

TIPOLOGÍA DE LA *AKRASÍA* EN ARISTÓTELES

Manuel Oriol Salgado^a

Fechas de recepción y aceptación: 14 de noviembre de 2014, 24 de noviembre de 2014

Sumario: El estudio de la *akrasía* o incontinencia que Aristóteles abre en el libro VII de *Ética a Nicómaco* es una de las primeras aproximaciones filosóficas al problema de la maldad específicamente humana. Este artículo comienza identificando el tipo humano que revela la *akrasía*, señalando su importancia filosófica y exponiendo brevemente la explicación aristotélica del fenómeno. Después categoriza las diferentes formas que puede asumir la transgresión de los propios principios morales, según dos criterios independientes. Por un lado, el tipo de deseo que vence a la razón. Por otro lado, el momento del razonamiento práctico en el que tiene lugar la *akrasía*. Cruzando ambos criterios, encontramos una tipología rica y matizada de la *akrasía*, así como de la *enkráteia*. Asimismo, se ofrece una interpretación del valor moral de esta tipología, en el que cada uno de los tipos akrásicos merece una determinada calificación ética. Finalmente, esta evaluación ilumina la propia concepción ética y antropológica de Aristóteles.

Palabras clave: Aristóteles, ética, acción, *akrasía*, *enkráteia*, continencia, incontinencia.

^a Profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Universidad CEU-San Pablo.

Correspondencia: Universidad CEU San Pablo. Facultad de Humanidades y Comunicación. Departamento de Humanidades. Campus de Moncloa. Paseo de Juan XXIII, 6, 8 y 10. 28040, Madrid, España.

E-mail: manuoriol@gmail.com



Abstract: The study of *akrasia* or incontinence which Aristotle opens in *Nicomachean Ethics* VII is one of the first philosophical approaches to the problem of specifically human wickedness. This paper begins identifying the human type that *akrasia* reveals, remarking its philosophical relevance and presenting briefly the Aristotelian explanation of the phenomenon. Then categorizes the different forms that the transgression of one's own convictions can assume, following two independent criteria. On the one hand, the kind of desire that overcomes reason. On the other hand, the moment of the practical reasoning process in which *akrasia* takes place. Crossing both criteria, we find a rich and qualified typology of *akrasia*, as well as of *enkrateia*. Additionally, an interpretation of the moral ascription of this typology is presented, in which each one of the akratic types deserves its own ethical assessment. This evaluation, finally, sheds light on Aristotle's own ethical and anthropological conception.

Keywords: Aristotle, ethics, action, *akrasia*, *enkrateia*, continence, incontinence.

§1. VIRTUD Y VICIO, ENKRÁTEIA Y AKRASÍA, VIRTUD DIVINA Y BESTIALIDAD

Aristóteles dedica la parte central de su principal obra ética, *Ética a Nicómaco*, al estudio de la virtud. Retomando el símil del arquero que Aristóteles esboza al comienzo de la obra, podemos decir que si bien el objetivo de la ética no es conocer el bien sino ser buenos¹, sin embargo tal conocimiento es imprescindible para alcanzar el objetivo². De ahí que la primera intención del libro sea describir en qué consiste el bien humano, esto es, la excelencia o virtud, tanto ética como dianoética. A lo primero dedica los libros II a V, mientras que a lo segundo dedica el libro VI.

Frente a esta descripción del bien humano, aparece en contraste la disposición contraria: el vicio. Aunque Aristóteles no dedica un apartado específico al vicio,

¹ Cf. *Ética a Nicómaco* (EN en adelante), II, 2, 1103b26-29: "Investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella".

² Cf. EN I, 1094a22-24: "¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien [que queramos por sí mismo y las demás cosas por causa de él] tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?".



este es estudiado a lo largo de los libros II a VI al hilo de su opuesto positivo, la virtud. Precisamente porque el vicio es simétrico a la virtud: si el virtuoso tiene un conocimiento moral bueno (verdadero), lo desea y lo realiza, el vicioso tiene un conocimiento moral malo (falso), lo desea y lo realiza. Paradójicamente, por tanto, la virtud y el vicio tal como los concibe Aristóteles tienen mucho en común: en ambas disposiciones morales se da una perfecta coherencia entre el conocimiento, el deseo y la acción.

Una vez concluido el estudio de la virtud y el vicio, sin embargo, Aristóteles se encuentra con un problema: en realidad entre los hombres es raro encontrar esta coherencia. La vida moral del hombre es mucho más compleja y, tanto en el bueno como en el malo, suele haber mezcla de virtud y de vicio, si bien en distintas proporciones. El realismo propio del filósofo le hace afrontar en el libro VII de *Ética a Nicómaco* las cosas desde “un nuevo comienzo”³, que consiste en afrontar el caso habitual en el que en el agente moral no hay coherencia, sino, al contrario, una división interna. Cuando en tal división vence la parte racional, se hablará de *enkráteia* (*continencia*, en su traducción latina), mientras que si vence la parte irracional (el deseo), nos encontraremos ante el caso de la *akrasía* (*incontinencia*), es decir, el del agente que tiene un correcto conocimiento moral, pero el deseo contrario le lleva a no plegarse a él.

Por otro lado, además de estos dos estados habituales, Aristóteles distingue en este libro más concisamente otros dos estados extremos: la bestialidad y la virtud divina, respectivamente infra- y suprahumanas. Lo característico del bestia sería que ni siquiera utiliza la razón, está completamente desposeído de ella (y por tanto su comportamiento es el del animal, meramente instintivo). En ello contrasta con el vicio, que al menos sigue a la razón, si bien es una razón desviada, equivocada.

