

Tomando la *akrasia* en serio

Taking *Akrasia* Seriously

Verónica Rodríguez Blanco 

v.rodriguez-blanco@surrey.ac.uk
Universidad de Surrey, Reino Unido

Andrés Botero Bernal (traductor) 

aboterob@uis.edu.co
Universidad Industrial de Santander



Artículo de reflexión derivados de investigación

Recepción: 2024/02/10 – Aprobación: 2024/04/04

eISSN: 2145-8529

<https://doi.org/10.18273/revfil.v23n2-2024008>

Resumen: este artículo representa el primer paso para demostrar que la *akrasia*¹ proporciona la característica estructural subyacente en los juicios de culpabilidad o responsabilidad ética y jurídica por actos negligentes; el trabajo explica el fenómeno de la *akrasia* y compara las concepciones clásicas y contemporáneas de este fenómeno. Argumentamos que actuamos inadvertidamente porque actuamos acráticamente, lo que se explica en términos de un compromiso defectuoso específico del razonamiento práctico por parte del agente ejecutor, es decir, una falta de integración entre el carácter y el pensamiento que debe entenderse como una falla para habitar la perspectiva deliberativa-aspiracional.

Palabras clave: *Akrasia*; razón práctica; acto negligente; acto de compulsión; Aristóteles; juicios de responsabilidad.

Abstract: this paper aims to lay the foundations for showing that *akrasia* is the key framework that underlies legal and ethical underlies legal and ethical responsibility for negligent acts. The study compares classical and modern conceptions of *akrasia* to shed light on the phenomena. It is suggested that we act inadvertently because we act akratically; this means that character and thought are not integrated, which prevents us from adopting a deliberative-aspirational viewpoint.

Keywords: *Akrasia*; practical reason; negligent act; compulsive act; Aristotle; responsibility judgments.

Sobre el texto: corresponde al sexto capítulo del libro inédito denominado *The Grammar of Responsibility for Negligence in Law and Ethics: Aspiration, Perspective and Civic Maturity*. Agradecemos a la autora su autorización para la traducción a cargo del profesor Andrés Botero-Bernal.

Sobre la autora: doctora en Filosofía del Derecho por la Universidad de Cambridge (Reino Unido), Magister Juris por la Universidad de Oxford (Reino Unido). Profesora catedrática en la Escuela de Derecho, Universidad de Surrey (Reino Unido).

Nota de la autora: estoy muy agradecida con el profesor Andrés Botero-Bernal por la excelente traducción del texto y también por sus comentarios tan pertinentes y perspicaces. Igualmente, quiero expresar mi agradecimiento a los árbitros de *Revista Filosofía UIS*, quienes a través de sus observaciones me han ayudado a mejorar el texto.

Traductor: doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Derecho por la Universidad de Huelva. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS.

¹ El término inglés *akrasia*, que a su vez deriva del griego ἀκρασία, se refiere al estado mental de quien, por debilidad de su voluntad, actúa en contra de su mejor juicio. ¿Cómo traducir esto al español? Acracia es un término similar, pero según la RAE esta palabra significa “Doctrina que propugna la supresión de toda autoridad”, algo así como anarquismo. En este escrito no se alude a la doctrina de la anarquía, sino al estado de intemperancia del agente moral. Entonces, se usará el término *akrasia*, con s, aunque no está avalada por la RAE, para dejar en claro el sentido del término (N. del T.).

1. Introducción

En este texto señalamos que la *akrasia*² proporciona la característica estructural subyacente que explica la culpabilidad ética y los juicios de responsabilidad por actos negligentes. Argumentamos que actuamos inadvertidamente porque actuamos acráticamente, lo que se explica en términos de un compromiso defectuoso específico del razonamiento práctico por parte del agente ejecutor, es decir, una falta de integración entre el carácter y el pensamiento que debe entenderse como una falla para habitar la perspectiva deliberativa-aspiracional³. Este artículo es simplemente un paso preliminar en la explicación de la negligencia como *akrasia*.⁴ Sin embargo, podemos adelantar algo de cómo esta fundamentación conceptual se puede defender. Así, la negligencia ‘pura’ se caracteriza por un acto que el actor no sólo ‘no sabía’ que estaba haciendo, en el sentido que no advirtió las implicaciones de su acción, sino también que la acción misma la ejecutó por estar distraída, o por ser perezosa, descuidada en los detalles de la ejecución, ignorante de elementos éticos o factuales centrales a la acción, etc.

