

Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la ἀκρασία*

Ricardo SALLES

ABSTRACT: The aim of this paper is to bring out the main elements of Aristotle's Platonic explanation of *akrasia* in Book 1, chapter 13 of the *Nicomachean Ethics* (*EN*). It is argued, in particular, that the doctrine of the anatomy of the soul implied by this explanation may shed light on some crucial theories developed in the *EN*, such as the theory of responsibility from Book 3. This casts doubt on the traditional interpretation –based on Book 7– according to which Aristotle's approach to *akrasia* in the *EN* is essentially Socratic. The argument is centred upon a detailed analysis of many of the relevant texts.

En un artículo publicado por la revista *Diánoia* en 1993 (R. Salles, 1993b),¹ intenté mostrar que si Aristóteles admitiera que la ἀκρασία intencional es posible, la teoría de la acción que él

* La redacción de este trabajo se llevó a cabo en el marco del Proyecto CONACYT 3128P - H "Conciencia y Estados Mentales", con sede en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Quiero agradecer a los miembros del proyecto su generoso apoyo. Tuve recientemente la oportunidad de presentar esbozos de algunos de los argumentos que aquí desarrollo, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Panamericana y en el Coloquio sobre Racionalidad organizado por el Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la UAM Iztapalapa. Me gustaría agradecer a todos los que estuvieron presentes en esas dos ocasiones sus estimulantes observaciones y, muy especialmente, a Héctor Zagal y a Carmen Trueba el haberme brindado la oportunidad de exponer en esos eventos mis puntos de vista sobre este tema. También debo agradecer a Pedro Tapia su lectura meticulosa y crítica de la penúltima versión de este trabajo.

¹ Los detalles bibliográficos relativos a las obras citadas podrán encontrarse al final del presente trabajo.

propone en la *Ética Nicomaquea* (*EN*) generaría una contradicción. El presente trabajo es el primero de una serie de dos artículos, cuyo objetivo es mostrar que en la *EN* Aristóteles sí admite dicha posibilidad.

Pretendo abocarme al tema de la relación entre ἀκρασία y acción intencional en la *EN*, en un marco histórico y filosófico amplio. En lugar de limitarme a un análisis de los textos de este tratado que discuten esta relación, procuraré señalar en qué se asemeja la postura de Aristóteles a dos posturas muy influyentes en la filosofía griega y en la discusión contemporánea iniciada por Donald Davidson acerca de la debilidad de la voluntad.² Estas dos posturas son la de Sócrates y la de Platón.³

Para Sócrates, la explicación de la ἀκρασία implica atribuir al agente algún tipo de ignorancia.⁴ Para explicar el comportamiento de una persona que actuó en contra de su elección, es necesario suponer que dicha persona no se percató, al momento de llevar a cabo la acción, que ésta iba en contra de su elección. Por lo tanto, si bien actuó en contra de su elección, no lo hizo intencionalmente.⁵ De hecho, Sócrates incluso llega a sostener que, si

² Por lo que refiere a Davidson, véase e. g. Davidson, D., 1970 y 1982. Una discusión reciente de la relación entre la teoría de Davidson (junto con muchas de sus diversas ramificaciones en autores más recientes) y la teoría platónica viene en Penner, T., 1990.

³ Al hablar de Platón y de sus doctrinas acerca de la irracionalidad, me referiré, primordialmente, al libro cuarto de la *República* y, al hablar de Sócrates y de sus doctrinas acerca de este tema, me referiré, más que nada, a algunos de los diálogos socráticos o “tempranos” de Platón (cf. la siguiente nota). Según lo apuntan diversos estudiosos del tema, la etapa a la que corresponde la *República* es una en la que, de modo general, Platón se aparta sustancialmente de la ética socrática, que él mismo recoge y desarrolla en los diálogos tempranos. Cf., muy especialmente, Annas, J., 1981 e Irwin, T., 1995. De ahí que yo haya elegido distinguir en este trabajo la postura platónica de la socrática.

⁴ El *locus classicus* acerca de la postura de Sócrates es, quizás, Platón, *Protágoras* 352 y 358. Véase, también, *Gorgias*, 468c y 509e; Jenofonte, *Memorabilia*, 3. 9. 4-5; Aristóteles (?), *Magna Moralia*, 2. 6, 1200b25-32; y Aristóteles, *EN* 7. 2 1145b22ss.

⁵ Siguiendo a algunos teóricos de la acción contemporáneos, usaré el término “intencional” e “intencionalmente” en un sentido débil: el que un agente lleve a cabo

la persona hubiera sabido que esa acción particular era del tipo opuesto al que ella había elegido, simplemente no la habría deseado ni llevado a cabo. A partir de esto, nos dicen algunos autores, Sócrates concluye que la ἀκρασία intencional es imposible o, al menos, inexplicable.

Platón adopta una postura distinta.⁶ A diferencia de Sócrates, él piensa que la explicación de fenómenos estructuralmente similares a la ἀκρασία, estriba en algo perfectamente compatible con la idea de que el agente actúa intencionalmente. El que un agente actúe o desee de modo contrario a lo que prescribe su razón, se debe a que *su mente o alma*⁷ *se encuentra dividida en partes autónomas la una de la otra: una racional y otra irracional*. Debido a esta autonomía, la segunda puede rebelarse en contra de los dictados de la primera. Los casos de conflicto son,

una acción *intencionalmente* significa que él se peca —o está plenamente consciente— de que la está llevando a cabo; pero no significa que necesariamente el agente tenga la *intención* de llevarla a cabo. Cf., e. g., Anscombe, G. E. M., 1976 y Charles, D., 1984. Un sentido más fuerte —y quizás más tradicional— de los términos “intencional” e “intencionalmente” es el siguiente: llevar a cabo una acción *intencionalmente* significa, no sólo que el agente se peca (o está plenamente consciente) de que la está llevando a cabo, sino también que tiene la intención de llevarla a cabo.

⁶ Véase *República* 436-439. Cf. *Fedro* 253c-255a.

⁷ De aquí en adelante, usaré los términos “mente” y “alma” de manera intercambiable para referirme a lo mismo, a saber, al lugar de donde surgen, y al que pertenecen, los deseos y las actividades racionales de un sujeto. No ignoro, desde luego, el hecho de que el término griego ψυχή —que traduzco por “alma”— tiene tanto en Platón como en Aristóteles un significado más amplio que el término “mente” en su acepción cartesiana moderna. Acerca de esto, véase, por ejemplo, el artículo de Ackrill sobre la definición aristotélica de alma en el libro segundo del *de Anima* (Ackrill, J. L., 1973) y el artículo de M. Frede sobre la distinción entre el concepto aristotélico de alma y el concepto cartesiano de mente (Frede, M., 1992). En Aristóteles por lo menos, la ψυχή incluye, no sólo lo que nosotros —siguiendo a Descartes— calificaríamos de sucesos o entidades “mentales”, e. g., los deseos y los procesos racionales, sino también todo aquello que explica las diferentes capacidades que poseen los seres vivos en cuanto tales, i. e., capacidades como la de crecimiento. Por lo mismo, hay seres vivos a los que Aristóteles atribuye un alma, pero a los que nosotros no atribuiríamos una mente o una vida mental, e. g., las plantas. Por lo tanto, al usar los términos “mente” y “alma” de manera intercambiable, estoy usando el término “alma” en un sentido muy restringido.

precisamente, aquellos en que ocurre esta rebelión. La parte racional prescribe un cierto tipo de comportamiento, pero la irracional, al rebelarse, forma un deseo opuesto y acaba causando la acción irracional correspondiente.

El motivo por el cual el modelo platónico es por lo menos *compatible* con la tesis de que la ἀκρασία es intencional, es el siguiente: cuando ocurre el conflicto interno, y la parte irracional vence a la parte racional, puede muy bien suceder que el agente se percate del conflicto y de su resultado práctico. Al percatarse de esto, el agente tiene presente que él, mediante la parte irracional de su mente, está actuando en contra de lo que él eligió mediante la parte racional.

Desde mi punto de vista, el modelo platónico de explicación de la ἀκρασία es el que Aristóteles favorece en la *EN*. Esta tesis se contrapone a la interpretación tradicional. En efecto, se suele sostener dos cosas:⁸ (1) si bien al final del libro primero de la *EN* hay textos donde Aristóteles muestra simpatía por el modelo platónico, se trata de textos aislados; y (2) en el libro séptimo –que contiene el meollo de la teoría aristotélica de la ἀκρασία– Aristóteles rechaza terminantemente el modelo platónico, y adopta uno de tipo socrático.

La interpretación tradicional, sin embargo, me parece incorrecta. Es bien sabido que el fenómeno de la ἀκρασία es el objeto de una de las preocupaciones centrales de Aristóteles en la *Ética Eudemia*,⁹ y que el modelo explicativo que Aristóteles utiliza en ese tratado para lidiar con ese fenómeno es de tipo platónico.¹⁰ Pero procuraré mostrar que lo mismo se aplica a la

⁸ Esta interpretación ha sido defendida y desarrollada por diversos autores. Entre ellos cabe destacar a R. Robinson (en su 1954), Gauthier-Jolif (1970, ii. 1 y ii. 2, comentario a *EN* 1. 13 y 7. 3) y, en tiempos más recientes, a Wiggins (1978), Sorabji (1980) y Gosling (1993).

⁹ Cabe citar aquí a Antonio Gómez Robledo: “El tratamiento de la continencia y la incontinencia, con el correlativo análisis psicológico de lo querido y lo voluntario, sobresale entre lo más importante de la *Ética Eudemia*” (Gómez Robledo, A., 1994, p. xviii).

¹⁰ Cf. 1224a20-b1 y 1247b18-28.