³ EN VII, 1, 1145a15. Se ha discutido mucho entre los intérpretes el significado de esta expresión en este punto de *Ética a Nicómaco* (Natali, 2009: 2-3). Nosotros entendemos que la mejor explicación es la que utilizamos en este artículo: el “nuevo comienzo” consiste en empezar una investigación ética más allá de las disposiciones modélicas pero irreales del vicio y la virtud, con una aproximación por tanto más realista y matizada a la realidad moral, como hacen Jolif-Gauthier (1970: 581): “Les livres II à VI pourraient nous laisser croire qu’il n’y a pour l’homme qu’une seule alternative: ou être vertueux, c’est-à-dire parfait, ou être vicieux, c’est-à-dire totalement perversi. Aristote ne pouvait méconnaître ce qu’il y a là de trop rigoureux”.



La virtud divina, que apenas menciona Aristóteles, debemos suponer, por simetría, que es un estado habitual en el que no hay parte irracional, sino que el agente (el dios, el héroe) se mueve solamente por lo que le dicta su razón. Ni siquiera es que su deseo esté conforme con su razón (pues eso es la virtud), sino que su deseo, si lo tiene, no es motor de su acción.

Con ello queda trazada al comienzo del libro VII una división sexpartita de las disposiciones morales, es decir, los estados habituales que son el objeto de valoración moral en Aristóteles, más allá de las acciones y las intenciones. A diferencia de la impresión que podrían dar los cinco libros anteriores, estas disposiciones son más variadas que el binomio virtud-vicio. Ordenadas de mejores a peores, serían: virtud divina, virtud humana, *enkráteia*, *akrasía*, vicio y bestialidad.

A pesar de esta clara clasificación de los estados habituales, Aristóteles sugiere en alguna ocasión la posibilidad de un tipo “especial” de incontinencia y continencia: aquella en la que el conocimiento moral de los agentes sea erróneo. Es decir, si, como en el caso del vicioso, alguien piensa que debe hacer algo que objetivamente no debe, podríamos también pensar que sus inclinaciones desiderativas le empujen en sentido contrario (es decir, a lo que objetivamente debe). Aristóteles cita a Neoptólemo en el *Filoctetes* de Sófocles, que rechaza engañar a Filoctetes (aunque cree que debe hacerlo para ayudar a los griegos) porque le desagrada, como ejemplo de este hipotético caso de *akrasía* “buena”. Aristóteles, de todos modos, no llega nunca a incluir este “estado” como una disposición habitual a la manera de las otras.

Aun así, a efectos de nuestra argumentación, deberíamos contemplar también la posibilidad de la *enkráteia* mala, esto es, de la adhesión a un juicio moral falso contra un deseo bueno, como una disposición intermedia entre la *akrasía* y el vicio. Esta disposición sería tan inconsciente del mal al que tiende como el vicio, con la única diferencia de que al *enkratés* malo le cuesta hacer el mal (pues no es lo que le dicta su deseo), mientras que al vicioso le es fácil hacerlo (pues su deseo está conforme con su razón).

En cualquier caso, de las seis disposiciones morales que distingue Aristóteles, e incluso de las ocho si admitimos la posibilidad de una *akrasía* buena y una *enkráteia* mala, solo hay una en la que el agente es plenamente consciente de que su acción es mala y sin embargo la realiza: la *akrasía*. En efecto, tanto la bestialidad como el vicio, la hipotética “*enkráteia* mala” o la *akrasía* son disposiciones “ma-



las”, pues dan lugar a acciones malas y no “realizan” al hombre. Y de ellas solo la *akrasía*, la “*enkráteia* mala” y el vicio son “conscientes”, saben lo que hacen, pues en la bestialidad no hay intervención de la razón⁴. Pero tanto el vicioso como el “*enkratés* malo” creen que deben hacer lo que hacen, pues su razón está corupta⁵. En términos más contemporáneos: el mal puede realizarse de dos modos: contrariamente a los propios principios morales (*akrasía*) o en coherencia con ellos, ya sea en pugna contra el propio deseo (“*enkráteia* mala”), ya sea en congruencia con él (vicio). Así, solo en la *akrasía* hay “mala conciencia”, porque solo en el *akratés* el mal que hace es reconocido por el propio agente como malo. Y, precisamente por ello, existe en él un principio de cambio, de mejora moral, que no se da en las otras disposiciones.

§2. LA *AKRASÍA* COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

El conflicto interior que revela la *akrasía*, por lo demás algo tan común y propio en los seres humanos, junto a la desconcertante posibilidad que abre de que el conocimiento ético sea simplemente inútil, hace de esta disposición la que más interés ha despertado entre los intérpretes en los últimos tiempos. En efecto, el fenómeno de la *akrasía* constituye la instancia en la que el problema del mal se vuelve específica y problemáticamente humano, pues, en primer lugar, se produce en los seres dotados de razón, y, además, se produce en contradicción con esta. El estudio sobre la *akrasía* que Aristóteles inaugura en el libro VII de *Ética a Nicómaco* es, así, uno de los primeros planteamientos filosóficos del problema de la voluntariedad del mal moral.

Siguiendo el método dialéctico, al comienzo del libro VII Aristóteles plantea hasta seis dificultades suscitadas por las opiniones de los sabios o de la gente acer-

⁴ EN VII, 6, 1150a1-3: “La brutalidad no es tan mala como el vicio, aunque es más temible, pues no hay corrupción de la parte mejor [=la razón], como en el hombre, ya que no la poseen”.

