

AKRASÍA

Enrique Bocardo Crespo. Universidad de Sevilla

Resumen: La incontinencia —o *akrasía* como así la llamaban los griegos— contradice abiertamente las creencias que mantenemos; el que actúa incontinentemente lo hace intencionadamente en contra de lo que él mismo cree que es lo mejor que puede hacer o en contra de lo que cree que debe de hacer. El objeto del presente trabajo no es el de explicar cómo es posible que actuemos incontinentemente, sino el de examinar la peculiar tesis —una de las pocas que razonablemente podemos atribuirle con cierta verosimilitud a Sócrates— de que no es posible psicológicamente actuar incontinentemente.

Abstract: Incontinence —or *akrasia* as the Greek used to call it— contradicts openly the set of beliefs that we normally hold about what is the best thing to do, all things considered. This paper is concerned with Socrates's thesis according to which the behaviour labelled as incontinent is psychologically impossible. Both Plato's solution in the *Protagoras* together with Donald Davidson's proposal as well are examined.

La *akrasia* o incontinencia es la conducta que manifiesta aquella persona que hace lo peor para ella, cuando en realidad sabe lo que es lo mejor. El fumador que con una grave neumonía y en contra de la opinión del médico persiste en continuar fumando, quien se deja arrastrar por la indolencia y actúa en contra de sus mejores resoluciones, los que conociendo el efecto perjudicial que sobre ellos puede tener el ser vencidos por una pasión, sea de la clase que sea, no tienen la fuerza de voluntad suficiente para dominarse y hacerle frente, los que caen víctima de un vicio o adicción que domina por completo su voluntad, son todos ellos ejemplos de incontinencia.

La incontinencia —o *akrasía* como así la llamaban los griegos— contradice abiertamente las creencias que mantenemos; el que actúa incontinentemente lo hace intencionadamente en contra de lo que él mismo cree que es lo mejor que puede hacer o en contra de lo que cree que debe de hacer. Si en el curso de mis deliberaciones descubro que estaba equivocado, o encuentro, en su caso una posibilidad que no había considerado previamente, o llego a informarme mejor de lo que estaba intentando hacer cuando decidí actuar de la manera en que lo hice, no se me puede acusar de incontinente, si actué en contra de lo que previamente había creído, una vez que he descubierto lo mejor que podía hacer. Si mi decisión de tomar el tren de las once es el mejor para llegar con tiempo al aeropuerto está basada en la creencia errónea de que hay un tren a

las once, y descubro posteriormente que el tren sale en realidad a las once y media, actuó en verdad en contra de lo que previamente había creído, pero mi acción de no coger el tren de las once no es, sin embargo, incontinente.

Otra de las condiciones que ha de reunir una acción para que sea incontinente es que sea libre; que el agente contradiga sus creencias por su propia propia voluntad, que el resultado de su acción no haya sido impuesto por nadie o se haya visto obligado por alguna circunstancia a hacer algo en contra de lo que había decidido. Si creo que el camino más corto para llegar a donde quiero ir es tomar por un atajo, pero el tráfico o una multitud me impide ir por donde había decidido que debería de haber ido, el que me haya visto obligado a ir por donde decidir que no debería de ir no se puede considerar como un ejemplo de acción incontinente.

El objeto del presente trabajo no es el de explicar cómo es posible que actuemos incontinentemente, sino el de examinar la peculiar tesis —una de las pocas que razonablemente podemos atribuirle con cierta verosimilitud a Sócrates— de que no es posible psicológicamente actuar incontinentemente. Una de las consecuencias de la tesis es que el incontinente es en realidad un ignorante, alguien que más que actuar en contra de sus creencias, resoluciones o de su propio juicio o que carece de fuerza de voluntad, no sabe sencillamente lo que tiene que hacer o lo que es lo mejor para él. La apariencia de contraintuitiva que tiene la tesis se debe a que descansa sobre una teoría del conocimiento en la que saber lo que es lo mejor para mí es entendido de tal manera que implique lógicamente que haga lo que haga, si no soy capaz de hacerlo en su caso, que se me acuse no de ir en contra de lo que creo, sino de no saber lo que hacía o lo que creía que sabía.

I

Para empezar, la incontinencia contradice uno de los principios más conocidos de la ética de Sócrates, a saber: que nadie hace el mal a sabiendas, que cuando obramos mal lo hacemos guiados por creencias erróneas sobre lo que es bueno o malo; que incluso aquél que realiza algo malo lo hace porque cree que es lo mejor para él. ¿Qué ocurre entonces con las acciones incontinentes? Si fuera cierto que actuamos incontinentemente, no se podría sostener que nadie hace el mal a sabiendas, que hay ocasiones en las que simplemente uno, ya sea debido a la falta de voluntad, o a una pasión incontrollable hace lo que en realidad no quería hacer. Pero si Sócrates tenía razón surge un problema: ¿actuamos o no actuamos en contra de la mejor de nuestras deliberaciones?