EN. Las partes de la *EN* donde Aristóteles muestra simpatía por el modelo platónico, no constituyen textos aislados. En mi opinión, es posible reconstruirlos de manera que arrojen luz sobre aspectos cruciales de las teorías que desarrolla Aristóteles en ese tratado sobre la virtud moral, la identidad personal y la responsabilidad. En el segundo artículo de la serie me ocuparé de la segunda tesis de la interpretación tradicional.¹¹

A continuación esbozo la manera en que Aristóteles delimita el fenómeno de la ἀκρασία, e intento un análisis un tanto más detallado del modelo platónico y del modelo socrático de explicación de este fenómeno.¹²

1. *Los dos tipos de ἀκρασία aristotélica y la interpretación tradicional.*

En el libro séptimo de la *EN*, en su discusión acerca de acciones irracionales, Aristóteles señala que existen por lo menos dos tipos muy distintos de ἀκρασία (1150b19-22; 1152a18-19): (1) el que observamos en casos en que un agente hace cualquier cosa que le viene a la mente, sin haber llevado a cabo una deliberación previa, y (2) el que encontramos en casos en los cuales un agente, habiendo deliberado previamente acerca de cómo debe comportarse, y elegido sobre la base de esta deliberación un cierto tipo de comportamiento, actúa en contra de su elección (προαίρεσις). Aristóteles asocia el primer tipo de ἀκρασία con la impetuosidad

¹¹ En el segundo artículo de la serie, pienso mostrar –también en contra de la interpretación tradicional– que en el libro séptimo de la *EN* Aristóteles *no* adopta el modelo socrático, sino que, al contrario, reconoce en ese libro la posibilidad de la ἀκρασία intencional. Esta última parte de mi argumento es la que se relaciona de modo directo con R. Salles, 1993b.

¹² Todas las traducciones del griego al español que aparecen en este ensayo son mías. Opté por seguir el texto griego de la *EN* editado por Bywater en la colección *Oxford Classical Texts*, y la numeración de capítulos propuesta por Bekker, que difiere de la propuesta por Gauthier-Jolif en 1970.

(προπέτεια): se trata de la ἀκρασία προπετής. El segundo tipo de ἀκρασία, esto es, la ἀκρασία ἀσθενής, tiene que ver más bien, como su nombre lo indica, con la debilidad (ἀσθένεια).¹³ En ambos casos, el agente actúa para lograr un cierto fin, normalmente la obtención de placeres corporales (1152a4-6: τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν).¹⁴ Por lo mismo, los dos tipos de ἀκρασία tienen en común el hecho de que las acciones del agente obedecen a sus deseos apetitivos o ἐπιθυμίαι.

Para distinguir los dos tipos de ἀκρασία de que habla Aristóteles, hay que reflexionar, por lo menos, en dos elementos. El primer elemento es la noción de irracionalidad que viene asociada al concepto de ἀκρασία, y que resalta más claramente en el segundo caso, el de la ἀκρασία ἀσθενής. Aunque en el primer tipo de ἀκρασία el agente actúa irracionalmente, esta irracionalidad estriba en no llevar a cabo ninguna deliberación previa: la razón está simplemente *ausente* de su psicología. Pero, en el caso de la ἀκρασία ἀσθενής, el agente actúa irracionalmente en un sentido más fuerte: la razón está presente, pero las acciones del agente van *en contra de* ella.¹⁵ En especial, dichas acciones van en contra de una elección (προαίρεσις) fundada en una delibera-

¹³ Cf. 1150b19-22: ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλευσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους.

¹⁴ Cf. 7. 4 1147b21-23, 7. 6 1149b25-26 y 7. 7 1150a9-15. En el primero de estos tres pasajes, leemos lo siguiente: ὅτι μὲν οὖν περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας εἰσὶν οἱ τ' ἐνκρατεῖς καὶ καρτερικοὶ καὶ οἱ ἀκρατεῖς καὶ μαλακοί, φανερόν.

¹⁵ De ahí, sostiene Aristóteles, que sea mucho más difícil remediar por medio de argumentos racionales la ἀκρασία ἀσθενής que la ἀκρασία προπετής. Acerca de este tema, véase Zagal, H., 1996, pp. 106-7. En el segundo caso, el agente lleva a cabo la acción porque no tiene a su disposición un argumento racional que prescriba la acción contraria, lo cual en cierta forma implica que, *si* el agente tuviera a su disposición dicho argumento (e. g. si alguien tratara argumentativamente de convencerlo de que no lleve a cabo la acción), *entonces* se comportaría de manera distinta. Pero en el primer caso —el de la ἀκρασία ἀσθενής— el agente lleva a cabo la acción *a pesar de que tiene dicho argumento a su disposición*; lo cual indica que este agente es, en principio, inmune a todo argumento racional que intente cambiar su comportamiento. Véase, e. g., 1146a31-b5.

ción previa, la que a su vez presupone el uso de la razón bajo la forma del razonamiento práctico.¹⁶

El segundo elemento es el hecho de que, desde el punto de vista de una teoría aristotélica de la acción, la ἀκρασία ἀσθενής conlleva un problema explicativo que no parece plantear el primer tipo de ἀκρασία. En efecto, si partimos de los dos siguientes supuestos:

- (A₁) todo estado de deseo (como sucede con la προαίρεσις aristotélica) consiste en una disposición (ἔξις)¹⁷ para actuar de cierta manera,
- (A₂) para explicar cualquier acción es necesario acudir a las disposiciones que el agente tiene para actuar,

parecería seguirse que la ἀκρασία ἀσθενής es inexplicable, pues ésta se define precisamente por el hecho de que el agente lleva a cabo acciones en contra de la elección y, por lo tanto, *en contra de* una disposición para actuar.¹⁸

Para lidiar con el problema que plantea la explicación de la ἀκρασία que Aristóteles llama ἀσθενής, la filosofía griega propuso dos modelos muy distintos. Uno de ellos es el que he calificado de platónico. La idea central que subyace a este modelo es la de que las acciones que un agente lleva a cabo en contra de su

¹⁶ Cf. Davidson, D., 1970, 21: "An agent's will is weak if he acts, and acts intentionally, counter to his own best judgement; in such cases we say he lacks the will power to do what he knows, or at any rate believes, would, everything considered, be better".

¹⁷ Por "una disposición para actuar de cierta manera" entiendo algo equivalente a lo que suele entenderse por un "hábito", a saber, una característica que predispone a la persona que la posee, a llevar a cabo ciertas acciones. Según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia, el término "hábito", en una de sus primeras acepciones, conlleva, además, la idea de que la característica en cuestión fue adquirida por la repetición de actos iguales o semejantes (cf. s. v. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, vigésima primera edición. Madrid: Espasa Calpe, 1992). Veremos más adelante que esta idea coincide con uno de los elementos más importantes del concepto aristotélico de ἔξις en contextos éticos.

¹⁸ Existen, desde luego, otras maneras de explicar por qué el fenómeno que Aristóteles llama "ἀκρασία (ἀσθενής)" constituye un problema filosófico. Véase e. g. Davidson, D., 1970; Pears, D., 1984; y Wiggins, D., 1978.

propia elección, son el resultado de un *conflicto interno*. En este conflicto, la parte apetitiva de la mente del agente –o parte “irracional”– se rebela en contra de la parte racional y acaba vencéndola. La parte racional es aquella a través de la cual el agente delibera, llega a la conclusión de que debe elegir un cierto tipo de acciones, y elige efectivamente este tipo de acciones. La parte apetitiva, sin embargo, cuando entra en desacuerdo con la parte racional y resulta ser más fuerte que ésta, lleva al agente a desobedecer y, por lo tanto, a actuar en contra de la deliberación y la elección de la parte racional. Por lo tanto, lo que explica, de acuerdo con el modelo platónico, que existan acciones en contra de la elección, es que la mente está supuestamente compuesta de partes autónomas, que entran en conflicto la una con la otra. Este modelo es de tipo platónico, porque el propio Platón parece usarlo en un pasaje famoso del libro cuarto de la *República* (436-439) para explicar fenómenos estructuralmente semejantes a la ἀκρασία ἀσθενής de la que habla Aristóteles.¹⁹

Podemos apreciar que el modelo platónico permite dar una solución tentativa al problema que parece plantear la ἀκρασία ἀσθενής a toda teoría disposicional de la acción. Si bien la acción que el agente de hecho lleva a cabo va en contra de la disposición de la parte racional de su mente, esta acción a la vez responde a una disposición de la parte irracional, más fuerte que la disposición de la parte racional. Este hecho, por lo tanto, permite dar una explicación de la acción del agente en términos de una disposición que él tiene para actuar de cierta manera, a saber, una disposición de la *parte irracional de su mente*. Veremos más adelante (2. 3) que esta línea explicativa puede a su vez generar una dificultad relativa al tema de la identidad personal y al de la adscripción de responsabilidad: ¿hasta qué punto es posible adscribir responsabilidad a un agente por una acción, cuando esta

¹⁹ La cantidad de bibliografía acerca del argumento que Platón desarrolla en este pasaje es bastante considerable. Para sólo citar algunos trabajos importantes: Robinson, R., 1971; Stalley, R. F., 1975; Vargas, A., 1991.

acción se halla determinada, no por el agente concebido como un todo, sino por una de las partes o subsistemas de su mente?

Antes de pasar al otro modelo de explicación de la ἀκρασία –a saber, el “socrático”– es preciso hacer énfasis en que, *de acuerdo con el modelo platónico*, la ἀκρασία es plenamente compatible con la intencionalidad. En efecto, supongamos, por ejemplo, que un agente elige, mediante la parte racional de su mente, realizar acciones de un cierto tipo, e. g., “evitar platillos altos en calorías”. Pero supongamos, además, dos cosas: en primer lugar, que la parte irracional de la mente de ese agente desea realizar una acción particular que resulta ser del tipo opuesto, e. g., “probar este platillo”, en donde “este” se refiere a un platillo, alto en calorías, que alguien acaba de ofrecerle; y, en segundo lugar, que este deseo de la parte irracional acaba causando dicha acción. Pues bien, es perfectamente posible, según el modelo platónico, que, en esta situación, el agente tenga plena conciencia, mediante la parte racional de su mente, de que su acción es del tipo opuesto al que él eligió realizar. Esto es, es perfectamente posible que él tenga plena conciencia de que el platillo que le acaban de ofrecer, y que desea probar, es efectivamente alto en calorías. En este caso, la acción es ciertamente un ejemplo de ἀκρασία: el agente lleva a cabo una acción que va en contra de su προαίρεσις. Sin embargo, es también un ejemplo de acción intencional: la descripción bajo la cual el agente *desea* la acción que lleva a cabo (“probar este platillo alto en calorías”) se opone al tipo de acciones que él eligió realizar (“evitar platillos altos en calorías”).

