

LA ASÍMETRIA SOCRÁTICA Y LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA
Una reivindicación de la responsabilidad moral

WENDY DAYAN RAMIREZ MONCADA
0631936-3250

UNIVERSIDAD DEL VALLE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
SANTIAGO DE CALI
2012

LA ASÍMETRIA SOCRÁTICA Y LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA
Una reivindicación de la responsabilidad moral

WENDY DAYAN RAMIREZ MONCADA
0631936-3250

DIRECTORA: LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA
TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADA EN
FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DEL VALLE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
SANTIAGO DE CALI
2012

ÍNDICE

Introducción.....	1
1. Capítulo I: La tesis socrática de la asimetría.....	5
1.1. Gorgias (466a-468e).....	5
1.2. Protágoras (351b-360e).....	7
1.3. Menón (77b -78b).....	11
1.4. Conclusiones.....	12
2. Capítulo II: Crítica aristotélica.....	14
2.1. Acciones involuntarias.....	14
2.2. Acciones voluntarias.....	17
2.3. Diferentes modos de ser.....	19
2.4. Diversas formas de incontinencia.....	20
2.5. Conocimiento e incontinencia.....	23
2.6. Conclusiones.....	27
3. Capítulo III: La asimetría socrática vs. Crítica aristotélica.....	29
3.1. Una reivindicación de la responsabilidad moral.....	30
Conclusiones.....	32
Bibliografía.....	35

RESUMEN

El principal objetivo de esta investigación es reconstruir la postura socrática frente a la incontinencia a través de la tesis de la asimetría y explicar la postura de Aristóteles frente a ella. En el primer capítulo se muestra lo más importante de los tres diálogos de Platón de cara al problema de la asimetría, cuáles son los argumentos y cómo los construye. En el segundo capítulo se muestra qué entiende Aristóteles por el término incontinencia, cómo lo explica, en qué está de acuerdo con Sócrates y en qué no, de qué manera presenta la tesis socrática de la negación de la incontinencia, y cómo la replantea. En el tercer capítulo se proponen algunas conclusiones: después de haber realizado un rastreo de las tesis a través de los dos autores se explica cómo Aristóteles no ve en la tesis socrática una contradicción de lo que él llama incontinencia, para luego plantear qué es en realidad lo que ocurre con el hombre incontinente y cómo la tesis socrática no plantea una exoneración de la responsabilidad moral.

Palabras claves

Asimetría socrática, Aristóteles, Actos voluntarios e involuntarios, Akrasía, Incontinencia, continencia, vicio, virtud, Platón, Menon, Protagoras, Gorgias, Ética Nicomaquea.

INTRODUCCIÓN

En el mundo ocurre cualquier cantidad de situaciones en las cuales el hombre termina siendo esclavo de sus propias pasiones, termina siendo controlado por éstas. En algunas ocasiones la premisa de que *el hombre es un animal racional* se pone en duda y, en otras, los animales no racionales se comportan de una manera mucho mas lógica y consecuente con su propia naturaleza que la de los animales racionales. De allí el afán por estudiar cómo se comporta el ser humano y por qué a pesar de poseer *razón* termina haciendo todo lo contrario a ésta, termina cayendo en ese fenómeno que llamamos incontinencia.

El tema de la *incontinencia* o *Akrasía* es un tema bastante interesante y a la vez sumamente problemático. Comprender el término es muy importante, dado que tiene mucha relevancia dentro del pensamiento filosófico, no sólo en la Filosofía antigua sino para todo el pensamiento posterior a éste. Aquí intentaré dilucidar al menos un concepto claro del término a través de los escritos de Aristóteles y Platón. La obra Aristotélica citada en este trabajo será la *Ética Nicomáquea*¹ y los diálogos más relevantes de Platón acerca de este tema el *Menón*, el *Gorgias* y el *Protágoras*.²

El principal objetivo de esta investigación³ es reconstruir la postura socrática frente a la incontinencia a través de la tesis de la asimetría y explicar la postura de Aristóteles frente a ella. En el primer capítulo mostraré lo más importante de los

¹ Para la realización de este trabajo se utilizó la traducción de Julio Palli Bonet, Madrid, Editorial Planeta DeAgostini, 1993 a la cual me referiré en lo sucesivo como EN.

² Para este trabajo se utilizaron los libros PLATÓN (1982), *Protágoras*, Diálogos I. Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Madrid: Gredos. y PLATÓN (1983), *Gorgias*, *Menón*, Diálogos II. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Madrid: Gredos, a los cuales me referiré en lo sucesivo con las siguientes abreviaturas: *Gorgias* (Gor), *Menón* (Men) y *Protágoras* (Prot).

³ La presente tesis es el resultado de un semillero de investigación que se llevó a cabo en el Departamento de Filosofía de la facultad de Humanidades de la Universidad del Valle. Este semillero se dedicó a analizar la “*Responsabilidad moral y posibilidades alternativas en el pensamiento aristotélico*”. Este grupo de investigación fué dirigido por la profesora Laura Liliana Gómez Espíndola.

tres diálogos de Platón de cara al problema de la asimetría, cuáles son los argumentos y cómo los construye. Esto me permitirá de manera más detallada analizar cuál es el verdadero sentido de la tesis socrática. En el segundo capítulo mostraré qué entiende Aristóteles por el término incontinencia, cómo lo explica, en qué está de acuerdo con Sócrates y en qué no, de qué manera presenta la tesis socrática de la negación de la incontinencia, y cómo, a mi modo de ver, la replantea. En el tercer capítulo propondré algunas conclusiones: después de haber realizado un rastreo de las tesis a través de los dos autores presentaré cómo Aristóteles no ve en la tesis socrática una contradicción de lo que él llama incontinencia, para luego plantear desde mi lectura qué es en realidad lo que ocurre con el hombre incontinente y cómo la tesis socrática no plantea una exoneración de la responsabilidad moral.

El término incontinencia comúnmente se define como *“debilidad de la voluntad”*; ésta se da después de una situación conflictiva entre la parte racional y la parte irracional del alma, de esta manera la parte racional es debilitada o derrotada por la parte irracional, siendo ésta finalmente la que define el curso de la acción. Sócrates por su parte plantea que no existe tal situación y que la incontinencia es imposible de darse, debido a que existe el conocimiento.

El incontinente es plenamente consciente de sus acciones, es decir, delibera de manera correcta pero es incapaz de llevarlo a cabo. Éste es el caso común del alcohólico que es plenamente consciente de los daños que el alcohol hace a su cuerpo, sin embargo lo consume. Lo anterior genera algunas preguntas. Por ejemplo; *¿Por qué lo hace?* Supongamos que este sujeto sabe que el alcohol es perjudicial para su cuerpo *¿en realidad lo sabe?* y, sí lo sabe, *¿en qué medida lo sabe?* A este sujeto se le podría preguntar por qué el alcohol es dañino para su salud y estoy segura que éste contestaría con la mayor propiedad y hasta enumeraría más

de una razón para no hacerlo. Pero este saber, este conocimiento, *¿por qué no es puesto en práctica?, ¿por qué no es usado?*

La doctrina Socrática plantea que nadie obra mal teniendo conocimiento de algo sino por ignorancia, plantea que no existe la incontinencia dado que existe el conocimiento. Según Aristóteles, Sócrates sostenía que “no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia” (EN VII, 2, 1145b 28-29). Podríamos pensar que el planteamiento de Sócrates se encuentra muy lejos de la realidad, debido a que es difícil pensar en un sujeto que “obre mal” y no sepa lo que está haciendo, como el que mata a su familia entera o el sujeto que mata a su esposa aduciendo que no fue intencional y el cadáver aparece con ocho disparos. En estos casos es casi imposible pensar que alguno de los dos no tuviera siquiera una remota idea de lo que hacía. Sin embargo, al analizar más a fondo la tesis socrática, podríamos darnos cuenta que está mucho más cerca de la realidad de lo que cualquiera de nosotros pudiera pensar y que desde allí se podría empezar a dilucidar una explicación clara del porqué de este fenómeno.

Ahora bien, un planteamiento como éste nos llevaría a pensar lo siguiente: un hombre no es de ninguna manera responsable de las acciones “malas” que realiza debido a la ignorancia, pero sí lo es de las acciones buenas o virtuosas. Entonces, *¿esta tesis nos está mostrando una asimetría entre la responsabilidad que tengo de mis acciones buenas y la no responsabilidad que tengo de lo que hago mal?* En esto precisamente radica la tan llamada tesis de la asimetría Socrática. Sin embargo, si soy responsable de lo bueno, también lo debo ser de lo malo. Debemos tener claro que de ninguna manera el planteamiento Socrático pretendía eximir al sujeto que actúa mal de *responsabilidad moral* al alegar que no conocía esto o aquello. Cuando Sócrates pensaba en este problema, no pretendía eximir de responsabilidad moral a alguien, sino que pretendía demostrar que si alguien sabe lo que es bueno

actuará de esta manera y no se dejará llevar por otra cosa. Esto es precisamente lo que intento mostrar en este escrito.

