is correct does not imply acting correctly. The dissociation of knowledge and practice brings forth two questions to be answered in order to justify *akrasia*: (i) what kind of knowledge is possessed by the akratic that permits him to act differently from his knowledge?; and (ii) how can the akratic act *against* his knowledge?. The present paper will take both questions into account by first exposing a description of *akrasia* that highlights the role of a possible answer to the epistemological question –(i)– in order to expose the reasons that lead to the necessary existence of a practical feature of *akrasia*, that is, will.

Keywords: Aristotle, *akrasia*, will, disposition of moral character, practical syllogism.

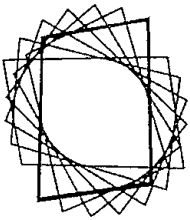
En la primera parte del libro VII —capítulos 1-10— de la *Ética a Nicómaco* se desarrolla la investigación acerca de ciertos estados o disposiciones de carácter moral que difieren en mayor o menor medida de los objetos de estudio de capítulos anteriores —la virtud y el vicio— y se sitúan entre estos. En particular, la investigación se centra en la caracterización de los estados de *incontinencia*, *flaqueza y mollicie* y sus contrarios, *continencia* y *resistencia*. Tales estados intermedios son dignos de estudio, al menos en la medida en que representan, o están en la posibilidad de representar, el estado del común de los hombres, como no lo hacen la virtud o el vicio.

En lo que respecta a la incontinencia, Aristóteles parece estar interesado en refutar la posición socrática, expuesta en el diálogo *Protágoras*, según la cual es imposible considerar verdadero el que un hombre, teniendo conocimiento de lo bueno, actúe en contra de tal conocimiento. Aristóteles está interesado en posibilitar teóricamente la existencia de lo que para él es un hecho patente, esto es, está interesado en dar

MARÍA LUCÍA
RIVERA SANÍN

mlriveras@unal.edu.co

Universidad
Nacional
de Colombia



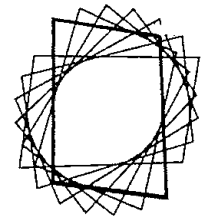
¹ Como pretendo mostrar conforme se desarrolle el escrito, hay dos niveles en los que se dice del incontinente que tiene conocimiento y que actúa voluntariamente. Por una parte, tiene el conocimiento de los principios reguladores de la acción —premisas universales y particular— junto con la voluntad de actuar *en contra* de tal conocimiento —voluntad de buscar la satisfacción de un fuerte deseo corporal— y, por otra parte, se tiene el conocimiento o conciencia del estado de incontinencia del agente y la voluntad de ser incontinente. Aunque pueda parecer de mayor interés para la discusión de la *akrasia* como fenómeno el primer nivel de conocimiento y voluntad, aparentemente puede llegarse a una solución satisfactoria sin tener que enfrentar demasiados problemas. Contrario a esto, el problema que sugiere el segundo nivel parece ser más relevante dentro de un contexto ético en la medida en que el tratamiento de tal problema daría luces sobre la manera en que un estado o disposición 'intermedia' como la *akrasia* puede ser superado por el agente en un camino evolutivo hacia la virtud. El propósito que con este escrito quiero alcanzar no es tan ambicioso como para mostrar los mecanismos evolutivos, sino simplemente sugerir la necesidad de la problemática voluntad del incontinente.

cuenta de la manera en que puede entenderse la forma en que algunos hombres actúan respecto de su conocimiento de lo correcto. Para esto, es necesario no sólo que se caracterice el «fenómeno» de la *akrasia*, sino además que se exponga las condiciones de posibilidad para que tal fenómeno se dé. Ahora, tales condiciones deben ser dadas en términos del conocimiento, puesto que la imposibilidad que afirma Sócrates de la existencia de la *akrasia* se plantea de acuerdo con la noción platónica de conocimiento que identifica a éste con la práctica. Es necesario, pues, que para que la refutación pueda darse Aristóteles disocie las nociones de 'conocimiento' y 'práctica' lo suficiente para permitir la presencia de uno sin la presencia del otro. De darse tal disociación, se tendría dos preguntas a responder para justificar la *akrasia*: en primer lugar, una pregunta de corte epistemológico: ¿qué tipo de conocimiento tiene el incontinente que le permita actuar de manera distinta a lo que conoce?; y, en segundo lugar, una pregunta de corte práctico: ¿cómo puede el incontinente actuar *en contra* de su conocimiento? Como pretendo mostrar, las respuestas a ambas preguntas se entrelazan constantemente, hasta el punto en que la respuesta a la pregunta epistemológica implica la respuesta a la pregunta práctica.