El segundo modelo que usaron los filósofos griegos para explicar la ἀκρασία tiene su origen en Sócrates y se distingue claramente del que propuso Platón. Lo que parece ser la tesis central del modelo socrático es que las acciones *intencionales* en contra de la elección son imposibles o, al menos, inexplicables. Cuando un agente actúa en contra de su elección, lo que sucede en realidad es, simplemente, que éste *no se percató* de que la acción que lleva a cabo va en contra de su elección. De este modo, lo que

explica la ἀκρασία que Aristóteles califica de ἀσθενής es la ignorancia, por parte del agente, de la naturaleza de sus actos particulares. Para ilustrar esta idea es menester regresar al ejemplo anterior. Supongamos, en efecto, que un agente elige realizar acciones de un cierto tipo, pero desea, al mismo tiempo, llevar a cabo una acción que resulta ser del tipo opuesto. También suponemos que este deseo lo conduce a llevar a cabo dicha acción. De acuerdo con el modelo socrático, lo que explicaría este fenómeno es que, al desear esa acción y llevarla a cabo, el agente ignoraba que la acción era del tipo opuesto al que había elegido. Por lo tanto, el agente no actuó intencionalmente en contra de su προαίρεσις. De hecho, esta tesis va acompañada de otra, aún más fuerte, *que la implica*, a saber: si el agente hubiese sabido que la acción es del tipo opuesto al que había elegido, no la habría deseado ni llevado a cabo. De acuerdo con una teoría socrática de la acción, no es posible que alguien desee llevar a cabo una acción que él mismo reconoce como incompatible con su elección.²⁰ Por lo mismo, si alguien llega a desear una acción que es de hecho incompatible con su elección, debe ser porque la descripción bajo la cual esa persona desea la acción, y la lleva a cabo, es o bien falsa o bien incompleta. Esto debe ser así porque, para los socráticos, se requiere que dicha descripción *no* capture el hecho de que la acción es de un tipo opuesto al que esa persona eligió.

A mi modo de ver, esta forma socrática de explicar las acciones en contra de la elección *no* es la que adopta Aristóteles en el libro séptimo de la *EN*. En contra de lo que llamé la interpretación tradicional, trataré de mostrar que hay buenas razones para creer que Aristóteles no sostiene en ningún momento que la explicación de la ἀκρασία ἀσθενής radica en una

²⁰El trasfondo teórico de esta tesis es la susodicha “paradoja socrática”, expuesta, por ejemplo, en *Gorgias* 509d-e y *Protágoras* 352b-d y 358b-d: nadie hace el mal intencionalmente; si lo hace es porque piensa, erróneamente, que lo que está haciendo es el bien (o porque se ve forzado por factores externos a hacerlo). Cf. *Protágoras* 358c-d.

falta de intencionalidad o, para decirlo de otro modo, en la ignorancia o presencia de creencias falsas por parte del agente acerca de la naturaleza de sus propias acciones.

Podemos notar, sin embargo, que el modelo socrático también apunta hacia una vía de solución al problema que parece plantear la ἀκρασία ἀσθενής a toda teoría disposicional de la acción. Si bien no creo que esta vía de solución sea la que Aristóteles seguiría, no cabe duda de que posee un cierto interés. El modelo socrático, en efecto, sugiere que hay dos perspectivas muy distintas desde las cuales es posible describir una acción: una interna o *de dicto*, idéntica al punto de vista del agente, y otra externa o *de re*, que no da prioridad al punto de vista del agente en la descripción de la acción, sino que, más bien, describe lo que el agente “de hecho” hace, independientemente de la manera en que él mismo concibe su acción. Si usamos esta distinción, el modelo socrático parecería implicar que, si bien desde la perspectiva externa el agente sí actúa en contra de la disposición constituida por su elección (porque lo que el agente de hecho hace es contrario a su elección, aun cuando él no se percate de ello), desde la perspectiva interna, el agente no actúa en contra de dicha disposición (porque, en la medida en que no se percata de la oposición, su acción, desde su punto de vista, no va en contra de su elección). Por lo tanto, si, al describir la acción, uno da prioridad al punto de vista *interno*, es falso que ésta vaya en contra de la disposición para actuar que corresponde a la elección del agente. Aquí es preciso observar que la plausibilidad de este tipo de solución al problema dependerá en gran medida de que uno acepte o rechace una teoría “internalista” de la acción, i. e., una teoría que sostiene que, para “individuar” acciones, el contenido intencional (o *de dicto*) de los estados mentales del agente tiene prioridad sobre el contenido “extensional” (o *de re*) de dichos estados.²¹

²¹ Para la distinción entre contenido “intencional”, o *de dicto*, y contenido

2. El uso del modelo platónico en el libro primero de la EN

El texto fundamental de la *EN* en que Aristóteles usa el modelo platónico para explicar la ἀκρᾶσία, pertenece a la segunda mitad del capítulo 13 del libro primero, donde él desarrolla un argumento a favor de una tesis platónica de carácter más general, a saber, la tesis de que la mente tiene partes autónomas, una irracional y otra racional. En el siguiente apartado, quisiera no sólo destacar que Aristóteles efectivamente usa el modelo platónico de explicación para la ἀκρᾶσία, sino, además, resaltar que el argumento que él desarrolla a favor de la tesis platónica más general, está lejos de carecer de valor filosófico.

2. 1. El argumento por “inferencia a la mejor explicación” en *EN* 1. 13, 1102a26-b25

En el pasaje que cito a continuación (1102a26-28), Aristóteles introduce la tesis de la autonomía de las dos partes de la mente. El texto dice que esta caracterización de la anatomía de la mente es “exotérica” (ἐξωτερικὸς λόγος), esto es, propia de una escuela filosófica distinta de la de Aristóteles.²² Cabe suponer que dicha escuela es la Academia.²³

“extensional”, o *de re*, de un estado mental, así como para el papel que desempeña esta distinción en la tarea de “individuar” estados mentales, podemos remitirnos al artículo clásico de Tyler Burge publicado en 1979: “Individualism and the Mental”.

²² La interpretación de ἐξωτερικὸς λόγος como una referencia implícita a una escuela distinta de la de Aristóteles es la que adoptan Ross y Urmson en su traducción inglesa, recogida por Barnes en *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*. Una interpretación alternativa es la propuesta por Gauthier-Jolif (cf. 1970, vol. ii. 1, pp. 93-4): ἐξωτερικὸς λόγος refiere a “un ouvrage de vulgarisation bien connu du public”, a saber, el *Protréptico* del propio Aristóteles. Esta diferencia de interpretación no afecta el argumento central del presente trabajo, pues Gauthier-Jolif reconocen que el origen de la doctrina de la que habla Aristóteles en este pasaje es platónico. Véase la siguiente nota a pie de página. Regresaré, en el apartado 2. 3, al pasaje del *Protréptico* al que ellos aluden.

²³ En la opinión de algunos estudiosos –entre ellos Gauthier-Jolif (ii. 1, p. 93)– debemos adscribir la autoría de esta división de la mente, no a Platón mismo, sino a Jenócrates, sucesor inmediato de Platón en la dirección de la Academia. En efecto, cabe preguntarse si el propio Platón aceptaría semejante división bipartita de la

λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.

Incluso en los escritos exotéricos se dicen bastante algunas cosas acerca del alma, y hay que usarlas, por ejemplo, que de ella existe por un lado, lo que es irracional y, por el otro, lo que tiene razón.

La postura de Aristóteles ante esta manera de ver las cosas es bastante clara. La considera correcta y sostiene que, por lo mismo, *hay* que usarla (χρηστέον) para llegar a una mejor comprensión de la naturaleza de la mente.²⁴ Sin embargo, Aristóteles no

mente, pues, como sabemos, en obras como la *República*, argumenta a favor de una división *tripartita*. Cf., sin embargo, *Fedro*, 253c-255a. La idea que, a mi modo de ver, es ciertamente atribuible al propio Platón, es la de que la mente está compuesta de partes autónomas.

²⁴ Existen otros pasajes del *corpus* aristotélico donde Aristóteles también adopta esta postura acerca de la anatomía de la mente. Véase e. g. *Protréptico*, 6. 34,29-35,12 Ross = B59-62 Düring; *Ética Eudemia* 2. 1219b28-1220a4; *Política* 1. 5 1254b6-9, 1. 13 1260a5-7 y 7. 1 1333a16-18. En el *de Anima*, sin embargo, que muchos estudiosos han considerado como una obra de madurez y en la que encontramos la postura definitiva de Aristóteles ante el problema de cuál es la anatomía de la mente, Aristóteles parece criticar esta manera platónica –bipartita– de dividirla. Véase, por ejemplo, Gauthier-Jolif, ii. 1, p. 93: “Reste cependant que le *Protreptique* n’est pas plus que l’*Éthique* un traité de psychologie; Aristote n’y élabore pas pour son propre compte la doctrine des parties de l’âme (...) Aristote l’a fait sienne [sc. la doctrine bipartite de l’âme] (...) jusqu’au jour où il élaborera sa propre psychologie dans le traité *De l’âme*: il la rejettera alors définitivement”. Los pasajes del *de Anima* a los cuales aluden Gauthier-Jolif son 3. 9 432a15-b7 y 3. 10 433a31-b4. En ellos, efectivamente, Aristóteles sostiene que la distinción irracional/racional –tal y como ha sido usada por filósofos anteriores– es inadecuada para distinguir las partes del alma. Pero lo que le preocupa a Aristóteles en estos pasajes no es la idea misma de una división de la mente en una parte irracional y una parte racional, sino, más bien, el *modo* en que filósofos anteriores a él han concebido y usado este método de división, a saber, un modo en el cual no se subsumen a todos los deseos bajo una misma categoría. Nótese, sin embargo, que, en el pasaje del capítulo 13 del libro primero de la *EN* del que nos hemos ocupado, donde Aristóteles adopta la división de la mente en una parte racional y una irracional, él clasifica todos los deseos (ὄλως (τὸ) ὀρεκτικὸν) bajo una misma categoría, a saber la categoría de lo irracional (1102b28-33). Esto implica que la división de la mente propuesta por Aristóteles en *EN* 1. 13 es compatible con la postura que él adopta en el *de Anima*. En ese caso, y en contra de Gauthier-Jolif, podemos decir que no existe realmente una discontinui-

se limita a aseverar que esta concepción de la anatomía de la mente es correcta. Según veremos, él ofrece además un argumento a favor de ello, cuyo valor filosófico quisiera resaltar. Podremos apreciar que, en cuanto a su estructura, es muy similar a lo que suele llamarse en la filosofía contemporánea una “inferencia a la mejor explicación”.²⁵ Mediante esta expresión, se entiende un argumento explicativo que parte del supuesto de que, si una teoría es la mejor explicación de cierto fenómeno, esto representa una *razón suficiente* para creer en la existencia de las entidades que esa teoría postula para explicar dicho fenómeno.