El problema que plantea la akrasía está vinculado con ciertos principios que normalmente utilizamos para explicar la racionalidad de nuestras acciones. He aquí cuando menos dos de ellos:

A) Si uno sabe que «a» es mejor que «b», entonces es razonable suponer que querrá hacer «a» antes que hacer «b».

B) Si uno quiere «a» antes que «b», entonces también sería razonable suponer que elegirá hacer «x» antes que «y».

Pero si después de elegir hacer «a» antes que «b», acaba haciendo «b» antes que «a», ¿qué ocurre con nuestros dos principios? Nuestra nociones comunes sobre las que descansa la racionalidad y la posibilidad de entender nuestras acciones y las de los demás de la manera en que lo hacemos parecen entrar en conflicto. Porque ¿cómo es posible que una persona que crea seriamente que a es mejor que b, acabe al fin haciendo lo que aparentemente contradice lo que cree? Hay, sin embargo, una cierta gradación de términos psicológicos que son los responsables de que creamos que los dos principios A y B sean criterios adecuados para medir nuestra racionalidad. Si sabemos que «a» es mejor que «b», lo normal es suponer que en condiciones normales deseamos «a» antes que «b». Si deseamos, por su parte «a» antes que «b», también sería razonable suponer que haremos lo que esté en nuestro poder para hacer «a» antes que «b». De aquí se sigue que pondremos en marcha un mecanismo psicológico diseñado para realizar nuestro deseo; ¿cómo es, entonces, que confrontados con la ocasión de llevar a cabo lo que hemos decidido acabamos haciendo precisamente lo contrario de lo que decidimos que íbamos hacer? ¿Deberíamos de concluir en este caso que no sabíamos que «a» era mejor que «b», o que en realidad no deseábamos hacer «a» mejor que «b», o que nos engañamos al poner en marcha nuestro mecanismo psicológico, o que simplemente creíamos que sabíamos lo que no estábamos diciendo, pero la experiencia nos demostró que estábamos equivocados?

Este tipo de deliberaciones son muy familiares en los asuntos morales en lo que parece tener una peculiar relevancia. Están asociadas a conductas que podríamos considerar como inconsistentes, vacilantes o dubitativas, o simplemente irracionales. Los casos en los que uno sucumbe ante una tentación que parece destruir nuestras mejores resoluciones son suficientemente conocidos de todo. La lucha entre la pasión o el deseo y los dictados morales, sin embargo, no son siempre unos ejemplos claros de incontinencia. Que yo regule mi comportamiento por una determinada norma moral no es una razón para pensar que yo crea sinceramente en esa norma; y en ese caso no puedo sostener sin engañarme que en realidad no quería hacer lo que al final hice. No parece que los casos de compromisos morales se puedan tomar como

ejemplos de akrasía. En la mayoría de ellos expresamos lo que deberíamos hacer, pero eso no significa que tengamos que saber que una cosa es mejor que la otra; sino que simplemente decidimos adoptar el comportamiento de la norma. Es posible que en esos casos yo decida acomodar mi comportamiento a cierta código moral, pero eso no implica necesariamente que tenga que estar convencido de su verdad.

El problema de la akrasía tal y como la estamos considerando se sigue de una de las tesis más conocidas de Sócrates, a saber: que la virtud es conocimiento. Tal y como la expresa Platón en el *Protágoras*:

«Si un hombre sabe lo bueno y lo malo, nada podrá doblegarle hasta tal punto que actúe de manera contraria a como demanda el conocimiento».¹

Esta tesis no se basa en principio en ninguna consideración moral, sino que resulta ser más bien la consecuencia directa de una peculiar visión epistemológica; aquella que le permitía a Sócrates sostener precisamente que la akrasía era psicológicamente imposible. Imposible como es imposible que uno sepa leer griego clásico y no entender un pasaje de Sófocles, o que sepa tocar el violín y desafine continuamente o que sepa hablar un idioma extranjero y no sea entendido por los nativos, o que sepa preparar la pasta y siempre le salga dura, o que sepa utilizar un ordenador y no sea capaz de ponerlo en marcha, o de arreglar un enchufe y que no corra la corriente eléctrica. La tesis de Sócrates descansa pues en el hecho de ver la virtud moral como conocimiento, una clase de conocimiento, el que podíamos considerar muy genéricamente como saber hacer algo, que es el que le lleva a creer que la noción de saber que subyace detrás de la afirmación del incontinente de que en realidad sepa que «a» es mejor que «b» resulte imposible psicológicamente.

II

El primer intento por resolver la dificultad que le crea la akrasía a la concepción de la virtud como conocimiento la encontramos en el *Protágoras* de Platón. Santas ha señalado que los argumentos de Platón tienen tres limitaciones². La primera es que la explicación de la debilidad de la voluntad es relativa sólo al placer, pero deja de lado las otras cuatro posibles: por el miedo, el amor, la pasión, el odio. La segunda es que el éxito de la solución

¹ Platón, *Protágoras* 352c.