⁵ Cf. por ejemplo EN VII, 9, 1152a5-8: “El incontinente y el desenfrenado [=vicioso, en este contexto] también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo, y el otro que no debe”.



ca de la *akrasía*⁶. Este pasaje constituye, de hecho, uno de los mejores ejemplos del método dialéctico de toda la obra del Estagirita. Pero a pesar de esta variedad de asuntos que Aristóteles plantea en relación con la *akrasía*, los comentadores (sobre todo los contemporáneos) se han centrado casi exclusivamente en una de ellas, a la que dedica el oscuro capítulo tres. Se trata probablemente de la cuestión filosóficamente más relevante: si la *akrasía* es, o no, posible y, en caso afirmativo, cómo es posible. Debido al distanciamiento de Aristóteles respecto de Sócrates, la posición del Estagirita tiene especial interés.

Resumamos brevemente el planteamiento de Aristóteles⁷: frente a Sócrates (y en cierto modo frente a Platón), para quien el conocimiento auténtico y verdadero no puede ser “arrastrado como un esclavo”⁸ por una parte inferior del alma, y para quien por tanto toda acción mala se origina en una ignorancia del bien, Aristóteles defiende que sí es posible obrar contra un conocimiento pleno de que no se debe actuar así. El texto aristotélico es breve y complejo, y ha dado lugar a ingente bibliografía secundaria. Básicamente, propone varias soluciones (es decir, interpretaciones del fenómeno) cada vez más depuradas, hasta ofrecer finalmente una solución compleja: el *akratés* posee dos silogismos, uno cuya conclusión es una acción buena y correcta, y otro cuya conclusión no es necesariamente una acción mala, pero sí incompatible con la primera conclusión. Solamente este segundo silogismo alcanza su acción-conclusión, pues el primero se ve “oscurecido” por el conocimiento inactivo de la premisa menor. La causa eficiente de ello es el deseo, que “puede mover todas las partes [del alma]”⁹.

Pero no son la esencia y la posibilidad de la *akrasía*, la discusión con el intelectualismo socrático, los únicos puntos de este asunto de relevancia filosófica.

⁶ Las opiniones se encuentran en EN VII, 1, 1145b8-21; las dificultades suscitadas por ellas en EN VII, 2, 1145b22-1146b7. Se trata de uno de los pasajes aristotélicos donde el método de partir de las opiniones comunes o autorizadas y las dificultades que suscitan se desarrolla con más claridad. Y la razón de ello está seguramente en el mayor realismo de esta parte de la EN. Cf. por ejemplo Frede (2012: 209): “This extension therefore calls for a special treatment that does not put the long-established dichotomy of virtue and vice in jeopardy, while at the same time justifying significant modifications of its claim to exclusivity. Hence a survey of ‘reputable views’ concerning the conditions of continence and incontinence [...] is a suitable way to introduce a clarification of what is tenable about them and what is not”.

⁷ Sobre este asunto y la interpretación (no pacífica) que se ofrece aquí, Cf. Oriol Salgado (2004).

⁸ EN VII, 2, 1145b25.

⁹ EN VII, 3, 1147a35.



En realidad, tampoco es la dificultad a la que Aristóteles dedica más atención, aunque la insistencia en ella de los comentaradores contemporáneos lo pueda dar a entender así. De las dificultades que las opiniones comunes plantean, la segunda que Aristóteles afronta, y a la que dedica más espacio, es la relativa al dominio de la *akrasía*: ¿en qué tipo de acciones se produce la *akrasía*? En toda la discusión, la preocupación del filósofo parece ser acomodar las opiniones comunes con la solución filosófica a la posibilidad de la *akrasía* que ha planteado anteriormente. Pero al hacer esto, dibuja un mapa mucho más matizado y sugerente de los diferentes tipos de *akrasía* que el que había dejado ver hasta el momento, y al que los comentaradores actuales dedican normalmente poca atención¹⁰.

§3. TIPOLOGÍA DE LA *AKRASÍA*

Es nuestro objetivo en este artículo trazar este mapa organizando, interpretando y completando, en lo posible, las afirmaciones del Estagirita sobre las variantes de la *akrasía*, las modalidades que asume la transgresión de las propias convicciones morales. Para afrontar la cuestión no seguiremos el orden expositivo, por lo demás bastante confuso, de los capítulos 4 a 10 del libro VII de *Ética a Nicómaco*, que es donde principalmente se desarrolla, sino que la presentaremos en el nuestro propio.

La categorización de la *akrasía* responde en Aristóteles fundamentalmente a dos criterios independientes. Por un lado, se atiende al tipo de placer que arrastra a la razón. Según se trate de un placer necesario o no necesario, humano o no humano, tendremos diferentes tipos de *akrasía*. Por otro lado, la pasión que causa eficientemente la acción akrásica puede ser positiva o negativa, es decir, la búsqueda de un placer o la huida de un dolor. Finalmente, encontramos también indicios de otras clasificaciones en función del momento del proceso de decisión en el que se produce la *akrasía*. Cruzando estos criterios, nos encontramos con una tipología rica y matizada de la *akrasía*, así como de la *enkráteia*.

¹⁰ Cf. Rorty (1980: 268): “While the first part of Book 7 focuses largely on *akrasía* as a complex class of great interest, the task of the analysis is to give a taxonomic mapping of the varieties of voluntary wrongdoing”.



3.1. Clasificación según el placer o el dolor

Uno de los resultados más indiscutibles de la solución aristotélica a la esencia y a posibilidad de la *akrasía* es que el deseo es un factor indispensable (si bien no único) para dar cuenta del movimiento humano, y específicamente de la acción del *akratés*. Y el deseo está íntimamente asociado con el placer y el dolor¹¹. Por ello el “dominio” de la *akrasía* coincide con el de los placeres y dolores, y una primera clasificación de tipos de *akrasía* (y de *enkráteia*) deberá hacerse en paralelo a la clasificación de los placeres y dolores.