El punto de partida del argumento es el hecho de que hay agentes en cuya mente existe algo que se resiste a obedecer su razón y se opone a ella (1102b23-25). Nótese que la postulación de este hecho no es una petición de principio, pues lo que niegan los adversarios socráticos de Aristóteles no es que pueda existir dicha desobediencia, sino que esta desobediencia sea *intencional*.²⁶

ἴσως δ' οὐδὲν ἦττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον.

Quizás no menos hay que pensar que *también* en el alma existe algo al margen de la razón, oponiéndosele y ofreciéndole resistencia.

La oración καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναί τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον describe el fenómeno acerca del cual Aristóteles sostendrá que su mejor explicación reside en una teoría que postula la existencia en la mente de dos partes: una racional y la otra irracional. Para ello, Aristó-

dad substancial entre la postura de Aristóteles acerca de la anatomía de la mente en *EN* 1. 13 y la postura –tardía– que adopta en el *de Anima*.

²⁵ Para una discusión detallada de este método en la filosofía y la ciencia, véase Lipton, P., 1991. Véase, asimismo, el artículo clásico de Gilbert Harman publicado en 1965: “The Inference to the Best Explanation” .

²⁶ Por lo que se refiere a este uso del término “intencional”, cf. la nota 5 a pie de página.

teles comienza por ahondar en la naturaleza de dicho fenómeno. Su análisis comprende dos ejemplos.

Uno de ellos pone de manifiesto el tipo de desobediencia que ocurre cuando sucede la ἀκρασία (1102b18-21). Según Aristóteles, este tipo de desobediencia es análogo al que observamos en casos de personas que padecen de una enfermedad motriz conocida en la medicina contemporánea bajo el nombre de la “enfermedad de Little”.²⁷ Lo que caracteriza a esta enfermedad es que el sujeto es incapaz, las más de las veces, de controlar sus extremidades; si bien consigue moverlas, señala Aristóteles, su movimiento suele ser diametralmente opuesto a la manera en que él quiere moverlas. Así, por ejemplo, cuando el sujeto quiere mover una de sus piernas hacia la derecha, ésta se mueve hacia la izquierda y viceversa. En casos como éste, vemos que el cuerpo desobedece a la mente de la persona en el sentido específico de que hace *lo opuesto* a lo que desea la persona.

El segundo ejemplo de Aristóteles es aquel en que la desobediencia no ocurre entre las extremidades corporales y la mente, sino *dentro* de la mente misma de la persona (1102b18-21). El caso concreto que propone Aristóteles es, justamente, el de la ἀκρασία. En su opinión, lo que sucede en casos de ἀκρασία es estrictamente análogo a lo que observamos en la enfermedad de Little; esto es, así como las extremidades del cuerpo de la persona que padece esa enfermedad desobedecen a su mente, en el sentido de que hacen lo opuesto a lo que la persona desea, así también existe, en la mente del ἀκρατής, algo que desobedece a su razón, en el sentido de que hace lo opuesto a lo que su razón prescribe. En este caso, lo que prescribe la razón es *desear* el tipo de acciones que la deliberación juzgó ser las más apropiadas. El elemento desobediente, por su lado, desea las acciones opuestas y, por ese mismo hecho, hace lo opuesto a lo que prescribe la

²⁷ Las semejanzas entre el padecimiento que Aristóteles describe en este pasaje y la enfermedad de Little (“spastic paralysis”) han sido descritas con gran claridad por Adkins en 1976. Véase también Gauthier-Jolif, 1970, vol. ii. 1 pp. 95-6.

razón. En efecto, en el pasaje que nos interesa, Aristóteles alude a este conflicto interno del ἀκρατής como una oposición entre dos impulsos o ὄρμαί: por una parte, el impulso de la razón para llevar a cabo un cierto tipo de acciones y, por la otra, el impulso del elemento desobediente para llevar a cabo las acciones opuestas.

ἀτεχνῶς γὰρ καθάπερ τὰ παραλελυμένα τοῦ σώματος μόρια εἰς τὰ δεξιὰ προιαρουμένων κινήσαι τούναντίον εἰς τὰ ἀριστερὰ παραφέρεται, καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς οὕτως· ἐπὶ τάναντία γὰρ αἱ ὄρμαὶ τῶν ἀκρατῶν.

Exactamente como los miembros del cuerpo que sufren de un ataque de parálisis, cuando elegimos moverlos hacia la derecha, se mueven, al contrario, hacia la izquierda, así también sucede con el alma: los impulsos de los incontinentes se mueven en sentidos opuestos.

En la *Ética Eudemia*, Aristóteles, hablando de lo que sucede en la mente del ἀκρατής, hace una descripción muy similar a ésta.²⁸ En algunos de los pasajes cruciales de esa obra dedicados a la ἀκρασία, volvemos a encontrar el concepto clave de ὄρμή. Es pertinente recordar que el uso filosófico de este concepto para expresar estados de deseo viene probablemente de Platón y los platonistas.²⁹

Hasta aquí, Aristóteles ha procurado mostrar que existe por lo menos un caso –a saber, el de la ἀκρασία– en que algo dentro de la mente de una persona desobedece a lo que su razón prescribe,

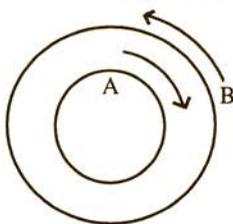
²⁸ Dos ejemplos de ello vienen en 2. 8 1224a20-b1 y 7. 14 1247b18-28. En el primer pasaje encontramos las siguientes afirmaciones: δοκεῖ δὴ τὸ βίαιον ἅπαν λυπηρὸν εἶναι, καὶ οὐθεὶς βίᾳ μὲν ποιεῖ χαίρων δέ. διὸ περὶ τὸν ἐγκρατῆ καὶ τὸν ἀκρατῆ πλείστη ἀμφισβήτησις ἐστίν. ἐναντίας γὰρ ὄρμας ἔχων αὐτὸς ἐκάτερος αὐτῷ πράττει. Cf. la pregunta retórica en 1247b18-19: ἄρ' οὐκ ἔνεισιν ὄρμαὶ ἐν τῇ ψυχῇ αἱ μὲν ἀπὸ λογισμοῦ αἱ δ' ἀπὸ ὀρέξεως ἀλόγου;

²⁹ En 1985, pp. 243-49, B. Inwood ofrece un análisis muy esclarecedor del uso por parte de Platón del término ὄρμή y también de su uso en la *Ética Eudemia* y en la *Magna Moralia*.

en el sentido preciso de que hace algo *opuesto* a lo que prescribe la razón de esa persona. Resta mostrar que la explicación de dicho fenómeno requiere de una teoría psicológica que postule la existencia en la mente de partes autónomas. La estructura del argumento que Aristóteles desarrolla a favor de esto puede describirse de la siguiente manera.

- (1) El conflicto interno que ocurre en la psicología del ἀκρατής, se distingue por el hecho de que involucra la co-existencia en su mente de dos estados de deseo opuestos el uno al otro. Precisamente por esta razón, la ἀκρασία ejemplifica la tesis de que hay casos en que existe en la mente de un sujeto algo, que desobedece a su razón, y hace lo opuesto de lo que su razón prescribe.
- (2) Para toda entidad X y para cualesquiera dos estados E_1 y E_2 , o dos propiedades P_1 y P_2 , no es posible que X ejemplifique E_1 y E_2 , o P_1 y P_2 , al mismo tiempo, si E_1 y E_2 , o si P_1 y P_2 , son opuestos entre sí, a menos que (i) X esté compuesta de por lo menos dos partes, X_1 y X_2 , y que (ii) X_1 y X_2 ejemplifiquen, respectivamente, E_1 y E_2 , o P_1 y P_2 .³⁰

³⁰ El uso de este principio aparece en el libro cuarto de la *República* (436b). En esta nota quisiera ocuparme brevemente de su plausibilidad filosófica. A mi modo de ver, su más clara ilustración radica en el ejemplo de los colores. En efecto, una misma entidad no puede ser a la vez azul y no-azul, a menos que tenga dos partes, A y B, tales que A es azul y B no-azul (o viceversa). En ese caso, esa entidad es a la vez azul y no-azul, pero en el sentido específico de que *una de sus partes* es azul y la *otra* no-azul. Otro ejemplo claro de este principio es el movimiento. Un objeto no puede rotar sobre sí mismo en dos direcciones opuestas simultáneamente (e. g. en el sentido de las manecillas del reloj y en el sentido opuesto), a menos que esté compuesto de por lo menos dos partes, pues, en ese caso, cada una de las partes –si son autónomas la una de la otra por lo que se refiere al movimiento– puede moverse en un sentido opuesto al de la otra. Véase el siguiente diagrama:



A partir de la combinación de estas dos premisas, se sigue, a modo de conclusión, que la mente del ἀκρατής debe contener por lo menos dos partes. De lo contrario, su mente no podría ejemplificar simultáneamente los dos estados de deseo opuestos que experimenta. En realidad, el propio Aristóteles llega a esta conclusión, aunque de manera elíptica (1102b14-18).

< 1 > τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν· ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ· < 2 > φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ.

< 1 > Alabamos la razón de la persona continente y de la persona incontinente y, de su alma, aquello que tiene razón, pues < lo que tiene razón > orienta de manera correcta también hacia las cosas mejores. < 2 > Pero también parece haber en ellos otro algo, por naturaleza contrario a la razón, que pugna y se opone a ella.

En la segunda parte de este pasaje, encontramos una descripción del conflicto interno característico tanto del ἀκρατής como del ἐγκρατής: *dentro* de ellos (ἐν αὐτοῖς) hay un elemento que se opone a lo que prescribe su razón. Pero en la primera parte Aristóteles alude a aquello “de la mente que tiene razón” (τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον), y señala que es lo que apreciamos de su mente. Esta manera de hablar presupone dos cosas: primero, que para Aristóteles esa cosa es *distinta* de aquello que se opone a ella; segundo, que, desde su punto de vista, el elemento rebelde es mental o “psíquico”. El uso de ἄλλο en la segunda parte del pasaje sugiere fuertemente la presencia de, por lo menos, el primer presupuesto. Cabe pensar, por lo tanto, que de acuerdo con la primera parte del argumento, estas dos cosas constituyen *dos partes distintas –y autónomas– de la mente*.