A pesar de considerar que el problema surgido de la noción de 'conocimiento' que maneja Aristóteles en este pasaje es sumamente interesante, en el presente escrito será tratado tan sólo marginalmente, tan sólo en la medida en que sirva de auxilio para explicar el problema que surge al considerar uno de los rasgos 'prácticos' de la *akrasia* según la descripción aristotélica, a saber, el carácter voluntario de la acción del incontinente. Según creo, es un rasgo *necesario* de la *akrasia* el ser voluntaria¹ para que sea posible diferenciarla del vicio; sin embargo, parece ser problemático afirmar que el incontinente, *deseando* actuar de la manera correcta, incurra *voluntariamente* en el error. En otras palabras, el problema reside en que la naturaleza misma del estado de incontinencia supone el deseo de obrar conforme a los dictámenes de la razón, pero el que se diga que el incontinente actúa voluntariamente en contra de esto supondría una negación de una de las características elementales de su estado; si se quisiera evitar tal problema eliminando de la ecuación el componente de voluntad, se tendría que renunciar a muchos de los elementos que permiten identificar a la *akrasia* como un estado intermedio, distinto del vicio. El adecuado planteamiento del problema, sin embargo, sólo se hace posible tras la exposición de los rasgos básicos de la incontinencia y de la manera en que puede responderse a la pregunta epistemológica. Por tanto, el presente texto se dividirá en dos secciones. En primer lugar, se hará una caracterización de la *akrasia* resaltando el papel de la posible respuesta a la pregunta epistemológica; y, en segundo lugar, se expondrá las razones que me llevan a plantear el problema de la voluntad del incontinente junto con algunos argumentos que sugerirían la necesidad de que el estado del incontinente sea voluntario. El propósito que con el presente texto quiero alcanzar es el de mostrar el problema de la necesidad de un rasgo práctico de la *akrasia*: la voluntad, y la manera en que tal necesidad supone una problematización del rasgo.

1. CARACTERIZACIÓN DE LA AKRASIA

La caracterización que de la *akrasia* se dé depende en gran medida de los pasajes que se tomen como referencia para realizarla. En los cinco primeros capítulos del libro VII, la caracterización de la *akrasia* hecha por Aristóteles parece ser de corte más



epistemológico que otra cosa. En el pasaje situado entre 1146b 33 y 1147b 19² la pregunta es por la manera en que puede hablarse de un tipo de conocimiento que haga posible la *akrasia*; allí se expone dos versiones de lo que es llamado el «silogismo práctico», esto es, el conjunto de conocimientos del incontinente que al ser articulados *deberían* conducir a una conclusión que lleve a la correcta acción. Aristóteles establece que el incontinente posee tanto conocimientos universales como conocimiento de lo particular, en otras palabras, que el incontinente tiene «premisas universales» y una «premisa particular». Establece también que, dado que la acción es sobre particulares, el punto problemático del conocimiento del incontinente debe ubicarse en la premisa particular. La primera versión del silogismo práctico parece decir que el problema con el conocimiento del incontinente radica en la falta de uso que se da a la premisa particular, mientras que la segunda versión del silogismo parece decir todo lo contrario, esto es, que el incontinente tan sólo tiene acceso a la premisa particular.³ El punto de Aristóteles con esta exposición del silogismo práctico es mostrar que hay *dos* tipos de conocimiento en juego: el conocimiento ‘pasivo’, que se posee simplemente, y el conocimiento ‘actualizado’, que se manifiesta propiamente en la acción.⁴ Este punto se retomará posteriormente en la *Ética* para refutar la posibilidad de considerar que la incontinencia pueda darse simultáneamente con la virtud.

A lo largo del pasaje mencionado, Aristóteles muestra que la condición de posibilidad para la *akrasia* es que ambos tipos de conocimiento no se den simultáneamente en el agente, de manera que éste parezca siempre actuar en contra de lo que conoce como correcta manera de actuar. Al parecer, la condición epistemológica que en el pasaje mencionado se ofrece no toma en cuenta todavía el carácter práctico de la incontinencia, puesto que simplemente se ha hablado en términos de los conocimientos presentes o ausentes en el agente en determinadas circunstancias, pero nada se ha dicho de las condiciones que debe cumplir el agente para llevar a cabo la acción implicada por la condición epistemológica. En otras palabras, se ha dicho que el incontinente posee *x* o *y* conocimiento, pero no se ha dicho cómo es que el incontinente lleva a cabo su acción a partir de aquél.

