



La Teoría de la Acción en Sócrates

Juan David Ardila

Universidad Nacional de Colombia
othanatos@gmail.com

Resumen:

El *Protágoras* es célebre porque en él se presenta una negación del fenómeno conocido como la *akrasia* por parte de Sócrates. Este fenómeno comúnmente es un punto de partida en la explicación de la acción. Al aceptarlo se suele pensar que la racionalidad no puede constituir el único elemento constitutivo de una explicación de la acción humana porque de serlo no habría *akrasia*. El propósito de este escrito es determinar cuál es la teoría de la acción que se desprende de la negación de la *akrasia* que hace Sócrates. Para cumplir este propósito nuestro cómo debe entenderse esta negación y trato de ubicar la teoría que sirve como base de tal negación en dos teorías de la acción rivales: el cognitivismo, y el conativismo. Mi tesis es que la teoría de acción a la que se puede llegar a partir de la negación que hace Sócrates de la *akrasia* es similar a la conativista.

El principal propósito de este ensayo es determinar cuál es la teoría de la acción con la que debería estar comprometido Sócrates a partir de la negación que hace del fenómeno de la *akrasia*. Para esto voy a exponer, primero, los argumentos que utiliza para llegar a tal negación. Luego, voy a explicar dos teorías de la acción para determinar en cuál de ellas se puede encuadrar a aquella con la que debería estar comprometido Sócrates.

La Negación de la Akrasia

Buena parte del *Protágoras* se ocupa del tema de la unidad de las virtudes. En una sección de este diálogo, Protágoras da un argumento para mostrar que la virtud es enseñable. En este argumento, él parece asumir que la virtud tiene partes. Las partes de la virtud son el valor, la justicia, la sensatez, la sabiduría, y la piedad. Con base en esa presuposición surgen las siguientes cuestiones:

1. ¿Las partes de la virtud son diferentes entre sí?
2. ¿Quien posee una parte de la virtud posee también las otras?
3. ¿A cada parte de la virtud le corresponde una facultad propia?
4. De ser la respuesta a 3, afirmativa, ¿cada facultad que corresponde a las partes de la virtud tiene una naturaleza diferente?

Es cuando Sócrates trata de probar que no es posible que existan personas valerosas que no posean ninguna otra parte de la virtud cuando se origina el interés por el tema de la *akrasia*. La posición de Sócrates con respecto a la *akrasia* le permite tender un puente entre el valor y la sabiduría. Esto le permitiría responder de manera negativa a la pregunta 1, que es la pregunta central del tema de la unidad de las virtudes.

El problema de la *akrasia* se formula de la siguiente manera: ¿es necesario que una persona que sepa o tenga una creencia con respecto a cuál es el mejor curso de acción en un momento dado, siga ese curso de acción? En el *Protágoras* se enfrentan

las dos posiciones posibles a esa cuestión. Veamos la solución a la que Sócrates ataca.

La solución que ataca Sócrates es, según él mismo nos cuenta en el diálogo, la posición de la *mayoría*. Ésta es que la *akrasia* es posible, y, de hecho, muy frecuente. Esta afirmación no viene sola: en el *Protágoras*, Sócrates también describe cuál es la explicación que la mayoría da a este fenómeno. Esta explicación es que las personas que saben o tienen una creencia con respecto a cuál es el mejor curso de acción en un momento dado, no siguen ese curso de acción porque son arrastradas por amor, por miedo, por sus pasiones, por placer, etc.

Sócrates no está de acuerdo tanto con la explicación de la *akrasia* como con la idea misma de que la *akrasia* sea posible. De esta manera, en el diálogo, Sócrates argumenta explícitamente en contra de la explicación de la *akrasia*, y, de manera indirecta, contra la posibilidad de la *akrasia*.

La crítica que Sócrates hace a la explicación de la *akrasia* es parcial. Sócrates sólo critica a la explicación de la *akrasia* según la cual el placer arrastra a quien no sigue un curso de acción, pero no dice nada con respecto a las que parten del miedo, las pasiones, o el amor (cf. Santas 1966: 7). Tal vez Sócrates esté presuponiendo que las demás explicaciones se pueden reducir a la explicación que está relacionada con el placer. Por el bien del argumento de Sócrates voy a asumir esto.

Para la crítica de la explicación que está relacionada con el placer Sócrates identifica “bien” con “placer”. Un incontinente no hace lo mejor porque es vencido por el placer. Pero, según Sócrates, eso es equivalente a que un incontinente hace lo malo porque es vencido por el placer. Pero eso es lo mismo que decir que un incontinente hace lo malo porque es vencido por lo bueno. Esto le parece absurdo a Sócrates.