Las teorías tradicionales que intentan explicar la negligencia en el ámbito de la ética se pueden dividir en dos. En primer lugar, existen unas teorías que insisten en localizar el acto intencional previo que dio lugar a una serie de actos que resultaron en la acción negligente, y en las consecuencias nefastas respectivas. En segundo lugar, nos encontramos con teorías que se centran tanto en la atribución de un juicio evaluativo llevado a cabo por el actor de la acción, como en las respuestas de las personas que tienen estatus para atribuir la responsabilidad por el daño causado por la acción negligente.

En el ámbito de la teoría jurídica, podemos trazar dos modelos de pensamiento que intentan explicar la ley de la negligencia. Primero, teorías que se centran en la persona y las relaciones interpersonales. Por ejemplo, las diferentes versiones de las teorías de la justicia correctiva señalan que la negligencia se fundamenta en un deber que el actor de la acción negligente ha violado, y un derecho respectivo que la víctima posee. En segundo lugar, nos encontramos con teorías que se centran en los fines a alcanzar por la ley de la negligencia. Por ejemplo, algunas ideas que señalan que el fin del derecho en esta área es maximizar el bien de los ciudadanos, el cual es concebido como riqueza económica.

Por lo tanto, los jueces han de utilizar la ley de la negligencia como un incentivo para la acción maximizadora respectiva. Sin embargo, ni las teorías éticas ni las jurídicas, en cualquiera de sus versiones, pueden explicar correctamente el aspecto crucial de la acción humana y de la acción negligente, el cual se centra en el ciudadano o individuo

² El término inglés *akrasia*, que a su vez deriva del griego ἀκρασία, se refiere al estado mental de quien, por debilidad de su voluntad, actúa en contra de su mejor juicio. ¿Cómo traducir esto al español? Acracia es un término similar, pero según la RAE esta palabra significa “Doctrina que propugna la supresión de toda autoridad”, algo así como anarquismo. En este escrito no se alude a la doctrina de la anarquía, sino al estado de intemperancia del agente moral. Entonces, se usará el término *akrasia*, con s, aunque no está avalada por la RAE, para dejar en claro el sentido del término (N. del T.).

³ Es importante entender la *akrasia* en el contexto del derecho para iluminar el problema de la eficacia de la norma. Véase por ejemplo Botero (2012) quien, enfrentándose a Habermas, niega que la aceptación de la norma implica su eficacia. Precisamente, el ciudadano puede aceptar la norma, pero incumplirla debido a un proceso acrático.

⁴ Para conocer mejor los detalles de cómo el concepto de *akrasia* es el fundamento de la explicación más plausible de negligencia, ver mi libro *Responsibility for Negligence in Ethics and Law: Aspiration, Perspective and Civic Maturity* (Oxford University Press). La obra será probablemente publicada el año 2025.

deliberador, quien ejerce su razón práctica. Tampoco pueden explicar, desafortunadamente, la función del derecho de guiar al actor que potencialmente ejecutará una acción negligente. Sin embargo, la *akrasia*, argumento, está presente en la razón práctica del ciudadano que ejerce su razón práctica y que falla en integrar su pensamiento y evaluación de la acción con su carácter. Así el ciudadano akrático fracasa en colocarse en el punto de vista deliberativo-aspiracional que le ofrece la ley de la negligencia. De esta manera la *akrasia* se ofrece como fundamento teórico esencial para comprender la acción negligente tanto en el ámbito de la ética, como en el terreno del derecho. Estas ideas se han esbozado de manera aún muy vaga; a fin de comprender esta posición, es necesario desentrañar la naturaleza del acto akrático y a eso nos abocamos en las siguientes secciones. El concepto de *akrasia* puede no parecer muy útil ya que esta noción está plagada de múltiples interpretaciones y ambivalencias. Además de la complejidad de interpretar las nociones técnicas platónicas y aristotélicas, las interpretaciones contemporáneas y antiguas de *akrasia* difieren porque la comprensión antigua de la razón práctica y la deliberación son distintas de las interpretaciones contemporáneas. En consecuencia, la *akrasia* parece ser un fenómeno elusivo e inescrutable.