Esta clasificación debe tener en cuenta, en primer lugar, precisamente la distinción entre placer y dolor. Restringiéndonos a lo que hemos denominado más arriba “mal consciente”, esto es, a la *akrasía*, Aristóteles distingue entre obrar conscientemente mal por perseguir un placer (*akrasía* propiamente dicha) y obrar conscientemente mal por evitar un dolor (blandura, *malakía*). No es difícil imaginar algunos ejemplos, como el de alguien que roba (sabiendo que está mal) porque le apetece mucho lo que roba (*akrasía* en sentido estricto), o el de quien roba porque si no lo hace le torturan (blandura). Aunque Aristóteles pone algunos ejemplos de blandura más exagerados, como el de quien arrastra su manto por el suelo por no hacer el esfuerzo de levantarlo, o el del “amigo de divertirse”, que –suponemos– no es capaz de resistir el empeño del trabajo¹². Con este tipo de ejemplos parece abrirse un campo mucho más amplio y frecuente para esta forma de *akrasía*, en el que caben todas las formas de pereza y relajación, pero también de desproporción entre los ideales vitales y la realidad cotidiana, que no se llevan a cabo por las exigencias que implican. Por último conviene señalar que Aristóteles considera expresamente que el sexo femenino es más “blando” que el masculino, es decir, que resiste peor los dolores, en contra curiosamente de la opinión más común en nuestra cultura.

Simétricamente, podemos distinguir entre quien se atiene a su razón, negándose a seguir el placer al que su deseo aspira, de quien lo hace resistiendo el dolor que ello conlleva. Ambos serían tipos de *enkráteia*, de disposiciones que siguen

¹¹ Cf. por ejemplo Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431a11-13: “Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto”.

¹² Cf. EN VII, 7, 1150b16-19.



las indicaciones de la razón, con la diferencia de que en un caso el agente se opone a algo placentero (*enkráteia* propiamente dicha) mientras que en el otro caso se sobrepone al dolor que le implica (resistencia, *kartería*). Al primero le cuesta no seguir su deseo; al segundo le pesa seguir su razón.

Los dos tipos, tanto de *akrasía* como de *enkráteia*, tienen mucho en común. Ambos son especies del género respectivo, *akrasía* o *enkráteia* (en sentido amplio), y por ello a ambos son aplicables las soluciones y distinciones que Aristóteles ha hecho en los primeros capítulos del libro VII. En ambos los deseos que persiguen ese placer o rehúyen ese dolor son vehementes, pues combaten y vencen —esto último solo en el caso de la *akrasía*— lo que la propia razón del agente le indica. Por ello *akrasía* y blandura son moralmente menos condenables que el vicio, donde el placer o el dolor que acompañan a la acción son más débiles, puesto que no deben vencer a la razón¹³. Pero no por ello dejan de constituir disposiciones censurables, en la medida en que ambos casos se apartan de lo natural y común: el *akratés* sin más y el blando, respectivamente, se dejan arrastrar por placeres o no resisten dolores ante los cuales la mayoría se domina. Por el contrario, el *enkratés* sin más y el resistente se controlan respectivamente ante el placer y el dolor más allá de lo que la mayoría es capaz.

3.2. Clasificación según el tipo de deseo

Aristóteles, como es sabido, distingue tres especies de deseos en correlación con las diferentes partes del alma humana: deseos de la parte sensitiva (apetitos), de la irascible (impulsos) y de la racional (“voliciones”, aunque la traducción no es afortunada)¹⁴. La segunda clasificación de la *akrasía* (primera en el orden de *Ética a Nicómaco*), relacionada con la anterior, distingue entre la que es producida por el apetito y la que es producida por el impulso. Evidentemente, no puede haber *akrasía* producida por una volición, porque por definición este tipo de deseos son racionales y sometidos a la razón, y en la *akrasía* el deseo se opone a la razón.

¹³ Cf. EN VII, 7, 1150a27-31.

¹⁴ Cf. *De anima*, II, 3, 414b2: “El apetito, el impulso y la voluntad son tres clases de deseo”; *Retórica*, I, 10, 1369a1-4; *Ética a Eudemo*, II, 7, 1223a26-27.



En realidad, Aristóteles hace la clasificación a partir de los tipos de placer (y, podemos ampliar nosotros, de dolor) que distingue en el capítulo 4 del libro VII de *Ética a Nicómaco*: placeres necesarios y placeres apetecibles por sí mismos pero susceptibles de exceso. Los primeros son los placeres del cuerpo (el sexo, la comida, la bebida, etc.), mientras que los segundos son los placeres relacionados con la vida y la razón práctica (la victoria, la fama, la riqueza, la amistad, etc.). No entrarían en este último grupo los placeres puramente intelectuales (los asociados a la vida teórica o contemplativa), pues en ellos no cabe el exceso. Y tampoco entrarían algunos otros placeres “patológicos” a los que haremos alusión más adelante. Esta clasificación de los placeres, por lo demás, viene a coincidir con la de los tipos de deseo, que se divide según los placeres que persiguen.

Pues bien, sin duda el sentido primario de *akrasía* es el relacionado con los apetitos llamados “concupiscibles”. A dicha *akrasía* Aristóteles la denomina *akrasía* sin más o absoluta y, como tal, es la que utiliza en la explicación sobre la esencia y posibilidad de la *akrasía* en el capítulo 3 del libro VII. Por tener como objeto los mismos placeres que la intemperancia o desenfreno (*akolasía*), este tipo de *akrasía* es considerada comúnmente un vicio, pero en realidad no lo es porque el *akratés* actúa contra su razón (su “deliberación”), mientras que el intemperante lo hace conforme a ella. Precisamente por derivar su acción de su razón y no de su deseo, al intemperante le basta un deseo débil para actuar, mientras que el *akratés* precisa de un deseo vehemente, pues debe luchar contra su razón y vencerla. Paralelamente, la *enkráteia* “sin más” suele asociarse a la virtud de la moderación (*sophrosyne*)¹⁵ porque ambos se abstienen de seguir su deseo de placer corporal¹⁶, pero uno contra su razón y el otro de acuerdo con ella.

