



Aristóteles: Silogismo práctico y 'akrasía'

Antonio García Ninet

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles, al analizar los actos humanos, define la *proáiresis* [προαιρεσις] como el acto voluntario resultante de la deliberación y manifiesta que el *fin* no es objeto de elección sino sólo los medios, que es la razón, estimulada por el deseo, la encargada de deliberar acerca de los *medios* para alcanzar el fin y la encargada de decidir acerca de los actos de *proáiresis*. Pero, a diferencia de Sócrates, considera que existe la *akrasía* [ακρασια] como un acto de *proáiresis* en el que se cede a la tentación del placer y en el que no se busca el bien más perfecto. Sin embargo, en cuanto Aristóteles sigue aceptando la *paradoja socrática*, según la cual *nadie obra en contra de lo mejor a sabiendas*, trata de encontrar una explicación para aquellos actos que no parecen encajar con tal doctrina, tal como sucede con los actos de *akrasía*, pues en ellos el *akratés*, dominado por el deseo, se aleja del bien auténtico para encaminarse hacia objetivos inferiores relacionados con el placer, por lo que su conducta parece en principio estar en contradicción con la doctrina socrática. Por este motivo, a través del llamado *silogismo práctico* Aristóteles presenta una serie de consideraciones que le sirven para explicar el fenómeno de la *akrasía* y sus causas, así como para mostrar que esa forma de conducta no es incompatible con la *paradoja socrática*.

Respecto a la cuestión del valor de la *conclusión* del silogismo práctico, acerca de si tiene un valor exclusivamente *lógico*, si se identifica con la *acción*, o si está o no *necesariamente* encadenado a ella, tiene interés comentar algunos puntos de vista actuales en cuanto sirven de ayuda para entender mejor la solución aristotélica, que en ocasiones identifica la *conclusión* con la *acción*, pero que en otras las diferencia de modo explícito y al mismo tiempo considera que a partir de dicha conclusión la acción se sigue de modo necesario.

1. La paradoja socrática.

Por lo que se refiere al punto de vista aristotélico acerca de la doctrina socrática que considera que *nadie obra contra lo mejor a sabiendas* ha habido discrepancias respecto a la interpretación de un texto en el que, según algunos, Aristóteles habría rechazado tal doctrina diciendo que "está en desacuerdo con lo que vemos claramente" o que está en desacuerdo con "las opiniones" aceptadas: "ουτος μιν ουν ο λογος αμφισβητει τοις φαινομενοις εναργος" (EN 1145b 28-29)¹. Sin

¹ Con las siglas "EN" me refiero ahora y en lo sucesivo a la *Ética Nicomáquea*.

En esta cita aparece un término -"φαινομενοις"- que, según se traduzca de un modo o de otro, podría suponer la existencia de una contradicción o no en el texto aristotélico, ya que, si más adelante Aristóteles admite que "parece ocurrir lo que Sócrates decía", no tendría sentido haber afirmado unas páginas antes que "esta manera de razonar está en desacuerdo con lo que vemos claramente" -según la traducción de M.Araujo-J.María de dicha cita- o "contradice totalmente los hechos observados" -según el sentido de la traducción inglesa de Ross-. Esta contradicción podría desvanecerse si el término "φαινομενοις" se traduce no como *hechos observados* o algo semejante, sino como *opiniones aceptadas*, traducción que, según Hardie, es igualmente legítima y que además no prejuzga que Aristóteles vaya a estar necesariamente de acuerdo con tales opiniones.

embargo, tal discusión parece irrelevante cuando se tiene en cuenta el fuerte contrapeso de otros pasajes en favor de la tesis socrática, asumida por Aristóteles con determinadas correcciones que le sirven para explicar los actos de *akrasía*, que parecían oponerse a dicha tesis. Así sucede, por ejemplo, cuando reconoce que “cuantas cosas se hacen por propia voluntad, todas son o bienes o bienes aparentes, o cosas agradables o que lo parecen” (*Retórica*, 1369b19-21) o cuando afirma que “parece ocurrir lo que Sócrates pretendía” (EN 1147b 14).

En definitiva, aunque Aristóteles rechaza la tesis socrática según la cual *no existe la akrasía*, está de acuerdo con él en que *no se puede actuar en contra del conocimiento*, siempre que dicho conocimiento se encuentre *en uso*, es decir *en acto* (*ενεργει*). Por ello, trata de esclarecer cómo es posible la *akrasía*, “porque es evidente que el que se conduce con incontinencia, antes de ser dominado por la pasión, no cree que debe hacerlo” (EN 1145b28-29), y presenta igualmente una explicación que muestra la *compatibilidad* de la *akrasía* con la *paradoja socrática*.

Por ello y a fin de solucionar este problema Aristóteles se refiere a la distinción entre el conocimiento cuando se lo está *utilizando*, es decir, *en acto* (*ενεργει*), o cuando sólo se encuentra en estado *latente*, es decir, en *potencia* (*δυναμις*), mostrando su acuerdo con Sócrates cuando el conocimiento está en ejercicio, pero aceptando, sin embargo, que la *akrasía* es posible porque hay situaciones en las que el conocimiento no se está utilizando y sólo se posee en estado *latente*. Por lo que se refiere al problema de la compatibilidad entre la *akrasía* y la *paradoja socrática*, presenta una interesante explicación psicológica a través del llamado *silogismo práctico*, advirtiendo de la fuerza que tienen los *deseos*, relacionados con el placer, para provocar una modificación en sus premisas o en la capacidad para relacionarlas y, en consecuencia, una modificación en la *conclusión* y la *acción* correspondientes.

2. La akrasía

La *akrasía* hace referencia a una forma de *proáiresis* derivada de una situación conflictiva entre la parte racional y la parte apetitiva del alma, de tal manera que, siendo la razón la facultad que debe dirigir los actos de *proáiresis*, es derrotada por la fuerza del deseo. El *akratés* se caracteriza por la falta de acuerdo entre lo que piensa y lo que hace: es capaz de juzgar acertadamente, pero es incapaz de seguir los dictados de la razón y es vencido por la atracción del placer; tiende a arrepentirse de sus actos, porque es consciente de que no se han producido como consecuencia de un planteamiento racional relacionado con el máximo bien sino en contra de éste; y, finalmente, puede curarse, por el hecho de que el pensamiento es correcto y lo único que hace falta es que se ejercite en dominar sus impulsos pasionales, adaptándose al cumplimiento de los dictados racionales.

Aristóteles, al igual que Platón, manifiesta su desacuerdo con Sócrates por haber negado éste la existencia de la *akrasía* y por haber considerado que la conducta en la que la razón parecía haber sido vencida era debida a la *ignorancia*: “Sócrates, en efecto, se oponía absolutamente a esta idea, sosteniendo que no hay incontinencia, porque nadie obra en contra de lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia” (EN 1145b25-28). Sin embargo, la solución aristotélica, aunque supone un replanteamiento de la doctrina socrática, no representa un rechazo de la misma. Así lo reconocen Gauthier y Jolif, quienes además consideran de modo negativo esta dependencia respecto a Sócrates, indicando que es el hecho de no haber tenido en cuenta el papel de la *voluntad* lo que determina que Aristóteles haya sido incapaz de superar esta doctrina: “Aristote est demeuré impuissant à sortir du schéma intellectualiste de Socrate, et c'est cette insuffisance de sa psychologie morale qui pèse lourdement sur

sa théorie de l'incontinence [...] Si l'on ignore la volonté, il faut nécessairement admettre la théorie socratique de l'incontinence”².