Gideon Rosen (2004) defiende una posición escéptica con respecto a la responsabilidad por acciones negligentes. Su posición es que no puede haber responsabilidad por negligencia a menos que demostremos que no hemos cumplido con nuestros deberes epistémicos procedimentales; esto puede conducir, sin embargo, a una regresión infinita. Para detener la regresión necesitamos identificar una acción intencional que muestre como hemos fallado en cumplir deberes epistémicos. De esta manera, la negligencia se convierte en acción intencional o conduce a una regresión infinita.

Alternativamente, nos dice Rosen, podríamos mostrar que la acción negligente es akrática ya que el agente considera que *a* es una mejor opción que *b*, sin embargo, realiza *b*. La crítica de Rosen apunta a la “*akrasia* con mirada transparente u obvia”⁵ y afirma que no puede ser una solución potencial para detener la regresión infinita de la responsabilidad por actos involuntarios. Si somos conscientes o tenemos un “mirada transparente” sobre el aspecto indebido del acto *y*, a pesar de esto, la realizamos, entonces, podría decirse que la acción es imprudente o intencional⁶. Además, también cree que la *akrasia* es un concepto críptico y oscuro (“*akrasia* con mirada opaca”) y, por tanto, no puede iluminar nuestros juicios de responsabilidad en la negligencia. Contra Rosen, mostraremos que nuestra interpretación del actuar akráticamente explica cómo podemos actuar sin darnos cuenta y seguir siendo ética y jurídicamente culpables y responsables.

⁵ Hay diferentes interpretaciones sobre si Aristóteles permite la *akrasia* de *mirada transparente*. Entre los autores que argumentan que Aristóteles lo permite está la interpretación de Bradley (2008, p. 92) sobre la *akrasia* de Dahl (1984), donde el fracaso está en actuar según la conclusión del silogismo práctico. Para una propuesta similar, ver Charles (1984). Véase también Robinson (1955, pp. 266-271) y Kenny (1966, p. 184). Otros autores argumentan que Aristóteles no lo permite, ver Walsh (1963, pp. 120-22) y Wiggins (1980). Podría decirse que para Aristóteles no existe una *akrasia* con mirada transparente porque nuestro conocimiento se desdibuja. Pero la dificultad es explicar cómo se produce esta visión/conocimiento borroso sin que se convierta en una acción compulsiva o intencional.

⁶ Husak (2016, pp. 174-175) argumenta con éxito, en mi opinión, que la imprudencia debe entenderse como una *akrasia* de mirada transparente. Esto debe distinguirse de los casos que son llamados por Sarch (2019, p. 19) como “sentido amplio de ignorancia voluntaria”, en los que la persona inconscientemente permanece ignorante de su acto o del riesgo que implica su acción.

En el primer apartado de este texto, distinguiremos la concepción moderna de *akrasia* para diferenciarla del punto de vista defendido por Sócrates⁷ y Aristóteles, y discutimos cómo algunos modelos contemporáneos de actuar acráticamente son deflacionarios o cambian de tema. Es decir, tratan de mostrar que, o bien el fenómeno de la *akrasia* no existe, o que bien *akrasia* solo se refiere al fenómeno en el que el agente cambia de decisión. Además, propongo la idea de que el silogismo práctico aristotélico es problemático como explicación de cómo actuamos acráticamente. Pensamos en la estructura diacrónica de la agencia práctica cuando nos enfocamos en cómo opera la deliberación; por el contrario, los silogismos prácticos se utilizan como argumentos prácticos una vez que se ha realizado la acción, pero no pueden explicar cómo opera realmente la deliberación (Segvic, 2008).