Lo que quiero proponer en este texto es que Aristóteles estaba sumamente consciente de lo anterior, él estaba plenamente convencido de que su antecesor no estaba pensando en ello cuando planteó su tesis. De allí su interés por realizar un replanteamiento de ésta, reivindicando desde allí la responsabilidad moral que tiene el individuo al cometer tanto acciones buenas como acciones malas. En este trabajo mostraré cómo Aristóteles explica y replantea la tesis socrática y reivindica desde allí la responsabilidad moral.

CAPÍTULO I

LA TESIS SOCRÁTICA DE LA ASIMETRÍA

Existen tres diálogos de gran importancia en donde por primera vez Platón hace explícita la tesis de la asimetría. Estos tres diálogos son los siguientes: el *Gorgias* (466^a-468e), el *Protágoras* (351b-360e) y, finalmente, el *Menón* (77b -78b).

En este capítulo trataré de rescatar lo más importante de estos tres diálogos que nos permitirá analizar de manera más detallada cuál es el verdadero sentido de la tesis Socrática. En primera instancia, trataré de dar al lector un contexto bastante simple de cada diálogo para poder ubicarlo de manera cronológica en los escritos de Platón, debido a la importancia que tiene el hecho de conocer a qué periodo de la vida de Platón pertenece cada diálogo y al desarrollo intelectual que tuvo a lo largo de su vida y la real influencia de Sócrates en sus producciones e ideas.

1.1. *Gorgias* (466a-468e)

En este diálogo podemos encontrar el afán de los personajes por saber qué es la retórica y cuál es su utilidad en la *polis*. Los personajes más importantes de este diálogo son Gorgias, Polo, Calicles y, por supuesto, Sócrates. Aunque este diálogo es un poco difícil de ubicar dentro de la cronología de los escritos en la vida de Platón, se puede clasificar dentro de los diálogos de transición, entre la muerte de Sócrates y su primer viaje a Sicilia. Dentro de este grupo también podemos encontrar el *Menón*, el *Lisis* y el libro I de la *República*. (cfr. Platón 1983: 13-22)

En este diálogo, sobre todo en el fragmento 466a-468e, encontramos la reflexión más importante que nos compete para efectos del trabajo investigativo de cara al problema de la asimetría socrática. En la primera parte de este fragmento encontramos una inquietud por parte de dos protagonistas del diálogo, Polo y

Sócrates, acerca del conocimiento. Al parecer, el dilema radica en la diferencia entre lo que se cree que es mejor (opinión) y lo que realmente es mejor (conocimiento).

Según Polo, *el poder es un bien para el que lo posee*. Sin embargo, Sócrates demuestra a Polo que el poder no siempre es un bien para todo el que lo posee, sobre todo para los tiranos. Intentaré organizar el argumento de la siguiente manera: en primera instancia el poder es un bien para el que lo posee, sin embargo *los tiranos hacen lo que mejor les parece*, es decir, no actúan con conocimiento, sino según su opinión; adicionalmente, ellos están privados de razón al actuar según lo que les parece mejor. Ahora, de ninguna manera es un bien para una persona privada de razón hacer lo que quiere; los tiranos entonces no se procuran un bien, por lo tanto, podríamos decir también que los tiranos no tienen poder, pues el poder es un bien para quien lo tiene. (CF. *Gor*, 461-481)

El segundo argumento que podemos encontrar en este dialogo de cara al problema de la asimetría, comienza planteándose lo siguiente; cuando se hace una cosa en razón de algo no se quiere lo que se hace, es decir, los medios, sino aquello por lo que se hace, o sea el fin: no deseamos entonces los medios sino el fin. Como se evidencia el deseo siempre será acerca de lo bueno. Sucede entonces que nos equivocamos no en el fin porque éste siempre será bueno, nos equivocamos en la selección de los medios; los oradores y tiranos hacen lo que les parece mejor para alcanzar el fin, sin embargo, no lo alcanzan porque nunca alcanzan nada bueno y el fin siempre es bueno. Luego, los tiranos no hacen nada de lo que quieren aunque hacen lo que mejor les parece. (Cf. *Gor*, 466e - 467a)

Cuando un tirano mata, destierra y utiliza medios equivocados para conseguir el bien, lo hace con la creencia de que es lo mejor, aunque esto sea lo peor, hace lo que le parece, pero no lo que quiere. Tanto el tirano como el orador desean cosas

buenas, nadie quiere la desdicha para sí mismo, ellos tienen como fin el bien, se equivocan no en la elección del bien sino en la elección de los medios que los llevan a alcanzar ese bien.

Podemos concluir que, a lo largo de estos fragmentos, Sócrates deja en evidencia dos grandes argumentos que son el sustento de la tesis de la asimetría: el primer argumento: los tiranos no tienen poder, y el segundo argumento: los tiranos no hacen nada de lo que quieren pero hacen lo que les parece mejor. De esta manera encontramos que el tirano actúa mal con la creencia de que lo que hace es bueno. Con esto, Sócrates resalta la diferencia que hay entre saber y creer que se sabe algo y la relación que existe entre medios y fines, dado que el tirano desea cosas buenas pero escoge los medios incorrectos para alcanzarlas.

1.2 Protágoras (351b-360e)

Este diálogo se ubica fácilmente dentro de los diálogos de juventud, debido a que en estos primeros diálogos, bien se llamen de juventud o diálogos Socráticos, se exponen limpiamente las ideas de Sócrates (*cfr.* Platón 1982: 490-501). Aquí se discute si la virtud es o no un conocimiento y si es o no posible enseñarla. Vemos que para Protágoras la virtud se puede enseñar, lo mismo que cualquier técnica o habilidad. Sin embargo, Sócrates piensa lo contrario, y es así como se desarrolla este diálogo alrededor de esta discusión.⁴

En este diálogo encontramos muchas herramientas para trabajar el problema del conocimiento y debilidad de la voluntad⁵. Sobre todo, en los fragmentos

⁴ Es importante aclarar que para Sócrates la virtud no es una ciencia: por lo tanto no es posible enseñarla ni tampoco aprenderla; una ciencia a diferencia de la virtud puede utilizarse de manera errónea, en cambio la virtud no. En esto Sócrates y Platón son enfáticos. Los dos están de acuerdo en que la virtud no es de ninguna manera una ciencia. Cf. *Ética Eudemia* (VIII, I 1246b 5-15)

⁵ Para efectos de este trabajo no se tendrá en cuenta ningún tipo de diferenciación entre los términos, Akrasía, debilidad de la voluntad e incontinencia, sin embargo optaré por el término incontinencia que denotara cualquiera de los términos anteriormente nombrados, siguiendo a Marcelo Boeri (cf. Salles 2009: *Platonismo y akrasía en crisipo. La interpretación de Marcelo Boeri*) que opta también por este término dado que es una de las opciones favoritas de la tradición davidsoniana (Davidson 1980b).

enunciados anteriormente se hace explícito el pensamiento Socrático acerca de los que obran en contra del conocimiento y los que hacen el mal. Sócrates plantea que nadie actúa mal, ni escoge las cosas malas por voluntad propia, y que el que escoge el mal lo hace por desconocimiento: “Nadie actúa en contra de lo mejor a sabiendas sino por ignorancia” (CF. Prot, 358a d). Aquí por primera vez aparece de manera explícita la tesis socrática de la asimetría, la cual ha tenido infinidad de críticas, posturas y nuevos replanteamientos y, sobre todo, se muestra por primera vez una postura frente a uno de los grandes problemas filosóficos de la actualidad y es el problema de la Akrasia o incontinencia entendida como un caso de debilidad de la voluntad⁶.

El conocimiento para Sócrates es “incorruptible”, o se sabe o no se sabe, pero no se sabe a medias; éste es mucho más fuerte que toda pasión, inclinación y deseo. En una lucha entre el conocimiento, por un lado, y el deseo e inclinaciones, por el otro, siempre resultará victorioso el conocimiento. El que conoce lo bueno y lo malo no se deja dominar por otra cosa que no sea lo que ese conocimiento le diga que haga. Es por eso que Sócrates niega absolutamente la posibilidad de que existan hombres que a pesar de que posean el conocimiento, actúen en contra de éste.

Para Sócrates es imposible que un hombre con conocimiento obre en contra de éste. Según él, no es conocimiento lo que un hombre dice poseer cuando se debilita ante sus pasiones. Sin embargo, Sócrates es consciente de que en ocasiones la realidad

⁶ Cf. Klosko (1980:307-308), George Klosko plantea que la interpretación de Sócrates del fenómeno de la incontinencia se puede entender como un sentimiento humano que pretende anteponer el placer, los intereses y necesidades de uno mismo sobre cualquier otra cosa. De esta manera el incontinente coloca su deseo por encima de lo que su razón le dice y termina haciendo lo que realmente desea. Este sentimiento humano según Klosko se conoce como egoísmo. (Sin embargo Klosko es consciente que Sócrates demuestra realmente que este fenómeno es completamente producto de la ignorancia). Lo anterior tiene mucho sentido dado que el problema del incontinente parece no radicar en si conoce o no conoce, radica en si desea o no realizar determinada acción. Valdría la pena analizar esta interpretación, dado que si damos por sentado que el incontinente actúa de esta manera porque su deseo no esta de acuerdo con lo que su razón dicta, estaríamos hablando también de que el incontinente coloca sus intereses, deseos y necesidades por encima de cualquier otra cosa incluyendo a su razón. De todas maneras no estoy muy segura de si lo que sucede en la mente del incontinente se podría llamar egoísmo.

sobrepasa su argumento y que cualquier persona podría argumentar en contra de éste, diciendo que conoce o que ha visto actuar a personas que saben que lo que hacen está mal y lo continúan haciendo. En este caso, Sócrates afirmaría que una cosa es saber y otra cosa es creer que se sabe, y que los que afirman tener un conocimiento e ir en contra de éste, sólo creen tenerlo.