Por otra parte, el punto de vista de Gauthier y Jolif es criticable precisamente por su defensa arbitraria de la separación de razón y voluntad en compartimentos estancos, cuando la realidad es que en la misma medida en que la mente tiene un carácter unitario, todos sus elementos se encuentran en constante interacción. Desde planteamientos como los de Hume, de Schopenhauer, Nietzsche o desde el Psicoanálisis de Freud y, en general, desde la Psicología actual se ha señalado adecuadamente esta interacción entre entendimiento y emociones –hasta el punto de hablarse en los últimos años de una “inteligencia emocional”- así como de la subordinación de lo intelectual-consciente a lo instintivo-inconsciente. Además, aunque Aristóteles no se refiera a *la voluntad* como una facultad independiente del entendimiento, concede un protagonismo especial al objeto deseable y al *deseo* mismo en cuanto considera que “el principio motor es [...] el objeto deseable”, que “el intelecto no mueve sin deseo” y que “el deseo [...] puede mover contraviniendo el razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo” (*Acerca del alma*, 433a21-26³).

2.1. Akrasía y sentido del tiempo.- En el tratado *Acerca del alma* Aristóteles presenta un enfoque sobre la *akrasía* que contribuye a la comprensión de sus causas. Se dice en él que “los apetitos pueden entrar en colisión o conflicto entre sí, cosa que ocurre cuando y donde la razón y el deseo son opuestos, y ello ocurre en los seres que tienen sentido del tiempo; la mente, en efecto, nos mueve a resistir mirando al futuro, mientras que el deseo sólo mira al presente, porque lo que es momentáneamente agradable parece ser absolutamente agradable y absolutamente bueno, ya que el deseo no puede mirar al futuro” (433b5-10). La importancia de este texto radica especialmente en la introducción del concepto de *tiempo* como un elemento esencial para explicar los conflictos entre la razón y el deseo, pues a la hora de valorar los distintos bienes el deseo sólo tiene presentes los bienes de manera *intemporal* (“el deseo no puede mirar al futuro”), mientras que la razón puede comparar el bien presente con el futuro, y, en general, las diversas consecuencias que pueden derivar a partir de la elección de uno u otro. Cuando la razón tenga fuerza suficiente, como sucede en el caso del *enkratés* [ἐγκρατής], elegirá la mejor acción, mientras que en el caso del *akratés*, si el deseo es suficientemente intenso, interferirá con la capacidad racional hasta el punto de encaminarla hacia la elección del bien presente, aunque no sea el mejor.

El origen de este planteamiento se encuentra ya en *Platón* cuando en el *Protágoras* indicaba que las cosas que son de un mismo tamaño o los sonidos que tienen una misma intensidad, parecen mayores o más intensos cuando están o se producen más cerca que cuando están o se producen a mayor distancia. Al hablar del tamaño de los objetos o de la intensidad de los sonidos, Platón se refiere a los placeres, y, al hablar de la distancia, al tiempo y a las demás circunstancias que pueden inducir a error a la hora de valorar las circunstancias relacionadas con la mayor o menor intensidad del placer y con su posible acompañamiento de una mezcla de dolor, etc., de manera que esa valoración conjunta será la que lleve a adoptar la decisión consecuente. La “métrica” o “arte de medir”, anticipo de la *phrónesis* [φρονησις] aristotélica, debe servir para valorar con objetividad las diversas opciones a fin de elegir con acierto, y su posesión será la mejor garantía para alcanzar la virtud y la felicidad.⁴

² Gauthier - Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, Publications Universitaires, Louvain, 1970, Tomo II, p. 603.

³ Ed. Gredos, 1983; traducción de Tomás Calvo Martínez.

⁴ Platón: *Protágoras*, 356 c-e.

En el planteamiento aristotélico los bienes próximos en el tiempo provocan decisiones que vienen condicionadas por esa proximidad, la cual determina que parezcan más atractivos que aquellos que, siendo objetivamente mejores, sólo se consiguen después de un plazo temporal más largo, de forma que, a causa de su lejanía, parecen más apagados y problemáticos.

En la misma literatura, a través de figuras como la de *Fausto* o la de *Don Juan*, encontramos ejemplos de situaciones como ésta: *Fausto* vende su alma a *Mefistófeles*, renunciando a su 'futura' salvación *eterna* por conseguir el amor de *Margarita* en esta vida. La felicidad 'inmediata' le tienta con una intensidad superior a la de una felicidad *eterna*, la cual aparece ante la imaginación como 'lejana', y, por ello, su atractivo pierde intensidad adquiriendo un carácter *problemático*. *Fausto* queda, pues, como dormido, ignorante -en cierto modo- de que se aleja de un bien superior, y se decide por el bien inferior representado por el amor de *Margarita*⁵. Igualmente significativa es la frase de *Don Juan* "¡Qué largo me lo fiáis!" como respuesta incrédula a las palabras de *Tisbea* "Advierte, mi bien, que hay Dios y que hay muerte"⁶, diálogo que sugiere esta misma interpretación y en el que también *Don Juan* antepone el bien de un amor terrenal *presente* al bien *futuro* de la vida *eterna*, de cuya existencia además, movido por la pasión, no parece especialmente convencido.

2.2. Paradoja socrática, akrasía y lenguaje.- I. M. Crombie -y otros críticos, como Gauthier y Jolif-, estiman que tanto la explicación platónica como la aristotélica de la *akrasía* son erróneas por cuanto permanecen en la interpretación intelectualista atribuida a Sócrates por el propio Aristóteles. Por ello Crombie critica el punto de vista de quienes defienden que cuando alguien cree que algo está mal y sin embargo lo hace, es porque momentáneamente ha cambiado de opinión. Considera que en este punto existiría una especie de *trampa lingüística* derivada del hecho de que "si definimos 'creer' de manera que no pueda decirse que un hombre cree algo si actúa en desacuerdo con ello, debemos estar de acuerdo con Platón; pero aparte de estos ejemplos extremos, no hay ninguna razón por la que debamos estar de acuerdo"⁷, de manera que -concluye- "la explicación de Platón de la akrasía (como la de Aristóteles, que es muy similar) está equivocada"⁸.

Sin embargo, la crítica de Crombie no es aceptable, pues, aunque sea cierto que una *definición "atómica"* de *creer* no incluye referencia alguna al hecho de *cómo se actúe* en relación con la correspondiente creencia, una *definición "relacional"* suficientemente exhaustiva incluiría en sus connotaciones su conexión con las acciones que deben emanar de ella como *consecuencia* del grado de su autenticidad.

Así por ejemplo, si después de tres días de andar perdido en el desierto, tengo una sed insoportable y 'creo' que a escasos metros de donde estoy hay un pozo de agua pura que puede saciar mi sed, será esa creencia la que me impulse a tratar de recorrer esos metros para satisfacer esta necesidad. Igualmente, si deseo ganar la partida de ajedrez y 'creo' que sólo haciendo la jugada Dc7 lo conseguiré, trataré de realizar la jugada Dc7 y no otra⁹.

Por ello, a partir de las tres premisas siguientes (P), la conclusión *práctica* (C) se sigue necesariamente:

⁵ J. W. Goethe: *Fausto*.

⁶ Tirso de Molina: *El burlador de Sevilla*, versos 943-945.

⁷ I. M. Crombie: *Análisis de las doctrinas de Platón*, I, 259. Alianza Universidad, Madrid, 1979.

⁸ I. M. Crombie: *Ibidem*.

⁹ Con la expresión "trataré de..." se quiere indicar que, aunque *la acción* que debería resultar a partir de la creencia y del deseo parece necesaria, *podría no producirse*, pero sólo en el caso de que hubiese dificultades insuperables, como la de sufrir un infarto fulminante o una parálisis que impidiese que mis neuronas motoras enviasen sus impulsos a los músculos encargados de la *acción* material.

- P) 1ª: 'Creo' que X es la única acción adecuada para conseguir Y
2ª: Deseo conseguir Y, sean cuales sean las dificultades que deba asumir.
3ª: Puedo hacer X, aquí y ahora

C) Hago X

En efecto, en tal situación, si las premisas son verdaderas, en virtud de su propio significado la conclusión "hago X" se infiere de modo necesario, tanto desde un punto de vista lógico como psicológico.