Sócrates no critica de manera directa la idea de que la *akrasia* sea posible; la crítica la hace a partir de la presentación de su propia teoría. Para la presentación de esta teoría, Sócrates se basa en la idea de una ciencia de medida de lo bueno y lo malo. Veamos cómo sería una ciencia semejante.

Para Sócrates, el que la vida de una persona sea feliz depende de que el bien obtenido en ella sea mayor que el mal (cf. *Prot.* 356c). Asimismo, para que en la vida de una persona el bien obtenido sea mayor que el mal, la persona debe escoger, en cada oportunidad en la que pueda, aquellos cursos de acción que le reporten mayores beneficios que daños. Sin embargo, para Sócrates, eso sólo es posible si esa persona tiene una ciencia que le permita medir en cada curso de acción el beneficio y el daño que están ligados a él. Tal es la ciencia de medida de lo bueno y lo malo.

Ahora bien, la explicación de la incontinencia que da Sócrates es la siguiente. Según él, un incontinente es, en realidad, ignorante. ¿Qué es lo que ignora un incontinente? La respuesta a esa pregunta no es fácil, y esto es porque Sócrates no es muy claro en lo que dice. Veamos el fragmento en el que dice esto:

Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no sólo por falta de ciencia, sino que además con lo anterior habéis reconocido que por la de la ciencia de medir. La acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia. (Prot. 357d)

Antes de comentar esta cita voy a introducir una distinción que se puede encontrar en el *Protágoras* entre dos sentidos de la palabra ‘bien’ y del término ‘malo’; esta distinción me permitirá hacer más claro lo que Sócrates está diciendo. En un sentido ‘bien’ (‘mal’) es cercano a ‘placentero’ (‘displacentero’). En el otro sentido ‘bien’ (‘mal’) es algo que es determinado por reglas normativas. El último sentido de ‘bueno’

lo denomino el sentido *prescriptivo*. Cuando esté hablando del primer sentido, hablaré de lo bueno en el sentido amplio de la palabra.

El primer sentido de la palabra 'bueno' ('malo') o de 'bien' ('mal') se puede encontrar en el siguiente pasaje: “-¿Te parece que un hombre vive bien, si vive apenado y dolorido?/-No, dijo” (Prot. 351b). Por otra parte, el sentido normativo de 'bueno' se puede encontrar en este pasaje: “Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas...” (Prot. 351c). El que 'bueno' en este contexto tenga otro significado es algo que se sigue del hecho de que la pregunta que hace Sócrates tenga sentido. En efecto, si 'bueno' fuera un término cercano a 'agradable' o 'placentero', la pregunta que hace Sócrates sería acerca de si las cosas agradables son agradables, lo cual no tendría sentido.

Así pues, hay dos sentidos del término 'bueno' ('malo'). Ahora bien, cabe decir que los dos sentidos están íntimamente ligados. De hecho, el que algo sea malo o bueno en el sentido *prescriptivo*, depende de que sea bueno en el sentido amplio. Veamos la razón de esta afirmación.

Hay cosas que proporcionan a una persona placer (bien en el sentido amplio) y displacer (mal en el sentido amplio). Ahora bien, para que la cosa sea buena en un sentido *prescriptivo* es necesario que el placer (bien en el sentido amplio) que proporciona sea mayor que el displacer (mal en el sentido amplio). Según Sócrates, en una cosa mala las cosas buenas que proporciona (i.e. placenteras) “no tenían el valor suficiente [para superar a las malas (i.e. no placenteras)], puesto que aquel del que decimos ha sido vencido por los placeres no *cometería faltas*” (cf. Prot. 355d Énfasis mío)¹. Esto muestra que para que una persona cometa faltas siguiendo un curso de acción es necesario que el placer que está sujeto al curso de acción sea menor que el displacer. Si la persona comete faltas siguiendo un curso de acción malo, eso significa que el curso de acción es malo en un sentido *prescriptivo*. Así pues, un curso de acción es malo en un sentido prescriptivo si el placer (bien) que está sujeto a él es menor que el displacer (mal). De allí se podría colegir que un curso de acción es bueno en un sentido prescriptivo si el placer (bien) que está sujeto a él es mayor que el displacer (mal). Cabe decir que un curso de acción donde el placer es mayor al displacer es placentero, i.e. bueno en el sentido amplio, y uno donde el displacer es mayor al placer no es placentero, i.e. malo en el sentido amplio. De esta manera, se puede decir que, para Sócrates, un curso de acción bueno en un sentido *prescriptivo* es bueno también en el otro sentido y un curso de acción malo en un sentido *prescriptivo* es malo también en el otro sentido.