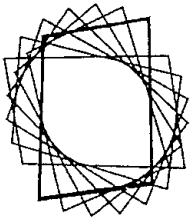
La explicación de la conexión entre el conocimiento y la acción, a mi parecer, se da posteriormente en el libro VII; en los cinco capítulos siguientes —6 a 10— Aristóteles se esfuerza por mostrar mediante la comparación entre la *akrasia* y otros estados de carácter moral la manera en que los elementos epistemológicos contribuyen a dar más condiciones de posibilidad para la *akrasia*.

La caracterización de la *akrasia* en los capítulos 6-10 del libro VII parece tener un tinte diferente del de la caracterización dada en los capítulos anteriores. Parece ser el interés principal de Aristóteles caracterizar la *akrasia* como un *fenómeno* que comparte ciertos rasgos con otros estados o disposiciones, pero que se individualiza o distingue de éstos por las particularidades de su naturaleza. En primera instancia, Aristóteles debe limitar el objeto de estudio a lo que llama la «incontinencia simple» o «incontinencia sin más» en oposición a la incontinencia que se refiere a afecciones específicas. Para hacer esto, recurre a establecer la relación de la *akrasia* y su contrario con un vicio y una virtud respectivamente, la intemperancia y la templanza. El espectro de posibles candidatos al título de *akrasia* se reduce entonces a aquellos estados o disposiciones que cumplen con el requisito de que, al estar un sujeto en tal estado, se abandona la correcta razón a causa de apetitos y placeres *corporales*.

² La utilización de ciertos términos y las citas provienen de la traducción de Irwin (1986).

³ En el artículo de Filip Grgic «Aristotle on the Akritic's Knowledge» se dice: «Parece que hay tres situaciones posibles: (1) eres ignorante acerca de la premisa particular (no la posees); (2) la sabes (la posees), pero no la actualizas o usas; y (3) la posees, pero en una manera tal que la posesión de ésta no cuenta como conocimiento de ésta. El incontinente es proclive a (2) y (3) (lo que en su caso lograría lo mismo), mientras que (1) es una falla más general que no aplica al caso del incontinente» (2002: 349). Grgic se refiere con (3) al caso en que Aristóteles utiliza la analogía con los borrachos y los locos para dar cuenta de la manera en que el incontinente tiene conocimiento, pero no acceso a éste. En su artículo, Grgic propone que lo que Aristóteles hace en el capítulo tercero del libro VII no es caracterizar el fenómeno de la *akrasia*, sino simplemente mostrar las condiciones epistemológicas bajo las cuales se da: «En términos bastante generales, una explicación de la *akrasia* que tenga como punto central el conocimiento del incontinente iría como sigue. Si se quiere entender lo que la *akrasia* es, hay que considerar lo que el incontinente hace» (2002: 337). A su parecer, en el capítulo tercero no se involucra una explicación de la acción del incontinente, sino del aspecto epistemológico de la *akrasia*. Estoy en buena medida de acuerdo con Grgic aunque con la salvedad de que la explicación epistemológica, como se mostrará posteriormente, está en relación directa con la explicación práctica y en particular con lo relativo al carácter voluntario de la acción del incontinente.

⁴ Una manera de entender esto es recurriendo a la explicación que hace G. Ryle en su teoría



disposicional de la mente. El conocimiento pasivo sería, por ejemplo, como la capacidad de hablar un idioma, el conocimiento de un idioma. Un sujeto tras haber aprendido a hablar, por ejemplo, francés, tendría conocimiento de las reglas gramaticales, del vocabulario, expresiones idiomáticas, etc., aun en ocasiones en las que no hiciera uso de ellas, por ejemplo mientras toma una taza de café o duerme; es claro que no ha perdido el conocimiento del idioma aun si no lo está aplicando. En contraste, cuando habla o lee o escucha francés, su conocimiento se 'actualiza'. De la misma manera, puede acudir a la imagen de la jaula de pájaros expuesta por Platón en el *Teeteto* para entender que hay un tipo de conocimiento que permanece latente, esperando a ser atrapado por la atención.