En este diálogo encontramos un argumento que es básico para la comprensión de la tesis. Si un hombre hace el mal sabiendo que es malo, sin necesidad de hacerlo, lo hace subyugado por el bien. Es decir, lo hace en un afán por conseguir el bien así sea un bien futuro. De esta manera será consiente de escoger cosas malas, a pesar de conseguir un mal inmediato, por un bien futuro. Entonces, el que escoge cosas malas lo hace en últimas buscando el bien.

En un intento por aclarar este argumento Sócrates hace un juego de palabras y equipara el bien con el placer y el mal con el dolor. El que actúa mal lo hace subyugado o dominado por el bien. Al intercambiar las palabras bien por placer y mal por dolor en la premisa quedaría de la siguiente manera: *sabe que algo está mal pero es subyugado por el placer, o sabe que algo le causa dolor, pero es subyugado por el placer*. Lo cual resulta contradictorio dado que, siendo bien y placer y mal y dolor equiparables, si la premisa resulta cierta debería también resultar cierta y coherente en estos dos sentidos (Cf. Prot, 354^a-355^a)⁷.

El que cede a sus pasiones y se somete a ellas ignora o no posee el conocimiento. Ahora bien, cuando Sócrates habla de ignorancia en este diálogo *¿a que se refiere con*

⁷ Cf. Santas (1996:6) Gerasimos Santas Plantea que existen varias limitaciones en este argumento. La explicación de la debilidad de la voluntad que Sócrates da es limitante, ya que se refiere sólo al placer y deja de lado otras situaciones como el amor, el odio, el miedo, etc. Aunque éstas son igual de fuertes que el deseo, en el momento en que un hombre se encuentra dominado por éstas, no se les debe entender de la misma manera que el deseo, el miedo, el odio y el amor; son sentimientos que tienen las personas y en el momento que se presentan son fuertes y parecen controlar la voluntad. Sin embargo, el deseo es superior en términos de fuerza, ya que este moviliza a la acción. Supongo que debido a esto Sócrates no los tuvo en cuenta para la explicación de su argumento.

eso? Al parecer, Sócrates piensa que el conocimiento de lo bueno, es decir la virtud, es una “ciencia” que nos dice, entre otras cosas, qué es lo que se debe escoger entre esto y aquello; es la *ciencia métrica* que nos dice qué es lo bueno y lo malo, qué es lo menos malo entre lo malo y lo malo, y qué es lo mejor entre lo bueno y lo bueno. La persona que no posea el conocimiento, especialmente el de la virtud, es la persona que no podrá escoger bien, que no sabrá qué es lo mejor. La virtud hace que los hombres escojan los mejores medios para llegar al bien.

¿Qué pasa entonces con aquellos hombres de los cuales nos encontramos seguros de que en realidad poseen el conocimiento? Por ejemplo, un médico que es incapaz de dejar de fumar. A diferencia de otros hombres, tenemos la certeza de que él sabe que el cigarrillo es dañino para él, dado que damos por sentado que al ser médico tiene sumamente claro esto. Sin embargo, a pesar de esto observamos que este no puede dejar de fumar, muchos se preguntarán ¿por qué lo hace? Si damos por sentado que él conoce o posee el conocimiento de que esto es malo para sí mismo, sin embargo hay una gran diferencia entre conocer una ciencia como la medicina y poseer la ciencia métrica que es la ciencia que me permite diferenciar entre lo bueno y lo malo y determinar cuáles son los mejores medios para alcanzar mis fines⁸.

⁸ Cf. Gerasimos Santas (1996: 7-8) Según él Sócrates soluciona el argumento basado en la ciencia métrica (la cual nos permite distinguir qué tipo de cosas son las que llamamos malas o buenas) ésta solución depende netamente del principio del hedonismo ético que sostiene que las cosas agradables, al ser agradables para nosotros, las consideramos como buenas, generando un placer relacionado con un bien inmediato o futuro. Lo importante para rescatar en este artículo es que Santas identifica en este fragmento dos principios hedonistas. El primero se resume en “*todo bien es placer y todo mal causa dolor*”, y el segundo “*todo placer es bueno y todo dolor es malo*”. Según él, la explicación que depende de lo que llama Sócrates “ser subyugados o dominado por el bien” sería absurda si se asume el hedonismo, es decir, si se asume que los hombres harán sólo lo que les cause placer antes que lo que les cause dolor. Sin embargo a mi parecer lo que intenta hacer Sócrates es apartar los placeres de un comportamiento “no adecuado”, relacionándolos con el bien y mostrando que una persona nunca actuaría mal cuando es dominada por el placer porque estaría diciendo, según la postura hedonista, que actúa mal por el bien.

1.3 Menón (77b -78b)

En el *Menón* podemos encontrar de nuevo una discusión acerca del conocimiento de lo bueno y la creencia de qué es lo bueno, que conecta perfectamente con el *Protágoras*. Como lo habíamos dicho anteriormente, el *Menón* se ubica dentro de los diálogos de transición, entre el primer y segundo viaje de Platón. Este diálogo inicia con una afirmación de Menón en torno a lo que es en esencia la virtud: la virtud consiste en “desear cosas bellas y procurárselas” (Men 77a). Con esta afirmación Menón equipara lo bueno con lo bello y los hace ver como si fueran la misma cosa. De esta manera, Menón piensa que no todos desean cosas buenas y que, por el contrario, hay algunos que desean cosas malas.

Sócrates no está de acuerdo con esta afirmación y comienza a argumentar acerca de lo que piensa sobre esto. En Sócrates hay una gran diferencia que es evidente en los diálogos que hemos mencionado, por un lado, entre conocer y creer que se conoce algo, y por el otro, entre algo bueno y beneficioso y entre algo malo y perjudicial.

Los que obran mal escogen las cosas malas porque creen que son útiles, si no fuera así, si realmente conocieran que no son útiles nunca las escogerían, dado que nadie quiere ser considerado un desdichado, ni nadie quiere hacerse daño a si mismo⁹. Sócrates lo plantea así:

“Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas” (Men 77e -78a).

⁹ Cf. Santas G (1964:152). Según Santas con esto Sócrates dice que un hombre que desea conseguir cosas malas desea cosas malas a menos de que él sepa que son malas. Según Santas Sócrates está en lo correcto, siempre que no se tome su renuencia como negación de que los objetos de deseo reales de algunas personas son malos. Lo que Sócrates ha intentado mostrar es que en ningún caso son las cosas malas el objeto de deseo de las personas. Las personas no escogen lo malo sino que creen que es en realidad lo bueno.

Este argumento sustenta de nuevo la tesis Socrática, mostrando así que nadie escoge su desdicha propia por voluntad o sabiendo lo que le espera, sino que las personas obran pensando que es lo mejor para ellos. El fin siempre será el bien, dado que lo beneficioso se identifica con lo bueno, sólo que los hombres no saben qué cosas son realmente beneficiosas para ellos.

1.4 Conclusiones

Estos tres diálogos son sumamente importantes para la comprensión de la tesis socrática de la negación de la incontinencia; si alguien decidiera realizar una investigación sobre ésta deberá en primera instancia buscar en estos tres diálogos, sobretodo en las referencias anteriormente citadas. A lo largo de los diálogos encontramos diferentes argumentos que nos llevan a una comprensión y, si se quiere, fundamentación de la tesis socrática, mostrando de qué manera estaba entendiendo Sócrates la tesis cuando la sugirió, y cuáles fueron los motivos que lo llevaron a la determinación de ésta.

En el *Gorgias* encontramos, en primera instancia, una diferenciación muy importante entre creer y saber. Las personas que actúan mal no actúan con conocimiento, sino, según su opinión, ellos están privados de razón al actuar según lo que les parece mejor. En segunda instancia, encontramos otro argumento en relación a los medios y a los fines. Cuando se hace una cosa en razón de algo no se quiere lo que se hace (medios), sino aquello por lo que se hace (fin); el deseo siempre será acerca de lo bueno, nos equivocamos en la selección de los medios. Tanto el tirano como el orador desean cosas buenas, nadie quiere la desdicha para sí mismo, ellos tienen como fin el bien, se equivocan no en la elección del bien sino en la elección de los medios que los llevan a alcanzar ese bien.