² Santas, Gerasimos: «Plato's *Protágoras* and Explanations of Weakness», pp. 269-70. En Gregory Vlastos (ed.): *The Philosophy of Socrates*, pp. 264-298. University of Notre Dame Press, 1980.

basada en lo que Platón llama el arte de medir depende del principio del hedonismo ético y psicológico que elabora Sócrates entre el 353d y el 354e. En realidad hay dos principios hedonistas, uno el que Sócrates le aplica a la multitud y otro el que presumiblemente él estaría de acuerdo en aceptar. El primero lo podríamos enunciar diciendo que *todo bien es placer y todo mal causa dolor*; mientras que el segundo: *todo placer es bueno y todo dolor es malo*. La explicación de la akrasía basada en «haber sido vencidos por el placer» sería, así, absurda sólo si se asume y el hedonismo; es decir sólo si se admite que los hombres harán aquello que les cause placer antes que lo que les cause dolor.

El diálogo comienza cuando Sócrates le cuenta un amigo, cuyo nombre no aparece en el texto, que él y Alcibiades acababan de venir de mantener una conversación con el gran sofista Protágoras. A continuación describe como su amigo Hipócrates había ido a su casa a despertarle para anunciarle la llegada de Protágoras a Atenas. Entre el 311b y el 314c, Sócrates examina la intención de Hipócrates de estudiar con los sofistas. Acabada la discusión con éste deciden marchar a la casa de Calías, es donde se hospeda el sofista. Una vez llegados allí no sólo encuentran a Protágoras sino además al sabio Hipias y Pródico así como a numerosos seguidores y discípulos que se han reunido en casa de Calías para oír los discursos del sofista.

Entre el 316a y el 320c Protágoras explica el propósito de sus enseñanzas, declarando que se encargará de educar a Hipócrates en los asuntos relativos al gobierno de la ciudad y en los que convierten a cualquier persona en un buen ciudadano. Sócrates presenta inmediatamente la cuestión sobre si la virtud se puede o no se puede enseñar. Entre el 319b y el 320c Sócrates expone sus razones para creer que la virtud no se puede enseñar. Entre el 320c y el 328d Protágoras desarrolla un discurso característico de la sofística —así es por lo menos como lo da entender Platón— y expone sus tesis por medio de una fábula en la que explica el origen del hombre. Con ello se propone ilustrar su doctrina de que la virtud se puede enseñar tanto por los individuos particulares así como por el Estado.

Entre el 328d y el 334c Sócrates examina las principales tesis que hasta ahora ha expuesto Protágoras:

(i) si cada una de las virtudes en particular es una parte de la virtud considerada como un todo, o son, por el contrario, sólo diferentes nombres de la misma cosa.

(ii) Protágoras contesta que cada una de las virtudes se diferencian entre sí como lo hacen, por ejemplo, las diferentes partes de la cara.

(iii) Respondiendo una objeción de Sócrates, Protágoras se ve obligado a admitir que la justicia y la santidad deben de ser lo mismo.

(iv) Sócrates, entonces, aprovecha la ocasión para obligarle a admitir que la sabiduría y el dominio de sí mismo han de ser también la misma cosa (en el 333b) y de ahí forzar a Protágoras a admitir de acuerdo con la lógica del argumento que lo mismo ocurre con la justicia y el dominio de sí mismo.

(v) Protágoras, sin embargo comienza a sentirse algo inseguro (333e-334a).

Entre el 334c y el 338e Sócrates amenaza con irse y abandonar la discusión a menos que Protágoras consienta en seguir el método de preguntas y respuestas que él mismo acostumbra a utilizar. Sócrates, sin embargo, decide permanecer y seguir con la discusión después de los ruegos de Calías, Alcibíades, Critias, Pródico e Hipias. Se decide que en primer lugar se someterá a las preguntas de Protágoras y en segundo lugar él mismo comenzará a examinar a Protágoras.

Entre el 338e y el 348a asistimos, a una larga discusión (cerca de una séptima parte del diálogo) sobre el verdadero sentido de un poema de Simónides que se presenta en el 339b. El problema se centra en preservar la consistencia del poema, que Protágoras, por su parte, es el primero en criticar. A este fin Protágoras distingue entre ser bueno y llegar a ser bueno y para reforzar su interpretación hace referencia al dialecto de Ceos. A continuación da su propia interpretación del poema, según la cual el poema fue escrito para refutar un viejo dicho de Pitaco de Mitelene, de acuerdo con el cual lo quiere decir el poeta cuando afirma que «es difícil ser bueno» es más bien «es difícil llegar a ser bueno»; pues ser bueno es imposible, ya que jamás quiso esperar encontrar en la tierra una virtud perfecta.