Como última explicación de la *akrasía* y de la tesis de que *no se puede actuar en contra del conocimiento*, indica Aristóteles que "como la última premisa es a la vez una opinión sobre lo perceptible por los sentidos y la que rige las acciones, o no la tiene el que está ligado por la pasión o la tiene en el sentido en que tener no significa saber sino decir, como dice el embriagado los versos de Empédocles" (EN 1147b9-12). Es decir, en este caso concreto la explicación de la *akrasía* consiste en señalar que, cegado por la pasión, el *akratés* desconoce *en acto* la premisa menor del silogismo racional, del mismo modo que el embriagado "dice [...] los versos de Empédocles" sin saber lo que dice, y tal situación repercute en que no pueda actuar teniendo en cuenta el sentido de esa premisa.

A partir de estas ideas, Aristóteles concluye afirmando que "parece ocurrir lo que Sócrates pretendía" (EN 1147b14), aceptando así de modo explícito el valor de la *paradoja socrática*, enriquecida mediante el análisis psicológico de las diversas condiciones, tanto racionales como pasionales, que explican el comportamiento.

En otros lugares de su obra Aristóteles se ratifica en esta misma doctrina socrática. Así, en la *Retórica* vuelve a defenderla, afirmando que "nadie escoge por su voluntad y con conocimiento lo malo [ουδεις γαρ εκων τα φ αυλα και γινωσκων προαιρειται]" (*Retórica*, 1400b1-2), matizando que esta afirmación resulta engañosa, pero no porque sea falsa sino en cuanto "muchas veces resulta claro cómo hubiera sido mejor obrar, pero antes era oscuro [πολλακις γαρ υστερον γινεται δηλον πως ην πραξαι βελτιον, προτερον δε αδηλον]" (*Retórica*, 1400b3-4), y queriendo decir con esta aclaración que, si a veces se elige 'voluntariamente' el mal, esto sólo sucede porque en el momento previo [προτερον] a la elección se juzga desacertadamente como bien, descubriendo, si acaso, con posterioridad [υστερον] "cómo hubiera sido mejor obrar" (Ibidem).

De acuerdo con el planteamiento aristotélico, reconocer que una determinada acción representa la mejor en un cierto momento en el que, además, se puede actuar, y, sin embargo, realizar otra distinta es una afirmación ininteligible si atendemos al hecho de que la elección de un determinado objetivo supone implícitamente haberlo situado en primer lugar en la escala personal de valores aplicable a esa concreta situación, por lo que, al menos subjetivamente, dicho objetivo se constituye en el bien máximo relativo en el momento de la elección. En otras palabras, la pretensión de que se pueda elegir libremente un objetivo infravalorado en relación con otro supervalorado es contradictoria en cuanto, si la elección [προαιρεσις] supone la supervaloración de una acción entre las demás y la no elección supone la infravaloración de las acciones postergadas, en tal caso *elegir lo infravalorado* equivaldría a la contradicción de *supervalorar lo infravalorado*, pues la prueba de qué sea *lo que más se valora* no es la *afirmación* de que tal acción o tal fin lo sea, sino el hecho de que, si se lo puede *elegir*, no se deja escapar la ocasión de *hacerlo*. El mismo Aristóteles, en referencia a la etimología del término "προαιρεσις", lo relaciona con la *acción material de elegir* e indica que "hasta su mismo nombre parece indicar que es lo que se elige antes que otras cosas" (EN 1112a16-17).

Este análisis representa, por otra parte, una nueva aportación en favor del determinismo psicológico de acuerdo con la perspectiva según la cual la conducta humana tiende *necesariamente* al bien, aunque sólo se trate de un *bien aparente*, pues, como también indica Aristóteles, “en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal” (EN 1113a22-23)¹⁰.

3. Akrasía y silogismo práctico

Aristóteles se sirve de la estructura del silogismo para explicar el carácter voluntario y deliberado de la *proáiresis*, para explicar los actos de *akrasía* y para explicar que tales actos no contradicen la tesis socrática según la cual *no se puede actuar en contra de lo mejor a sabiendas*.

3.1. En su forma más sencilla el *silogismo práctico* consta de una *premisa mayor*, en la que se expone un principio general relacionado con el bien que se debe buscar; de una *premisa menor* relacionada con una acción concreta como caso particular del principio general establecido en la mayor; y finalmente, de una *conclusión teórica*, derivada de estas premisas, que va acompañada de la *elección-acción* [προαιρεσις – πραξις] correspondiente: “una opinión es universal, la otra se refiere a lo particular, que cae ya bajo el dominio de la percepción sensible; cuando de las dos resulta una sola, el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico” (EN VII 1147a24-28). Como ejemplo de silogismo práctico afín a esta estructura simple, Aristóteles presenta el siguiente: “si todo lo dulce debe gustarse, y esto es dulce como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello lo gustará al punto” (EN VII 1147a28-30).

3.2. Sin embargo, desde un análisis más detallado y considerando las circunstancias en las que se producen los actos de *akrasía*, Aristóteles presenta otros esquemas de silogismo práctico. Así, por ejemplo, en EN 1147a3-7 se refiere al silogismo en el que “hay dos clases de término universal: uno, se refiere al sujeto; otro, al objeto. Por ejemplo, ‘a todo hombre le convienen los alimentos secos’, ‘yo soy un hombre’, o bien ‘tal alimento es seco’; pero que este alimento es seco, o no se sabe, o no se pone en ejercicio ese conocimiento” (EN 1147a3-7). Los términos universales a los que alude son “hombre” y “alimento seco”, mientras que el hecho de que tal alimento o tal otro sea seco es el conocimiento singular que puede estar en la mente sólo *en potencia* o también *en acto*, lo cual irá acompañado o no de la caída en la *akrasía*. En relación con este silogismo Gauthier y Jolif comentan que en él el *akratés* conoce la premisa mayor, pero no la menor en su actualidad plena: “puedo conocer bien la proposición universal: ‘El alimento que presenta tal y tal cualidad es un alimento seco’, y no subsumir bajo este conocimiento universal *este alimento*, porque ignoro que posee de hecho tal cualidad que hace que un alimento sea seco. Entonces, puede decirse, se comete un *error* respecto al objeto de la menor, en el sentido de que se la conoce en la universal, pero no en la particular”¹¹.

¹⁰ En relación con este último punto Anscombe refleja un planteamiento coincidente con el aristotélico cuando afirma que “la noción de bien que debe ser introducida en una explicación del acto de querer no se refiere a lo que es realmente bueno, sino a lo que el agente concibe como bueno” (G. E. M. Anscombe: *Intención.*, *40*, p. 135).

¹¹ Gauthier - Jolif: O.c., II, p. 606. También Guthrie hace referencia al hecho de que, según Aristóteles, no se tiene conocimiento de lo particular, de manera que, en cuanto “ésta es la clase de conocimiento que es vencido (desterrado de la conciencia, convertido en meramente potencial) por la tentación del placer, el miedo, etc.” (W. K. C. Guthrie: *Historia de la Filosofía*

Y, efectivamente, esto es lo que defiende Aristóteles en EN VII 1147a 3-4, señalando a continuación que “no parecerá ningún absurdo obrar incontinentemente con un modo de conocimiento” (EN 1147a8-9), a saber, cuando sólo se dispone del universal, “y parecerá extraño que pueda hacerse con otro” (EN 1147a9), como ocurre cuando se está en posesión del universal y del particular, y de este último no sólo en estado latente o *potencial* sino en estado *actual* y siendo plenamente consciente. Insiste a continuación en que es posible tener el conocimiento en cierto sentido y no tenerlo en otro, “como le ocurre al que duerme, al loco y al embriagado” (EN 1147a12-13) y que “ésta es la condición en que se encuentran los que están dominados por las pasiones” (EN 1147a 13-14), como sucede en el caso del *akratés*, pues el conocimiento queda eclipsado en él por la atracción ejercida por las pasiones, las cuales le impiden ser consciente del sentido de aquel conocimiento que en condiciones de autodominio es capaz de comprender, de afirmar en su justo valor y de ser consecuente con él a la hora de actuar.