El predominio de este tipo de deseo en la explicación de la *akrasía* ha llevado a los intérpretes a considerar que es la única *akrasía* posible. Sin embargo, aunque lo sea en un sentido derivado o metafórico, Aristóteles habla de la *akrasía* por impulso extensamente. No solo es posible actuar mal y conscientemente en

¹⁵ De hecho, en los catálogos de virtudes, suele encontrarse la *enkráteia*. Pero no debemos olvidar que no se trata de una virtud para Aristóteles, ni la *akrasía* un vicio, por más que él mismo no siempre se atenga a esta afirmación. Cf. EN III, 11; *Ética a Eudemo*, II, 7, 1223b11: “La continencia es una virtud”.

¹⁶ EN III, 10, 1118a1; 27: “La moderación tendría por objeto los placeres corporales, pero tampoco todos ellos; [...] estos son los del tacto y los del gusto”.



virtud de un deseo instintivo o animal. También actúa mal y conscientemente quien persigue desordenadamente (“en exceso”) otro tipo de placeres “no tan bajos” como los que proporcionan el dinero, la victoria o el honor. Quien sabiendo que no debe hacerlo insulta a otro llevado por un impulso, o quien por el deseo de agrandar a otro hace algo que (sabe que) no debe, o quien por defender el honor de sus familiares comete un sacrilegio a sabiendas de que lo comete y no debe –todos ellos son ejemplos de Aristóteles– incurre en este tipo de *akrasía* por impulso. Y aunque no lo menciona, podemos suponer que habrá una *enkráteia* por impulso si el agente, en esos ejemplos, en vez de ceder a su impulso lo resiste.

Finalmente, Aristóteles habla de otro tipo de *akrasía* metafórica, relacionada con un tercer tipo de placeres (y, se sobreentiende, con un tercer tipo de deseo asociado, aunque no tan desarrollado como los anteriores en la obra aristotélica): la *akrasía* bestial. En efecto, hay placeres que ni son necesarios, ni son racionales en ningún sentido. Son placeres “antinaturales”, patológicos, como el de los antropófagos, los incestuosos, etc. En todos esos casos, lo que se desea no es naturalmente placentero, sino que se ha tenido que violentar la naturaleza humana para llegar a experimentarlo como tal. Aristóteles parece admitir no solo placeres antinaturales del cuerpo, sino también placeres antinaturales por impulso (cobardía excesiva, “casi animal”, por ejemplo¹⁷). Y ofrece algunas pistas sobre el motivo de esta depravación, distinguiendo entre trastornos físicos o mentales (“como la epilepsia o la locura”¹⁸), hábitos o lo que podríamos denominar “corrupciones culturales” de “pueblos salvajes”¹⁹ o “algunas razas de bárbaros remotos”²⁰. En cualquier caso, no debe confundirse este tipo de *akrasía* con la bestialidad como disposición moral. Pues en la *akrasía* bestial debemos suponer un cierto grado (si bien mínimo) de uso de razón, de conciencia del mal: el *akratés* bestial se deja vencer por esos placeres patológicos, pero es consciente de que hace mal en ello. Hay monstruosidad por el acto cometido, pero no la hay en la conciencia (“arrepentida”, podría decirse siguiendo otros pasajes del Estagirita) de lo que se está haciendo. De hecho, a diferencia de la bestialidad como disposición independiente, que por la esencial inconsciencia de su propia acción no permite una

¹⁷ Cf. EN VII, 5, 1149a5-8.

¹⁸ EN VII, 5, 1149a11.

¹⁹ EN VII, 5, 1148b23.

²⁰ EN VII, 5, 1149a10.



actuación alternativa, la *akrasía* bestial no se produce necesariamente, sino que puede dominarse, puesto que el agente cuenta con otra fuente de motivación fuera del deseo morboso o bestial. Es el caso del *enkratés* bestial, que sentiría la tentación de obtener estos placeres antinaturales, pero sin ceder a ella.

3.3. Clasificación según la presencia o no de deliberación

Una tercera clasificación de la *akrasía* está mucho menos desarrollada que las anteriores y no sigue el mismo criterio de clasificación (en relación con el tipo de deseo o el objeto de deseo), sino que se fija en la parte racional, la parte traicionada por el deseo. En efecto, algunos actúan contra un conocimiento moral deliberado, mientras que otros actúan sin que haya tenido lugar esa deliberación. La deliberación es el proceso de buscar los mejores medios para alcanzar el fin de la acción, y concluye en la decisión de un medio concreto²¹. Si la *akrasía* tiene lugar después de la deliberación, parecería que la decisión tomada no es suficientemente fuerte, pues el agente no puede mantenerse fiel a sus propias decisiones. Si tiene lugar antes de la deliberación, el *akratés* no reflexiona sobre sus propias acciones, sino que se deja arrastrar por sus primeras reacciones. A lo primero Aristóteles lo denomina “debilidad” (*astheneia*), y a lo segundo “impetuosidad” (*propeteia*).

Esa deliberación que traiciona el débil puede ya tener en cuenta la fuerza de las pasiones, así como el conocimiento que el agente tiene sobre su propia capacidad de resistencia o dominio de estas. En este sentido, la deliberación puede incluir medios que atenúen los deseos excesivos de placer o que incrementen la resistencia frente al dolor. Pero no pueden garantizar que la acción se atenga a los mejores medios deliberados. Aristóteles pone sobre esto un ejemplo curioso, relacionado con las cosquillas²². Pero podemos entenderlo mejor con ejemplos más contemporáneos y muy extendidos en la bibliografía secundaria: el fumador que quiere dejarlo puede incluir en su deliberación su propia incontinencia, y buscar medios que le faciliten vencerla, como tomar un sucedáneo que calme su deseo.