En el *Protagoras* encontramos otro argumento importante. El que cede a sus pasiones y se somete a ellas ignora o no posee el conocimiento. Sócrates piensa que lo que nos permite saber qué es lo que se debe escoger entre esto y aquello, es la *ciencia métrica* que nos permite diferenciar entre lo bueno y lo malo y determinar cuáles son los mejores medios para alcanzar los fines. Por lo tanto, la persona que no posee el conocimiento es la persona que no podrá escoger bien. Finalmente, en el *Ménon* encontramos que nadie escoge la desdicha para sí mismo. El que escoge lo malo lo hace con la creencia de que es bueno. Es decir obra mal pero persiguiendo el bien. De esta manera, actúa buscando un bien aparente cuando en realidad no lo es.

CAPÍTULO II

CRÍTICA ARISTOTÉLICA

Este capítulo intenta mostrar al lector la postura y el pensamiento aristotélico acerca de la teoría socrática de la asimetría. Iniciaré definiendo clara y distintamente la manera como Aristóteles entiende los conceptos de voluntario e involuntario, conceptos claves para comprender el porqué de la postura aristotélica. Luego, trataré de explicar cómo entiende los conceptos de conocimiento e ignorancia, para luego llegar a analizar de manera más comprometida el tema de la continencia e incontinencia, claves para entender el replanteamiento de la tesis Socrática que Aristóteles contempla en la *Ética Nicomaquea*.

2.1. Acciones involuntarias

Aristóteles nos dice: “parece pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia” (EN 1110a 1-2). Debemos tener sumo cuidado cuando tratamos de explicar la definición que Aristóteles nos da acerca de lo involuntario y, sobre todo, lo que se está entendiendo por fuerza e ignorancia según esta definición.

Lo forzoso es todo aquello que es causado por algo que es externo a la persona que ejecuta una acción. Por ejemplo, cuando alguien es llevado a la fuerza por otros hombres hacia algún lugar. Vale la pena resaltar que el sujeto no envió ninguna orden a los miembros de su cuerpo para que se movieran, ésta es una acción en la que definitivamente el agente no participa *voluntariamente* de la misma.

Aristóteles plantea lo forzoso como causado por algo externo a la persona que realiza la acción: podríamos preguntar *¿qué sucede cuando alguien es tentado o es seducido para que realice una acción?* En este tipo de acción hay algo que es externo al agente que lo realiza. Ahora bien, *¿por eso podríamos llamar a esta acción como*

forzosa? Es evidente que no, sería muy absurdo decir que ese hombre fue seducido forzosamente, esta acción es motivada por algo externo, sin embargo, no es considerada como forzosa ya que el sujeto participa plenamente de la acción. Tenemos, entonces, una definición mucho más elaborada y completa de lo que para Aristóteles es lo forzoso: asumimos que *lo forzoso es externo a la persona que realiza la acción y el agente no participa en la realización de ésta*.

El segundo aspecto a revisar es el concepto de ignorancia. En el capítulo V del libro III de la *Ética Nicomachea*, Aristóteles hace una clara distinción entre dos tipos de ignorancia: *una se refiere a lo universal* entendida como qué tipo de objetos deben ser alcanzados, qué tipo de acto debe ser realizado o, por el contrario, qué tipo de objeto no debe ser alcanzado y qué tipo de acción no debe ser realizada, y *otra referente a lo particular*, es decir, las circunstancias concretas de la acción.

El vicioso, por ejemplo, desconoce lo que debe hacer, a lo que debe tender y de lo que debe alejarse; su ignorancia es de tipo universal, es decir, sucede algo en la premisa universal del silogismo práctico¹⁰ que no le permite *ver* lo bueno y lo malo:

“El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables,

¹⁰Cf. Oriol M (2004: 55-74). Manuel Oriol Salgado define la estructura del silogismo práctico de la siguiente manera. Éste se compone de *una premisa mayor*, *una premisa menor* y *una conclusión*. La *premis mayor* es una premisa entendida como universal, la *premis menor* es un juicio singular que incluye un determinado acto (representado e inmediatamente a mi alcance) y la *conclusión* necesariamente es una acción.

Según Vigo, Aristóteles no usa nunca de manera explícita el término silogismo práctico, lo que usa son palabras que tomadas conjuntamente significarían algo así como “*los silogismos concernientes a lo que resulta practicable*” o “*susceptible de ser realizado*”. Para Vigo el silogismo práctico aristotélico constituye una estructura destinada a explicar la producción del movimiento voluntario animal y la acción humana en términos de una peculiar versión del esquema “deseo + creencia”. El objetivo de la teoría del silogismo práctico no consiste en dar cuenta de la cualidad moral de las acciones, sino tan sólo en el modo en el que éstas son producidas. Éste, por lo tanto, no debe confundirse de ninguna manera con otras estructuras inferenciales o formas de razonamiento tales como el silogismo deliberativo o deóntico, que a pesar de ser consideradas prácticas no lo son en el mismo sentido en el que se usa el término silogismo práctico. Cf. Vigo A. (2010:6-8).

y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas” (EN 1113^a 30-35).

Éste, a pesar de que es considerado un tipo de ignorancia, también es un tipo de opinión. Recordemos que la ignorancia es el desconocimiento de algo y en este caso ese desconocimiento de algo es ocupado por una opinión falsa de lo que es bueno. La persona actúa siguiendo lo que opina que es bueno aunque de hecho se equivoque. Pongamos por caso que alguien piense que “*el adulterio es bueno*”. Esta es una premisa universal equivocada de lo que es bueno, por ello el que piense que “*el adulterio es bueno*”, y, por ende, todas sus acciones tienden a seguir este bien, es considerado un vicioso.

Ahora bien, Aristóteles considera otro tipo de ignorancia y es la *ignorancia en cuanto a situaciones particulares o concretas*. Este tipo de ignorancia aparece en la premisa menor del silogismo práctico, y se refiere al desconocimiento de algún elemento de la acción que se realiza.

Aristóteles hace notar en la siguiente cita que la ignorancia en cuanto a lo particular difiere completamente de la ignorancia en cuanto a lo universal, debido a que ésta no es entendida como la ignorancia del que no sabe de lo que debe alejarse y a lo que debe tender.

“[...] sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ella radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal determinar entonces cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces con qué, por ejemplo con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación y como actúa, por ejemplo, serena o violentamente”.
(EN 1111a 1-5)

De esta manera, hace notar que cualquiera que desconozca alguno de estos elementos en el momento de realizar una acción podría considerarse como una persona que actuó involuntariamente. Por ejemplo, piénsese el caso de que alguien le dispare a una persona, quitándole la vida, teniendo la creencia errada de que las balas eran de salva y no de pólvora. *¿Cómo podríamos catalogar esta acción?* Sin duda esta acción es de tipo involuntario debido a que este sujeto desconocía que alguien había cambiado sus balas de salva por balas reales. Es por ello que las acciones involuntarias son aquellas que se realizan por fuerza o por ignorancia referente a las situaciones particulares de la acción.

2.2. Acciones Voluntarias

Como es evidente, el modo argumentativo en que se desenvuelve Aristóteles es mostrar lo contrario a partir de lo que se está hablando: es así como nos muestra qué son los actos involuntarios y habla poco acerca de los voluntarios. Sin embargo, a través del texto, se puede dar una definición de lo voluntario gracias a sus contrarios. Los actos voluntarios son aquellos que se realizan con conocimiento de los casos particulares y cuyo principio está en el agente que los realiza, y, por ende, son susceptibles de ser evaluados en términos de alabanza o reproche: por ejemplo, matar a alguien conociendo todos los casos particulares de la acción, quién es y por qué se asesina a esa persona en particular.

Dentro de estos actos tenemos unos que son difíciles de catalogar y que, aparentemente, unas veces se parecen más a los involuntarios y, otras veces, a los voluntarios. Sin embargo, al analizarlos más profundamente encontramos que su naturaleza es totalmente voluntaria. A estas acciones Aristóteles las llama *acciones mixtas*. Por ejemplo, alguien es obligado a matar a otra persona amenazándolo con matar a su familia. En un principio esa acción parece involuntaria, porque es obligado por otra persona a realizar la acción. Sin embargo, al revisar más a fondo

ésta, encontramos que es voluntaria, debido a que el principio de movimiento está en el agente que lo realiza y que estaba en él decidir o no hacerlo, aunque estuviera supeditado a perder a su familia.

Ahora bien, *¿qué pasa con los actos que realiza un vicioso?* El vicioso no conoce lo que es bueno para él: pensemos en que la premisa universal de un vicioso sea “el licor es bueno”. Aunque no conozca el fin al cual debe tender o tenga una idea errada de lo que es bueno, sí está en él realizar o no las acciones que lo lleven a conseguir ese fin que considera como bueno. Recordemos que los actos voluntarios en Aristóteles son aquellos en los que su principio está en el agente que los realiza. En los casos en los que se realizan acciones voluntarias el principio está en el agente que realiza la acción y éste, por ende, conoce los casos particulares y concretos.

El vicioso, por ejemplo, tiene como premisa universal que “el alcohol es bueno” (como ya lo habíamos ejemplificado anteriormente) y conoce también que cierta bebida es un licor. Aquí se observa cómo el vicioso conoce los casos particulares en los que realiza la acción aunque ignore la premisa universal, de la manera que ya habíamos explicado en párrafos anteriores. Decimos, entonces, que éste conoce los casos particulares concernientes a la acción que realiza y que el principio de la acción está en él y por eso sus acciones son voluntarias.