⁵ «Suficiente, entonces, sobre saber y no saber y acerca de cómo es posible saber y aun así actuar incontinentemente». Todas las traducciones realizadas de este punto en adelante, del texto en inglés, son mías.

⁶ Esto, suponiendo que el silogismo práctico tiene por conclusión un enunciado del tipo «el particular x no debe ser y » y no que la conclusión de tal silogismo es la acción misma. En caso de aceptar la segunda posibilidad, no habría manera de explicar cómo el incontinente es infiel a su conclusión mediante un acto contrario a ésta, puesto que la acción consistente con el buen razonamiento sería efectuada y no habría incontinencia.

⁷ En el pasaje se habla concretamente de la intemperancia, pero considero que no hay impedimentos para hablar del vicio en general.

Es importante notar que en estos capítulos no se continúa con la investigación acerca de la presencia o ausencia de la premisa particular, o en general de lo relativo al silogismo práctico. El componente 'epistemológico' que en estos capítulos se presenta es introducido por la noción de 'deliberación' o 'decisión'; lo relativo al problema del tipo de conocimiento que se necesita para posibilitar la *akrasia* se supone ya resuelto y se procede a investigar las particularidades de la *akrasia* frente a otros estados postulando que el incontinente actúa incoherentemente con su deliberación. Debo decir que, a pesar de que en VII.3 Aristóteles da por concluido el asunto del conocimiento del incontinente —«So much, then, for knowing and not knowing, and for how it is possible to know and still to act incontinently»⁵ (1147b 19)—, las variadas versiones dadas del silogismo práctico dejan abiertas múltiples preguntas acerca de cómo el incontinente puede llegar a formular una conclusión.⁶ Sin embargo, me parece interesante hacer notar que en los capítulos 6-10 se *presupone* que el incontinente está en capacidad de llevar a cabo un razonamiento adecuadamente; esto hace que en lugar de postular el problema de la *akrasia* como el problema de cometer un error en el razonamiento —algo que sería, a mi parecer, puramente epistemológico—, se postule como el problema de la contradicción del correcto razonamiento con la *acción* errada —algo que parece dar mucha importancia al lado práctico del problema de la *akrasia*—.

Las particularidades de la *akrasia* se tornan relevantes al ser reconocida ésta como un estado *indeseable e indigno de admiración*, como un estado cercano al vicio,⁷ pero, a pesar de su cercanía, diferente de éste. El 'ranking' que Aristóteles hace de los estados o disposiciones de carácter moral deja a la *akrasia* tan sólo un poco por encima del vicio y muy por debajo de los estados *deseables y admirables* como la virtud. Según entiendo, el punto clave en la caracterización de la *akrasia* por sus particularidades es la similitud de las acciones del incontinente y el vicioso y la notable diferencia que entre las maneras de llegar a efectuar tal acción se presenta en cada uno. Para decirlo más claramente, la manera de describir la *akrasia* como un fenómeno epistemológico-práctico es mostrando cómo las condiciones de posibilidad de ésta permiten separarla del vicio aunque la manifestación fáctica de ambos estados sea la misma.

Las razones para que la *akrasia* se distinga del vicio estriban tanto en el ámbito cognitivo o epistemológico como en el ámbito que en este escrito se ha llamado práctico. Una primera razón, relacionada con lo dicho anteriormente, es el carácter de la deliberación que lleva a cabo el incontinente; éste posee los principios reguladores de la acción, «el origen y fin de la acción», mientras que el vicioso posee principios errados o carece por completo de ellos. Lo que esto parece significar es la presencia de un conocimiento 'pasivo' en el incontinente de aquello que es bueno, por el cual *estaría* llevado a actuar correctamente. En segundo lugar, se tiene la actitud del incontinente frente a sus acciones: el incontinente, a causa de tener conocimiento de lo que es correcto, al actuar de manera opuesta a lo que conoce, *sabe* que sus acciones son erróneas y es por tanto proclive al arrepentimiento. Por el contrario, el vicioso está convencido de que actúa de la manera correcta —por carecer de principios reguladores o tener algunos corruptos— y no considera que sus acciones sean censurables. Por este motivo, el incontinente es curable mientras que el vicioso no lo puede ser. En tercer lugar, se tiene la conciencia del incontinente de su estado, esto es, la conciencia de la *akrasia*. El incontinente conoce los principios que permitirían el correcto actuar y conoce también el carácter erróneo de las acciones que resultan