Entre el 348a y el 360e Protágoras consiente de mala gana que sea interrogado por Sócrates después de que tanto Alcibíades como Calías insistieran sobre el asunto en repetidas ocasiones. Sócrates le pregunta si considera que la sabiduría, la temperancia, el valor, la justicia y la santidad son todas ellas una misma cosa o diferentes partes de la virtud. Protágoras distingue el valor del resto. Cuando Sócrates argumenta que el valor es lo mismo que la sabiduría, Protágoras pone algunas objeciones y Sócrates comienza exponiendo el arte de medir en el 352b-d. Sócrates nos presenta su concepción del saber y nos proporciona una pista para comprender su peculiar teoría sobre la imposibilidad psicológica de la incontinencia. ¿Acaso no es el placer, considerado a parte de sus consecuencias prácticas, lo mismo que lo bueno? Proceden a analizar lo que significa la expresión «ser vencido por el placer» como un ejemplo que pone de manifiesto el lado contraintuitivo de la virtud como

saber: *ser vencido por el placer* no es sino elegir el menor de los bienes en lugar del mayor como consecuencia de la ignorancia.

Entre el 360e y el 362a nos encontramos con una exposición de por sí muy elocuente de lo que se ha de entender por el arte de medir. La doctrina sobre el arte de medir proporcionaba tres elementos:

(i) una forma de vida como el mismo Sócrates da a entender en 356d.

(ii) una presumiblemente contraintuitiva identificación entre lo bueno y lo que nos causa placer. Una proposición, de la que G.E. Moore hace el centro de sus objeciones en Principia Ética y de la que según el análisis de Moore es responsable de cometer la falacia naturalista.

(iii) ha de ser una teoría que nos explique dos nociones importantes de la moral socrática, a saber: por una parte que la virtud es conocimiento, y por otra que la incontinencia es psicológicamente imposible.

En el 349b, Sócrates vuelve a plantear la cuestión que ya había puesto en el 329c. En el párrafo siguiente, Sócrates reformula la opinión que hasta ese momento ha sostenido Protágoras. (El replanteamiento de lo que sostiene Protágoras es importante en este punto, un poco más adelante en el 350c le proporcionará a Sócrates una buena ocasión para que Protágoras finalmente admita que el valor es lo mismo que el conocimiento). En el 349d asistimos a una notable clarificación de posiciones, que es justamente la que aprovecha Sócrates para formular entre el 349e y el 350c un magnífico argumento para persuadir a Protágoras de la verdad de sus tesis. Protágoras se muestra dispuesto a aceptar que tanto la sabiduría como la prudencia, la santidad y la justicia son cuatro partes de la misma virtud e incluso que entre ellas guardan una cierta relación de vecindad, sin embargo, se niega a admitir que el valor sea igual a alguna parte de la virtud sobre la base que expone en 349d, a saber: que hay gente que son extremadamente injustos, impíos, disolutos e ignorantes y sin embargo, contrariamente a la tesis que defiende Sócrates son valerosos en un grado extremo.

Naturalmente, una afirmación así constituye un serio peligro para la consistencia de la teoría de Sócrates. Para hacer frente al peligro con se ve amenazado, Sócrates procede a desarrollar el siguiente argumento entre 349e y el 350c:

(i) Le obliga a Protágoras que admita que no puede haber ninguna parte fea dentro de la virtud, si realmente está convencido de que en primer lugar es una cosa bella y en segundo que la virtud que él mismo presume de enseñar sea útil de alguna manera.

(ii) A continuación por medio de una serie de ejemplos (pozeros, los que combaten audazmente a caballo y los peltastas) se propone que Protágoras

accepte la siguiente conclusión, a saber: que aquellos que saben tienen más valor que aquellos que no saben y además que son más audaces cuando aprendieron a ser valientes que antes de aprender a serlo.

(iii) Llegados a esta conclusión, Sócrates se encuentra en buena posición para forzar a Protágoras a renunciar a su objeción, sobre la base de que los que él considera valientes siendo ignorantes no pueden serlo, porque para ser audaces es preciso ser sabio en ser precisamente valientes, es decir en saber qué cosas hay que hacer para ser valientes. Sócrates le ha forzado a admitir que aquellos casos que Protágoras presumiblemente tenía en mente en los que es posible encontrar personas que son audaces sin ser sabios son ejemplos de clara temeridad, que razonablemente no pueden incluirse dentro del alcance de la tesis que defiende el propio Sócrates.

(iv) Protágoras se da perfecta cuenta del peligro que corre en este punto y se apresura a desenmascarar lo que parece que es un artimaña dialéctica de Sócrates en el 350c-e. Protágoras sostiene que lo que le había preguntado Sócrates era si los valientes eran audaces, una proposición que está dispuesto a admitir, sin embargo la recíproca no la acepta, a saber: si los audaces son valientes. El argumento que se encuentra detrás es más o menos como sigue: Protágoras objetó en el 349d que puede haber gente que sea ignorante y ser al mismo tiempo valiente. Sócrates, como vimos argumentó que los valientes tenían que ser también sabios sobre la proposición inductiva de que sólo los que sabían podían ser audaces, como los audaces son valientes, entonces los valientes también deben ser sabios. Protágoras, sin embargo, objeta ahora, que Sócrates no ha probado la recíproca de la proposición que tiene que admitir, a saber: que los audaces también han de ser valientes. Así pues entre el 350d y el 351b, Protágoras somete a una *reductio ad absurdum* el argumento que hasta ese momento había estado utilizando Sócrates y usando una analogía entre los poderosos y los fuertes, procura demostrarle a Sócrates que se vería obligado a concluir también la inversa de la proposición «los fuertes son poderosos».