²¹ Cf. EN III, 3, 1113a1-5: “El objeto de la deliberación [...] son los medios que conducen al fin. [...] Se elige lo que se ha decidido después de la deliberación”.

²² Cf. EN VII, 7, 1150b22-25.



Pero con ello no se asegura necesariamente que no volverá a fumar, pues siempre puede prescindir *akrásicamente* del medio deliberado.

El impetuoso, por su parte, no ha deliberado; es decir, no ha descendido desde los principios que mantiene o los fines que persigue hasta los medios que le permitirán alcanzar tales fines o realizar tales principios. Por eso le es más fácil traicionar sus metas o principios racionales, siguiendo lo que su imaginación y sus deseos (apetitos o impulsos) le presentan.

§4. CUADRO GENERAL

Además de las distinciones descritas, Aristóteles menciona, pero no desarrolla, una cuarta clasificación: la *akrasía* por hábito frente a la *akrasía* por naturaleza²³. Pero no contamos con los suficientes elementos para interpretar a qué se refería Aristóteles, por lo que solo podemos hacer conjeturas. Dejamos, pues, de lado esta distinción.

Sin contar con esta cuarta clasificación, cruzando las otras tres distinciones examinadas, tendríamos doce tipos distintos de *akrasía* o mal consciente:

		Por la deliberación		
			Deliberada	No deliberada
Por su motivación	Persiguen el placer	Placeres antinaturales	<i>Akrasía</i> bestial débil	<i>Akrasía</i> bestial impetuosa
		Placeres del cuerpo	<i>Akrasía</i> sin más débil	<i>Akrasía</i> sin más impetuosa
		Placeres impulsivos	<i>Akrasía</i> del impulso débil	<i>Akrasía</i> del impulso impetuosa
	Rebúyen el dolor	Dolores antinaturales	Blandura bestial débil	Blandura bestial impetuosa
		Dolores del cuerpo	Blandura sin más débil	Blandura sin más impetuosa
		Dolores impulsivos	Blandura del impulso débil	Blandura del impulso impetuosa

Ciertamente, Aristóteles no menciona todos estos tipos de *akrasía*. Pero muchos de los ejemplos que ofrece podemos clasificarlos en alguno de ellos. Así, por

²³ Cf. EN VII, 10, 1152a28-30.



ejemplo, aunque al tratar la *akrasía* bestial no distingue expresamente entre si se produce por buscar un placer o rehuir un dolor, algunos de sus ejemplos parecen encajar más bien en el primer caso (como la antropofagia, sobre todo, pero también comer tierra), mientras que otros lo hacen en el segundo (como el ejemplo del que tiene miedo “irracional” a los ratones). Ello nos permite distinguir entre una *akrasía* bestial propiamente dicha y una “blandura bestial”.

Sin embargo, tampoco todos estos tipos son realmente posibles para Aristóteles. Algunos, Aristóteles los rechaza abiertamente. Es el caso de la *akrasía* del impulso por dolor o blandura del impulso. En efecto, un fragmento del capítulo 4 del libro VII de *Ética a Nicómaco* parece excluir esta posibilidad²⁴, aunque no es del todo claro si se trata de una cuestión nominal o de contenido. De hecho, no nos cuesta imaginar ejemplos, e incluso alguno de los que el propio Aristóteles pone parece que son para evitar un dolor (como el de quien insulta o quien comete sacrilegio), no tanto para obtener un placer. Por ello este punto sigue siendo discutido entre los comentadores²⁵.

En otros casos, Aristóteles ni siquiera menciona la posibilidad, pero podemos rechazarla directamente. Por ejemplo, es dudoso que pueda existir una *akrasía* débil bestial, pues requiere que el agente delibere y al mismo tiempo no use la razón (lo cual es una contradicción). De todos modos, el filósofo no cruza ni desarrolla sus clasificaciones, por lo que carecemos de elementos para conocer su pensamiento. Lo cual no implica que no sean un magnífico punto de partida para una ulterior reflexión acerca de la variedad de las formas de actuación contra el propio juicio práctico.

Además, para todas estas modalidades de *akrasía* existiría una disposición *enkrática* simétrica, si el agente en lugar de seguir su deseo sigue su razón. De nuevo, algunos de estos tipos de *enkráteia* son expresamente distinguidos por Aristóteles, otros no los menciona pero podemos identificarlos en sus ejemplos, y otros no parecen posibles. Finalmente, podríamos también incluir en la clasificación, transversalmente a toda ella, la distinción entre una *akrasía* sin más y una *akrasía* “buena” (y una *enkráteia* sin más y una *enkráteia* “mala”) que hemos mencionado anteriormente, según el juicio moral transgredido (o arduamente ejercido, en el caso de la *enkráteia*) sea correcto o no lo sea.

²⁴ EN VII, 4, 1148a11-13.

²⁵ Cf. Bobonich (2009: 146, n. 33).



§5. CALIFICACIÓN MORAL DE LAS DIFERENTES DISPOSICIONES MORALES

Hasta el momento hemos hecho una clasificación de los tipos de mal consciente que ha distinguido Aristóteles sin entrar a fondo en la valoración moral que le merecen. Pero no es la intención del Estagirita en su ética (al menos no solo) describir neutralmente las diferentes disposiciones morales y su tipología, sino que su finalidad es principalmente práctica: ordenar estas disposiciones y sus tipos según criterios éticos, es decir, de mayor o menor cumplimiento del bien propio del hombre, de manera que este pueda más fácilmente alcanzarlo²⁶. Lo más llamativo sobre esta ordenación es que Aristóteles no utiliza un criterio único para evaluar la moralidad de las disposiciones, sino varios, y no formulados explícitamente. Por ello, en primer lugar intentaremos ordenar los indicios, más o menos explícitos, de los criterios de valoración entre disposiciones que se encuentran en *Ética a Nicómaco*, para después aplicarlos a los tipos de *akrasía* que hemos distinguido, bien siguiendo al propio filósofo, bien aplicando los criterios a las distinciones hechas más allá de lo que dice expresamente.