Este diagrama ilustra que el círculo se mueve en dos direcciones opuestas, en el sentido de que su parte A se mueve en la dirección de las manecillas del reloj, mientras que su parte B se mueve en la dirección opuesta. Para una discusión exhaustiva de la plausibilidad filosófica de este principio platónico, véase Stalley, R. F., 1975.

Podemos resumir el argumento aristotélico del siguiente modo. En la ἀκρασία observamos que en la mente del agente existe un conflicto interno entre dos estados de deseo opuestos; sin embargo, no puede existir una entidad X que ejemplifique dos estados opuestos, E_1 y E_2 , al mismo tiempo, a menos que (i) X esté compuesta de por lo menos dos partes, X_1 y X_2 , y que (ii) X_1 y X_2 sean lo que satisfacen, respectivamente, E_1 y E_2 ; pero esto implica, justamente, que la mente del ἀκρατής está compuesta de por lo menos dos partes autónomas, y que el conflicto que él experimenta es, en realidad, una lucha entre esas dos partes; una lucha en la cual la una se opone a la otra. La conclusión general del argumento de Aristóteles es, por lo mismo, la siguiente: dado que, para explicar lo que sucede dentro de la mente del ἀκρατής, es necesario apelar a una teoría que postule por lo menos una división *bipartita* de la mente, esto constituye una razón suficiente para adoptar la tesis ontológica de que la mente de los seres humanos en general se halla compuesta de por lo menos *dos* partes. De hecho, esto es precisamente lo que Aristóteles se propuso establecer al inicio de su discusión, en 1102a26-28,

λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἓνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς· οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον.

Así descrito, el argumento de Aristóteles es de gran valor para los propósitos de este apartado. En efecto, este argumento muestra, en primer lugar, que la ἀκρασία –bajo la modalidad de acción en contra de la elección– requiere de una explicación de tipo platónico y, en segundo lugar, que hay buenas razones para sostener que nuestra mente es una entidad compuesta de dos partes autónomas. Para concluir este análisis del argumento de Aristóteles, quisiera recordar que el modelo platónico que él parece utilizar para explicar la ἀκρασία ἀσθενής, es plenamente compatible con la tesis de que este fenómeno es intencional. Mediante la parte irracional de su mente, el agente desea llevar a cabo una

acción que le dará placer. Más aún, la lleva efectivamente a cabo. Pero cuando esto sucede, nada impide que, mediante la parte racional de su mente, el agente *se percate* de que esa acción es opuesta al tipo de acción que la parte racional eligió llevar a cabo.

Esta explicación, como ya se apuntó anteriormente, plantea dos problemas, sobre los cuales quisiera hacer ahora algunas aclaraciones.

2. 2. Primer problema: ¿es posible generalizar la conclusión del argumento de Aristóteles?

El argumento por “inferencia a la mejor explicación” sostiene que, para explicar el conflicto interno que sucede en la mente del ἀκρατής (y del ἐγκρατής), es necesario apelar a la hipótesis de que está compuesta de partes autónomas. Sin embargo, aun cuando le concediéramos a Aristóteles que es efectivamente necesario apelar a dicha hipótesis, podría alegarse que esto sólo muestra que debemos suponer la existencia de partes autónomas *en la mente del ἀκρατής* (o ἐγκρατής), lo cual, diría la objeción, *no muestra per se* que debemos suponer la existencia de partes autónomas en la mente de personas que *no* padecen de ἀκρασία (o ἐγκράτεια).

La objeción dice, en pocas palabras, que si bien una “inferencia a la mejor explicación” es capaz de establecer la verdad de una hipótesis ontológica (en este caso “existen partes autónomas de la mente”), esta hipótesis será válida únicamente en la instancia particular del fenómeno que pretende explicar (en este caso, el fenómeno del conflicto interno que subyace a la ἀκρασία y a la ἐγκράτεια).

En el argumento de Aristóteles, existen elementos que le permiten resguardarse de esta posible objeción. En términos generales, cabe notar que, si uno le concede que su argumento por “inferencia a la mejor explicación” logra establecer la existencia de partes autónomas dentro de la mente del ἀκρατής (y del

ἐγκρατής), uno también debe concederle que sí es posible generalizar esta tesis, *a menos que* haya evidencia en contra de ella en el caso específico de personas que *no* sufren de ἀκρασία (o ἐγκράτεια).

Aristóteles, sin embargo, afirma que no hay dicha evidencia. La razón que ofrece para apoyar esta afirmación, radica en la noción de conflicto interno: si bien la existencia de un conflicto interno en la mente del ἀκρατής (y del ἐγκρατής) constituye evidencia a favor de la tesis de que la mente de estas personas se halla dividida en partes autónomas, la *ausencia* de dicho conflicto no constituye evidencia en contra de esa tesis, sino que es compatible con ella. Esta compatibilidad se debe, según Aristóteles, a que la idea misma de una co-existencia de dos partes de la mente de una persona no tiene por qué implicar necesariamente que estas dos partes entren en oposición la una con la otra. La causa de que las personas que no padecen de ἀκρασία (o ἐγκράτεια) no experimenten el conflicto interno propio del ἀκρατής (y del ἐγκρατής) es, no tanto que su mente *no* esté compuesta de partes autónomas, sino más bien que las dos partes de su mente se encuentran en armonía la una con la otra (1102b25-29). Esto sucede en el caso de las personas virtuosas:

λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἵπομεν· πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς - ἔτι δ' ἴσως εὐηκοώτερον ἔστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου· πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.

Como señalamos, incluso la parte irracional [τοῦτο] parece participar de la razón; en efecto, < la parte irracional > de la persona continente obedece a la razón. Probablemente < la parte irracional > de la persona temperante y de la persona valiente es aún más dócil, pues concuerda en todo con la razón.

Según se apuntó líneas atrás, el presupuesto básico de esta tesis es la idea de que una co-existencia de dos partes de la mente de una persona no tiene por qué implicar necesariamente que estas dos partes entren en oposición la una con la otra. Esto es, si bien hay casos en los cuales sí entran en oposición, también

podrá haber casos en que esta oposición no ocurre, como sucede en las personas virtuosas. Aquí es preciso destacar que Aristóteles sugeriría que el hecho de que estas partes entren o no en oposición, depende en gran medida de la educación que uno haya recibido. El recibir una buena educación desde la más tierna infancia puede llevarnos, por ejemplo, a encontrar placer en aquellas acciones que prescribe la razón, y sólo en ellas.³¹ Cuando esto sucede, los deseos apetitivos de la parte irracional (ἐπιθυμῖαι) no se opondrán jamás a las elecciones (προαιρέσεις) de la parte racional. Por el contrario, estos deseos tendrán como objeto aquello que la parte racional elija. Aristóteles alude a esta idea en el capítulo noveno del libro séptimo, al sostener que el σώφρων, o persona “temperante”, es, a diferencia del ἐγκρατής (y del ἀκρατής), alguien que no encuentra placer en aquello que es contrario a la razón: μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον (1151b34-1152a3). Otro pasaje donde Aristóteles también parece ocuparse de este tema viene en el capítulo tercero del libro segundo, en el cual podemos leer lo siguiente (1104b3-13):

Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. περὶ ἡδονᾶς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ· διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα. διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθύς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησὶν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἢ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν.

Es necesario que el placer y el dolor que acompañan a las acciones, sean puestos como signos de los hábitos. En efecto, aquel que

³¹ Aristóteles piensa que la búsqueda de los placeres no nos aparta necesariamente de la vida virtuosa y racional, pues existen, nos dice, actividades racionales y virtuosas en las que es perfectamente posible encontrar placer. Cf. *EN* 7. 4 1148a22-24. Lo que hace que se vuelva realidad la posibilidad de encontrar placer en las acciones virtuosas es, entre otras cosas, la educación. Acerca de este tema, cf. Burnyeat, M., 1980.

rehúye los placeres corporales, y se alegra en el hecho mismo de rehuirlos [ἀντὶ τοῦτῳ], es temperante; mientras que aquel que se irrita, es disoluto. Asimismo, aquel que se enfrenta a las cosas terribles con alegría, o al menos no con tristeza, es valiente, pero aquel que lo hace con tristeza es cobarde. Así pues, la virtud ética concierne a los placeres y a los dolores, ya que a causa del placer llevamos a cabo cosas malas, y a causa del dolor rehuimos las cosas buenas. De ahí que, como dice Platón, sea necesario que uno sea formado de alguna manera ya desde la infancia, de modo que nos alegremos o nos contristemos en aquello en que es preciso <alegrarse o contristarse>. La educación correcta consiste precisamente en eso.

Aristóteles no afirmaría que, cuando alguien encuentra placer en lo que su razón y la virtud prescriben, su mente no se halla compuesta de dos partes autónomas. Lo que diría Aristóteles, más bien, es lo siguiente: aunque su mente sí está compuesta de dos partes autónomas, éstas –a diferencia de lo que sucede con el ἀκρατής (y el ἐγκρατής)– no entran en conflicto la una con la otra. Esto explica que la persona virtuosa no experimente ningún conflicto interno entre placer y razón.

2. 3 Segundo problema: ἀκρασία, responsabilidad e identidad personal.

El segundo problema potencial relativo al argumento de *EN* 1. 13, se encuentra estrechamente ligado al anterior. Vimos que Aristóteles parece adoptar el modelo platónico de explicación de la ἀκρασία, sosteniendo que el conflicto interno que le es propio tiene como fundamento una oposición entre dos estados de deseo. Sin embargo, lo que le permite a Aristóteles pasar de la tesis de que hay oposición a la tesis de que la mente del ἀκρατής está compuesta de por lo menos dos partes, es el principio metafísico de los opuestos, que formulé anteriormente.³² En efecto, si las

³² Cf. sección 2. 1: “Para toda entidad X y para cualesquiera dos estados E_1 y E_2 , o dos propiedades P_1 y P_2 , no es posible que X ejemplifique E_1 y E_2 , o P_1 y P_2 , al

cosas son como lo afirma el principio, es válida la siguiente hipótesis: si la ἀκρασία se caracteriza por la co-existencia, en la mente, de dos estados opuestos de deseo, D_1 y D_2 , la mente del ἀκρατής está compuesta de por lo menos dos partes, M_1 y M_2 , tales que M_1 es la que tiene el deseo D_1 , y M_2 , el deseo D_2 .