Sócrates hace frente a la objeción de Protágoras entre el 351b y 359b, en donde introduce el arte de medir para librarse de la objeción de que ha de haber personas valientes que son ignorantes sobre la base de que existen personas que son audaces y que no son valientes.

Consideremos más detenidamente el argumento. Es interesante observar que la proposición que Protágoras muestra reparos en admitir es la inversa de la proposición «todos los valientes son audaces», a saber:

(1) Todos los audaces valientes.

Si (1) es falsa entonces Sócrates está equivocado y ha de ser cierto una proposición que se sigue de la falsedad de (1), a saber :

(2) Hay algunas personas que son audaces y no son valientes, de donde se sigue por el mismo argumento que Sócrates utilizó entre 349e y el 350d, que hay personas que son valientes y no son sabias.

Sócrates procede a sentar tres premisas adicionales:

A. Que vivir agradablemente es un bien y que lo contrario es un mal.

B. Que un cosa que es agradable es buena. Como lo agradable es lo que produce placer, lo que es agradable debe ser también bueno (principio del hedonismo ético y psicológico).

De la segunda proposición (B) podemos inferir, por definición, que no exista nada que sea agradable y no sea bueno.

C. La noción de saber que introduce en 352b-c, que nos permitiría enunciar un principio de continencia:

(3) Si Z sabe que «a» es bueno, entonces hará todo lo que esté en su poder para llevar acabo «a».

La proposición (3) la podemos deducir (asumiendo que contemos en nuestro haber con una lógica práctica fiable) de A y B.

Dado dos cursos de acción «a» y «b», si para todo lo que Z sabe, «a» es mejor que «b», si y sólo si Z hará todo cuanto esté en su poder para llevar a cabo «a» antes que «b». De aquí se sigue que ante la elección entre «a» y su contrario, Z siempre elegirá aquél curso de acción que esté de acuerdo con el mejor de su juicio. Al haber enunciado así el principio de continencia, nos hemos asegurado que el saber que «a» es mejor que «b» para cualquier cosa que puedan representar (por eso hemos utilizado variables) es una condición necesaria y suficiente para la acción que emprenderá Z. De manera que si Z por una razón u otra no logra realizar el curso de acción mejor de acuerdo a lo que sabe, tenemos derecho a inferir que en realidad no sabe lo que creía saber.

Por lo mismo también se seguiría la verdad de la proposición recíproca. No se ha de perder de vista que el principio de continencia de la acción, es de acuerdo con lo que sostiene Sócrates en el 353b, un escalón más en el descubrimiento de las relaciones que el valor guarda con las otras partes de la virtud. La formulación que hemos dado del principio de continencia nos ha de garantizar las dos características más notables de moral socrática:

- 1) que la virtud es conocimiento, y
- 2) que no es posible psicológicamente la incontinencia.

A continuación en el 352d-e, Sócrates se enfrenta a la común objeción que normalmente suele hacerse al principio de continencia, que recuerda

ciertamente el verso de Eurípides en el *Hipólito*: «sabemos en qué consiste el bien pero no lo practicamos»³. Como explicación de la incontinencia Sócrates se hace cargo de la razón que ellos normalmente aducen: que actúan bajo la influencia del placer o del dolor. ¿En qué consiste la fuerza de la objeción de la que se hace cargo Sócrates? Sin embargo ser vencidos por el placer no es una explicación razonable de por qué actuamos incontinentemente una vez que se ha admitido la tesis hedonista. Si el placer es lo mismo que lo bueno y el dolor es lo mismo que el mal, acabaríamos admitiendo una proposición absurda, a saber: que sabiendo alguien que «a» es mejor que «b», elige, sin embargo, «b», porque es vencido por el bien. De donde resulta que la explicación que se da normalmente de la incontinencia cuando nos dejamos vencer por el placer resulta absurda y no demostraría por sí sola la existencia de acciones incontinentes.

En el 354c-d encontramos enunciado un principio de acción intencional. Cuando sentimos un placer que nos causará consecuencias dolorosas (o como dice Platón «que nos prive de poder gozar mayores placeres») no podemos consentir en llamar a tal acción ni buena ni placentera. Conversamente, lo que puede ser una experiencia mala o dolorosa a primera vista, se puede convertir después en buena, si las consecuencias son agradables. La distinción, si se examina más detenidamente, no es meramente idiomática. Para empezar sirve para explicar qué significa saber que x es lo mejor de acuerdo lo que uno sabe. Así entendida la noción está ligado a la habilidad que muestre el agente de discriminar y prever la consecuencias de la acción subordinada en el juicio de valor. Y en segundo lugar, la utiliza con éxito desde luego para explicar lo absurdo de la expresión «dejarse vencer por el placer» en 355d-e: alguien que actúa incontinentemente lo hace no vencido por el placer, sino por su necesidad de obtener las cosas buenas que le ofrece el momento.