A lo que quise llegar por medio de este largo excursus es a que, cuando en un momento dado, una persona tiene que elegir entre un curso de acción bueno en un sentido *prescriptivo* y otro curso de acción, el curso de acción que le proporcionará mayor beneficio que daño es el curso de acción bueno en un sentido *prescriptivo*. Esto es sugerido por lo que dice Sócrates en el pasaje que dio comienzo al excursus. En efecto, según él, “se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males” (Prot. 357d). Un *incontinente* tiene dos opciones en el momento en el que actúa, hacer lo bueno en el sentido *prescriptivo* o no. Si no hace lo bueno en el sentido *prescriptivo*, parece ser que no supo elegir la acción que le proporcionaría mayor beneficio que daño. Lo cual implica que un curso de acción bueno en el sentido *prescriptivo* es el que proporciona mayor beneficio que daño en un momento dado. Parece que Sócrates también está comprometido con que un curso de acción malo en el sentido *prescriptivo* es el que proporciona mayor daño que beneficio en un momento dado.

¹ Para esta cita me basé en *Protágoras, Gorgias, Carta Séptima* de Alianza.

Ya hemos visto que Sócrates asegura que un *incontinente* es un ignorante. Un *incontinente* no hace lo que le proporciona mayor placer que daño. Esto implica que el *incontinente* no tiene la ciencia de la medida, i. e. no sabe qué cursos de acción le proporcionarían mayor placer que displacer.

La Teoría de la Acción de Sócrates en El Protágoras

En esta sección del escrito mi intención es determinar cuál es la explicación de la acción con la que debería estar comprometido Sócrates a partir de las afirmaciones que vimos al final de la sección anterior. El propósito que tengo es acomodar esta explicación a dos tipos de teorías que John Bricke discute en el primer capítulo de su libro *Mind and Morality*: las teorías *cognitivistas*² y *conativistas* de la acción³. Voy a exponer en qué consiste cada una de estas teorías, para, luego, ver si la explicación de Sócrates se puede asimilar a alguna de estas dos.

Las dos teorías mencionadas tienen puntos de contacto. Primero, creen que para explicar por qué un agente actúa se necesitan dos elementos psicológicos. El primero de ellos es un elemento que, hablando metafóricamente, fija una meta, mientras que el segundo es uno que determina cuáles son los medios para llegar a esa meta. Consideremos la acción de ir por una gaseosa. Según ambas teorías, una persona no podría ir por una gaseosa a menos que haya algún estado psicológico que lo empuje hacia la gaseosa. Así mismo, esa persona no podría actuar de la manera descrita si no tuviera un estado psicológico que le permitiera tener información acerca de cómo ir hacia la meta que tiene. Las dos teorías también están de acuerdo con que el último estado sólo puede ser una creencia, una creencia del tipo: para alcanzar la meta es necesario hacer tales y tales cosas.

En lo que discrepan las dos teorías es en la naturaleza del elemento psicológico que fija la meta por la cual una persona actúa. Para las teorías conativistas ese elemento psicológico es un deseo hacia algo o hacia un estado de cosas. Para las teorías cognitivistas, por otro lado, ese elemento es una creencia del tipo: es deseable algo o es deseable un estado de cosas.

En los párrafos siguientes me voy a ocupar de examinar la afirmación que salió a flote al final de la sección anterior: un *incontinente* ignora cuáles son los cursos que le proporcionan mayor placer que displacer. Al hacer este examen podré determinar cuál es la teoría de la acción con la que debería estar comprometido Sócrates.

A partir de la afirmación mencionada surge la siguiente pregunta: ¿toda persona que sigue un curso de acción cree que ese curso de acción es el que le proporciona mayor placer que displacer? Veamos por qué es importante hacer esa pregunta. Sócrates sitúa al *incontinente* dentro de aquellas personas que no tienen la ciencia de la medida. Esa colocación no nos dice de manera directa qué motiva a actuar al *incontinente* y a los demás que no tienen la ciencia de la medida. Esta colocación tampoco nos dice si las personas que no tienen la ciencia de la medida actúan por los mismos motivos que los que sí la tienen. La pregunta que se formuló quiere precisamente dejar claros esos dos asuntos.

Hay indicios para pensar que la respuesta a esta pregunta es afirmativa. Según Sócrates, las personas que no tienen la ciencia de la medida son influenciadas de manera constante por el impacto de la apariencia (cf. *Prot.* 356d). El impacto de la

² Bricke menciona varios tipos de *cognitivismo*. Nosotros sólo nos vamos a detener en el que llama *cognitivismo estándar*.