El principio de los opuestos aparece en un pasaje de la *República* (436b) como una de las premisas del argumento de Platón a favor de la división de la mente en partes. Sin embargo, también existen pasajes en el *corpus* aristotélico donde podemos encontrar dicho principio. Como ejemplos, cabe mencionar *Metafísica* 1011b15 y 1063b17, y *Tópicos* 113a22 y 159b30.

No obstante, podría objetársele a Aristóteles, en relación con dicho principio, que su uso plantea un problema muy serio para la adscripción de responsabilidad al ἀκρατής. En efecto, si es correcto decir (como piensa Aristóteles) que, en casos de ἀκρασία, los deseos D_1 y D_2 no son “tenidos” por una sola y misma cosa, sino por dos cosas distintas (M_1 y M_2 , que corresponden a dos partes distintas de la mente), podría argumentarse, en favor del ἀκρατής, de la siguiente manera: (1) si bien el deseo que lo lleva a actuar pertenece a la parte irracional, la parte con que él se identifica realmente es la racional; (2) la adscripción de responsabilidad a alguien por una acción sólo se justifica en casos en los cuales *ese* alguien, y no otra cosa, es quien tuvo el deseo de llevar a cabo la acción, y quien de hecho la llevó a cabo. Parecería ser, por lo tanto, que a partir de esta línea de razonamiento el ἀκρατής podría utilizar el principio metafísico de los opuestos para deslindarse de toda responsabilidad de sus acciones.³³ En

mismo tiempo, si E_1 y E_2 , o si P_1 y P_2 , son opuestos entre sí, a menos que (i) X esté compuesta de por lo menos dos partes X_1 y X_2 , y que (ii) X_1 y X_2 ejemplifiquen, respectivamente, E_1 y E_2 , o P_1 y P_2 ”. Me ocupé de la plausibilidad filosófica de este principio en la nota 30 a pie de página.

³³ Lo cual es problemático, pues *prima facie* es paradójico negar que un agente que actúa irracionalmente sea responsable de su acción. El propio Aristóteles piensa que la ἀκρασία es reprochable. Cfr, e. g., *EN* 7. 4 1148b5: ἡ γὰρ ἀκρασία οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἐστίν. Para un análisis de las intuiciones que

este apartado, me propongo mostrar dos maneras de lidiar con este problema; ambas son atractivas, pues ofrecen vías de solución en las cuales no tenemos que abandonar el principio de los opuestos.

Una manera de lidiar con el problema consiste en poner en duda uno de los presupuestos de la primera premisa del argumento del ἀκρατής. Este presupuesto es una tesis acerca de la identidad personal (cf. premisa (1) del argumento del ἀκρατής), a saber:

- (I_p) Para todo agente A, la identidad personal de A no está constituida por el conjunto de las distintas partes de la mente de A, sino exclusivamente por la parte racional.

Para poner en duda este presupuesto, podemos apelar al siguiente principio metafísico acerca de la relación del todo con sus partes:

- (T) Para toda entidad X que contenga partes, X no es idéntica a ninguna de sus partes, sino a la suma de todas sus partes de acuerdo con un cierto tipo de ordenamiento.

Este principio “mereológico”, que parece plausible, nos permite poner en duda el presupuesto sobre el que se apoya la primera premisa del argumento del ἀκρατής. En efecto, si aplicamos el principio (T) al caso de las personas, se sigue que el principio (I_p) es inevitablemente falso. Si (I_p) es falso, debemos concluir que el ἀκρατής no se halla justificado al aseverar que su identidad personal está compuesta únicamente por la parte racional. Su identidad personal consiste, más bien, en la *suma* de la parte racional y de la parte irracional (de acuerdo con un cierto tipo de ordenamiento). El que él sostenga lo contrario solamente mostraría que carece de un entendimiento adecuado de la noción de identidad en general, y de la noción de identidad personal en

subyacen a la atribución de responsabilidad a los agentes irracionales, cf. Gómez-Lobo, A., 1989, pp. 29-30.

particular. Por tanto, nos vemos llevados a concluir que carece de fundamento su tesis de que tanto el deseo que lo lleva a actuar en contra de su elección, como la acción misma, le son ajenos.

Esta vía de solución podrá parecer filosóficamente pertinente. La razón por la cual no me parece adecuada es que no capta la manera en que el propio Aristóteles procuraría solucionar el problema. En efecto, si bien este tipo de argumento hace uso de un principio metafísico aceptable, a saber, el principio “mereológico” (T), sospecho que Aristóteles le daría la razón al ἀκρατής, cuando éste sostiene que su identidad personal está compuesta *primordialmente* por la parte racional de su mente. Esta sospecha se debe a que, para Aristóteles, la identidad personal puede constituir una excepción al principio “mereológico” (T). En efecto, Aristóteles diría que un todo (en este caso, el ἀκρατής) sí puede ser identificado con una de sus partes (en este caso, la parte racional de la mente del ἀκρατής), cuando el “todo” en cuestión es una *persona*.

Sobre esto podemos citar un pasaje del *Protréptico*, donde se establece una jerarquía entre mente y cuerpo, y entre las distintas partes de la mente: *Protr.* 6. 34,29-35,12 Ross = B60-62 Düring. Al final de este pasaje, Aristóteles entra al tema de la identidad personal y sostiene que la identidad de una persona consiste exclusiva o, por lo menos, especialmente en la parte de su mente que posee razón y pensamiento (τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν; cf. ὁ κελεύει καὶ κωλύει, καὶ δεῖν ἢ μὴ δεῖν φησι πράττειν). Valga citar ampliamente el pasaje:

Además, de las partes que están en nosotros, una es el alma y la otra, el cuerpo; una manda y la otra es mandada; una utiliza a la otra, y la otra subyace como un instrumento. En efecto, la utilidad de lo que es mandado y del instrumento siempre es relativa a lo que manda y a lo que utiliza. Ahora bien, del alma, una parte es la razón, la cual, por naturaleza, manda y emite juicios de nosotros. La otra parte, en cambio, sigue y es por naturaleza mandada. Todo está bien ordenado de acuerdo con su virtud propia, pues alcanzar esto < sc. la virtud propia > es bueno. Efectivamente, cuando las cosas más grandes y más importantes y más valiosas tienen la virtud,

entonces están bien ordenadas. Por lo tanto, la virtud natural es lo mejor de lo mejor por naturaleza. Y es mejor lo que, por naturaleza, es más apto para mandar y, asimismo, lo que es más apto para dominar, como sucede con el ser humano en relación al resto de los animales. Así pues, el alma es mejor que el cuerpo (pues es más apta para mandar), y, del alma, <es mejor> la parte que es racional y posee pensamiento [διάνοια]. En efecto, tal parte es la que ordena y prohíbe, y es también la que dice qué debe hacerse y evitarse. Por tanto, la virtud de esta parte, cualquiera que sea esta virtud, es, necesariamente, la más digna de todas [πάντων] de ser elegida, en todos los casos, y en nuestro caso particular. En efecto, pienso que uno podría incluso sostener que nosotros somos esta parte, ya sea exclusiva o, al menos, principalmente.³⁴

Para concluir este apartado, quisiera mencionar en qué consiste la vía de solución que, a mi modo de ver, adoptaría el propio Aristóteles.

En contra del ἀκρατής que pretende desligarse de toda responsabilidad de sus acciones, Aristóteles propondría dos cosas. Para empezar, le concedería que su identidad personal sí consiste primordialmente en la parte racional de su mente. Sin embargo, sostendría que, si bien la parte irracional queda excluida de su identidad personal, no se sigue que él no sea responsable de los estados de deseo que tiene esa parte, ni, tampoco, que no sea

³⁴ En la edición de Ross (Ross, W. D., 1987), el texto griego reza así: ἔτι τοίνυν τὸ μὲν ἐστὶ ψυχὴ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ δὲ σῶμα, καὶ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δὲ ἄρχεται, καὶ τὸ μὲν χρῆται τὸ δ' ὑπόκειται ὡς ὄργανον. αἰεὶ τοίνυν πρὸς τὸ ἄρχον καὶ τὸ χρώμενον συντάττεται ἢ τοῦ ἀρχομένου καὶ τοῦ ὄργανου χρεῖα. τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν λόγος ἐστίν, ὅπερ κατὰ φύσιν ἄρχει καὶ κρίνει περὶ ἡμῶν, τὸ δ' ἔπεται τε καὶ πέφυκεν ἄρχεσθαι. πᾶν δὲ εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν· τὸ γὰρ τετυχηκέναι ταύτης ἀγαθὸν ἐστὶ. καὶ μὴν ὅταν γε ἔχη τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα τὴν ἀρετὴν, τότε εὖ διάκειται· τοῦ βελτίονος ἄρα φύσει βελτίων ἐστὶν ἢ κατὰ φύσιν ἀρετὴ. βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα· οὐκοῦν ψυχὴ μὲν σώματος βέλτιον (ἀρχικώτερον γὰρ), ψυχῆς δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν· ἐστὶ γὰρ τοιοῦτον ὃ κελεύει καὶ κωλύει, καὶ δεῖν ἢ μὴ δεῖν φησι πράττειν. ἥτις ποτὲ οὖν ἐστὶν ἀρετὴ τοῦτου τοῦ μέρους, ἀναγκαῖον εἶναι πάντων αἰρετωτάτην ἀπλῶς τε πᾶσι καὶ ἡμῖν· καὶ γὰρ ἂν τοῦτο, οἶμαι, θεῖη τις, ὡς ἦτοι μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἐσμεν τὸ μῦθον τοῦτο.

responsable de las acciones causadas por esos estados de deseo. En pocas palabras, Aristóteles rechazaría hasta cierto punto, y en este caso en particular, la tesis de que la adscripción de responsabilidad a alguien por una acción sólo se justifica en casos en que *ese* alguien, y no otra cosa, es quien tuvo el deseo de llevar a cabo la acción y quien de hecho la llevó a cabo. Precisamente mediante el rechazo parcial de *esta* tesis, él bloquearía el argumento del ἀκρατής.

