

LA NEGACIÓN DE LA *AKRASIA*

EL PROBLEMA DE LA DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD EN PLATÓN

Carlos Cortissoz
carancor@gmail.com

El problema de la *akrasia* (o incontinencia o debilidad de la voluntad, así suele presentarse en el debate contemporáneo) es el problema que surge a la hora de dar cuenta de aquellas acciones en las que el agente, a pesar de considerar con claridad que cierto curso de acción es *mejor*, falla en obrar conforme a esta consideración. El término *akrasia* se refiere pues a un fenómeno cotidiano, que todos hemos experimentado (o creemos haber experimentado), y que en el habla corriente expresamos con fórmulas como ‘sucumbir a la tentación’ o ‘manifestar una voluntad débil’. Estas expresiones cotidianas aciertan, en toda su simplicidad, con dos aspectos claves a la hora de considerar el problema: el primero es que al interior, por así decir, del *akratēs* se da una lucha en la cual uno de los combatientes (la razón, se supone) es superado por el otro, a menudo representado por la pasión, el deseo, la apetencia de placer. El segundo aspecto es que el incontinente conserva, antes, durante y después de su actuar, la plena conciencia de que obra mal, esto es, en contra de lo que sabe, o cree, que es mejor. Esta caracterización, para la cual el sentido común no halla problema, se vuelve una auténtica paradoja cuando intentamos entenderla a la luz de ciertas consideraciones filosóficas relativas a la acción: en concreto, cuando tratamos de asir conceptualmente ese rasgo esencial que distingue las acciones humanas de los meros padecimientos y de los demás eventos del mundo. Me refiero a la idea (que, como dice Davidson, ‘tiene un aire de auto-evidencia’) de que si vamos a considerar una acción como voluntaria o intencional (esto es, como una acción), el agente *debe* actuar racionalmente, es decir, de conformidad con lo que sabe, cree o considera. Esta idea, claro está, desemboca inmediatamente en una aporía: o se admite que la acción puede ser de algún modo irracional, o se admite que no hay tal cosa como la *akrasia* en las acciones humanas.

El problema, como casi todos los problemas de la filosofía, se remonta a Platón. En un conocido pasaje del *Protágoras*, en el contexto de una compleja argumentación en favor de la tesis según la cual el valor (y por extensión la virtud en general) es conocimiento, Platón arguye que es imposible que alguien, considerando que algo es mejor que lo que hace, y que este algo es factible, obre sin embargo en contra de este juicio y haga lo peor:

[...] nadie, ni sabiendo ni creyendo (*oiómenos*) que otra cosa es mejor que la que hace, y que es factible (*dunatá*), hace sin embargo ésta, siendo posible la mejor. Ni es el ser vencido por ello algo distinto de la ignorancia (*amathía*), ni es el dominio de sí mismo algo distinto de la sabiduría (*sophía*) [...] Nadie voluntariamente (*hekōn*) persigue lo malo ni lo que cree que es malo, ni está esto, según parece, en la naturaleza del hombre: estar dispuesto (*ethélein*) a perseguir lo que cree que es malo en lugar de lo bueno. (358b-d)

Vemos pues que, ante la aporía, Platón prefiere negar la incontinencia. La acción debe ser por fuerza acorde al mejor juicio disponible para el agente; por esta razón, quien decimos obra incontinentemente debe obrar considerando que, bajo algún aspecto, hace lo mejor. Esto significa, por una parte, que la *akrasia* no existe y, por otra, que lo que llamamos *akrasia*

es también, como el vicio o yerro moral, una carencia intelectual. Es bien sabido que para Platón sólo quien ignora qué es lo bueno puede obrar mal... Esta idea se puede considerar inviable a primera vista por dos razones: la primera es que riñe con los hechos más patentes del comportamiento. Todos creemos haber experimentado situaciones en las que ‘somos llevados por el deseo’, o ‘arrastrados por una pasión’, en contra de lo que es bueno. La otra es que tal concepción derrumba una distinción que parece necesario hacer, sobre todo en ámbitos morales, y es que una cosa es obrar mal y otra muy distinta obrar de manera incontinente. El malo, diría Aristóteles, actúa de conformidad con el resultado de su deliberación; el incontinente, en cambio, actúa en contra de ese resultado. Con respecto al primer argumento quizá podría adelantarse lo siguiente: consideramos que ‘ser llevados por el deseo’ o ‘arrastrados por una pasión’ son las formas más apropiadas de describir las conductas acráticas, que además son tan familiares a nuestra experiencia... Sin embargo, en un importante respecto éstas no son descripciones adecuadas. Pues supongamos que tenemos una idea clara y distinta de lo que es mejor hacer en una situación dada, pero que hacemos lo contrario con toda calma y tranquilidad, sin ningún afán compulsivo, casi deliberadamente. Estas acciones, sin duda, existen y son incontinentes. No quiero sugerir que la existencia de estos casos dé la razón a Platón, sólo que si, como dice Austin, “a menudo sucumbimos a la tentación con calma e incluso con delicadeza” (Austin: 204), entonces por lo menos hay casos en los que ‘sucumbir a la tentación’ no es una buena forma de describir la acción que es contraria al mejor juicio. Para el segundo argumento también puede adelantarse una réplica: es cierto que, para Platón, la ignorancia es la causa común tanto del vicio como de la incontinencia; sin embargo, ello no quiere decir que sean la misma cosa vicio e incontinencia. Lo digo porque, por lo menos para mí, es claro que el malo es ignorante porque considera que lo malo es bueno, mientras que el incontinente lo es porque, frente a dos juicios, considera que el bueno es el malo y viceversa. Porque Platón no ha negado que el incontinente esté en conflicto, lo que niega es que debamos entender dicho conflicto como la preeminencia de la pasión sobre la razón. El *akratēs* tiene pues a la vista otra opción, el vicioso no: por ende son diferentes.