Ahora, pensemos en un caso contrario a éste, en el que un vicioso realiza una acción en la que su premisa universal esté equivocada y no conoce los casos particulares. El vicioso cree que “*matar a las personas es bueno*” y mata a una persona pensando que era un animal al acecho o algo diferente. *¿Cómo catalogaríamos esa acción?* Tenemos, entonces, un desconocimiento de la premisa universal y un desconocimiento de un caso particular. Esta acción se catalogaría como involuntaria debido a que, pese a que el principio de movimiento está en el agente que lo realiza, él desconoce un caso particular: hacia quién está dirigida la acción.

A pesar de que decimos que esta acción es realizada por un vicioso, en este caso concreto no podemos decir que es voluntaria, por el contrario es involuntaria.

2.3 Diferentes Modos de Ser

Es esencial para la comprensión de este capítulo que le lector diferencie de manera clara los distintos modos de ser contemplados por Aristóteles a lo largo de toda la EN. Distinguiré cuatro diferentes modos de ser: el hombre vicioso, el hombre incontinente, el continente y, por supuesto, el virtuoso.

El hombre vicioso desconoce lo que debe hacer, de lo que debe alejarse y a lo que debe tender. Su premisa universal es equivocada y, por ende, todo su razonamiento también lo es, y a partir de esto piensa que lo que hace es lo bueno y por ello no siente arrepentimiento de sus acciones, porque cree que actúa correctamente.

El hombre incontinente realiza una correcta deliberación, su premisa universal es correcta, la premisa particular y su conclusión también lo son. Sin embargo, existe algo en la premisa particular que hace que este conocimiento no sea interiorizado, a pesar de que de alguna manera lo conozca, por ende no puede realizar o llevar a cabo la conclusión de su razonamiento. El incontinente conoce lo que es bueno pero es incapaz de seguirlo, sus apetitos son malos y contrarios a su razón: éste es capaz de arrepentimiento.

El hombre continente, por el contrario, delibera bien, su premisa universal, particular y conclusión están de acuerdo con una correcta deliberación y la lleva a cabo, es decir, actúa de acuerdo a su deliberación. Sin embargo, a pesar de actuar de acuerdo a lo que su razón dicta desea otra cosa y simplemente se contiene.

Y, por último, está *el hombre virtuoso*. Él delibera bien, su razonamiento es correcto, su conclusión también lo es y lleva a cabo la conclusión de esta deliberación. Sin embargo, a diferencia del continente, éste posee una disposición especial para seguir esta conclusión, ésta es conforme a su carácter. Éste no tiene apetitos que son contrarios a su razón, existe una total armonía entre lo que piensa y desea.

2.4. *Diversas formas de incontinencia*

En este apartado explicaré lo que para Aristóteles es el fenómeno de la incontinencia, luego enfocare mi atención en proporcionar al lector una clara diferenciación entre la incontinencia de los placeres y dolores y la incontinencia del débil y precipitado¹¹.

Aristóteles comienza a analizar la siguiente pregunta *¿cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente?* Sin embargo, algunas personas piensan que esto era totalmente imposible, entre ellas Sócrates, por ejemplo. Él creía radicalmente en esto y pensaba que “Nadie actúa en contra de lo mejor a sabiendas sino por ignorancia” (EN 1145b 25-30). Aristóteles plantea que este argumento está en oposición con los hechos y que es preciso investigar profundamente esta pasión, y si es debida o no a la *ignorancia* y de qué clase de *ignorancia* se trata, porque es evidente que cuando un hombre actúa incontinentemente antes de entrar en un estado de pasión, *no cree* que lo que está haciendo es lo mejor.

¹¹ Cf. Salles (2000:221-222) Ricardo Salles diferencia de manera puntual dos tipos de incontinencia, que es lo que precisamente trato de de diferenciar en este capítulo. El pasaje donde Aristóteles hace explícita esta diferenciación dice: “*la incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros por no reflexionar, ceden a sus pasiones; pues algunos son como los que no sienten las cosquillas habiendo primero cosquilleado a otros, y así, presintiendo y previendo y preparándose ellos mismos y su razón, no son vencidos por la pasión, sea ésta agradable o penosa. Los irritables y coléricos son los que están más dispuestos a la incontinencia impetuosa; pues unos debido a la rapidez, y los otros, a su vehemencia, no se atienden a la razón por estar dispuestos a seguir su imaginación*” (EN VII, 7 1150b 19-22). Según Salles, el incontinente precipitado actúa haciendo lo primero que le viene a la mente, sin haber deliberado, en cambio el incontinente débil a pesar de haber deliberado previamente, y elegido sobre la base de esta deliberación un tipo de comportamiento o carácter, actúa en contra de su elección. En este artículo Salles se dedicó solamente a la explicación de incontinencia débil, aunque no lo hace explícito pienso que Salles también era consciente de que la incontinencia del precipitado no encaja con el sentido estricto del termino incontinencia, tal y como lo plantea Aristóteles.

Aristóteles está de acuerdo con esta afirmación de algún modo, está de acuerdo en que no hay nada más fuerte que el conocimiento; sin embargo, admite que se puede actuar contra la recta razón.¹² Algunos dicen a partir de esto, que el *incontinente* cuando es dominado por sus pasiones no tiene *conocimiento* sino *opinión*. Sin embargo, Aristóteles no acepta tal planteamiento debido a que si es *la opinión* y no *un conocimiento* lo que resiste a la pasión, ésta no es fuerte, sino más bien débil, así que, tendríamos indulgencia con la persona que no es capaz de contenerse ante sus deseos. Sin embargo, de la maldad y particularmente de la incontinencia, no tenemos indulgencia ni de ningún otro modo de ser censurable. Aristóteles hace notar de igual manera que cuando se tiene una opinión o un conocimiento, no se diferencian en cuanto a la convicción con que se sigue cada uno de ellos, el que cree no está menos convencido de lo que cree que el que sabe.

Tanto las *continencias* como las *incontinencias* tienen que ver con placeres y dolores independientemente del sentido en el que se esté hablando. De las cosas que producen placer unas son *necesarias* mientras que otras son *escogidas por sí mismas* pero son susceptibles de exceso. *Las necesarias* son corporales (alimento, relaciones, sexuales, etc.); *las escogidas por sí mismas* son apetecibles (la victoria, el honor, la riqueza, los bienes, etc.)

¹² Cf. Salles (1997:53-54). Salles muestra tres posturas diferentes acerca de la incontinencia. La primera: la que Sócrates plantea, una completa negación del fenómeno. La segunda: el modelo de incontinencia intencional que presenta Aristóteles. Y por último: la platónica que, a diferencia de la postura de Sócrates, plantea que lo que hace que una persona actúe en contra de su deliberación es que su alma se encuentra dividida entre la parte racional y la parte irracional. La parte irracional se rebela en contra de la parte racional. Este planteamiento, según Salles, es compatible con la explicación de que si se puede dar la incontinencia intencional: por lo tanto este modelo es el que Aristóteles favorece en su EN. El motivo por el cual Salles piensa esto es el siguiente: cuando ocurre el conflicto interno y la parte racional vence a la parte irracional, el agente se percata efectivamente del conflicto. al hacerlo el agente, por lo tanto, tiene presente también que mediante su parte racional, su mente está actuando en contra de lo que deliberó su parte racional. Salles hace notar que éste parece ser el modelo de incontinencia que Aristóteles defiende dado que al final del libro I de la EN muestra simpatía por el modelo platónico. Sin embargo, en el libro VIII Aristóteles rechaza el modelo de incontinencia platónico y adopta de nuevo el socrático de la manera tal como lo he venido explicando a lo largo del texto.

De los *relacionados con los placeres corporales* los llamamos *moderados o licenciosos*: persiguen los placeres no de una forma deliberada sino contra ésta y se les llama *incontinentes de manera absoluta*. Ahora bien, por el hecho de estar relacionado con las mismas cosas se agrupa al *licencioso y al incontinente, y al continente y moderado*, pero no a los otros. Sin embargo, aunque se refieren a las mismas cosas no se comportan de igual manera, uno obra deliberadamente y el otro no.

Ahora bien, hablemos un poco de la incontinencia de la ira: ésta es menos vergonzosa que la de los apetitos, ya que la ira escucha a la razón, pero la escucha mal (Cf. *EN I 3- II 5*). Como el que apresurado no atiende una orden o el perro que ladra antes de ver si es un amigo o un enemigo.

El apetito, por otra parte, si la *razón o los sentidos* le dicen que es agradable el apetito, se lanza a disfrutarlo, de modo que *la ira sigue de alguna manera a la razón* y el apetito no, por eso es más vergonzoso. El que no domina la ira es vencido de cierto modo por la razón, mientras que el otro lo es por el deseo y no por la razón. Además la ira y el mal genio son más naturales que los apetitos del exceso y de lo necesario. Son más injustos *los insidiosos y el colérico no es insidioso* como tampoco lo es el airado, sino que obra abiertamente.