El argumento práctico es un argumento explicativo o justificatorio que se elabora desde la segunda o tercera persona, pero no desde el punto de vista del deliberante o desde la persona que está ejecutando la acción. Los silogismos prácticos proporcionan la estructura del argumento práctico del agente cuando las justificaciones están en juego o la acción es vista como una cuestión de reconstrucción por parte del agente o de un observador. Sin embargo, los silogismos prácticos no representan lo que le sucede al agente cuando se dedica a actuar acráticamente. Para decirlo de otra manera, carece de una explicación verdadera y poderosa, ya que ignora los aspectos dinámicos y complejos de la deliberación. Hay algo dudosamente artificial y esquemático en ello (Broadie, 1991) (Kenny, 1966) (Anscombe, 1957). Podría decirse que para comprender completamente el proceso deliberativo y el ejercicio de la razón práctica del agente necesitamos comprender la estructura diacrónica de la perspectiva en primera persona⁸. Este es el núcleo de una buena explicación de actuar *acráticamente*.

En la segunda sección analizamos las concepciones de *akrasia* discutida por autores contemporáneos y demostramos que, o bien son deficientes, o se centran en un fenómeno diferente del de *akrasia*. Finalmente, en la última sección, mostramos cómo la negligencia se presenta cuando el agente falla en integrar el pensamiento y el deseo, y cómo, como agentes, podemos habitar la perspectiva deliberativa-aspiracional. Este es el núcleo de una explicación sólida de la actuación acrática que muestra la estructura subyacente de la actuación negligente. Este texto sienta las bases para la discusión sobre la responsabilidad por la acción negligente, la deliberación y la agencia diacrónica.

2. La visión antigua versus moderna sobre *akrasia*. Sócrates y Aristóteles sobre *akrasia*

En el *Protágoras* de Platón (1976), Sócrates niega la viabilidad o la estabilidad de la posición acrática y dice que la *akrasia* no es posible ya que conduce a una contradicción. En el *Protágoras*, la posición acrática es la llamada opinión mayoritaria. Según el *Protágoras* la posición de la mayoría es que cuando un agente actúa en contra de su deliberación y decisión racional, su conocimiento del bien ha sido superado por

⁷ Nos referimos a Sócrates en el sentido de su pensamiento en boca de Platón, especialmente el Platón de los diálogos tempranos. Seguimos pues a Guthrie (1975), Vlastos (1991) y Brickhouse y Smith (2000). El problema de la controversia sobre el Sócrates histórico no es el foco de nuestros análisis. Para entender mejor la controversia, ver Dorion (2010).

⁸ Por ejemplo, Walsh (1963) enfatiza en la importancia de una explicación de la *akrasia* a la luz del contexto más amplio de los conceptos aristotélicos, es decir, la razón práctica y la deliberación (p. 118).

algo más fuerte que es el placer o lo placentero. Imaginemos el siguiente ejemplo de un conductor en una fiesta que sabe que beber una gran copa de vino elevará su nivel de alcohol en la sangre por encima del límite permitido. A pesar de este conocimiento, decide tomar una copa de vino y, después, otra. Esa persona se emborracha y en el camino a casa choca con otro vehículo lesionándose y lesionando al otro conductor. ¿Cuál es el relato sólido de su razonamiento práctico? Siguiendo el *Protágoras* se afirmará de forma casi tajante que su conocimiento⁹ fue vencido por el placer. Esto significa que esa persona sabía lo que debía hacer, pero el conocimiento se sometió al placer.

Según Sócrates esta posición es incoherente. Para este mismo autor el conocimiento nunca puede ser superado por lo agradable o placentero y, por tanto, esta es una posición absurda o *ridícula* (Platón, 1976, 355a-357e). El conductor debería evitar, diría Sócrates, la tentación de beber una copa de vino si tuviera el conocimiento genuino, el conocimiento específico del *arte de la medida*, es decir, de saber pesar o conmensurar lo que es agradable y bueno con lo que es doloroso y malvado. En lugar de seguir las apariencias¹⁰, su conocimiento le permitiría ver que emborracharse, chocar con otro vehículo y lastimarse a sí mismo y a otro conductor es más doloroso que evitar una bebida alcohólica. Este conocimiento es para Sócrates el *arte de la medida* que, como cualquier habilidad (y las virtudes concebidas como habilidades), se puede enseñar. Para Sócrates, la opinión mayoritaria termina con la siguiente afirmación absurda: “El conocimiento de lo bueno fue superado por lo menos bueno” o, si se adhiere al hedonismo, “El conocimiento de lo agradable fue superado por lo menos agradable”.