La idea que le serviría a Aristóteles de fundamento para rechazar esta tesis en este caso en particular, viene desarrollada en un célebre pasaje del capítulo quinto del libro tercero de la *EN*, que examinaremos a continuación.

En el pasaje que nos interesa (1114a12-21), Aristóteles procura refutar a un oponente que intenta desligarse de toda responsabilidad por sus acciones. El argumento que utiliza este adversario sería el siguiente: (1) el que llevemos o no a cabo una acción particular, cuando no hay nada en nuestro entorno que nos impida llevarla a cabo, depende de nuestro carácter, entendido como el conjunto de disposiciones para actuar que hemos adquirido;³⁵ pero (2) el que tengamos el carácter que de hecho tenemos no depende de nosotros (οὐκ ἐφ' ἡμῖν); por lo tanto, no somos responsables (μὴ ἡμεῖς αἴτιοι) de nuestras acciones, porque éstas dependen de nuestro carácter, y éste, a su vez, no depende de nosotros. Podemos ver que la conclusión sí parece seguirse de las

³⁵ Si elegí el término “carácter” para referirme al conjunto de las disposiciones adquiridas para actuar (ἔξεις), fue con el fin de apegarme a la traducción de Ross, revisada por Urmson y Barnes en la “Revised Oxford Translation” (ROT), que en general me parece muy buena. Véase, por ejemplo, 1114a9-10. El texto griego dice: ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἔξεις γίνονται. La traducción propuesta por la ROT es: “it is from the exercise of activities on particular objects that states of *character* are produced” (énfasis añadido). Esta traducción va plenamente de acuerdo con la doctrina aristotélica. En efecto, cuando Aristóteles usa un término singular para referirse al conjunto de las disposiciones para actuar, éste suele ser ἦθος (que a su vez suele traducirse al castellano como “carácter”; “character” en inglés). De ahí su famosa tesis en la *Ética Eudemia* de que τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθους (1120a39). Véase también *EN* 1139a33-35, donde Aristóteles sugiere que el ἦθος es una ἠθικὴ ἔξις.

premisas. Esto es, el argumento parece ser válido. Por lo tanto, si aceptamos las premisas, también debemos aceptar la conclusión.

Sin embargo, la refutación que propone Aristóteles a esta clase de razonamiento consiste, precisamente, en mostrar que no debemos aceptar una de las premisas, a saber, la (2). En efecto, de acuerdo con Aristóteles, si bien es cierto que nuestro carácter determina enteramente el que llevemos o no a cabo una acción particular (cuando no hay nada en nuestro entorno que nos impide llevarla a cabo), también es cierto que la *formación* de nuestro carácter depende en gran parte de nosotros. Por lo tanto, concluye Aristóteles, es falso que no seamos responsables de tener el carácter que ahora tenemos. Esto, a su vez, implica que es falso que no seamos responsables por las acciones que se siguen de nuestro carácter.

Para apoyar su aseveración de que la formación de nuestro carácter depende en gran parte de nosotros, Aristóteles argumenta dos cosas. Por un lado, nos dice que su formación depende de las acciones particulares que realicemos durante su formación (1114a9-10: ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἔξεις γίνονται). Por el otro, sugiere que, hasta que nuestro carácter no esté plenamente formado, tenemos la libertad de llevar a cabo una muy amplia gama de tipos de acciones y, por lo tanto, la libertad de formarnos una muy amplia gama de tipos de carácter (1114a16-17).³⁶ Estas dos tesis le permiten a Aristóteles conceder a su oponente que, una vez que hemos adquirido cierto carácter, no podemos actuar en su contra (i. e., no podemos evitar llevar a cabo las acciones que nuestro carácter prescribe que realicemos). Pero, a la vez, le permite mostrar que esto no nos exime de la

³⁶ Quisiera remitirme aquí al análisis magistral y ya clásico que propone D. Furley de este argumento en la segunda parte de 1967 y al final de 1978. Una de las dificultades que plantea este argumento, como señala Furley, es que no queda claro qué es lo que determina las acciones mediante las cuales determinamos la formación de nuestro carácter (=acciones "formativas"): no puede ser nuestro carácter mismo, pues éste está en proceso de formación, pero si no es el carácter ¿no habría un cierto grado de arbitrariedad en la determinación de las acciones formativas que llevamos a cabo?

responsabilidad de estas acciones, pues, según Aristóteles, en algún momento pudimos evitar tener el carácter que ahora tenemos. Para ilustrar esta idea, el pasaje que nos interesa utiliza la famosa comparación con la piedra que uno arroja de la cima de un risco (1114a12-21),

εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκῶν ἄδικος ἂν εἶη [ἔτι δ' ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον]³⁷ οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ἂν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγίης. (καίτοι)³⁸ εἰ οὕτως ἔτυχεν, ἐκῶν νοσεῖ, ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς. τότε μὲν οὖν ἐξῆν αὐτῷ μὴ νοσεῖν, προεμένῳ δ' οὐκέτι, ὥσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν [καὶ ρίψαι].³⁹ ἢ γὰρ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιοῦτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἐκόντες εἰσὶν· γενομένοις δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι.

Si alguien, no ignorándolo, lleva a cabo acciones por las cuales será injusto, sería injusto voluntariamente. Claro que no se liberará de su condición de injusto y será justo, < simplemente > si lo quiere; de la misma manera, el enfermo tampoco será sano. Sin embargo [καίτοι], si así le sucedió [εἰ οὕτως ἔτυχεν], está enfermo voluntariamente, por haber vivido en forma desenfrenada y no haciendo caso a los médicos.⁴⁰ Sin duda, en otro tiempo le fue posible no

³⁷ *seclusi* Bywater in Bywater, L., 1991, *et* Urmson & Barnes in Barnes, J. (ed.), 1984.

³⁸ καὶ libri : καίτοι Urmson & Barnes in Barnes, J. (ed.), 1984.

³⁹ καὶ ρίψαι *seclusi* Ross in Ross, W. D., 1990.

⁴⁰ Hay dos maneras de entender el texto griego que corresponde a esta oración. Una de ellas, que me parece incorrecta, es la siguiente: si alguien X está enfermo, entonces, (1) X está enfermo voluntariamente, y (2) la causa de su enfermedad radica en el hecho de que vivió desenfrenadamente y no haciendo caso a los médicos. Esta interpretación me parece incorrecta porque Aristóteles *no sería* de la opinión que toda enfermedad es voluntaria, pues ciertamente reconocería la existencia de enfermedades congénitas. Otra manera de entender el texto, y que me parece la correcta, es la siguiente: si X está enfermo, y la causa de su enfermedad radica en el hecho de que vivió desenfrenadamente y no haciendo caso a los médicos, entonces, se sigue que X está enfermo voluntariamente. Esta interpretación supone que el εἰ οὕτως ἔτυχεν se refiere a ἀκρατῶς βιοτεύων καὶ ἀπειθῶν τοῖς ἰατροῖς (y no a la

enfermarse; sin embargo, habiéndose dejado caer, ya no. De la misma manera, no le es posible volver a tomar la piedra al que la ha lanzado, pero lanzarla dependió de él, pues la causa < de su acción > estuvo en él. Así son las cosas también con el injusto y con el desenfrenado: al principio les fue posible no llegar a ser como ahora son; por ello, son < como son > voluntariamente; y ya siendo así, ya no les es posible no ser así.

En este pasaje no se habla de partes del alma o mente. Pero la idea central que Aristóteles desarrolla en él puede tener sin duda una aplicación pertinente al problema que plantea la división de la mente en partes para la adscripción de responsabilidad. En efecto, recordemos que el argumento que desarrolla el ἀκρατής se compone de dos premisas. La primera de ellas es la tesis (I_p) según la cual:

- (I_p) Para todo agente A, la identidad personal de A no está constituida por el conjunto de las distintas partes de la mente de A, sino exclusivamente por la parte racional.

La segunda premisa es la tesis de que la adscripción de responsabilidad a alguien, por una acción, sólo se justifica en casos en que *ese* alguien, y no otra cosa, es quien tuvo el deseo de llevar a cabo la acción y quien de hecho la llevó a cabo.

A partir de estas dos premisas, puede argumentarse, a favor del ἀκρατής, que, puesto que su identidad personal consiste en la parte racional de su mente, él no tiene ninguna responsabilidad de las acciones que la parte irracional desea y causa. La idea sobre la cual parece apoyarse esta segunda premisa parece ser la siguiente: cuando no es uno mismo quien desea y lleva a cabo una acción, uno carece de control sobre ese deseo y esa acción, pues pertenecen a algo autónomo sobre lo cual uno no tiene necesariamente la menor jurisdicción. Pues bien, como ahora

oración anterior): “Sin embargo, si así le sucedió, [a saber], el haber vivido en forma desenfrenada y no haciendo caso a los médicos, [entonces] está enfermo voluntariamente”.

veremos, esta idea es precisamente la que Aristóteles pondría en duda en el caso del ἀκρατής.

En mi opinión, Aristóteles concedería que un ἀκρατής empedido ya no tiene el menor control sobre los deseos, ni *a fortiori* sobre las acciones atribuibles a la parte irracional de su mente. Pero agregaría que de esto no se sigue que no sea responsable de dichos deseos y acciones. Para defender esta postura, Aristóteles contra-argumentaría de modo muy similar al del pasaje del libro tercero de la *EN* citado más arriba.

En primer lugar, Aristóteles sostendría que, a menos que alguien padezca de ἀκρασία por nacimiento, lo cual es posible,⁴¹ hubo algún momento de su vida en que la parte racional de su mente podía haber controlado la parte irracional. En ese momento de su vida, la parte racional era plenamente capaz de determinar que la parte irracional tuviera ciertos tipos de deseos y no otros o, por lo menos, de determinar que aquellos deseos de la parte irracional que fueran en contra de la razón, no tuvieran la fuerza de causar acciones. En ese momento de su vida, diría Aristóteles, la parte irracional de la mente del ἀκρατής todavía no había adquirido el grado de autonomía que llegó a adquirir posteriormente.