De esta manera encontramos que esta clase de incontinencia es más injusta y más vergonzosa que la de la ira, ésta es *incontinencia en modo absoluto* y de cierto modo es un vicio. La incontinencia con respecto al apetito es más vergonzosa que la ira, y tanto la incontinencia como la continencia se refieren a los placeres corporales; sin embargo, existen algunas diferencias entre ellas.

La incontinencia es precipitación o debilidad, *unos reflexionan pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión, y otros simplemente no reflexionan sino que*

ceden a sus pasiones. Los airados y coléricos son los que mas están dispuestos a la incontinencia impetuosa.

2.5. Conocimiento e incontinencia

En nuestro comentario de la manera como Aristóteles entiende los conceptos de voluntario e involuntario logramos adelantarnos a realizar una distinción sumamente importante, una diferenciación clara entre lo que es la ignorancia en cuanto a lo particular y la ignorancia en cuanto a lo universal, es decir, ignorancia acerca del contenido de la premisa universal. Aquí sólo me ocuparé de la explicación de la incontinencia débil y no de la precipitada, dado que la incontinencia precipitada no encaja con la definición de incontinencia, al menos en el sentido estricto del término, porque el precipitado no alcanza a deliberar. Recordemos que la incontinencia consiste en realizar una correcta deliberación e ir en contra de esta.¹³

En el presente apartado realizaré de nuevo otra distinción en el caso del conocimiento. Aristóteles diferencia dos maneras de conocer *el que sabe y no lo ejercita* y *el que lo ejercita*, en otras palabras conocimiento en *potencia* y conocimiento en *acto*. Además de dos maneras distintas de tener el conocimiento, tenerlo *como*

¹³ Cf Irwin (1999: 265). Al igual que Salles, Irwin parece notar de nuevo esta distinción. En la traducción que Terence Irwin realiza de la *Ética Nicomaquea* hace notar que la incontinencia del débil se ajusta a la explicación que Aristóteles da en 1147a 31-5. Sin embargo es explícito en plantear que la incontinencia impetuosa no encaja con la definición de incontinencia que da Aristóteles.

Penner (1996:200-203) plantea que cuando un hombre actúa y cuando parece que cae en eso que llamamos *Akrasia*, actúa de acuerdo con lo que le parece mejor (ahora), no con lo que le parecía mejor (ayer, hace un mes, hace un par de semanas), sino con lo que en este preciso momento le parece la mejor opción para actuar y tomar una decisión determinada. Penner muestra claramente uno de los grandes problemas que al parecer Sócrates no tuvo en cuenta cuando negó totalmente el fenómeno de la *akrasía* y es la influencia que tiene el factor tiempo; no es lo mismo pensar en cómo actuaría en determinada situación que enfrentarme a ella sorpresivamente o, mejor aún, lo que parecía mejor hace una semana o un mes que lo que parece mejor ahora mismo. Con esto Penner está apuntando hacia la explicación de la incontinencia débil. Es importante aclarar que el incontinente débil, si bien parece que actúa sin deliberar, no delibera en el preciso momento en que realiza la acción: esto ya había sido deliberado antes. por esto este fenómeno sí es considerado como una incontinencia, la diferencia de la incontinencia precipitada donde éste definitivamente no alcanza a deliberar. La incontinencia débil es una incontinencia de algo que ya se había deliberado con anterioridad.

saber decir y tenerlo como *saber hacer* (CF. EN 1146b a 1147b 15)¹⁴. Para mostrar que es posible esto, Aristóteles coloca el ejemplo del embriagado, el que está dormido, y el loco, y los compara con el hombre que está dominado por sus pasiones; es el mismo estado. El hecho de que un hombre se exprese en términos de saber no indica nada, ya que, incluso los que son dominados por sus pasiones pueden decir lo que su razón les dicta, pero que no hacen. Este es precisamente el ejemplo del alcohólico que puede enumerar cualquier cantidad de motivos por los que consumir alcohol no es bueno y, sin embargo, lo consume.

En Aristóteles tenemos algo muy importante que valdría la pena aclarar en este escrito. En el silogismo práctico, como ya lo habíamos visto anteriormente, una de las premisas es una opinión *universal* y la otra premisa se refiere a lo *particular* que como bien lo dice Aristóteles, cae en el dominio de la *percepción sensible*¹⁵. Cuando de las dos resulta una sola, el alma afirma la conclusión y si se requiere se debe obrar inmediatamente.

“Por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará enseguida” (EN 1147a 28-30)

Cuando por una parte existe la opinión de que debe evitarse lo azucarado y por otra el deseo de actuar, es decir, de probar lo azucarado, entonces la opinión nos dice que lo evitemos, sin embargo, no logrando su objetivo, es el deseo el que nos lleva a cometer la acción.

¹⁴ En Aristóteles encontramos dos diferenciaciones importantes; una entre tener el conocimiento en potencia y tenerlo en acto. y dos maneras diferentes de tener ese conocimiento tenerlo como saber decir y tenerlo como saber hacer. Estas son dos situaciones totalmente diferentes, en la primera se usa o no se usa el conocimiento que se tiene y en la segunda explica como existen dos maneras diferentes de tener el conocimiento tenerlo como saber decir y tenerlo como saber hacer. De acuerdo a mi lectura trataré de enfocar mi atención en la diferenciación de dos maneras de tener el conocimiento; como el que saber decir y el que saber hacer que es donde radica el problema del incontinente.

¹⁵ La intuición en Aristóteles juega un papel importante en la manera en como accedemos al conocimiento de las cosas, no es a través de los sentidos como conocemos que algo es justo por ejemplo sino a través de la intuición. Ésta es la que nos dice cuándo algo es justo y cuándo no. (EN 1143b 1-5)

“porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma); de suerte que somos incontinentes en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente -pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón-”(EN 1147b 2- 5)

Finalmente, Aristóteles concluye que no es la opinión la que está en contra de la razón, sino el deseo, ya que éste tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes del alma, así que somos incontinentes gracias a la razón y a la opinión y ésta no se impone a la razón por sí misma, sino por accidente. Decimos que somos incontinentes en parte gracias a la razón porque la razón es la que nos dice cual es el objeto de deseo. Por ejemplo, tenemos dos premisas: *“esto es dulce”* y *“todas las cosas dulces son placenteras”*. Aquí la razón se encarga de mostrarnos un conocimiento verdadero y es *“las cosas dulces son placenteras”*. Ahora bien la razón no nos mueve de ninguna manera a excedernos comiendo grandes cantidades de alimentos dulces, lo que nos mueve es el deseo; por eso decimos que somos incontinentes por accidente gracias a la razón y a la opinión, pero propiamente gracias al deseo.

La última premisa, es decir, la premisa particular, es una opinión sobre un objeto y es la que en últimas rige las acciones. El hombre que es dominado por sus pasiones tiene la premisa particular en el sentido en que tener no es saber hacer sino saber decir.

Aristóteles trata de rescatar el argumento Socrático desde esta perspectiva, manifestando de qué manera Sócrates estaba en lo correcto en este planteamiento y resolviéndolo desde la premisa particular, entendiendo el desconocimiento como el que sabe en el sentido en que saber es decir. Aunque Aristóteles aparentemente rechaza totalmente la tesis Socrática según la cual no existe de ninguna manera el fenómeno de la incontinencia, está de acuerdo con Sócrates en algo y es que de

ninguna manera teniendo el conocimiento en sentido pleno se puede ir en contra de este, ya que éste es soberano y señor de todas las cosas que existen en al alma: es inquebrantable¹⁶. Por ello, para explicar mejor esto Aristóteles recurre a la distinción entre dos maneras diferentes de tener el conocimiento, mostrando así que si el conocimiento estuviera en sentido pleno no se podría ir en contra de éste. Sin embargo Aristóteles continúa sosteniendo que el fenómeno de la incontinencia es posible, si el conocimiento se encuentra allí de la manera en que lo tienen los locos o los borrachos. De esta manera rescata de alguna manera la tesis Socrática, presentándose el problema definitivamente en la premisa particular y no en la universal.

Podríamos pensar de nuevo en que los actos que realiza el incontinente son involuntarios, dado que ya teníamos un previo conocimiento de lo que Aristóteles pensaba acerca de esto: es en presencia de la ignorancia en cuanto a lo particular que se presentan los actos involuntarios. Si bien es en la premisa particular donde está el problema, es en el sentido en que Aristóteles lo propone y es un conocimiento que está allí, que se tiene de manera diferente, es como si el sujeto no interiorizara ese conocimiento, como el aprendiz que cita a su maestro sin comprender lo que dice.

Entonces los actos que realiza el incontinente no son involuntarios: por el contrario, son voluntarios. Existe un conocimiento acerca de lo particular (por decirlo de alguna manera) y el principio está en el agente que realiza la acción, por eso estos actos son considerados voluntarios y no de otra manera.