El criterio principal que emplea Aristóteles para esta valoración es que se use más o menos la parte racional, que el agente sea más o menos racional en sus acciones. Lo cual se traduce, en primer lugar, en la obediencia o no a lo que la razón indica, que es el criterio fundamental de preferencia valorativa de la *enkráteia* sobre la *akrasía*. Pero también en la mayor o menor “racionalidad” del deseo que se opone a la razón. Y asimismo en la “fuerza” de este deseo, que puede ofuscar en diferentes grados el conocimiento racional correcto que tanto el *akratés* como el *enkratés* poseen. En todo ello subyace, ciertamente, la concepción del ser humano como un ser compuesto de partes jerárquicamente dispuestas, en las que la razón ocupa el lugar más alto.

Relacionado con este criterio, también clasifica las disposiciones morales según su generalidad: lo más vulgar, natural y extendido es menos condenable que lo más exclusivo, al igual que las disposiciones buenas exclusivas merecen más alabanzas que las comunes (por ejemplo, la virtud es más exclusiva que la *enkráteia*).

²⁶ En este sentido, la ética aristotélica incurre en una cierta contradicción performativa, pues en el libro VII de EN describe teóricamente pero con intención práctica precisamente la disposición que impide la realización práctica del bien teóricamente conocido.



Un tercer criterio o indicio de mayor o menor imputabilidad es la apertura con que se realizan las acciones: cuando una acción la hacemos a escondidas ello es signo de mayor vergüenza, y por tanto de peor valor moral. Con este indicio y el anterior guarda relación la voluntariedad o involuntariedad de las acciones, asunto sobre el cual *Ética a Nicómaco* contiene uno de los primeros intentos históricos de elucidación²⁷. Un intento que, a pesar de que Aristóteles no distingue propiamente la voluntad como una facultad independiente, ha influido poderosamente en el enfoque posterior sobre el asunto.

Por último, en varios pasajes Aristóteles ofrece otro criterio de evaluación moral: la aptitud para mejorar. Algunas disposiciones malas (entre las cuales se encuentra la *akrasía*) son más fáciles de “curar” que otras. Y de ellas, son preferibles las disposiciones que pueden ser corregidas que las que no. La aptitud de un estado habitual para ser reformado está íntimamente conectada con la capacidad de arrepentimiento, de reconocer como un mal la propia acción y ello a su vez con el criterio de la racionalidad. En este sentido, son más fáciles de curar las disposiciones en las que al menos la razón juzga correctamente, como es el caso de la *akrasía*, frente a otras, como el vicio o la bestialidad, que no son conscientes de su error. Por ello estas disposiciones ocupan el lugar más bajo en la escala moral, dado que impiden no solo el cumplimiento actual del fin humano, sino el camino hacia tal fin.

Akrasía por apetito (sin más) y akrasía por impulso

Respecto a la distinción de *akrasía* por apetito (sin más) y la *akrasía* por impulso, Aristóteles es claro: es preferible la *akrasía* por impulso, porque este tipo de deseo es más racional que el otro²⁸. La primera es “un vicio” (en sentido impropio), mientras que no se censura (o se censura solo como una falta) la segunda²⁹. El tercer criterio también rema en el mismo sentido: el incontinente por apetito

²⁷ Cf. EN III, 1.

²⁸ Cf. EN VII, 1149a25: “La incontinencia de la ira [del impulso] es menos vergonzosa que la de los apetitos”; 1149b2-4: “La ira sigue, de alguna manera, a la razón, y el apetito no, y por esto es más vergonzoso; pues el que no domina la ira es, en cierto modo, vencido por la razón, mientras que el otro lo es por el deseo y no por la razón”.

²⁹ Aristóteles llega a decir que la *akrasía* por impulso “debe evitarse”, pero no es “condenable”. Cf. EN VII, 4, 1148b4.



realiza sus acciones más ocultamente que el incontinente por impulso. E incluso el segundo criterio a ojos de Aristóteles apoya la misma valoración, pues según él son más comunes los excesos del alma irascible que los del apetito concupiscible³⁰. Aunque, en realidad, este segundo criterio no parece tan claro, pues, por un lado, tanto la opinión común como la del propio Aristóteles en otros fragmentos es que lo más extendido es la búsqueda del placer concupiscible, no tanto del irascible³¹. Y, por otro lado, el texto en el que se aplica este criterio es confuso, ya que parece contraponer el impulso a los deseos excesivos de placeres no necesarios, cuando anteriormente han identificado ambos.

Akrasía bestial

En cuanto a la *akrasía* bestial, es claro que, según todos los criterios mencionados, es peor que la *akrasía* por apetito.