Señala finalmente Aristóteles que, mientras el licencioso (*ακολαστος*) es incurable, el *akratés* tiene curación, porque la maldad, propia del licencioso, “se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia a la epilepsia; la primera es un mal continuo, la otra no” (Ibid.). En relación con esta comparación aristotélica tiene interés la observación de Gauthier-Jolif cuando dicen que “la hidropesía y la tisis son enfermedades crónicas, en oposición a la epilepsia, que se manifiesta por crisis”¹² y comentan que en los tiempos de Aristóteles se consideraba que la crisis epiléptica se producía como consecuencia de que el aire, portador de la inteligencia, no llegaba hasta el cerebro: “les crises épileptiques sont provoquées par un mouvement exceptionnel du phlegme qui empêche l'air porteur de l'intelligence de parvenir jusqu'au cerveau”¹³. La diferencia entre el licencioso y el *akratés* consiste en que el primero busca el placer por principio, porque piensa que eso es lo que debe hacer, mientras que el segundo, aunque es arrastrado por el placer, de algún modo sabe que debería seguir el bien mayor propuesto por su razón y, por ello mismo, puede arrepentirse de sus acciones de *akrasía*.

3.3. Más adelante, Aristóteles enriquece su exposición con nuevos elementos que muestran la complejidad del proceso psicológico relacionado con la *akrasía*. En este sentido, presenta una variación del anterior silogismo práctico y hace especial hincapié en la fuerza del *deseo*, indicando que “cuando se da la opinión universal que nos prohíbe gustar, y por otra parte la de que todo lo dulce es agradable y esto es dulce (ésta es la que hace actuar), y a la vez se da el deseo de gustarlo, la primera nos dice que lo rehuyamos, pero el deseo nos mueve a ello, porque puede mover cada una de las partes <del alma>” (EN 1147a30-34).

La novedad fundamental que aparece aquí es la que se refiere a la existencia de *conflictos* derivados de aquellos motivos que simultáneamente incitan a obrar en un sentido o en otro, y, de modo especial, a la consideración del *deseo* como elemento determinante de la preponderancia que pueda ganar una u otra de las premisas a la hora de adoptar una decisión. Si el deseo o la pasión es lo que domina en la mente del *akratés*, en dicho caso se producirá la *akrasía*, mientras que el *enkratés* “sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue y se deja guiar por la razón” (EN 1145b13-15).

Conviene puntualizar que, cuando Aristóteles dice que “el *akratés* sabe que obra mal...”, éste no sabe *en acto* que obra mal sino sólo *en potencia*; es decir, el conocimiento que está *en acto* en su entendimiento en el momento en el que tiene que tomar la decisión es el que se relaciona con el deseo, mientras que el conocimiento

griega, VI, p. 373; Gredos, Madrid, 1993), de manera que en este sentido la paradoja socrática seguiría manteniendo su valor.

¹² Gauthier - Jolif: O.c., II, p. 623.

¹³ Gauthier - Jolif: O.c., II, p. 645.

racional se mantiene alejado en un segundo plano, como sucede en el caso del que duerme, del loco o del embriagado.

En relación con este pasaje Joachim observa que si cualquiera de ambas premisas estuviera ausente, no habría *akrasía*¹⁴, pues, efectivamente, aunque la premisa relacionada con la *epithimía* tenga mayor fuerza que la premisa racional y sea precisamente ése el motivo de la *akrasía*, si sólo la premisa relacionada con el deseo estuviera presente, en tal caso la decisión del supuesto *akratés* sería más bien la del auténtico *akólastos*, es decir, la del *licencioso*, que busca el placer no como consecuencia de una *debilidad* de la voluntad frente a las indicaciones de la razón, sino por *convicción* de que eso es lo que debe hacer, mientras que, si sólo la premisa racional estuviera presente, en tal caso se actuaría siempre de acuerdo con la *buena proáiresis*

Por otra parte, Joachim considera que no parece que los actos de *proáiresis* existan en estado puro, sino que siempre son *impuros* en cuanto en ellos intervienen elementos relacionados con el deseo, el cual “puede mover cada una de las partes <del alma>” (EN 1147a30-34). En este sentido indica que “Aristóteles insiste [...] en que todas las acciones resultan de una fusión entre sentimiento (pasión) y pensamiento”¹⁵, y quizá, por ello, habría que decir que, del mismo modo que desde la perspectiva kantiana el imperativo categórico nunca llega a cumplirse de modo perfecto, tampoco existe un acto de *proáiresis pura*, es decir, una acción voluntaria absolutamente racional en la que el factor pasional no intervenga *para nada* como condicionante.

3.4. Ignorancia y akrasía.

3.4.1. *Hardie* considera que la solución aristotélica, según la cual el incontinente no se da cuenta de la verdad de la premisa menor plantea el problema de si la *akrasía* es un acto voluntario o involuntario: “The incontinent man does not realise the truth of the minor premiss, raises questions about the location of incontinence in relation to the distinction between the voluntary and the involuntary which Aristotle has elaborated in bk iii”¹⁶, pues, en cuanto la *akrasía* presuponga un *desconocimiento* de una de las premisas del silogismo práctico, en dicho caso y de acuerdo con la definición aristotélica del *acto involuntario* como aquel que se realiza como efecto de *violencia* o *ignorancia*, la *akrasía* se encontraría mucho más próxima al acto involuntario que al voluntario. Esto es lo que, según *Hardie*, también señala *Ross*, para quien “una acción que es debida a la ignorancia de un hecho particular es involuntaria”¹⁷. En cualquier caso, *Hardie* entiende que la acción del *akratés* no parece clasificable como *proáiresis* en sentido pleno y llega a considerar que el *akratés*, aunque no desconoce las premisas racionales del silogismo práctico, no llega, sin embargo, a tener evidencia de su conexión y de la conclusión práctica que deriva de ellas.

Por su parte, *Aristóteles*, aunque no juzga que los actos de *akrasía* sean involuntarios, se aproxima al punto de vista de *Hardie* cuando llega a considerar que “el hombre incontinente actúa según sus apetitos, pero no eligiendo” (EN 1111b13-14) por lo que tales actos no constituirían actos de *proáiresis* en el sentido más propio de este concepto -como acto voluntario acompañado de deliberación-, aunque lo sean en un sentido amplio, es decir en aquél en el que la *proáiresis* se entiende simplemente

¹⁴ H. H. Joachim: O.c., p. 228-229: “the *akratés* has two major premisses before his mind. If either of them were absent, there could be no *akrasía*”.

¹⁵ “Aristotle in this passage (1147a24-b19) insists that all action results from a fusion of feeling (passion) and thinking” (H. H. Joachim: O.c., p. 228).

¹⁶ W. F. R. Hardie: O.c., p. 84.

¹⁷ “According to the doctrine of bk iii (1110b 31-1111a 24), an action which is due to ignorance of particular act is involuntary” (W. F. R. Hardie: *Ibidem*).

como acto voluntario resultante de cierta deliberación, de una deliberación desviada por las pasiones hacia un fin no relacionado con el bien más objetivo sino sólo con el placer, que, aunque es un bien, no se identifica con el bien en su dimensión más plena. En cualquier caso, Aristóteles sigue considerando los actos de *akrasía* como voluntarios y deliberados, aunque relacionados con el *apetito*, y no como actos involuntarios o meramente voluntarios porque no considera que el conocimiento objetivo haya desaparecido por completo, sino que sigue existiendo, aunque el deseo haya determinado que *tal conocimiento sólo se mantenga en estado latente* [δυναμει], siendo sustituido por otro relacionado con el placer, que pasa a primer plano del entendimiento y determina que éste elija de acuerdo con él.