¹⁶ Aristóteles manifiesta su total acuerdo con Sócrates en que no hay nada más fuerte que el conocimiento, no solo en EN, sino también en la EE: “De este modo, resulta claro que los [los hombres] son sensatos y, al mismo tiempo, son buenas las disposiciones de la parte irracional de estos, y que tiene razón el dicho socrático de que “nada es mas poderosa que la sensatez”. Pero que dijera [Sócrates] que es una ciencia, no es correcto, pues es una virtud y no una ciencia, sino otro genero de conocimiento.” (EE 1246b 28-33) Sin embargo hay que aclarar que esto último era una simple hipótesis socrática y que más adelante en el Protagoras Sócrates definitivamente niega que ésta pueda ser considerada una ciencia.

2.6. Conclusiones

Podemos concluir todo lo anterior ofreciendo una definición clara de lo que es la incontinencia desde el planteamiento aristotélico. La incontinencia es un estado en el que una persona realiza una correcta deliberación al enfrentarse a cierta situación, las premisas que componen su silogismo son correctas. Sin embargo, esta persona no es capaz de llevar su deliberación, que es correcta, a la acción. El incontinente conoce lo que es bueno, pero es incapaz de llevarlo a cabo.

También podemos concluir que, como bien se dijo anteriormente, existen dos maneras de tener el conocimiento, tenerlo como el que sabe decir sin comprender y tenerlo plenamente. Por lo tanto, el incontinente de ninguna manera desconoce lo que hace, su premisa universal y su premisa particular funcionan, lo que sucede es que a pesar de que tiene conocimiento, no lo interioriza y no lo comprende. Este conocimiento está de una manera diferente, por lo tanto es imposible para él, llegada la acción, actuar conforme a éste y, por ello, actúa de manera contraria. El incontinente se encuentra bajo un estado en el que su razón no puede de ninguna manera llegar a la acción, sin ignorar el hecho de que si pueda decir lo que su razón dicta que haga.

Aristóteles manifiesta su desacuerdo con Sócrates por haber negado la existencia del fenómeno de la incontinencia. Sin embargo, es claro en manifestar de igual manera un acuerdo con Sócrates, y es que nada puede ir en contra del conocimiento en sentido pleno, dado que el conocimiento es fuerte, firme e inquebrantable. Por lo tanto Aristóteles rescata el argumento Socrático mostrando que si bien no se puede ir en contra del conocimiento, existen dos maneras diferentes de tener el conocimiento.

Es así como, a pesar de que Aristóteles está completamente en contra del planteamiento Socrático, logra dar una explicación de éste teniendo en cuenta un punto de partida en común: *“nada es más fuerte que el conocimiento”*. De esta manera; encontramos en Aristóteles un replanteamiento de la tesis socrática desde su explicación de dos maneras de tener el conocimiento: una defensa de la existencia del fenómeno de la incontinencia y, también, una reivindicación de la responsabilidad moral al explicar que el incontinente efectivamente sí conoce, pero de una manera diferente. Por lo tanto, es completamente responsable de sus actos¹⁷.

¹⁷ Cf. Salles (2000: 330-337). En cuanto a la reivindicación de la responsabilidad moral que Aristóteles hace a la tesis de la asimetría socrática, no parece haber ninguna dificultad. Aristóteles se encarga perfectamente de aclarar este punto. Sin embargo, si analizamos la responsabilidad moral desde la lectura de Aristóteles, nos encontramos con algunas dificultades. En cuanto a esta discusión Salles realiza un análisis acerca de la identidad personal y la responsabilidad que tiene el individuo. Inicia observando que de entrada existe una dificultad, si sostenemos al igual que Aristóteles la postura de una mente dividida; el problema está en donde ubicamos al yo. Según Aristóteles la persona es idéntica sólo a una de las partes, es decir, la parte racional. Sin embargo, con esto no se soluciona de ninguna manera el argumento, al contrario la pregunta que nos inquietaría sería: *¿si la persona es sólo idéntica a una de las partes (la racional), entonces no se le puede atribuir a la persona responsabilidad moral de lo que realice la otra parte (irracional), ya que la persona no posee control sobre ésta?* Salles plantea una primera solución a este problema, la cual radica en que la persona puede evitar que su parte irracional se vuelva autónoma e incontrolable. De esta manera, la persona no queda eximida de responsabilidad moral por sus malas acciones, sino que la persona se convierte en la causa de su falta de control sobre la parte irracional y también es responsable de lo que ocasione esa falta de control. Salles plantea que esta explicación, aunque podría darnos una solución al problema, no fue del todo convincente para Aristóteles, ya que según la doctrina aristotélica, las personas construyen su carácter a través de la educación correcta; ésta se convierte en una condición necesaria para la formación de un buen carácter, pero el hecho de tener o no una educación correcta no depende enteramente de nosotros. Entonces, dado que una persona no es responsable de recibir una buena educación (por diversos factores, económicos, ausencia de padres, etc.) tampoco es responsable de su falta de control. De esta manera, volveríamos al mismo punto de partida de la discusión. La postura que Aristóteles contempla es la misma de Platón, ya que los dos identifican a la persona con una de las partes del alma. Sin embargo, Aristóteles defiende una bipartición del alma a diferencia de Platón que piensa en una tripartición de ésta. Aristóteles contempla de acuerdo a su bipartición que lo que está dividido en partes es la mente pero no la persona quien es simplemente una de las partes. A demás, Aristóteles dice que si una persona es débil, lo es porque es débil la parte racional de su alma. La razón es lo que uno es. Esto indica por qué al hablar de debilidad Aristóteles aplica el término a toda la persona y no sólo a la parte racional. La persona es la parte racional de la mente. Es así como Aristóteles soluciona el problema de la responsabilidad moral del individuo. Sin embargo, valdría la pena analizar más a fondo este aspecto y concentrar un trabajo acerca de esta solución, mostrando si realmente esta explicación es totalmente convincente, ya que para efectos de este trabajo excedería los límites de esta investigación.

CAPÍTULO III

LA ASIMETRÍA SOCRÁTICA VS CRÍTICA ARISTOTÉLICA

A través de este capítulo mostraré cómo Aristóteles no ve en la tesis socrática una contradicción de lo que él llama incontinencia. Luego plantearé dos conclusiones. La primera, la reivindicación de la responsabilidad moral que Aristóteles hace desde la tesis socrática, demostrando así que Sócrates no exime al hombre incontinente de responsabilidad moral, a la que llamaré *“una reivindicación de la responsabilidad moral”*. La segunda, la importancia que tiene el deseo dentro de la acción, mostrando desde mi lectura qué es en realidad lo que ocurre con el hombre incontinente, que denominaré como *“el deseo por sí solo no mueve hacia la acción”*.

Sócrates plantea que *“nadie actúa en contra de lo mejor a sabiendas sino por ignorancia.”* Aristóteles, en cambio, dice que *“hay personas que conociendo lo que es mejor, actúan en contra de ello”*. Tenemos, entonces, dos tesis aparentemente contrarias. Sócrates niega la existencia del fenómeno de la incontinencia. Aristóteles plantea una salida a la tesis Socrática y trata de explicarla desde su planteamiento sobre las dos formas de tener conocimiento.

Para Aristóteles la tesis de que *nadie obra en contra de lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia* no tiene que ser la contradicción de su tesis. Plantea que si a lo que refiere Sócrates con ignorancia es ignorancia como un tipo de conocimiento que se tiene de una manera diferente, definitivamente ésta no sería, de ninguna manera, una contradicción. A pesar de lo anterior, éste sigue pareciendo un replanteamiento de la tesis Socrática ya que, reiteradas veces, Sócrates hace notar su desacuerdo con el planteamiento de que alguien pueda actuar en contra de su conocimiento. Por eso para Sócrates el que actúa mal actúa por ignorancia,

entendida como creencia en algo, o incluso, como creencia en algo que no se sabe realmente.

Estoy de acuerdo en que las dos tesis, tanto la socrática como la aristotélica, son contrarias. Sin embargo, a pesar de ser contrarias, y a pesar de que Aristóteles reiteradas veces manifiesta su desacuerdo con Sócrates, es claro también en manifestar que sí está de acuerdo con él de alguna manera en que nada puede ir en contra del conocimiento pleno, dado que el conocimiento es fuerte. Por lo tanto, desde esta perspectiva Aristóteles muestra que si bien no se puede ir en contra del conocimiento, sí existen dos modos de conocer o de tener el conocimiento.

3.1. Una reivindicación de la responsabilidad moral

Pensemos cuál pudo haber sido la motivación de Aristóteles para realizar un análisis de la tesis Socrática, y su afán por hacer que esa tesis encajara o fuera compatible de alguna manera con su argumento. Mi hipótesis es que Aristóteles no podía dejar pasar la idea que se estaba contemplando con esta tesis. El hecho de que se preguntara qué es lo que un hombre posee cuando actúa mal, tenía por objetivo examinar si el hombre que actúa mal está o no exento de *responsabilidad moral* cuando se encuentra en estas circunstancias, dado que para Aristóteles era claro que no se podía de ninguna manera estar dando una indulgencia a los actos perversos. Aristóteles trató de examinar la tesis socrática para sacar de esa indulgencia los actos “malos”; es decir, muestra cómo esa tesis no exime a nadie de responsabilidad moral, ya que de una u otra manera, según él, el hombre que actúa mal sabe o conoce de alguna manera.