Quizá sea conveniente ahora hacer algunas precisiones con respecto a la formulación del problema y su solución en el pasaje citado del *Protágoras*. La primera (que, para serles sincero, dudo en expresar a causa de su obviedad) es que no podemos ser incontinentes a no ser que sea posible para nosotros llevar a cabo aquello que consideramos mejor. Es claro que si esta condición no se cumple, el mejor curso de acción queda excluido del conflicto moral. No hicimos lo mejor porque no podíamos, no porque podíamos y fallamos en hacerlo. La segunda aclaración (y esta no es para nada obvia) es que la negación platónica de la *akrasia* no tiene nada que ver con la distinción entre saber y creer. Quizás recuerdan que el pasaje que les cité comienza así: “nadie, ni sabiendo ni creyendo que algo es mejor que lo que hace...”. Este punto es muy importante porque aquí puede malinterpretarse el argumento de Platón. Platón no afirma que la incontinencia sea imposible sólo en presencia de un auténtico conocimiento moral, digamos, cuando el agente puede dar una respuesta satisfactoria a la pregunta ‘qué es la virtud’. Afirma que la incontinencia es imposible *siempre*, aun cuando el agente sólo tenga una creencia. Esta mala interpretación parece viable cuando Platón, en el pasaje citado, afirma que lo que llamamos ‘ser vencido por el placer’ no es nada distinto de la ignorancia. Esto no quiere decir, claro está, que la incontinencia es imposible sólo en presencia de genuino conocimiento; quiere decir que al obrar incontinentemente obramos también, en cierto modo, conforme a lo



La negación de la *akrasia*

que creemos mejor, sólo que nuestra creencia es errada. Enfrentado a una elección entre un placer presente y uno futuro, por ejemplo, el incontinente valora excesivamente a causa de su proximidad el placer presente, actuando de este modo con miras a lo que cree mejor.

Esta última precisión es importante también en la medida en que nos ayuda a despojarnos de consideraciones morales indeseadas e innecesarias a la hora de un análisis adecuado del problema. Suele pensarse que el problema de la *akrasia* está estrechamente ligado al carácter prescriptivo propio de lo moral, en la medida en que los juicios morales decretan que las acciones de un cierto tipo *deben* realizarse. El juicio moral, al ser la expresión de un deber, se torna de esta forma en norma o precepto. Pues bien, se ha creído que sólo ante lo que prescribe, esto es, ante las normas, se puede ser incontinente. Pero supongamos que una venerable anciana tiene por precepto dar limosna siempre que pueda y que un necesitado llame a su puerta. Supongamos también que este comportamiento le ha traído, casi sistemáticamente, consecuencias indeseables. Cuando un mendigo se presente a su puerta ella sopesará la consecuencias y llegará a la conclusión de que no prestarle su ayuda es el mejor curso de acción. Sin embargo, llegado el momento de actuar, el peso de su cristiandad se sobrepondrá y terminará, en contra de su mejor juicio, dando limosna. Ha actuado, por ende, de modo incontinente.

Crear que el incontinente siempre favorece la acción egoísta frente a la altruista, que siempre da rienda suelta a la bestia, por así decir, que hay en nosotros frente al llamado moderador de la moralidad y el sentido del deber es, pues, un craso error. Y Platón lo entiende claramente cuando muestra que aun el hedonista, quien no se guía por nada distinto a la persecución de lo placentero, puede ser tan incontinente como cualquiera. No se requiere pues saber, sino sólo creer, que una acción es mejor para que se dé la *akrasia*.