Señala Hardie igualmente que los actos de *akrasía* no sólo pueden surgir por no haber llegado a establecer la inferencia lógica entre las premisas o por un oscurecimiento transitorio de la premisa *particular*, sino también por un oscurecimiento del principio o premisa *universal*: "The man taking a drink too many persuades himself that the extra one will not be harmful to his digestion. But he may also lapse into thinking that it is not wrong to incur a hangover once a year [...] Aristotle ought perhaps to recognise that the 'akratés' man fail to 'use', actively, to contemplate, either the particular premiss or the universal principle"¹⁸. Pero ya Aristóteles había tenido en cuenta tal posibilidad, considerando que la premisa universal de carácter racional podía ser sustituida por otra relacionada con el deseo: la premisa universal que afirma que "las cosas dulces no deben ser probadas" quedaba así sustituida por la premisa universal que afirma que "todo lo dulce es agradable".

Más adelante escribe Hardie que en verdad resulta difícil contestar a la pregunta de si la *akrasía* se debe a la ignorancia o si la ignorancia se debe a la *akrasía*¹⁹ y, en relación con esta cuestión, advierte que "la explicación de la incontinencia en términos de ignorancia sería inútil si tuviéramos que admitir que, a menos que hubiéramos sido incontinentes, no seríamos ignorantes"²⁰, pues en tal explicación habría un círculo vicioso, pues, de acuerdo con el propio Aristóteles, los actos realizados desde la *ignorancia* son *involuntarios*.

Sin embargo, la dificultad señalada por Hardie desaparece si se tiene en cuenta que la explicación de la *akrasía* no proviene de la *ignorancia*, así como tampoco la justificación de ésta proviene de la *akrasía*: Aristóteles insiste repetidamente en señalar la importancia de los factores emocionales en la aparición de la *akrasía* en cuanto el placer, como bien intensificado en su apariencia a causa del deseo, provoca un oscurecimiento transitorio del conocimiento del bien auténtico.

A punto de finalizar su artículo, Hardie señala que para Aristóteles "llegar a estar en una situación en la que obramos incontinentemente es como quedarse dormido (1147a17)"²¹.

3.4.2. Por su parte, M. M. Hare considera la *akrasía* como una *incapacidad para hacer aquello que uno cree que debe hacer*: "Typical cases of 'moral weakness' are cases where a man *cannot* do what he thinks he ought"²². Dicha *incapacidad* tendría un carácter *psicológico*²³, por lo que Hare no la considera como una conducta por la que se ceda *libremente* al deseo, sino como una conducta *inevitable* –en el

¹⁸ W. F. R. Hardie: O.c., p. 85.

¹⁹ W. F. R. Hardie: O.c., p. 93.

²⁰ "The explanation of incontinence in terms of ignorance would be unhelpful if we had to admit that, unless we had been incontinent, we would not be ignorant" (W. F. R. Hardie: O.c., p. 94).

²¹ "Aristotle has indicated that coming to be in a state in which we act incontinently is like falling asleep (1147a17)" (W. F. R. Hardie: *Ibidem*).

²² R. M. Hare: *Backsliding*, p. 133. Artículo incluido en la compilación editada por G. Mortimore *Weakness of will*, Western Printing Services, Bristol, 1971.

²³ R. M. Hare: *Backsliding*, p. 142-143.

momento en que se produce- en cuanto existen dificultades de carácter físico o psicológico que impiden hacer lo que en teoría se aprueba. Su punto de vista supone una aceptación de la *paradoja socrática* en cuanto considera que una actuación coherente con lo que se piensa se dará *siempre* que se den las condiciones físicas y psicológicas adecuadas.

Conviene recordar que, cuando Aristóteles compara la *akrasía* con una enfermedad como la epilepsia, está indicando que del mismo modo que en los momentos de crisis el epiléptico es incapaz de razonar, algo parecido le sucede al *akratés*, en cuanto también tiene sus momentos de crisis en los que su razón es vencida por la pasión; por eso también, indica que el modo de conseguir que el *akratés* recobre su conocimiento “es el mismo que en el caso del embriagado y del que duerme [...]”; es a los fisiólogos a quienes debemos preguntarlo” (EN 1147b5-9). Y a la pregunta acerca de por qué unos ceden a la fuerza del deseo mientras que otros permanecen firmes en sus planteamientos racionales, Aristóteles remite al modo de ser de cada uno, *determinado* por la naturaleza (EN 1114b6-11) –o por la divinidad (*Ética Eudemia*, 1248a 18-27)-.

4. Conclusión y acción.

Por lo que se refiere a la cuestión de la *doble conclusión*, representada por la *conclusión lógica* [κρίσις-προαιρεσις] y por la *acción física* [πραξις] indicada por aquélla, aunque la diferencia entre ellas es evidente en el sentido de que, por una parte, se llega al *asentimiento racional* o *conclusión*, y, por otra, se inicia y culmina –si es posible- la *acción* correspondiente, conviene aclarar que *ambas son partes constituyentes de un único proceso*, que comienza con la *conclusión lógica* y culmina en la *acción material* de aquello en lo que se ha concluido. Así lo señala Aristóteles en diversos momentos, como cuando indica que “la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta” (*Acerca del alma*, 433a17).

4.1. En relación con esta cuestión, *Anscombe* considera que se puede diferenciar, en primer lugar, el silogismo que tiene carácter *teórico* frente al que tiene carácter *práctico*, y, en relación con este último, el “silogismo práctico ocioso” y el “silogismo práctico propiamente dicho”. En el *silogismo teórico* y en el silogismo *práctico ocioso* “la conclusión es ‘dicha’ por la mente que la infiere”²⁴, mientras que en el auténtico *silogismo práctico* “la conclusión es una acción cuyo sentido es mostrado por las premisas, las cuales ahora están, por así decir, en servicio activo [...] Aristóteles apenas enuncia la conclusión de un silogismo práctico, y en ocasiones se refiere a ella como a una acción”²⁵. Y así, *Anscombe* está de acuerdo con Aristóteles en considerar la *acción* como una *consecuencia*, tanto lógica como psicológica y física, del *proceso racional precedente*. Por ello también, califica como “deseo ocioso”, es decir, como *deseo inauténtico* aquel supuesto deseo que, estando en condiciones adecuadas para materializarlo, no repercute en la *acción* correspondiente. Este es el motivo de su afirmación según la cual “el signo primitivo de querer es *tratar de obtener*”²⁶, así como de la que afirma que el acto de *querer* “no puede decirse que exista en un hombre que no efectúa nada para obtener lo que quiere”²⁷.

4.2. Por su parte, *José S.-P. Hierro* considera errónea la interpretación de aquellos críticos que, al igual que *Anscombe*, defienden que la conclusión del

²⁴ G. E. M. Anscombe: *Intención*, *33*, p. 114.

²⁵ G. E. M. Anscombe: O.c., *33*, p. 114-115.

²⁶ G. E. M. Anscombe: O.c., *36*, p. 124.

²⁷ G. E. M. Anscombe: O.c., *36*, p. 124.

silogismo práctico sea *simplemente* una *acción*²⁸, pues Aristóteles se refiere en diversas ocasiones de modo explícito tanto a la *conclusión teórica* como a la *acción*, aunque considere que entre ellas existe una conexión necesaria. Esta crítica es correcta, pero sólo en el sentido tautológico de que, si un silogismo está formado por enunciados, la conclusión de dicho silogismo será evidentemente un enunciado y no una acción, y esto es, en efecto, lo que sucede con el *silogismo teórico*. Sin embargo, existe una diferencia radical entre el *silogismo teórico* y el *práctico*, ya que en éste hay una premisa que no tiene carácter *descriptivo* sino *prescriptivo* (con verbos de *deber* o de *querer*, o con juicios de *valor*, reducibles, a su vez, a un *deber*) y que, por eso mismo, permite obtener una conclusión *prescriptiva*. Así, tomando un ejemplo de Aristóteles, puede recordarse el siguiente silogismo:

“si todo lo dulce debe gustarse, y esto es dulce como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello lo gustará al punto” (EN VII 1147a28-30).