Akrasía por placer y por dolor

Aristóteles no distingue explícitamente entre el valor moral de la *akrasía* por placer y por dolor, pero podemos suponer, aplicando el tercero de los criterios mencionados, que la *akrasía* por placer es peor que la blandura. En realidad, lo que Aristóteles reconoce expresamente es que la *enkráteia* sin más es mejor que la resistencia, pues requiere más esfuerzo y tiene más mérito evitar el placer que rechazar el dolor³². Pero siguiendo la simetría propia de todos estos capítulos, podemos deducir que, por las mismas razones, el *akratés* en sentido estricto es peor que el blando. Aunque hemos de reconocer que el argumento que utiliza para sacar esta conclusión está lejos de ser claro. En cualquier caso, esta solución coincide, por lo demás, con la clasificación de los vicios correspondientes. En efecto, Aristóteles señala expresamente como más voluntaria, y por tanto más censurable, la intemperancia (que busca el placer, igual que la *akrasía*) que la

³⁰ EN VII, 6, 1149b7: “La ira y el mal genio son más naturales que los apetitos del exceso y de lo no necesario”.

³¹ Cf. por ejemplo EN I, 5, 1095b20: “La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias”.

³² Cf. EN VII, 7, 1150a35-b15.



cobardía (que rehúye el dolor, igual que la blandura). Y para ello argumenta la mayor “connaturalidad” del placer respecto del dolor, que justifica más el exceso en evitar el segundo que el abuso en perseguir el primero³³.

Debilidad e impetuosidad

En cuanto a la clasificación de debilidad e impetuosidad, evidentemente la debilidad (que incluye deliberación) es más condenable que la impetuosidad (que excluye deliberación), porque es más contraria a la razón³⁴. También es más “oculta”, y más “exclusiva”. Asimismo, la impetuosidad en principio es más fácil de solucionar, puesto que el impetuoso cuenta con un recurso no explotado, a saber, precisamente la deliberación, mientras que el débil ni siquiera es capaz de atenerse a sus propias deliberaciones y decisiones, incluso cuando estas tengan en cuenta su propia *akrasía*.

Ahora bien, ¿cómo se cruzan estas valoraciones morales entre sí? Es claro que la *akrasía* por impulso es mejor que la *akrasía* por apetito y esta mejor que la *akrasía* bestial. Es también claro que la *akrasía* por impulso es mejor que la *akrasía* por debilidad. No es completamente claro, pero podemos deducir que la *akrasía* por dolor (blandura) es mejor que la *akrasía* por placer. Pero ¿es mejor la *akrasía* por impulso débil o la *akrasía* por apetito impetuosa (por poner un ejemplo)? Si Aristóteles no ha cruzado las diferentes clasificaciones que él mismo ha hecho de la *akrasía*, aún menos nos da pistas de la respectiva valoración moral de la detallada tipología de la *akrasía* que podemos extraer de sus textos. Cualquier intento de reconstruir su opinión al respecto será necesariamente hipotético y provisional.

³³ Cf. EN III, 12, 1119a25-27: “El dolor altera y destruye la naturaleza del que lo tiene, pero el placer no hace nada de esto. Es, por tanto, más voluntario y, por eso, también más censurado”.

³⁴ Cf. EN VII, 8, 1151a1-4: “De los hombres incontinentes, los que pierden el control de sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran sin previa deliberación como los otros”.



§6. CONCLUSIÓN

El acercamiento de Aristóteles al fenómeno de la *akrasía* (incontinencia) constituye la primera aproximación filosófica no solamente a cómo es posible que actuemos mal siendo plenamente conscientes de nuestro mal, sino también a la clasificación de las diferentes modalidades en que puede darse tal comportamiento. Su clasificación descansa en dos tipos de criterio: el tipo de deseo a partir del cual actúa el *akratés*, y el tipo de razonamiento que este deseo traiciona. Aunque no es completamente claro qué evaluación moral otorgaba Aristóteles a cada tipo de *akrasía*, sí ofrece algunas pistas que nos permiten reconstruir hasta cierto punto su posición.

Esta clasificación y su evaluación arrojan alguna luz sobre otros aspectos de la filosofía de Aristóteles, y tiene una mayor influencia de lo que comúnmente se admite. Por un lado, los criterios de valoración moral de las diferentes modalidades de *akrasía* que no explicita, pero sí utiliza en su clasificación, refuerzan o matizan algunos aspectos generales de la ética de Aristóteles. Así, la prioridad del criterio de mayor o menor uso de la razón confirma el racionalismo ético aristotélico, pero a la vez la prioridad de la virtud sobre la *enkráteia* –y de la *akrasía* sobre el vicio– manifiesta la importancia del deseo como un elemento capital para la explicación de la acción y su evaluación ética. También el criterio de la aptitud de las disposiciones para ser curadas anticipa la finalidad educativa que para Aristóteles tiene la ética y la política, pero al mismo tiempo el propio tratamiento del fenómeno akrásico abre una inquietante posibilidad, a saber, justamente que esta finalidad educativa no pueda alcanzar su objetivo.

Por otro lado, la sutil clasificación de los tipos de *akrasía* es en gran medida precursora del concepto jurídico de las circunstancias atenuantes o agravantes del delito. Pues, en efecto, a estas calificaciones morales les corresponden los actuales atenuantes o agravantes del derecho. Así, por ejemplo, el tratamiento aristotélico de la debilidad o *akrasía* deliberada sería un primer acercamiento a lo que hoy consideramos delito con premeditación, o la distinción entre bestialidad y *akrasía* una primera aproximación a la anomalía o alteración psíquica como eximente de responsabilidad penal.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bobonich, C. (2009). Nicomachean Ethics, VII.7: akrasia and Self-Control. En C. Natali, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.
- Frede, D. (2012). The *Endoxon* Mystique. En B. Inwood, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 43. Oxford: Oxford University Press.
- Jolif, J. & Gauthier, R.A. (1970). *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*. Tomo II. 2^a parte. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.
- Natali, C. (2009). *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: Oxford University Press.
- Oriol Salgado, M. (2004). *Lógica de la acción y akrasia en Aristóteles*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Rorty, A.O. (1980). Akasia and pleasure: Nicomachean Ethics Book 7. En A.O. Rorty, *Essays On Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.