Aristóteles no suscribiría, en mi opinión, estas consideraciones. Hasta donde resulta inteligible para mí la solución aristotélica, ésta consiste en atribuir la acción incontinente a una suerte de ceguera moral temporal, a una ofuscación del conocimiento moral, causada por la presencia del deseo. En esta medida, para Aristóteles, el problema de la incontinencia sí está estrechamente ligado al carácter normativo de los juicios. La incontinencia sólo es inteligible si el juicio que me dice lo que debo hacer es debilitado por la pasión, arrastrado por el deseo; no es inteligible, en cambio, si lo que lo debilita es otro juicio. De esta forma, el caso de la viejita caritativa no sería para él un caso claro de incontinencia... Sólo lo sería —digo— si el deseo de la viejita de ir al cielo fuera algo así como una pasión visceral y egoísta que ofuscará sus restantes consideraciones. En todo caso, la solución aristotélica no va mucho más allá de la de Platón. Aunque se propone demoler la posición de Sócrates, al final termina más bien bendiciéndola. Aristóteles dice, si interpreto bien su solución, que el incontinente sí tiene conocimiento de lo que es mejor, pero en un sentido muy especial. Porque decimos que alguien tiene conocimiento en dos sentidos diferentes, cuando lo tiene y hace uso de él y cuando lo tiene pero no hace uso de él. Pues bien, el incontinente tiene conocimiento en este último sentido: habla sin expresar algo asimilado, una convicción, como el borracho que recita lo versos de Empédocles. Así, al término de la discusión principal, Aristóteles tiene que conceder que Sócrates después de todo tenía razón, pues la incontinencia no es posible en presencia de conocimiento *real*, sino cuando el adversario del deseo en el conflicto moral es este conocimiento verbal, sin comprensión, sin nada, y cuya fuerza normativa tiende más



bien a cero. El supuesto, claro está, sigue siendo: si el *akratēs* hubiera tenido conocimiento del primer tipo jamás hubiera podido actuar en contra de él. En este sentido, Aristóteles simplemente concuerda con Sócrates en que la pasión no puede arrastrar al conocimiento en un auténtico conflicto, lo que pasa es que en el caso de la *akrasia* no puede hablarse de un auténtico conflicto: en efecto, uno de los combatientes está literalmente borracho y se ha quedado dormido en pleno ring.

Permítanme ahora, para finalizar, hacer una pequeña digresión. El problema de la *akrasia*, que a menudo ha sido considerado un pseudo-problema, es un problema real no sólo en el marco de la teoría de la acción, sino una variable determinante en la interpretación de la obra temprana y media de Platón. Me parece conveniente contarles un poco al respecto porque quiero que vean que quien afronta el problema al interior de Platón tiene que lidiar con variables inesperadas. Es sabido que la interpretación más aceptada en relación con el carácter de los diálogos tempranos y medios de Platón es la siguiente: la tarea de Platón, en los diálogos de juventud, consistía más bien en reproducir las doctrinas del Sócrates histórico que en construir una filosofía propia. En los diálogos medios podemos apreciar sin embargo un desarrollo, que si bien está fundamentado en las tesis del Sócrates histórico, ya es propio y característico de Platón. Esta interpretación tiene sentido en la medida en que las tesis que por otras fuentes distintas a Platón podemos considerar puramente socráticas, están todas presentes en un grupo de diálogos que, bajo este criterio, merecen llamarse socráticos o de juventud. Una de estas tesis es justamente la negación de la *akrasia*. Así pues, el problema de la *akrasia* entra a jugar un papel crucial aquí dado que Platón, al proponer en el libro cuarto de la *República* la tesis de la división tripartita del alma, parece dar cabida al conflicto moral entre la razón, el *logistikón*, y la parte apetitiva o *epithumía*. Es más, postula la existencia de una tercera entidad, el *thumós*, que sería necesaria para el sometimiento de lo apetitivo por parte de lo racional. Pues bien, a tal punto parece radical este cambio de opinión, que el texto del *Protágoras* es el único del corpus que suscribe explícitamente la negación de la incontinencia. ¿Cómo interpretar este aparente cambio de opinión tan radical? ¿Sólo puede entenderse este cambio de opinión apelando a una tajante distinción entre diálogos socráticos y platónicos, distinción que, por lo demás, encuentra muchas razones para ser revaluada? El punto que les quería poner de manifiesto es que si consideramos la negación de la *akrasia* como una tesis puramente socrática, y no de Platón, entonces hay que considerar el texto de *República* iv como un desarrollo que el cambio de período explicaría. Si, en cambio, rechazamos la distinción entre los dos períodos tenemos que evaluar si esta tesis significa o no un cambio de opinión tan radical, y si sí, explicar por qué se da y si es consistente con otras tesis del intelectualismo moral socrático que no parecen ser nunca revaluadas: que nadie, por ejemplo, obra mal sino por ignorancia, que nadie quiere lo malo, etc.

BIBLIOGRAFÍA

AUSTIN, J. L.

(1979) "A plea for Excuses". En: *J.L. Austin Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press: 175-204.



La negación de la *akrasia*

BURNET, I.

(1903) *Platonis Opera*. Tomo III, tetralogías V-VII. Oxford Classical Texts, Oxford, 1903.

(1902) *Platonis Opera*. Tomo IV, *Respublica*. Oxford Classical Texts, Oxford, 1902.

BYWATER, L.

(1984) *Aristotelis Ethica Nichomachea*. Oxford Classical Texts, Oxford.

DAVIDSON, D.

(1980) "How is Weakness of the Will Possible?". En: *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford: 21-42.