contrarias a su razón. En esta medida, el incontinente es conciente de su incapacidad de obedecer cabalmente a su razón ante la presencia de un fuerte apetito o placer corporal, mientras que el vicioso, por estar convencido de lo correcto de su actuar, no puede reconocerse a sí mismo como vicioso. En cuarto lugar, la persona incontinente no es injusta porque no planea la manera en que va a actuar; ésta surge al no poder obedecer su deliberación. Además, mientras el incontinente es infiel a su decisión, el vicioso expresa en sus acciones su decisión. Por último, y para mostrar el punto del que me encargaré a continuación, la afirmación hecha en 1152a 16: «He [the incontinent person] acts willingly; for in a way he acts in knowledge both of what he is doing and the end he is doing it for. But he is not base, since his decision is decent; hence he is half base».⁸

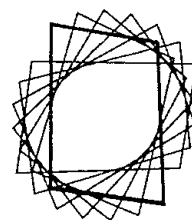
Como creo que es evidente, la mayoría de las razones dadas por Aristóteles en los capítulos 6-10 del libro VII para separar a la *akrasia* del vicio no son precisamente de corte epistemológico. Considero que es importante tener en cuenta que la caracterización que en estos capítulos se hace está mucho más orientada a la explicación de los fenómenos psíquicos —por llamarlos de alguna manera— que experimenta el incontinente al actuar que a una explicación casi mecánica de la manera en que se posibilita un conocimiento no-actualizado. En la siguiente sección de este escrito pretendo mostrar la manera en que veo la cercana conexión entre ambos aspectos —el epistemológico y el práctico— y la manera como del conocimiento se deriva el carácter voluntario de la *akrasia*, para posteriormente señalar el problema que representa afirmar tal carácter.

2. CARÁCTER VOLUNTARIO DE LA *AKRASIA*

En los párrafos finales del pasaje dedicado a la investigación de la *akrasia*, Aristóteles resume las razones por las cuales ésta difiere del vicio y es menos mala e indeseable que aquél. Lo que hace que el incontinente sea tan sólo parcialmente vicioso —en Pallí Bonet (1995), «semi-malvado»— es que su decisión es virtuosa y actúa *voluntariamente*. Pero, ¿cómo ha de entenderse «voluntariamente»? ¿bajo qué condiciones puede decirse que el incontinente actúa voluntariamente?

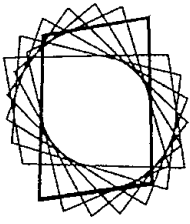
Al parecer, un aspecto relevante es que su decisión es de carácter bueno; esto, por supuesto, sólo se debe a que el incontinente posee los principios reguladores de la acción y es capaz de efectuar un razonamiento correcto acerca de la manera en que se debe actuar. En esta medida, es la posesión de las llamadas «premisas universales» y la «premisa particular» lo que hace que el incontinente, a pesar de actuar vergonzosamente, pueda ser excusado. Sumado a esto, el que el incontinente tenga tal conocimiento implica que tiene también conocimiento de que la acción virtuosa es *deseable* y *digna de admiración* y que, por tanto, busque o intente llevarla a cabo. Sin embargo, es importante tener en cuenta que lo que se está diciendo es que el incontinente tiene tal carácter o actúa de cierta manera conforme a su voluntad, lo cual parecería contradecir el deseo de actuar virtuosamente.

El tipo de conocimiento que posee el incontinente asegura que está de alguna forma conectado con la virtud.⁹ En tanto el incontinente tiene conocimiento de las premisas universales y de la premisa particular cuya conexión produce una conclusión 'virtuosa', está en capacidad, al menos, de comprender el correcto actuar, aun sin llevarlo a cabo. Resulta particularmente interesante considerar la cuestión del



⁸ «Él [la persona incontinente] actúa voluntariamente, pues de alguna manera actúa con el conocimiento tanto de lo que está haciendo como del fin por el cual lo está haciendo. Pero no es vicioso, dado que su decisión es decente; por tanto, es mitad vicioso».