En segundo lugar, sin embargo, Aristóteles señalaría que, dado lo anterior, el ἀκρατής tuvo durante ese momento de su vida la posibilidad real de no dejarse llevar por la parte irracional de su mente. Sin embargo, el ἀκρατής no aprovechó esa posibilidad real y, en su lugar, se dejó llevar una y otra vez por la parte irracional, cuando ésta entraba en conflicto con la razón. Por lo

⁴¹ Existen algunos pasajes de la *EN* en que Aristóteles parece negar esta posibilidad, i. e. que la ἀκρασία pudiera ser innata. Cf., e. g., 7. 5 1148b31-32. Además, el hecho mismo que Aristóteles considere que la ἀκρασία es reprobable (cf. 7. 4 1148b5) parece implicar que, desde su punto de vista, no es innata, pues *prima facie* sería absurdo culpar a alguien por sus defectos cuando esta persona los tiene por nacimiento. Sin embargo, es necesario notar que en la *EN* hay por lo menos un pasaje en que Aristóteles reconoce la posibilidad de que, en ocasiones, la ἀκρασία sea innata (en cuyo caso no sería reprobable). Cf. 7. 10 1152a27-30. Quiero agradecer a Héctor Zagal el haberme señalado la importancia de este pasaje.

tanto, esta parte fue progresivamente adquiriendo más fuerza y autonomía. Esto, afirmarí­a Aristóteles, implica la siguiente conclusión: dado que el ἀκρατής tuvo en ese momento de su vida esa posibilidad real, él pudo haber evitado que la parte irracional de su alma o mente se volviera autónoma; y dado que pudo haberlo evitado, él es plenamente responsable del hecho de que actualmente ya no sea capaz de controlar la parte irracional de su mente y, por lo mismo, plenamente responsable de los deseos y las acciones que se siguen de esta falta actual de control.

En resumidas cuentas, Aristóteles argumentaría que el ἀκρατής es plenamente responsable del conjunto de disposiciones, o ἔξεις, que su mente llegó a adquirir a lo largo de su vida, incluyendo las ἔξεις rebeldes a la razón, de la parte irracional. Por lo mismo, el ἀκρατής también es responsable de las acciones que actualmente se siguen de dichas disposiciones, *aun cuando* él ya no sea capaz de controlar esas disposiciones y *aun cuando* la parte irracional de su mente, debido a su actual autonomía, ya no sea parte de la identidad personal del ἀκρατής.⁴²

Según lo apunté líneas atrás, en el segundo argumento en contra del ἀκρατής, Aristóteles no parece poner en duda la tesis de que nuestra identidad personal consiste primordialmente en la parte racional de nuestra mente. De hecho, vimos que en un pasaje importante del *Protréptico*, él parece adoptar y defender esta manera de ver las cosas. Lo que hace Aristóteles en el segundo argumento es, más bien, cuestionar de manera bastante plau-

⁴² Cabe aquí recoger una posible objeción a mi interpretación: decir que el carácter del ἀκρατής incluye las disposiciones de la parte irracional de su alma, y que esta parte queda excluida de la identidad personal del ἀκρατής, implica decir que su carácter es distinto de su identidad personal; pero ¿cómo es posible que para Aristóteles nuestro carácter sea distinto de nuestra identidad personal? En contra de esta objeción, sin embargo, nótese que, en su opinión, esto sí parece ser posible. Después de todo, uno de los puntos centrales del argumento de *EN* 3. 5 es que incluso el ἀκρατής suele desear (βούληται, 1114a15) rebelarse en contra de su carácter. Esto claramente sugiere que, para Aristóteles, el ἀκρατής empedernido *no* suele identificarse con él. De ahí que, en términos aristotélicos, el carácter sea distinto de la identidad personal.

sible la tesis relativa a la adscripción de responsabilidad, a saber, que sólo debemos adscribir responsabilidad a alguien por una acción en casos en los cuales ese alguien, y no otra cosa, es el que lleva a cabo la acción y la desea. El segundo argumento constituye, a mi parecer, una de las posibles respuestas aristotélicas al problema que puede plantear, para la adscripción justificada de responsabilidad, la tesis de la división de la mente en partes.

A modo de conclusión general, quisiera hacer algunas observaciones. Según dije en la introducción, el tema principal del que me ocupé en este trabajo viene en la pregunta: ¿qué postura adopta Aristóteles en la *EN* ante dos de los modelos más influyentes en la filosofía antigua, de explicación de la ἀκρασία, a saber, el modelo platónico y el modelo socrático? Intenté mostrar, en contra de la interpretación que defienden algunos estudiosos contemporáneos, que, para Aristóteles, la explicación correcta de la ἀκρασία radica en el primero de estos dos modelos. Para ello, me propuse, en primer lugar, examinar algunos pasajes de la *EN* donde él lo adopta y argumenta a su favor, y, en segundo lugar, resaltar que la simpatía que él muestra hacia el modelo platónico dista de ser puramente casual o pasajera. Por el contrario, la manera platónica de explicar la ἀκρασία parece relacionarse estrechamente con teorías fundamentales de la *EN* —entre ellas, con la teoría de la responsabilidad que encontramos en el libro tercero—. Sostuve que esta teoría puede ser vista como una manera particularmente aguda de refutar una dificultad que el modelo platónico genera para la adscripción de responsabilidad en casos de ἀκρασία. Para redondear estos argumentos sería necesario mostrar, además, y en contra de la opinión de algunos autores, que, en el libro séptimo de la *EN*, Aristóteles efectivamente rechaza el modelo socrático. Soslayo esta tarea para otra ocasión.

Bibliografía

1. Obras antiguas.

- BYWATER, L., 1991: *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit. Oxford: Oxford Classical texts, 1894. 21ª reimpresión: 1991.
- CROISET, A. & Bodin, L. : 1955: *Platon. Oeuvres Complètes. Tome iii - Ière partie: Protagoras*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1955.
- GÓMEZ ROBLEDOS, A., 1994: *Aristóteles. Ética Eudemia*. Traducción, introducción y notas. México: UNAM, 1994.
- RACKHAM, H., 1938: *Aristotle. The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*. London: William Heineman Ltd., Loeb Classical Library, 1938.
- ROSS, W. D., 1987: *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Recognovit brevis adnotatione instruxit. Oxford: Oxford Classical Texts, 1955, 5ª reimpresión: 1987.
- ROSS, W. D., 1990: *Aristotelis De Anima*. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit. Oxford: Oxford Classical Texts, 1956. 8ª reimpresión: 1990.

2. Obras contemporáneas.

- ANNAS, J., 1981: *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ANSCOMBE, G. E. R., 1976: *Intention*. Second Edition. Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- ACKRILL, J. L., 1973: "Aristotle's definition of *psuchê*". *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972-3), pp. 119-33.
- ADKINS, A., 1976: "Paralysis and Akrasia in *ETH. NIC.* 1102b16ff". *American Journal of Philology*, vol. 97 (1976), pp. 62-4.
- BARNES, J. (ed.), 1984: *The Complete Works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BURGE, T., 1979: "Individualism and the Mental". *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4 (1979). Existe versión al castellano bajo el título "El individualismo y lo mental" en M. M. Valdés (comp.), *Pensamiento y Lenguaje. Problemas en la Atribución de Actitudes Proposicionales*. México: IIFs-UNAM, 1996.

- BURNYEAT, M., 1980: "Aristotle on Learning to be Good" en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980.
- CHARLES, D., 1984: *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth, 1984.
- DAVIDSON, D., 1970: "How is Weakness of the Will Possible?" reimpresso en D. Davidson, *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1990. Las citas refieren a esta reimposición. Existe traducción al castellano en D. Davidson, *Ensayos sobre Acciones y Sucesos*. México - Barcelona: UNAM - Grijalbo, 1995.
- 1982: "Paradoxes of Irrationality" en R. Wolheim & J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- FREDE, M., 1992: "Aristotle's Conception of the Soul" en M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- FURLEY, D., 1978: "Self-Movers" reimpresso en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980.
- GAUTHIER, R. A & Jolif, J. Y., 1970: *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire. Dos tomos en cuatro vols. Louvain: Publications Universitaires, 1970.
- GÓMEZ-LOBO, A., 1989: *La Ética de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- GOSLING, J., 1993: "Mad, Drunk or Asleep? - Aristotle's Akratic". *Phronesis* 38 (1993), pp. 98-104.
- HARMAN, G., 1965: "The Inference to the Best Explanation". *The Philosophical Review* 74 (1965), pp. 88-95.
- INWOOD, B., 1985: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985. Appendix 3: "Hormê in Plato, Aristotle, and the *Magna Moralia*".
- IRWIN, T., 1995: *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KENNY, A., 1966: "The Practical Syllogism and Incontinence". *Phronesis* 11 (1966), pp. 163-84.
- LIPTON, P., 1991: *Inference to the Best Explanation*. London & New York: Routledge, 1991.
- PEARS, D., 1984: *Motivated Irrationality*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- PENNER, T., 1990: "Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of the Will". *Canadian Journal of Philosophy*, supp. 16 (1990), pp. 35-74.

- ROBINSON, R., 1954: "Aristotle on Acrasia" reimpreso en J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2. London: Duckworth, 1977. Las citas se refieren a esta reimpresión.
- 1971: "Plato's Separation of Reason and Desire". *Phronesis*, 16 (1971), pp. 38-48.
- SALLES, R., 1993a: *Action Theory and Incontinence in the Nicomachean Ethics*. London: University of London, M. Phil dissertation, 1993.
- 1993b: "Elección y Acción en la *Ética Nicomaquea*". *Diánoia. Anuario de Filosofía*, 39 (1993), pp. 1-18.
- SORABJI, R., 1980: *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. London: Duckworth, 1980.
- STALLEY, R. F., 1975: "Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul", *Phronesis*, 20 (1975), pp. 110-128.
- VARGAS, A., 1991: "Tres Partes del Alma en la República". *Diánoia. Anuario de Filosofía* 37 (1991).
- WIGGINS, D., 1978: "Weakness of the Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation". Reimpreso en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University of California Press, 1980. Las citas refieren a esta reimpresión.
- ZAGAL, H., 1996: "Aristóteles y el Intelectualismo" en V. Aspe, C. Llano, R. Mier y Terán, J. Morán, H. Zagal (comps.), *Ensayos Aristotélicos*. México: Publicaciones Cruz O., 1996.