La explicación que al final ofrece Platón de la akrasía se reduce a un error de cálculo, y en este caso, no saber actuar, es decir, no saber medir la cantidad de placer que conseguimos llevando a cabo una acción es lo que nos lleva a elegir «b» antes que «a», aun cuando sabemos que a sea mejor que «b». De esta manera Platón es capaz de explicar que el akrates es un ignorante, alguien que no sabe medir las consecuencias de las acciones que emprende; salvando de esta manera la tesis básica de la moral de Sócrates de que la virtud es conocimiento. La tesis es que el que sabe actuar, también sabe medir y si sabe medir obtendrá así mayor placer en sus acciones. La conclu-

³ Eurípides, *Hipólito* 380-1.

sión es que no podemos utilizar el ejemplo de la akrasia cuando la explicamos porque hemos sido vencidos por el placer, como una objeción contra la tesis de que el que sabe lo que es bueno y malo no se permitirá actuar de manera contraria a lo que sabe. El que actúa cuando es vencido por los bienes del momento sigue actuando de acuerdo a lo que sabe, sólo que está equivocado: no sabe que las consecuencias futuras de la acción que emprende le reportarán más ventajas que las efímeras que ahora se procura.

Pero el problema, a pesar de la brillantez del planteamiento, no está resuelto. ¿Por qué saber medir tendría que ser la solución a nuestro problema? ¿Tiene o no sentido sostener que alguien aun sabiendo que las consecuencias de la acción de momento le proporcione menos placer que las futuras decida, sin embargo, conseguir las privándose así de un bien mayor? ¿Acaso el que sabe medir no puede ser incontinente? La solución de Platón parece implicar una solución semejante. Podríamos reescribir la tesis inicial de Sócrates en los siguientes términos:

«Si un hombre sabe lo que es bueno y malo, entonces será capaz de medir la cantidad de placer que puede conseguir de sus actos y actuará de la siguiente manera:

- (i) ante dos cosas agradables escoger la más agradable;
- (ii) ante dos cosas desagradables elegir la menor;
- (iii) ante una cosa agradable inmediatamente pero penosa en el futuro, rechazar el bien inmediato;
- (iv) ante algo penoso ahora pero agradable en el futuro, elegir el bien más duradero.

»Con lo cual actuará siempre de acuerdo a los requisitos de su conocimiento».

III

Donald Davidson, por su parte, presenta en *How is Weakness of the Will Possible?* otra solución de la akrasia. Davidson desea mantener, contrariamente a la tesis de Sócrates, que hay efectivamente acciones incontinentes. Empieza enunciando los dos principios que a su juicio nos conducen a creer en una conclusión contraria:

P1. «Si un agente quiere hacer x antes que hacer y, y se cree libre para hacer x o y, entonces hará intencionadamente x, si hace x o y intencionadamente».

P2. «Si el agente juzga que sería mejor hacer x antes que hacer y, entonces quiere más hacer x que hacer y».

De los dos anteriores principios se sigue que es falso que:

P3. «Hay acciones incontinentes».⁴

Davidson se propone demostrar que P3 es perfectamente compatible con P1 y P2 y demostrar que nuestra creencia intuitiva de que sea falso que no existan acciones incontinentes se basa en un error sobre la naturaleza de la razón práctica. Empieza reconociendo que hay dos sentidos diferentes de la frase «de su mejor juicio». Uno lo que queremos dar a entender cuando formulamos una decisión moral desde el lado correcto: la razón, la moral, la familia o el país; y otro el que se basa en todas las consideraciones relevantes conocidas para el agente. Sólo el segundo significado es significativo para el análisis de la incontinencia. «La fuente real de la dificultad», argumenta Davidson, se encuentra en que

«si vamos a tener una teoría coherente de la razón práctica, debemos de abandonar la idea de que somos capaces de extraer (detach) conclusiones sobre lo que es deseable (lo que es lo mejor) u obligatorio a partir de los principios que conducen a que esas conclusiones tengan esa apariencia. La dificultad se encuentra en la asunción tácita de que los principios morales hayan de tener la forma de condicionales universales».⁵

Y de la misma manera que no estamos justificados a concluir que sea casi seguro que vaya a llover de las premisas:

(1) Si el barómetro baja, es casi seguro que va a llover.

(2) El barómetro está bajando; porque bien podríamos sostener la conclusión contraria utilizando premisas diferentes; así también ocurriría con las acciones incontinentes. Cuando se razona utilizando premisas principios morales como decir siempre la verdad, no cometer adulterio o cumplir con los compromisos contraídos nos movemos en el mismo terreno que los juicios probabilísticos empíricos en los que la verdad de la conclusión no se sigue necesariamente de las premisas. Por ejemplo que el barómetro caiga es una razón, entre otras posibles, para pensar en que vaya a llover; pero puede

⁴ Donald Davidson: «How is the weakness of the will possible?», p. 23, en *Essays on Actions and Events*: pp. 21-42. Oxford: Clarendon Press, 1982.

⁵ *Ibidem*, p. 37.

ser igualmente probable que acudiendo a otros principios probabilísticos como el color del cielo, o la forma de las nubes o la dirección del viento, concluyamos que después de todo no vaya a llover.