A fin de lograr mayor claridad en esta crítica, pueden mostrarse otros ejemplos, como los siguientes:

Deseo conseguir la felicidad

Si deseo conseguir la felicidad, debo hacer X

Debo hacer X

Deseo ganar la partida

Si deseo ganar la partida, debo mover Dc7

Debo mover Dc7

La consecuencia de estos razonamientos no sólo es la afirmación de que debo hacer X o debo mover Dc7 (conclusión teórica) sino que, en cuanto nada me lo impida, *haré X* o *moveré Dc7* (conclusión práctica o *acción*), pero no porque tenga el *deber incondicional* de hacer X o de mover Dc7, lo cual supondría entender tal deber en sentido del *imperativo categórico* kantiano, sino porque mi *deseo* del fin me lleva a asumir aquello que *debo* hacer para lograrlo; es decir, el supuesto *deber* va incluido en *el lote del deseo*. ¿Podría ocurrir que no llegase a inferir la conclusión “debo hacer X” o “debo mover Dc7”? Es evidente que sí, en cuanto suceda lo que decía Aristóteles acerca de las causas de la *akrasía* o lo que decía Hare acerca de las causas físicas o psicológicas que me impiden hacer lo que he prometido: Puede suceder que en el momento anterior al de “hacer X” me distraiga, sienta un pánico irresistible o dude acerca de que X vaya a darme la felicidad, y puede suceder que en el momento de “mover Dc7” me parezca que esa jugada no es tan segura como pensaba, que mi adversario me ha tendido una celada o que tal vez deba primero protegerme de un posible ataque.

Pero, si creo firmemente que haciendo X conseguiré la felicidad, concluiré que “debo hacer X” (conclusión teórica) y, si nada me lo impide, “haré X” (conclusión práctica); y, si, finalizada la deliberación, realmente creo que moviendo Dc7 ganaré la partida, concluiré que “debo mover Dc7” (conclusión teórica) y “moveré Dc7” (conclusión práctica). Esto es lo que acertadamente señala Aristóteles al manifestar que “el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico” (EN 1147a26-28).

Cuando Aristóteles dice que “se hace lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” pone de relieve la conexión causal entre los diversos momentos del acto de *proairesis*: *Deliberación* (βουλή) → *Decisión* (κρίσις) → *Elección-Acción* (προαιρέσις – πράξις). Esta conexión entre los momentos de este proceso puede tal

²⁸ José S.-P. Hierro: *Problemas del Análisis del Lenguaje Moral*. Ed. Tecnos, Madrid, 1970, p. 175-176.

vez mostrarse más patente si se piensa en lo absurdo de un planteamiento contrario, como podría serlo el de alguien que dijera: “He *decidido* mover la dama y en consecuencia *elijo* mover el caballo, pero *muevo* la torre” en lugar de “Después de pensar qué jugada podía ser la mejor (*deliberación* o ‘βουλή’), creo que me interesa mover la dama a “c7” (*decisión* o ‘κρίσις’), así que “*muevo* la dama a ‘c7’ ” (*elección* o ‘προαιρεσις’), y, al mismo tiempo, mueve la dama a ‘c7’ (*acción* o ‘πραξις’).

Por su parte, Hierro considera que a partir de las premisas no sólo no se infiere una *acción* sino tampoco una frase de tipo prescriptivo que esté conectada con una *acción*. Afirma, en este sentido, que “aun cuando yo acepte que todos los hombres deben andar y que yo soy un hombre, no se sigue necesariamente que haya de aceptar que yo ando; puede acontecer que algo me impida andar o simplemente que no quiera andar”²⁹. Y añade que “la conclusión, que necesariamente resulta si yo quiero conseguir algo y si acepto que el medio necesario para conseguirlo es hacer tal cosa, es la de que a menos que haga tal cosa no conseguiré lo que quiero”, y que el hecho de “que luego yo haga o no tal cosa, es también aquí independiente de la conclusión; depende de que yo quiera hacerla”³⁰.

Y, efectivamente, considerado el *fin aisladamente*, en cuanto los *medios* para alcanzarlo puedan ser más aversivos que atractivo el deseo, en tal caso dichos medios podrán neutralizar el atractivo de un fin. Así uno puede desear determinado objetivo, pero si para conseguirlo debe realizar un esfuerzo que sobrepasa el valor del objetivo, evidentemente, no realizará la acción con la que podría satisfacer su deseo aisladamente considerado. Pero, por lo que se refiere a la negación del carácter prescriptivo de la conclusión y de su repercusión en una acción, Hierro comete la falacia de utilizar el ejemplo aristotélico pasando por alto que en Aristóteles el *fin* no se contempla aisladamente con respecto a los *medios* y el *deber* no hace referencia a una *obligación moral absoluta* que se proponga a uno al margen de sus deseos y a la que pueda obedecer o no, según se sirva de su ‘libre albedrío’ (?), sino a un deber en el sentido del *imperativo hipotético* kantiano: el *deber* de hacer algo como *medio* para conseguir un *fin* que se *quiere*, considerando a la vez que en dicho *fin* se encuentran ya asumidos los *medios* que haya que utilizar para conseguirlo, del mismo modo que, cuando *deseo llegar a la cima de la montaña*, en cuanto los diversos momentos de la ascensión son necesarios para lograr tal fin, *asumo ya en el fin tales momentos como medios que a él conducen*.

Esta es la tesis defendida por Aristóteles en multitud de ocasiones, como cuando dice que “no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará [...], ni el político sobre si legislará bien [...], sino que, dando por sentado el fin, consideran los medios y los modos de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cual se alcanzará más fácilmente y mejor [...] hasta llegar a la última causa que es la última que se encuentra” (EN 1112b11-20). Es decir, existe un fin último que es la felicidad; existen también una serie de fines intermedios, que valen por sí mismos y en cuanto conducen a la felicidad; y finalmente existen medios que conducen a la consecución de dichos fines; la deliberación sirve para tratar de encontrar los mejores medios o caminos para alcanzar aquellos fines, pero no para establecerlos o eliminarlos. Así, quien desea ser arquitecto, asume ya en este fin la realización de los estudios correspondientes, y, quien desea alcanzar la cima de una montaña asume que deberá realizar la ascensión de la misma, y su deliberación no

²⁹ J. S. - P. Hierro: O. c., p.177.

³⁰ J. S. - P. Hierro: O. c., p.178-179. Al igual que Hierro, D.Wiggins considera también que “no necesariamente es cierto que quien quiere el fin debe querer los medios” D. Wiggins: *La deliberación*, p. 274. Artículo incluido en la compilación de J. Raz, *Razonamiento Práctico*; F.C.E., Méjico, 1986.

recaerá ya sobre el fin asumido sino sólo acerca de cómo realizar la ascensión, de modo que, cuando se llega al final del proceso deliberativo, "se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación" (EN 1113a3-4).

En relación con esta cuestión Gauthier y Jolif consideran acertadamente por ello que, para Aristóteles, el deseo del fin va ligado al deseo de los medios: "Le désir du souhait ne se transforme en décision qu'à l'instant où l'intellect, à l'issue de la délibération, juge que ceci [...], est le moyen de parvenir à la fin souhaitée; à ce moment, le désir inefficace de la fin qu'est le souhait se transforme en désir efficace d'obtenir *la-fin-par-ce-moyen* [...]. A ce stade, l'objet *un et identique* que la pensée énonce et que le désir poursuit, ce n'est le moyen isolé de la fin, ni la fin séparée du moyen, c'est le *moyen-pour-la-fin* ou la *fin-par-le-moyen*, et c'est à l'égard de cet objet *tout entier* (fin et moyen) que la pensée doit être vraie et le désir droit"³¹. Por su parte, Joachim sostiene igualmente esta misma interpretación cuando escribe: "Aristotle insists that these steps or means are *constituents parts* of the end"³².