³ No voy a discutir aquí si las únicas posibilidades que se tienen para explicar una acción son el *cognitivismo* y el *conativismo*.

apariciencia nos haría “arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño” (cf. *Prot.* 356d). Cuando Sócrates habla de elecciones en torno a lo grande y lo pequeño a lo que se refiere es a la escogencia de acciones que proporcionen mayor placer que displacer. Ahora bien, ¿por qué nos arrepentiríamos de tales elecciones? ¿Es que acaso por el impacto de la apariencia las personas no eligen de verdad lo que les proporciona mayor placer que displacer? De ser eso así, ¿se podría pensar que de todas maneras las personas que se arrepienten aspiraban a escoger aquel curso de acción que le proporcionara mayor placer que displacer para actuar? Lo que sugiere la cita es que las personas que se ven dominadas por la apariencia sólo esperan tener un concepto favorable de un curso de acción para seguirlo. Dicho de otra manera, si una persona sigue un curso de acción, entonces cree que ese curso de acción es el que le proporciona mayor placer que displacer.

Lo dicho en el último párrafo también sugiere que la creencia, que acompaña al seguimiento de un curso de acción, es la causa de dicho curso de acción. Lo que quiero decir es que parece bastar con que una persona crea que un curso de acción es el que le proporciona mayor placer que displacer en un momento dado para seguir ese curso de acción.

Ahora bien, ¿por qué digo que esto es sugerido por lo dicho en el párrafo anterior? Las personas que siguen un curso de acción malo se arrepienten de su elección porque el impacto de la apariencia las hace errar. Eso sugiere que las personas que se ven influenciadas por la apariencia aspiraban seguir el curso de acción que les proporcionara mayor placer que displacer. Lo que hace la apariencia es hacer creer erróneamente a una persona que un curso de acción tiene esas características. Sólo tiene sentido culpar a la apariencia por inducirnos a creencias erróneas si consideramos que esas creencias son las que nos hacen actuar mal.

Cabe decir que no sólo en quienes se ven influenciados por la apariencia las creencias parecen constituir el motivo primario de la acción. Recordemos que quienes no son influenciados por la apariencia en sus elecciones son aquellos que tienen la ciencia de la medida. Pero, ¿cuál es el papel que dicha ciencia tiene en la vida de esas personas? Según Sócrates, la ciencia de la medida garantiza a quienes la poseen que serán felices (cf. *Prot.* 356d). La ciencia de la medida también induce creencias con respecto a cuál es el curso de acción que proporciona mayor placer que displacer en un momento dado, creencias que no son meras creencias sino conocimientos. Para ser feliz una persona necesita elegir los cursos de acción que le proporcionan mayor placer que displacer. Si algo es una garantía para ser feliz, entonces es porque ese algo permite elegir los cursos de acción que proporcionan mayor placer que displacer. Es de notar que no es posible que la ciencia de la medida haga que las personas que la posean sigan los cursos de acción que ella les induce a creer son los mejores, a menos que se considere que esas creencias son las que causan la acción. Así pues, tanto en quienes sufren el impacto de la apariencia como en los que tienen la ciencia de la medida, la creencia según la cual un curso de acción es el que proporciona mayor placer que displacer parece ser el motivo principal por el cual una persona actúa.

Esto parece implicar que la teoría de la acción con la que está comprometido Sócrates no se acomoda a ninguna de las teorías de acción que mencionamos. En efecto, el estado psicológico que causaba la acción en éstas era un compuesto, mientras que en la de Sócrates es uno simple, a saber la creencia de que algo es lo que proporciona mayor placer que displacer.

Sin embargo, esta conclusión es algo prematura. La teoría de Sócrates se puede acomodar en un esquema similar al conativista. Toda acción estaría siendo motivada por el deseo a ser feliz. Toda persona sabría que, para ser feliz, es necesario escoger, en cada oportunidad que se pueda, los cursos de acción que causan mayor placer que displacer. Así que si una persona cree que un curso de acción determinado

es el que proporciona mayor placer que displacer en un momento dado con relación a otras opciones, esa persona inmediatamente seguirá ese curso de acción. De esta manera se tiene la siguiente estructura. Primero, un elemento motivante, el deseo a ser feliz. Segundo, un elemento instrumental que es, a la vez, compuesto, a saber la conjunción entre el saber de que para ser feliz es necesario que, siempre que se pueda elegir entre cursos de acción, se elija el que proporcione mayor placer que displacer y la creencia por parte del que actúa de que un curso de acción proporciona mayor placer que displacer. Así, una persona sigue un curso de acción porque desea ser feliz, sabe que para serlo necesita escoger las acciones que le proporcionen mayor placer que displacer, y, por último, porque cree que ese curso de acción es el que proporciona mayor placer que displacer.

Bibliografía

- Bricke, John. Mind and Morality. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Platón. "Protágoras". Diálogos. Ed. and Trans. C García Cual. Vol. I. Madrid: Gredos, 1982.
- Santas, Gerasimos. "Plato's Protagoras and Explanations of Weakness." The Philosophical Review 75.1 (1966): 3-33.