Cuando Davidson habla de que el juicio que formulamos para decidir que «a» es mejor que «b» es un juicio relacional o como él lo denomina un juicio pf, lo que está haciendo es simplemente anulando la compulsión lógica que nos lleva a creer que el agente haría lo que él cree que es mejor, si en realidad cree que «a» es mejor que «b». Pero creer que «a» es mejor que «b», lo mismo que la bajada del barómetro no es una razón necesaria para creer que vaya a llover, no es una razón necesaria para esperar que el agente acabe haciendo «a» antes que «b» y que nos lleve a creer que no sea posible que existan las acciones incontinentes, una vez admitidos los principios P1 y P2. Para ilustrar la solución, Davidson considera el siguiente ejemplo: si una persona cree, asume como principio moral que fornicar no debería de estar permitido, habría razones para suponer que haría este tipo de razonamiento práctico:

- (1) La fornicación no está moralmente permitida.
- (2) Si «a» es abstenerse de fornicar y «b» es fornicar.
- (3) Entonces, es preferible hacer «a» antes que «b».

La conclusión, si se entiende la proposición (3) como lo hace Davidson no se sigue lógicamente ni de (1) ni de (2). Lo esencial en la solución es que el agente considera algunas razones o conjunto de razones para creer la proposición (3). ¿Pero qué pasa si en lugar de abstenerse de fornicar, de acuerdo a las razones que sostiene, acaba finalmente cediendo a la tentación? La respuesta es que es posible que las razones que tenga para creer la proposición (3) le causen su creencia en (3) sin que las razones que aduzca sean en realidad sus razones, sino otras de las que es muy posible que no sea del todo consciente.

No hay paradoja en suponer que una persona a veces mantenga que todo lo que crea y los valores apoyen un determinado curso de acción, cuando al mismo tiempo esas mismas creencias y valores le causen rechazar ese curso de acción (p. 41).

La solución de Davidson acentúa el hecho de que el incontinente no es capaz de saber cuáles son en realidad las razones que tiene para hacer lo que hace. Una conclusión semejante, sin embargo, deja sin solución un fenómeno característico que normalmente acompaña la conducta incontinente: engañarse a sí mismo. Si yo me engaño a mí mismo cuando creo la proposición (3), entonces la diferencia entre las razones que me llevan a creer o adoptar una determinada creencia y aquellas que me causan actuar de una cierta manera

quedan obliteradas. Me puedo decir como parte de la idea que me hago de mí mismo que es preciso que tenga que obedecer algunos principios morales tales como la prohibición de la fornicación, o del adulterio, el de cumplir las promesas etc... ¿Pero estoy en disposición de mantener una distinción como la que hace Davidson para cada una de las decisiones que tomo? Si tengo alguna razón, por inconfesable que fuera, que surge en mi consciencia a lo largo del proceso de mis deliberaciones morales, de la que sospecho que puede llegar a cambiar mi decisión, no tiene sentido que me diga que aunque en cierta manera pueda apoyar o justificar mis acciones, no me determine o me cause actuar de la manera en que lo hago. ¿Cuál es el límite entre una razón que me lleva a sostener una creencia sin que se convierta en mi razón para hacerlo? Si yo lo sé en el momento de tomar mi decisión, pero no me lo quiero decir explícitamente como un recurso para mantener tranquila mi consciencia, me estoy, en ese caso, engañando. Asimismo la distinción que establece Davidson abre las puertas para que gran parte de las decisiones y acciones que llevamos a cabo se conviertan en irracionales. ¿Cómo es posible que el mismo conjunto de creencias y valores que mantiene una persona sea capaz de originar dos cursos de acción contradictorios sin que el conjunto de valores o creencias cambie? Si yo creo que es un mal moral robar, ¿puedo robar y no robar al mismo tiempo sin contradecir mi creencia de que es malo robar? Supongamos que sobre la base de mis convicciones morales decido que es mejor abstenerse de robar; pero cuando tengo la primera oportunidad de hacerlo lo hago, desoyendo por completo las advertencias que me hace mi conciencia sobre la decisión que tomé; ¿cómo sé que no me estoy engañando? La respuesta estribaría en saber con qué decisión me quedo. Pero si acabo robando, ¿debería de decirme que en realidad sabía que podía suceder, porque nunca estoy muy seguro de que vaya a hacer lo que he decidido hacer?