⁹ Esto no quiere decir, por supuesto, que pueda darse simultáneamente la virtud y la *akrasia*. Como deja claro Aristóteles, el requisito que debe cumplir un hombre virtuoso es que su conocimiento no sea tan sólo del tipo de conocimiento del incontinente —es decir, pasivo—, sino que el suyo debe manifestarse en su acción y ésta debe estar guiada siempre hacia fines buenos en sí mismos, contrario a lo que ocurre con las pasiones vergonzosas del incontinente. Lo que quiero decir es que, al igual que el hombre virtuoso, el incontinente tiene dentro de sí el «principio y origen» y que en esa medida tiene un 'vistazo' de la manera en que razona el hombre virtuoso.



conocimiento pasivo del incontinente al tomar en consideración su propensión a sentir arrepentimiento ante una acción vergonzosa. Si bien el arrepentimiento parece ser una característica de la *akrasia* de corte más bien práctico, es dependiente directamente del conocimiento de aquello que es correcto y del conocimiento del carácter errado de determinada acción. En los capítulos 6-10 del libro VII, el rasgo sobre el cual se hace mayor énfasis es precisamente el del arrepentimiento; si se quisiera dar una descripción medianamente acertada de éste, sería necesario recurrir a la idea del reconocimiento de un error ante una manera correcta de llevar a cabo algo. Creo que es necesario tomar como base del arrepentimiento la capacidad que tiene el incontinente, en un momento determinado, de razonar de la misma manera que lo hace un hombre virtuoso: a pesar de que la capacidad del incontinente no es tan poderosa como para poder discernir entre los fines reconociendo tan sólo los buenos, el hecho de que puede reconocer la manera correcta de actuar ante algún fin es suficiente para que el arrepentimiento del incontinente sea consecuencia directa de su conocimiento. Sin embargo, debe ser claro que no es suficiente con reconocer los mecanismos correctos de acción para actuar bien, puesto que el incontinente se ve sujeto a múltiples apetitos que no concuerdan con aquellos fines virtuosos que está en capacidad de reconocer.

El arrepentimiento puede entenderse de maneras distintas según se opte por referirlo al conocimiento de lo bueno o al reconocimiento del error. Por una parte, el arrepentimiento del incontinente sería tan episódico como el mismo estado de *akrasia* si se toma como arrepentimiento frente al reconocimiento de un error. Así, el incontinente reconocería el carácter errado de su acción cada vez que incurra en una acción incorrecta, y su arrepentimiento dependería tan sólo de la ocurrencia de tales errores. Por otra parte, si hubiera de tomarse el conocimiento de lo bueno por parte del incontinente como fuente de su arrepentimiento, podría pensarse que el incontinente desarrollaría un arrepentimiento frente a su incapacidad reiterada de seguir los mandatos de la correcta razón. Lo que esto implicaría es que el incontinente estaría en capacidad de reconocer no sólo los casos en que ha errado, sino aquellos en que podría errar. Así mismo, al decir Aristóteles que «en cierto sentido es conocido de lo que hace» es posible que se esté haciendo referencia a la conciencia por parte del incontinente de lo *poco digno de admiración* de su estado en comparación con aquél del hombre virtuoso. Si ha de suponerse que el conocimiento de algo que es *deseable* y *digno de admiración* genera en un sujeto el deseo de poseer ese algo, entonces ha de suponerse que el incontinente, teniendo acceso a un razonamiento similar a éste, buscará poseer también aquello digno de admiración. Debe poder entenderse la relación que se establece entre la presencia del arrepentimiento del segundo tipo con la voluntad del sujeto de perseguir aquello que es deseable; de ser esto así, el conocimiento de lo bueno implicaría la voluntad de guiar la conducta según éste y se tendría un rasgo conjunto y contundente de la *akrasia* en la diferenciación de ésta del vicio. La *akrasia* sería entonces el estado en el que un hombre voluntariamente busca actuar de manera correcta pero se ve imposibilitado de hacerlo; el truco está en que la acción del incontinente es también realizada voluntariamente a pesar de ir en contra de su decisión. De ser esto así, ¿cómo entender que el incontinente incurra en el error voluntariamente si sus deseos son contrarios a su acción?