En esta misma línea, Anscombe, Hare, Nowell-Smith y P. Ricoeur defienden la total conexión entre la *conclusión* y la *acción*, punto de vista coincidente igualmente con el de Wittgenstein cuando afirma que "es imposible querer sin llevar ya a cabo el acto de voluntad"³³, cuyo significado es precisamente el de indicar que no tiene sentido hablar del *deseo de conseguir algo* si, estando en las condiciones adecuadas, no se inicia la *actuación correspondiente* para conseguirlo.

4.2.1. Por otra parte, parece que un motivo que puede haber llevado a Hierro a su defensa de la desconexión entre la *conclusión teórica* y la *acción* es el de tratar de introducir entre ellas el momento mágico del 'libre albedrío' (?), doctrina que por la que llega a suponerse que 'la voluntad' es tan autónoma que no está ligada a motivo alguno, sino que es ella misma la que concede valor o no a los motivos³⁴. Sin embargo, Aristóteles defendió que todo acto de *proairesis* se producía como una *consecuencia necesaria* del silogismo práctico correspondiente, aunque en los casos de *akrasía* la acción se correspondiese con un silogismo relacionado con el deseo, que suplantaba al silogismo racional relacionado con el bien auténtico.

Esta cuestión se verá en el punto 5 con cierto detalle.

4.2.2. Otro motivo que puede haber inducido a creer en la *separación* entre la *conclusión* y la *acción* es el que se relaciona con el *tiempo* que puede mediar entre ellos, en cuanto, si entre el momento de la *conclusión* y el de la *acción* media cierto *tiempo*, la acción podría no ser coherente con la conclusión. Pero, en tales casos la causa de esta variación se debería precisamente al hecho de que durante el intervalo habría podido variar la primera *conclusión teórica* al haberse tomado en consideración unas *premisas distintas* que habrán conducido a una *nueva conclusión* y, en consecuencia, a una *acción* que nuevamente será *coherente*, si no con la primera, sí con la *última conclusión*.

³¹ Gauthier - Jolif: O.c, II, p. 447-448.

³² H. H. Joachim: O.c., p. 102.

³³ L. Wittgenstein: *Diario filosófico*, 4.11.16. Ed. Ariel, Barcelona, 1982, p.147.

³⁴ En relación con este concepto de libertad y desde la perspectiva del existencialismo son muy conocidas las palabras de Sartre: "...por el solo hecho de tener conciencia de los motivos que solicitan mi acción, esos motivos son ya objetos trascendentes para mi conciencia, están afuera; en vano trataría de asirme a ellos; les escapo por mi existencia misma. Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre" (El Ser y la Nada, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, p. 544). Igualmente, en defensa de esta libertad absoluta, escribe Zubiri: "La volición no consiste en estar sometido a la razón del objeto, sino justamente al revés, en constituir el objeto como móvil en razón de un acto de volición. La función constituyente de la libertad es en este punto decisiva" (El sentimiento y la volición, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 135).

4.3. Por su parte, en *El lenguaje de la moral*, R.M.Hare mantiene un punto de vista similar al defendido por Aristóteles por lo que se refiere a la relación entre la *conclusión* y la *acción* del silogismo práctico y por lo que se refiere a la explicación de la falta de acuerdo entre lo que en teoría se acepta y lo que en la práctica se hace. Si Aristóteles había considerado que el *akratés*, “convencido de otra cosa, no deja por eso de hacer lo que hace” (EN 1146b1-2) y a continuación aportó una explicación de la *akrasía*, Hare defiende una tesis similar cuando afirma que “es una tautología decir que no podemos asentir sinceramente a un mandato en segunda persona dirigido a nosotros y ‘al mismo tiempo’ no realizar lo ordenado cuando llega la ocasión de hacerlo y el hacerlo está dentro de nuestras posibilidades (físicas y psicológicas)”³⁵; y, aunque está de acuerdo con la idea de que pueden darse situaciones como la expresada por Ovidio en *Metamorfosis*, VII, 30 (“video meliora proboque, deteriora sequor”) o la expresada por San Pablo en *Romanos*, 7, 19 (“no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”), considera que tales casos sirven para mostrar que tanto Medea como San Pablo, aunque eran sinceros en sus afirmaciones respectivas, no se encontraban en posesión de una capacidad *psicológica* adecuada como para actuar de acuerdo con las buenas acciones que en teoría aceptaban. Hare tiene en cuenta además otras situaciones en las que una persona, a pesar de creer que debe hacer determinada acción, sin embargo no la realiza. Estos casos, en lugar de servir como refutación de la *paradoja socrática* -o de la doctrina aristotélica sobre el *silogismo práctico*-, le sirven para matizar su propia tesis en el sentido de que se puede “admitir que hay grados de asentimiento sinceros, no todos los cuales suponen una efectiva obediencia al mandato”³⁶. Su punto de vista coincide con el aristotélico en cuanto, del mismo modo que para Aristóteles una vez que el *akratés* haya recuperado la plenitud del *uso* de su conocimiento actuará de modo correcto, igualmente, desde el punto de vista de Hare, una vez alcanzado determinado grado de *sinceridad* en el asentimiento a un mandato y estando en posesión de las cualidades físicas y psicológicas adecuadas, se actuará del modo correspondiente.

Sin embargo, W. F. R. Hardie considera criticable la tesis de Hare por hacer depender el hecho de *asentir sinceramente a un mandato* del hecho de que uno *actúe consecuentemente*, lo cual, al ser solamente una *definición estipulativa*, sería tautológico e irrefutable: “We cannot, indeed, as Hare would agree, make the Socratic paradox more acceptable ‘merely’ by passing linguistic legislation, merely by choosing to define the ‘sincerity’ of belief in terms of practical conformity and thus making it impossible to ‘say’ that the paradoxe is false”³⁷. Esta actitud, según Hardie, no se correspondería con el sentido usual del término, sentido que disociaría claramente el carácter *teórico* del *asentimiento sincero* a un mandato respecto al carácter *práctico* de su cumplimiento real. La crítica de Hardie a Hare representa un rechazo de esta presentación de la *paradoja socrática* por considerar que, en último término, su valor sólo se sustenta en una artificiosa convención lingüística, consistente en incluir en la propia definición de *creer* o *ser sincero* la proyección *práctica* de un comportamiento que se correspondería con esa supuesta creencia o sinceridad, de manera que, si se produjera un desajuste entre lo que se dice creer y lo que realmente se hace o entre la sinceridad de un asentimiento y el hecho de cumplir con lo sinceramente afirmado, este hecho representaría una base suficiente para rechazar que en realidad se tuviera aquella supuesta *creencia* o que se hubiera sido *suficientemente sincero*.

Sin embargo y a pesar de que Hare efectivamente asocia el *asentimiento sincero a un mandato* con la *actuación* correspondiente y a pesar de que también

³⁵ R. M. Hare: *El lenguaje de la moral*, p. 20, U.N.A.M., Méjico, 1975.

³⁶ R. M. Hare: O.c., p.167.

³⁷ W. F. R. Hardie: *Aristotle on moral weakness*, p.77. Artículo incluido en la compilación editada por Geoffrey Mortimore, *Weakness of Will*. Macmillan (St Martin's Press), Bristol, 1971.

pueda diferenciarse entre la simple perspectiva *teórica* de dicho asentimiento y la perspectiva *práctica* de su cumplimiento, tiene razón al considerar que *el asentimiento sincero a un mandato implica su cumplimiento real si ello es posible*, pues, en caso contrario no tendría ningún sentido hablar de *sinceridad* para tales casos en cuanto dicha sinceridad no sólo hace referencia a determinada *intención* sino que debe tener una proyección *práctica* a fin de que la propia expresión *asentimiento 'sincero' a un mandato* no sea un simple *flatus vocis*, de manera que debe entenderse que en la mente de quien se encuentra en tal situación su *asentimiento sincero* va necesariamente unido a la firme *intención de cumplir* con él en el momento adecuado y a su *cumplimiento efectivo* cuando dicho momento llega. Sería contradictorio hablar de *intención de cumplir* si, estando en la situación adecuada, *no se 'intentase' realizar aquello que se tiene intención de realizar*.