La posición socrática arroja luz sobre la demarcación de Watson (1977) entre compulsión y *akrasia*. según Watson, no podemos distinguir claramente entre *akrasia* y compulsión¹¹. Si nuestros deseos son lo suficientemente fuertes y pueden torcer nuestros juicios, entonces no pudimos haber hecho nada y es un acto compulsivo. Watson plantea la cuestión de si podemos ser responsables de los actos compulsivos si se caracterizan de esta forma y su respuesta es negativa.

Sócrates aceptaría la posible conclusión escéptica de Watson, es decir, que realmente no podemos distinguir entre *akrasia* y compulsión, por lo que podríamos inferir que, dado que Sócrates niega la *akrasia*, podría decirse que no tendría ningún problema en decir que la *akrasia* es solo compulsión. Si de hecho la *akrasia* es el fenómeno subyacente en los actos negligentes y la *akrasia* no se puede distinguir de la compulsión, entonces, la negligencia no se puede distinguir de la compulsión. Las sentencias judiciales de responsabilidad por compulsión y negligencia se refieren al mismo fenómeno y, discutiblemente, no son adecuadas ya que el agente no tiene conocimiento de lo que está sucediendo con ocasión del juicio que se le realiza por la acción que cometió.

⁹ El enfoque de Sócrates en el *Protágoras* de Platón es el conocimiento, no la creencia, ver Irwin (2008).

¹⁰ Callard (2014) defiende una desconcertante posición socrática: argumenta que Sócrates niega la *akrasia*, pero también dice que Sócrates no defiende la inmunidad a la *akrasia*. Para Sócrates, nos dice, *akrasia* se refiere a algo menos que creencia y obviamente algo menos que conocimiento. Callard lo llama *simulacro*. Los acráticos descartan sus creencias y también su *simulacro*, por tanto, ignoran su “composición cognitiva”.

¹¹ Podría decirse que, dado que para Sócrates el autoconocimiento y la autoconciencia son necesarios para el placer, el placer que se apodera del agente sin ningún aparato cognitivo es simplemente una mera compulsión o una patología (Moore, 2015, pp. 198-200).

El deseo o la pasión, en sentido patológico, se apoderan del pensamiento y del saber, y este último es “arrastrado como esclavo” por la pasión y el deseo. Lo que se requiere para el infractor es tratamiento (psicológico o médico) en lugar de un juicio de responsabilidad (moral o jurídica). Alternativamente, podríamos decir que la persona que conducía actuó con ignorancia y es responsable de no aprender lo que todos los demás pueden aprender a través de las enseñanzas del *arte de la mesura*. Si seguimos a Sócrates diríamos que el conductor no poseía verdaderamente el *arte de la mesura* ya que se dejaba llevar por las apariencias, sépase, el placer inmediato de beber unas copas de vino. Pero ¿es cierto que todos podemos aprender el *arte de la mesura*? ¿Es cierto que para comprender verdaderamente lo que es bueno, agradable y correcto, simplemente necesitamos el *arte de la mesura*?

En una obra anterior (Rodríguez, 2022) defendimos una visión de la deliberación y la razón práctica que está lejos del *arte de la mesura*. Además, nos opusimos a la opinión de que podemos aprender a ser buenos mediante la mera enseñanza o simplemente balanceando o sopesando razones, valores o deseos. Argumentamos que en la deliberación estrecha o inmersa no estamos seguros del *qué* y, por tanto, necesitamos acercarlo a nosotros y a nuestras acciones a través del *cómo*. También explicamos que, a través de nuestro pensamiento, hay una transformación de nuestros deseos y, específicamente, de nuestros deseos por el *qué*, y que el *qué* modificado también tiene un efecto transformador en nuestros deseos. Además, mostramos que nuestros deseos son transformados por nuestras experiencias y pensamientos sobre los fines y los medios de la acción y que este pensamiento puede ser parte de nuestra deliberación posterior. Las experiencias y el pensamiento sufren cambios a medida que habitamos diferentes perspectivas, incluida la perspectiva deliberativa-aspiracional.