El problema del carácter voluntario del incontinente se presenta, entonces, al considerar las posibilidades interpretativas que pueda hacerse de lo referente a

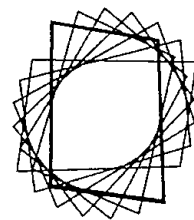
«voluntario». Por una parte, si se entiende «voluntariamente» como aplicado a la acción, es necesario recurrir a una de dos explicaciones: (i) El tipo de arrepentimiento que tiene el incontinente es episódico y por tanto sólo es consciente de que comete errores tras haberlos cometido. En esta medida podría decirse que, dado el conocimiento del incontinente, sus acciones son voluntarias en tanto que no es capaz de prever que cometerá un error y piensa que va a ser capaz de guiarse según los dictámenes de su razón. El carácter voluntario de la *akrasia* sería tan sólo un subproducto de la engañosa posesión del conocimiento del incontinente, esto es, de la *simple* posesión del conocimiento. (ii) Dado que el apetito corporal que obliga al incontinente a desatender a su razón es satisfecho por él, puede decirse que en el lapso de tiempo en que la razón se adormece, el incontinente es consciente de su deseo y busca satisfacerlo voluntariamente y de esta manera incurre en el error. Esta segunda opción no parece ser consistente con la posición aristotélica al respecto, puesto que no muestra en qué sentido puede decirse del incontinente que su decisión sea decente, o que éste sea «semi-malvado». Pienso que estas dos explicaciones son bastante simples y no representan el punto verdaderamente interesante del carácter voluntario de la *akrasia*, y que Aristóteles sugiere que la primera es la forma básica de concebir al incontinente, pero que hay que tener en cuenta otros aspectos para hacer del asunto un problema verdaderamente interesante.

Considero que el problema se presenta realmente al tomar en consideración —también— la segunda manera de entender el arrepentimiento anteriormente expuesta. Si puede entenderse que la incontinencia es un estado que presupone la conciencia del sujeto de tenerlo,¹⁰ tal vez no sea demasiado difícil encontrar una forma de entender el problema del carácter voluntario de la *akrasia* como un conflicto entre el deseo de actuar de conformidad con la razón y el deseo de permanecer —o simplemente de estar— en el estado de incontinencia, de actuar de manera contraria a la razón. Entendiendo que el carácter voluntario de la incontinencia se refiere no a los actos cometidos por el incontinente, sino al estado mismo de la incontinencia, el conflicto se genera en los siguientes términos: el incontinente busca voluntariamente actuar conforme a su razón y simultáneamente es incontinente por voluntad propia; esto es, el incontinente busca voluntariamente aquello que es indeseable e indigno de admiración al buscar voluntariamente aquello que es deseable y digno de admiración. El incontinente desearía mantenerse en la *akrasia* en la medida en que es menos mala que el vicio y en la medida en que *sabe* que no puede seguir a cabalidad a su razón, pero por conocer la manera adecuada de razonar, desearía actuar conforme a ésta. ¿Dónde radica el problema?

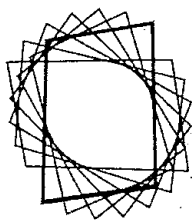
En el capítulo quinto del libro III, Aristóteles expone la manera en que tanto los estados considerados excelentes y deseables como los estados considerados como indignos e indeseables necesariamente son producto de una búsqueda voluntaria.

En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso (1113b7).

[...] Además, es absurdo pensar que el injusto no quiera ser injusto o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano (1114a 11-15).



¹⁰ «And in general incontinence and vice are of different kinds, for the vicious person does not notice that he is vicious, while the incontinent person notices that he is incontinent» (1150b 35).



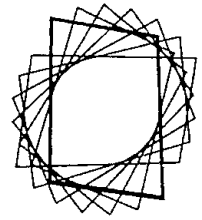
¹¹ «La incontinencia no es un vicio, aunque es uno, presumiblemente, de alguna manera».

En este mismo capítulo se resalta la importancia de las acciones en la determinación del tipo de carácter que un hombre tiene: el tipo de acciones que lleve a cabo un hombre serán no sólo muestra del carácter de un hombre, sino también camino hacia tal carácter. El asunto es que si son las acciones las que han de ser privilegiadas al momento de constituir el carácter de un hombre, y no simplemente el conocimiento que éste tenga, para el caso de la incontinencia la consecuencia que salta a la vista es que no es porque el incontinente busque ser virtuoso y esté imposibilitado para serlo que incurre en el error, sino que el incontinente está en la capacidad de *no* incurrir en el error, de actuar según su voluntad y aun así yerra. Según lo dicho por Aristóteles en III.5, lo hace teniendo completo poder sobre sus acciones; el incontinente lo sería *voluntariamente* en un sentido más fuerte de lo dicho: no sólo lo sería por preferir la incontinencia al vicio, sino por preferir la incontinencia absolutamente.