Pensemos si en Sócrates hay una verdadera absolución de responsabilidad moral al hombre que actúa mal o si en realidad podemos rescatar su tesis asumiendo que

entiende como ignorancia un tipo de creencia en lo que parece mejor. Recordemos que Sócrates piensa que el conocimiento de lo bueno, es decir la virtud, es una “ciencia” que nos dice, entre otras cosas, qué es lo que se debe escoger entre esto y aquello: es la *ciencia métrica* que nos dice qué es lo bueno y lo malo. La persona que no posee el conocimiento es la persona que no podrá escoger bien, que no sabrá qué es lo mejor. Ésta hace que los hombres escojan los mejores medios para llegar al bien. Entonces una persona que actúa mal no posee el conocimiento de esta *ciencia métrica*, actúa de acuerdo a lo que él cree o le parece lo mejor. Por lo tanto, Sócrates nos da un indicio para fortalecer lo que Aristóteles pensaba acerca de que en la tesis socrática no existe una exoneración de responsabilidad moral hacia el incontinente. Dado que Sócrates era consciente que el que actúa mal lo hace porque no posee la *ciencia métrica*, no sabe qué es lo bueno y lo malo. En esta tesis el que actúa mal lo hace porque no tiene el conocimiento de lo bueno y de lo malo, y no porque ignore lo que hace.

Demos un ejemplo para entender mejor el argumento: una persona que mata a una mujer indefensa. Supongamos que esta persona no posee el conocimiento de lo bueno y de lo malo, carece de *ciencia métrica*. Sin embargo, a pesar de no poseer el conocimiento de lo bueno y de lo malo, sí sabía lo que hacía, a pesar de no saber que eso era malo. El hecho de conocer o no qué es lo bueno y lo malo, no lo exime de la responsabilidad moral de sus propios actos. La única manera de no ser responsable de este hecho es si este sujeto desconoce lo que hace, por ejemplo si se equivoca pensando que era un animal al acecho o algo parecido. Valdría la pena aclarar que, a pesar de ser un buen argumento, Aristóteles nunca lo tuvo en cuenta. No se detuvo a pensar cómo desde los argumentos socráticos se reivindicar la responsabilidad moral; lo que hace es argumentar en *pro* de la tesis socrática desde sus propios argumentos: por eso, en últimas termina siendo un replanteamiento de ella.

CONCLUSIONES

¿Qué es más fuerte: el conocimiento o el placer? Si seguimos detenidamente a Sócrates, entendemos que el conocimiento es mucho más fuerte que el placer porque alguien que posea el conocimiento nunca podrá ir en contra de él. Sin embargo, si el que posee el conocimiento no puede ir en contra del mismo, pero la mayoría de hombres actúan de esta manera, es decir, actuando contra lo que, en apariencia, conocen, nos veríamos obligados a decir que la mayoría de hombres no poseen conocimiento sino que poseen otra cosa diferente.

El conocimiento no es algo fácil de adquirir y parece que está muy relacionado con el carácter del hombre virtuoso; el que actúa de acuerdo a su carácter y no se debilita ante sus pasiones es un hombre virtuoso y digno de admirar, es poseedor de un perfecto equilibrio. Sin embargo nos podríamos preguntar *¿cómo el conocimiento puede ser tan fuerte?* Si bien el conocimiento es fuerte no lo es por sí solo. A diferencia del conocimiento el deseo es fuerte por sí mismo, no necesita que nada lo acompañe para la realización de la acción. En cambio el conocimiento sí necesita del deseo para poder movilizarse a hacia la acción. Si el conocimiento sin el deseo no puede mover nada, en cambio el deseo sin conocimiento puede llevar a cabo su cometido, es decir, la acción. Entonces, de nuevo *¿cómo es que el conocimiento es tan fuerte como Sócrates lo plantea?* o el conocimiento no es tan fuerte como se plantea, o lo que se posee cuando se actúa en contra del conocimiento no es tal sino otra cosa.

Cuando un hombre actúa mal conociendo por qué lo hace y conociendo también por qué es malo para él y, de todas maneras, decide seguir haciéndolo, es un hombre que no desea actuar en concordancia con su conocimiento. Puede ser que, en últimas, el problema no radique en si el hombre conoce o no conoce, si tiene un saber sobre lo que es bueno y lo que es malo, sino en qué es lo que desea, si quiere

o no hacer lo que conoce que es bueno. Si el conocimiento no mueve nada, como anteriormente hemos dicho, sin la ayuda del deseo, entonces este no basta para realizar actos buenos, *sino existe algo que lo mueva, es decir que lo impulse o lo motorice a realizarlo*, es por eso que cuando la razón es contraria a lo que se desea, finalmente hacemos lo que el deseo dicta, dado el poder que tiene, por si solo, de ubicarnos en la acción.

El simple conocimiento no es tan fuerte como pensaba Sócrates. Existen casos en los que un hombre actúa bien, realizando actos que son buenos para él *¿Por qué ocurre esto?* En mi opinión esto ocurre porque el conocimiento acompañado de deseo se hace fuerte e inquebrantable. El hombre virtuoso tiene el conocimiento de lo bueno además de un deseo fuerte por hacer lo bueno, esto es en últimas lo que lo hace diferente del hombre continente, que actúa en contra de sus deseos para seguir a su razón, pero en realidad no lo desea. De allí la importancia de lo que Aristóteles constantemente nos dice en su EN y es la habituación del carácter, la educación del deseo en conformidad con lo que se piensa. Desde allí el hombre comienza a habituar su carácter a controlar de alguna manera cuáles son sus deseos y después de haber ocurrido esta habituación del carácter a través de la costumbre, un hombre podría llegar a ser virtuoso.

El incontinente tiene el conocimiento de manera diferente, pero en últimas lo tiene, esto es lo que hace que sus acciones no sean justificables a través de una supuesta ignorancia. Ahora bien, pensemos en ese preciso momento en que el incontinente sostiene el proceso deliberativo consigo mismo, debatiéndose entre hacer lo que su razón dicta o lo que su deseo le impulsa. Como ya lo habíamos planteado anteriormente, el deseo definitivamente es mucho más fuerte que el conocimiento dada su capacidad de mover hacia la acción (se podría decir que físicamente o materialmente) entonces en esa disputa entre deseo y razón, lo que sucede en la mente del incontinente es que su razón o conocimiento se ven opacados por esa

embestida de emociones y a pesar de querer dominarlas, no lo logra. El hombre incontinente puede decir y pensar lo correcto, pero al enfrentarse a esta situación no puede tener plena conciencia de su conocimiento, el incontinente tiene el conocimiento como el del aprendiz que recita las enseñanzas de su maestro sin haberlas comprendido.

Evidentemente Aristóteles tenía mucha más razón de la que le hemos otorgado. Aristóteles rescata la tesis socrática diciendo que el hombre que se encuentra en un estado de incontinencia tiene el conocimiento, pero lo tiene de una manera diferente. Podríamos decir que esa manera diferente de tener el conocimiento, a la que se refiere Aristóteles, tiene que ver con ese proceso en que al deliberar, el deseo opaca, nubla y oscurece la razón evitando que pueda mover al hombre físicamente hacia la acción.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

ARISTÓTELES. (1993), *Ética Nicomaquea* (Traducción de Julio Palli Bonet). Madrid: Editorial Planeta DeAgostini.

ARISTÓTELES. (1999), *Nicomachean Ethics* (Traducción de Terence Irwin). Indianápolis/Cambridge: Editorial Hackett

ARISTÓTELES (2002), *Ética Eudemia* (Traducción y notas de Carlos Megino Rodríguez). Madrid: Alianza Editorial.

PLATÓN, (1982). *Protágoras, Diálogos I.* (Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas por J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual). Madrid: Gredos.

PLATÓN, (1983). *Gorgias, Menón, Diálogos II.* (Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo). Madrid: Gredos.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

KLOSKO, G (1980) "On the analysis of *Protagoras* 351b-360e" en *Phoenix*, Vol. 34, No. 4 pp. 307-322

ORIOL, M. (2004) "La estructura del silogismo práctico" en *Revista de filosofía*, vol. 29, No. 1 pp. 53-75

PENNER, T. (1996) "Knowledge vs. true belief in the Socratic Psychology of action", en *Apeiron* 29.3, pp 199-230.

SALLES, R. (2009) "Platonismo y *akrasía* en Crisipo. La interpretación de Marcelo Boeri" en *Ideas y Valores*, Vol. 144, pp. 53-68.

SALLES R. (2000) "Akrasía, identidad personal y responsabilidad en Aristóteles" en *Memoria*, pp. 321-346

SALLES R. (1997) "platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la akrasía" en *Nova Tellus*, Vol. 15, pp. 51-87

SANTAS, G. (1964) "The Socratic Paradoxes" en *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 2, pp. 147-164.

SANTAS, G. (1996) "Plato's Protagoras and Explanations of weakness", en *The Philosophical Review*, Vol. 75, No. 1 pp 3-33.

VIGO, A (2010) "La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva" en *Dianoia*, Vol. LV, numero 65, pp 3-39.