No obstante, habría que puntualizar que dicha *sinceridad* sólo tendría una proyección *práctica necesaria* en aquellas acciones cuyo cumplimiento debiera seguirse de modo *inmediato* al *asentimiento sincero*, pues en referencia a acciones más lejanas en el tiempo, el estado mental de quien ha asentido con la máxima sinceridad podría variar por diversos motivos y, como consecuencia, podría no realizar aquello a lo que hubiera asentido en su momento.

Este mismo punto de vista ha sido mantenido por diversos filósofos, como *Nowell-Smith* y *P. Ricoeur*. En efecto, *Nowell-Smith* defiende el doble valor, *mental* y *físico*, de *elegir*, considerando que "no puede decirse que una persona ha elegido por lo menos hasta que haya emprendido la línea de conducta elegida"³⁸, y, por ello mismo, que "nuestras opciones son una evidencia de nuestras preferencias mucho mejor que nuestras palabras"³⁹. Igualmente, *P. Ricoeur*, en la misma línea que Hare, Wittgenstein, Anscombe o Nowel-Smith, afirma que "las acciones de un hombre son la verdadera medida de sus palabras; el testimonio de la verdadera sinceridad de la intención voluntaria, es el comienzo del hacer"⁴⁰.

Estos planteamientos, al igual que los de Hare, coinciden esencialmente con Aristóteles cuando defiende la conexión inseparable entre la conclusión del silogismo práctico y la acción correspondiente, cuando señala el carácter físico del verbo compuesto "προαιρεω" en cuanto no sólo es un acto mental sino un *acto físico*: coger [αἰρεω] una cosa, anteponiéndola [πρὸ] a las otras, cuando afirma que "se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación [το γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθεὶν προαιρετὸν ἐστίν] (EN 1113a3-4)", cuando afirma que el alma "necesariamente afirma por un lado la conclusión y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico" (EN 1147a26-28), o cuando afirma que "la conclusión del pensamiento es el principio de la acción" (*Ética Eudemia*, 1227b 32-33; *Acerca del alma*, 433a17)

Una interpretación del pensamiento aristotélico igualmente determinista en el proceso que culmina en la acción es la defendida por Gauthier-Jolif⁴¹.

³⁸ P. H. Nowel - Smith: *Ética*, p. 121. Ed. Verbo divino, Estella, 1976.

³⁹ P. H. Nowel - Smith: O.c., p. 123.

⁴⁰ P. Ricoeur: *El discurso de la acción*, p. 98, Cátedra, Madrid, 1981.

⁴¹ Gauthier-Jolif: "Dès que la délibération a mis en lumière le moyen de réaliser la fin souhaitée, l'action suit immédiatement et nécessairement, tout comme, dans un syllogisme, dès que la mineure a été assumée sous la majeure, la conclusion suit immédiatement et nécessairement; l'action est en effet la conclusion d'une sorte de syllogisme dans lequel le souhait de la fin joue le rôle de majeure et la détermination du moyen celui de mineure" (O.c., II, p. 202).

5. El determinismo de la acción.

El punto de vista aristotélico según el cual “son las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual índole” (EN 1114a7) podría llevar a creer que el obrar de acuerdo o no con el bien auténtico es una alternativa cuya solución proviene de un acto de *libertad* que permite decidir de acuerdo con un argumento racional o con uno de carácter pasional. Hay ocasiones en que Aristóteles se expresa de un modo que puede inducir a pensar que defiende una forma de libertad como ésta, incompatible con el determinismo, como sucede con el texto EN 1113b7-14, pero la finalidad de tales afirmaciones no es la de realizar esa defensa de una libertad en un sentido similar al que podría tener en una moral religiosa –libertad como “libre albedrío”- o en el existencialismo de Sartre. En este sentido Gauthier y Jolif puntualizan que el término “*eleuthería*” –libertad- “designa en esta época no la libertad psicológica, sino la condición jurídica del hombre libre en oposición a la del esclavo”⁴² y, en consecuencia, Aristóteles no se refería a una extraña capacidad para decidir y actuar a favor o en contra de los propios motivos, como parecen afirmar quienes hablan del “libre albedrío” o de la “libertad absoluta”. Si se tiene en cuenta la constante defensa del determinismo psicológico y general de la filosofía aristotélica, parece evidente que la finalidad que persigue en textos como este último es la de hacer hincapié en el carácter *voluntario* de las acciones de *proáiresis* tanto de las buenas como de las malas. Por ello, el punto de vista de P. Aubenque acerca de esta cuestión parece especialmente concluyente: “Aborder la notion de **proairésis** dans la perspective du problème de la 'liberté de la volonté', c'est se condamner à attendre de ces textes aristotéliens ce qui ne s'y trouve pas et à négliger ce qui s'y trouve. Ce qui ne s'y trouve pas, c'est une doctrine de la liberté et de la responsabilité [...]”⁴³.

Esta misma opinión es la que defiende R. Sorabji, quien afirma que “en EN III, Aristóteles no está discutiendo en ningún caso cuándo la gente es *libre*, sino cuándo su acción es *voluntaria*, lo cual es diferente”⁴⁴.

Aristóteles, efectivamente, no habla de acto “*libre*” sino de acto “*voluntario*” [ἐκούσιος] pero la misma terminología aristotélica es claramente sintomática de que comprendió que existía una serie de actos que, aunque tenían carácter *voluntario*, ello no implicaba que carecieran de explicación, es decir, de una serie de *motivos o causas* a partir de los cuales se producían *necesariamente*, aunque, a la vez *voluntariamente*. Si Aristóteles no trató el problema del ‘libre albedrío’ fue porque en aquellos momentos tal *problema* –si es que lo era- no se había planteado todavía.

Por otra parte y remontando los eslabones de la cadena causal de los actos de *proáiresis*, Aristóteles, según ya se ha visto en relación con el pasaje EN 1114b6-11, considera que la posesión de las cualidades que determinan la perfección moral *no depende de una elección personal* sino que es un *don* de la Naturaleza o de la propia divinidad. Tomando como referencia la *Ética Eudemia*, P. Aubenque considera que la naturaleza individual “es un don de los dioses, no para recompensar nuestros méritos o suplirlos, sino el don inicial constitutivo de nuestra suerte, que no es, pues, una consecuencia, sino la fuente de nuestros méritos o deméritos”⁴⁵. Más adelante, en defensa de este *determinismo de origen divino* cita al propio Aristóteles, quien, en la *Ética Eudemia*, escribe lo siguiente: “¿cuál es el principio del movimiento en el alma.

⁴² Gauthier - Jolif: O. c., páginas 217-220.

⁴³ P. Aubenque: *La prudence chez Aristote*, P. U. F., París, 1976, p. 125-126.

⁴⁴ R. Sorabji: *Necessity, cause and blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, p. 249. Duckworth, London, 1980.

⁴⁵ P. Aubenque: O. c., p. 72.

La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo” (*Ética Eudemia*, 1248a 25-27).

Y por lo que se refiere a la *elección del fin* Aristóteles insiste poco después en esta defensa del *determinismo psicológico*: “la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester [...] nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero, y está bien dotado aquel a quien la naturaleza ha provisto generosamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que tal como se recibió al nacer, así se conservará y el estar bien y espléndidamente dotado en este sentido constituiría la índole perfecta y verdaderamente buena” (EN 1114b 3-12).

En consecuencia, aunque los actos de *proáiresis* son *libres* en el sentido de que *dependen de nosotros* [εφ'ἡμῶν] -en cuanto *su origen está en nosotros*- y no son involuntarios, ni son consecuencia de *ignorancia* [αγνοία] ni de *coacción* [βία], a la vez están *determinados* en cuanto la mejor o peor capacidad para elegir tales actos proviene de la naturaleza o de la divinidad.