Esto implicaría que la decisión del incontinente —aquella que no puede obedecer— tendría el carácter de ‘decente’ tan sólo parcialmente, pues la acción no estaría *realmente* orientada hacia la recta razón. Cabría preguntarse aquí si acaso ésta es la razón por la cual Aristóteles se muestra reticente a separar totalmente la incontinencia del vicio cuando dice: «incontinence is not a vice, though presumably it is one in a way»¹¹ (1151a 5), puesto que si la acción es lo que determina el carácter, y siendo la acción del incontinente igual a la del vicioso, el carácter del incontinente es al menos en este sentido, igual al carácter del vicioso. Surge entonces, una vez más, la necesidad de aportar criterios para distinguir la incontinencia del vicio.

Será pertinente recurrir a una característica particular de la incontinencia para establecer una clara línea entre ambos estados: la incontinencia es un estado tan sólo episódico, ocasional, no permanente como el vicio; si la recurrencia de las acciones del incontinente no es suficiente para considerar que moldeará su carácter a la manera del vicioso, entonces será posible seguir sosteniendo que el incontinente busca primordialmente guiarse por su razón, aunque quiera por momentos hacer totalmente lo contrario. No obstante, por ser episódico el estado del incontinente, el estado presente cuando éste no se da es también episódico; no puede esperarse que el sostener que el incontinente tenga un cierto carácter permanente que se interrumpe con la incontinencia tenga mucho sentido. Por tanto, ante la imposibilidad de atribuir un carácter determinado a quien es en ocasiones incontinente, parece que tan sólo queda la posibilidad de realizar el análisis a partir de los episodios de incontinencia. Sin embargo, de intentar salvar el sentido de lo dicho en 1152a 16 acerca de que el incontinente «en cierto sentido actúa con conocimiento tanto de lo que está haciendo como del fin para el cual lo hace» sería necesario decir que si la voluntad depende de la acción, entonces el incontinente, al actuar en contra de su razón, sabe que lo está haciendo así con el fin de hacerlo así. Se tendría entonces que el carácter voluntario de la *akrasia* no sería ya ni voluntad de actuar de la manera en que prescribe la razón, ni tampoco voluntad de ser simplemente incontinente, sino que, debido a la igualdad entre la acción del vicio y la de la *akrasia*, el carácter voluntario de la *akrasia* parecería ser, más bien, carácter voluntario del vicio. Tras todo esto, no es claro en qué sentido el incontinente actuaría voluntariamente en la manera en que Aristóteles necesita que lo haga, esto es, en una que permita diferenciar la *akrasia* del vicio.

Es probable que el problema que con este texto se ha tratado de rastrear no constituya un eje dentro de la propuesta aristotélica de la *akrasia*. Sin embargo, me parece que las conexiones que con los aspectos tanto epistemológicos como prácticos



de la propuesta que la noción de 'voluntad' parece tener, hacen de éste un problema interesante. No me siento en condiciones de dar una respuesta clara a la pregunta por el carácter voluntario de la *akrasia*; intenté mostrar formas variadas de dar respuesta dejando abierta la posibilidad de que alguna resulte satisfactoria; el propósito de este texto fue simplemente mostrar cómo a partir de las variadas condiciones dadas por Aristóteles para la diferenciación entre la *akrasia* y el vicio se llega a la noción de voluntad, y cómo a partir de las afirmaciones presentes en VII.6-10 y III.5 ésta noción se torna problemática.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de ARISTÓTELES citadas según traductor.

CALVO, José Luis.

(2001) *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.

IRWIN, Terence.

(1986) *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Indianapolis: Hackett.

PALLI BONET, Julio.

(1995) *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Planeta - De Agostini.

DI MUZIO, Gianluca.

(2000) «Aristotle on Improving One's Self». En: *Phronesis* vol. 45, no. 3.

GOSLING, Justin.

(1993) «Mad, Drunk or Asleep?—Aristotle's Akratic». En: *Phronesis* vol. 38, no. 1.

GOULD, Carol S.

(1994) «A Puzzle about the Possibility of Aristotelian *enkrateia*». En: *Phronesis* vol. 39, no. 2.

GRGIC, Filip.

(2002) «Aristotle on the Akratic's Knowledge». En: *Phronesis* vol. 47, no. 4.

Recibido el 3 de abril de 2005
Aceptado el 10 de mayo de 2005