Asimismo, debemos mencionar que, en este modelo, como en el relato aristotélico, el placer es interno a nuestra concepción de *vivir bien* y esta es una característica crucial de la *akrasia*. La deliberación sumergida está en continuidad con los fines y las metas a mediano y largo plazo, y las experiencias de placer están moldeadas por nuestros pensamientos y concepciones de fines y metas (Annas, 2011) (Sultana, 2006, p. 269) (Rorty, 1980). Tengamos en cuenta que hasta ahora hemos argumentado que lo bueno, lo placentero, etcétera, como fines, solo pueden realizarse a través de pensamientos y nuestros pensamientos sobre lo placentero moldearán la forma en que realizamos nuestros fines (Broadie, 1991, pp. 184-185).

Según el modelo de inspiración aristotélica que hemos defendido en detalle en una obra anterior (Rodríguez, 2022), la habilidad puramente pensante o cognitiva, al mejor estilo de Sócrates, no es suficiente para combatir la fuerza de los deseos. Estos últimos necesitan ser transformados. Lo que sucede antes de la acción es crucial para lo que sucede después en el momento de realizar la acción. Aquí hay un pensamiento aterrador, que MacIntyre (2008) observa acertadamente: “lo que determinó la etapa final de mi razonamiento en alguna ocasión particular puede o no haber ocurrido inmediatamente antes” (p. 290).

Cuando nos involucramos con juicios de responsabilidad y culpabilidad en la negligencia, debemos considerar la diacronicidad de la deliberación y la acción posterior. Pero antes de presentar una defensa de la *akrasia* como el fenómeno

subyacente de la negligencia ética y legal, ampliaré la posición socrática y analizaré algunas interpretaciones de la posición aristotélica sobre la *akrasia*. Este análisis nos permitirá comprender mejor la idea de que la visión aristotélica es un refinamiento o corrección de la posición socrática y no necesariamente un rechazo. También mostraré que la visión moderna de la *akrasia* desinfla el fenómeno y empobrece nuestra comprensión de la deliberación y el aprendizaje sobre lo que es el bien y las acciones correctas.

Volvamos a la opinión mayoritaria en el *Protágoras* de Platón. Si el conocimiento puede ser superado al azar o arbitrariamente por los deseos, las pasiones y las emociones, lo más probable es que no estemos motivados para comprender mejor nuestras acciones o, lo que es peor, la idea de llegar a ser buenos nos resulte ininteligible (Platón, 1976, 357 e2-4). En este caso, *contra* Sócrates, el conocimiento no puede salvarnos. Según este marco, no solo nos dominan los deseos y las emociones, sino que también es incierto cuándo aparecerán en nuestras deliberaciones o acciones. Tengamos en cuenta que la *akrasia* ocurre cuando no podemos refrenar nuestros deseos y pasiones, y fallamos en integrarlos con nuestro razonamiento. No es que nunca podamos ser vencidos por las pasiones. Si las pasiones son tan fuertes que superarían o pasarían por alto el razonamiento de cualquiera, entonces estamos claramente en el dominio de la compulsión (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* –EN–, 1150b6-14). La *acrática* no es una mujer que no logra ser heroica, sino que *su falla es la debilidad*. En este modelo se pierde la perspectiva y su papel clave en nuestro proceso de transformación.

Pensemos en el siguiente ejemplo: Beatrice está deliberando sobre si debe o no inscribir a su hija en clases de gimnasia y sabe que esta acción debe llevarse a cabo para mejorar la salud física de su hija y promover la armonía de cuerpo y alma. Después de deliberar, Beatrice decide inscribir a su hija en gimnasia y, para pagar la inscripción, transfiere el dinero de su cuenta de ahorros a su cuenta corriente desde la que realizará la operación. Sin embargo, antes de realizar el pago, comienza a mirar abrigo hermoso en un sitio web popular y su deseo de comprar un abrigo caro la supera. Se visualiza con un abrigo hermoso y costoso y lo compra con el dinero que había reservado para las cuotas de gimnasia de su hija.