Es muy probable que nuestras decisiones normales no estén sujetas a condicionales universales que representen principios morales, y no es improbable que en algunas circunstancias no estemos muy seguros de saber las verdaderas razones que nos impulsan a tomar esta o aquella decisión; pero eso no significa que no podamos controlar nuestra conducta. Bien mirado el planteamiento de Davidson contradice abiertamente uno de los postulados básicos del conocimiento práctico que Sócrates incorporaba, a saber: que saber lo que uno está haciendo implica someterse a las decisiones que uno ha tomado. Si yo decido, sobre la base que sea, dejar de fumar, la única manera de demostrar que efectivamente lo he conseguido es venciendo mi resistencia a hacerlo cada vez que tengo la oportunidad de poner en práctica mi decisión. Si se demuestra que todos mis intentos son infructuosos, ¿sobre qué

razones podría persuadirme de que, contrariamente a lo que indican mis actos, puedo creer que sé lo que significa dejar de fumar? ¿No era eso lo que quería dar a entender Sócrates a Protágoras cuando le proponía que considerara que «si un hombre conoce el bien y el mal, nada podrá vencerle para que pueda actuar de manera contraria a lo que el conocimiento demanda»? Hay un sentido, precisamente aquél que surge cuando se trata de demostrar lo que en realidad somos capaces de hacer, en el que saber hacer algo implica someterse, dirigir la voluntad —a veces incluso en contra de nuestras inclinaciones o disposiciones interiores— ser capaz de controlar nuestra conducta hasta vencer nuestras resistencias, que forma parte de nuestra noción intuitiva de saber hacer y conocer y que se pierde por completo en el análisis que ofrece Davidson.

Si yo sé hacer algo, desde marcar un compás de 9/8, revelar unas fotos, hablar un idioma extranjero, ser noble, decidido y veraz, hasta dominar mis defectos y ejercitar ciertas virtudes, como la tolerancia, o mostrarme más comprensivo o condescendiente, amable o activo, también debo de ser capaz de negarme hacerlo como quiera hacerlo, de aprender a hacerlo —por así decirlo— como habría de hacerlo y no como a mi gustaría que se hiciera. En realidad, ¿a dónde nos lleva saber que «*a* es mejor que *b*, una vez que se ha considerado todas las cosas, es un juicio relacional, o *pf*» y «que no puede entrar en conflicto lógico con ningún juicio incondicional»? ¿Entendemos lo que hacemos cuando sabemos hacer algo porque sabemos que las decisiones que tomamos basadas en nuestra habilidad práctica son juicios relacionales o juicios *pf*? ¿De qué nos sirve invocar en este punto el concepto *prima facie*? ¿Ganamos algo diciendo que «en la gramática lógica “*prima facie*” no es un operador sobre simples sentencias, sino sobre pares de sentencias relacionadas para expresar juicios morales y de base»? Saber qué clase de operador introduce en la gramática lógica la expresión «*prima facie*» o que algo sea un juicio relacional, o un juicio *pf* no explica la clase de conocimiento que exhibimos cuando aprendemos a hacer bien ciertas actividades. Una cosa es que yo no esté muy seguro de que vaya a llover porque baje el barómetro, o que no sepa si el tren de las nueve vendrá con retraso, o si van a subir los precios o cuál va a ser la cotización del dólar y otra muy distinta sobre qué razones justifico aquellos juicios morales que se basan en el ejercicio de ciertas actividades que implican entrenamiento, ensayo y error, intentos fallidos y frustraciones hasta conseguir dominar una cierta técnica particular, que es la que al fin y al cabo nos dirá si en realidad sabemos hacer lo que creemos que sabemos.

Es posible que se pueda resolver dentro de los límites del argumento que Platón construye en el *Protágoras* las dificultades que plantean las acciones incontinentes cuando se las quiere explicar sobre otras circunstancias o razones como son: la pasión, el dolor, el amor y el miedo o el temor. Pero siempre se reproducirían las mismas dificultades que se planteaban en el caso del arte de medir. Probablemente la solución pase por revisar la epistemología de Sócrates, de suerte que clarifiquemos el sentido de lo que queremos dar a entender por saber hacer algo, o ser capaz de desarrollar con éxito una habilidad. El que uno sepa medir, puede que resulte una razón necesaria para saber sopesar en términos de placer o de dolor las consecuencias de las acciones que emprendemos o para justificar las decisiones que tomamos, pero por sí sola no explica que el que sepa hacer algo vaya a tener el poder de controlarse a sí mismo y someterse su conducta a las razones que él mismo ha descubierto para actuar de la manera en que lo ha decidido hacer. Parece que la intuición se encontraba en la idea de Sócrates de que la base de la virtud es el dominio de sí mismo. Cuando se compara el dominio de sí mismo con el arte de medir, resulta difícil entender que una persona sea capaz de dominarse a sí misma porque ha aprendido a medir los resultados favorables y desfavorables de sus acciones. ¿Qué ocurriría si calculamos mal las consecuencias de las acciones que emprendemos? En ese caso podríamos reproducir los mismos resultados paradójicos que Platón argumentaba cuando se pretendía explicar las acciones del incontinente en términos de ser vencido por el placer. Parece que en ese caso la referencia a la tesis hedonista no es esencial en el argumento; con una buena explicación sobre lo que hacemos cuando sabemos hacer algo sería suficiente. Creo que algo así se encontraba detrás de la peculiar teoría que Sócrates mantenía sobre la virtud; pero su estudio más pormenorizado requiere un desarrollo más exhaustivo.

Enrique Bocardo Crespo
Facultad de Filosofía
Avda. S. Francisco Javier, s.n.
Universidad de Sevilla
41005 Sevilla