La opinión de la *mayoría* en el *Protágoras* nos dirá que este es un patrón común; le pasa a Beatrice, a ti, a mí, a todos. No hay nada misterioso; estamos sujetos a nuestras pasiones y deseos. Además, no hay nada que podamos hacer y, lo que es peor, incluso podríamos llegar a la conclusión de que no podemos mejorar, nuestra posición no se puede mejorar. Sin embargo, sabemos que algunas personas *pueden* evitar la tentación. ¿Cómo es esto posible? La opinión mayoritaria probablemente dirá que la fuerza de los deseos de cada individuo en particular es el factor clave. La opinión mayoritaria, sin embargo, no presenta una imagen coherente de nuestra transformación aspiracional, o se muestra escéptica sobre esta posibilidad, ya que los deseos y las pasiones siempre pueden dominarnos.

Contrasta a esta posición los puntos de vista modernos y contemporáneos que proponen una explicación de este fenómeno de *evitar la tentación* en términos de concepciones particulares de la *voluntad*. Este punto de vista presenta la *akrasia* como una lucha de la *voluntad* y el autocontrol se presenta como la clave para vencer la

tentación. Hay otro punto de vista contemporáneo que se centra en la condicionalidad de nuestros juicios y esto se discutirá en la siguiente sección. Por ahora nuestro objetivo es abordar la cuestión de la *akrasia* dentro del aparato intelectual de Sócrates, Aristóteles y sus intérpretes.

La solución de Sócrates se basa en tres elementos clave. Primero, el *arte de la medida* puede salvar nuestras vidas y conducirnos al bienestar. Beatrice debería aprender la habilidad de sopesar el placer, es decir, el placer a corto plazo de su lujoso abrigo y el placer a largo plazo de ver a su hija florecer física y mentalmente; y la habilidad de sopesar el dolor, es decir, el dolor a corto plazo de no tener un abrigo nuevo y el dolor a largo plazo de la pereza y la falta de salud física de su hija. Este conocimiento posee fuerza (Platón, 1976), 356e8-7a1) y le permitirá dominar sus deseos y emociones. Además, las anomalías en su deliberación y actuación reflejarán la falta de conocimiento y la *akrasia* no es más que un síntoma de la falta de unidad del yo (Shield, 2007).

Es cierto que la explicación socrática se centra en el conocimiento, la habilidad y el *arte de la medida*, pero también tiene un segundo elemento clave que es el énfasis en la diacronicidad. La evaluación de un desempeño ocurre no solo cuando se forma y se delibera sobre una intención. Necesitamos resistirnos a leer la acción como un evento mental, es decir, intención, creencia, deseo que preceda y causa los movimientos corporales. Estos últimos son efectos y dentro de este modelo, se conciben como algo que sucede en el mundo independientemente de nuestros eventos mentales. Una vez que empezamos a realizar una acción es solo una cuestión de efectos y resultados, siguiendo una visión mecanicista.

En segundo lugar, la comprensión diacrónica de la acción presente en Sócrates se centra en el ejercicio pensante y deliberativo de sopesar previo a la ejecución de la acción. Pero el acto de pensar se proyecta más allá del mero mundo de los efectos y los hechos, y más allá del resultado particular con su respectiva apariencia. Nos invita a considerar nuestras acciones y resultados más allá del momento presente de ejecución. Se invita a Beatrice a considerar y equilibrar sus diferentes creencias y deseos, y lograr una respuesta a la pregunta *¿qué debo hacer a la luz de mi conocimiento del placer y el dolor?* Esta es la razón por la que, posiblemente, Sócrates rechaza la *akrasia* porque esta concibe la acción solo en su dimensión sincrónica. La acción acrática se ubica en un tiempo determinado y se circunscribe a los hechos y las apariencias que golpean aleatoriamente al agente. El conocimiento como *arte de la medida* es esencialmente diacrónico (Bobonich, 2007). Así, el conocimiento neutraliza las pasiones y, como resultado, el agente adquiere su estructura racional en la actuación.

Un tercer elemento clave es que, para Sócrates, el problema no está en la cosa a obtener o en la acción sino en la *perspectiva del agente*. Una perspectiva correcta es una postura hacia la verdad que faculta al agente para destruir las apariencias. Además, para el agente que posee conocimiento moral, los fuertes placeres y deseos irracionales no obligan a creer (Brickhouse, 2007). Para Sócrates es clave que el agente pueda reconocer su propia actitud hacia el conocimiento.

Aristóteles está de acuerdo con Sócrates en que los deseos y las emociones no pueden torcer el conocimiento; sin embargo, Aristóteles cree que la *akrasia* no es un fenómeno absurdo e incoherente¹². Propone un refinamiento de la propuesta socrática donde el conocimiento no es suficiente y la consideración del carácter y el desarrollo son claves. La explicación de Aristóteles es compleja y se centra en tres tipos diferentes de carácter, sépase, el autocomplaciente (*akolastos*), el débil (*akrático*) y el autocontrolado (*enkrático*). El *akolastos* se involucra en actos viciosos y ha desarrollado un carácter que persigue los excesos en el placer. Son autoindulgentes por una cuestión de principios en lugar de ser débiles. Su concepción de lo que es agradable verdaderamente está equivocada, por ejemplo, la persona que come en exceso. El *akolastos* no entiende el bien de cada actividad y se concentra en sus propios placeres inmediatos (EN, 117b22-119b18) (Rorty, 1980, p. 272).

A diferencia de los *akrates*, cuyas elecciones y deliberaciones morales (*prohairesis*) son sólidas (EN, 1152a15-17), los *akolastos* no conservan su conocimiento moral (EN, 1151a11-25)¹³. El individuo *akrático* delibera correctamente y llega a una elección racional, pero realiza acciones en contra de sus propias deliberaciones y elección racional. Finalmente, el individuo *enkrático* delibera correctamente y logra una elección racional al tratar de establecer una respuesta a la pregunta “¿qué debo hacer?”. Aunque se sienta atraído por elecciones viciosas o menos buenas o agradables, es capaz de resistirlas (EN, 1151b30-35). La comprensión correcta del proceso de razonamiento práctico del *enkrático* es clave, ya que muestra que el conocimiento que protege del error y salva nuestras vidas no es un conocimiento teórico o epistémico ni una fuerza ética, sino que refleja el pensamiento sobre los fines y los medios para la acción, la transformación de los deseos y las emociones, y un intento de habitar la perspectiva deliberativo-aspiracional¹⁴.

De acuerdo con lo anterior, los tipos de personajes deben entenderse como tipos ideales, pero hay casos matizados y limítrofes, ya que hay mucho espacio para la impureza y los casos mixtos (Callard, 2017). Además de estos tres tipos de personajes está la mujer y el hombre de virtud, *phronimos*. Ella o él a) se involucra en una acción con el conocimiento de qué y cómo está haciendo lo que está haciendo, b) realiza la acción por sí misma¹⁵ y c) tiene un carácter estable. Podría decirse que solo el

¹² Aristóteles rechazó categóricamente la negación de la *akrasia* por parte de Sócrates y sugirió que es un fenómeno de nuestras vidas: “este argumento está en oposición manifiesta con los hechos” (EN, 1145b27-28). Sin embargo, está de acuerdo con Sócrates en que *akrasia* es falta de conocimiento (EN, 1147b13-17).

¹³ Los *akrates* actúan en contra de su propia elección y deliberación (*prohairesis*). (Ética a Eudemo, –EE– 1246b12-15).

¹⁴ Dorion (2007) ha argumentado que la *enkrateia* o el autocontrol en relación con los apetitos y los placeres en el Sócrates de Platón y el Sócrates de Jenofonte en *Memorabilia* no es un conocimiento adecuado, ni la elaboración del pensamiento como medida estándar, que es *sophrosuné* (templanza), sino más bien lo que permite el desarrollo de virtud y conocimiento. Sin embargo, argumenta que Platón no tiene mucho interés en *enkrateia* ya que antes de la República el término no aparece. Dorion da esto como evidencia de la negación de la *akrasia* por parte de Platón y Sócrates. Afirmar *akrasia* implica afirmar que el conocimiento no es suficiente y necesario para la virtud y, por tanto, que necesitamos algo más si queremos dominarnos a nosotros mismos y controlar nuestros placeres y pasiones (pp. 123-126). La posición aristotélica parece muy diferente. Por ejemplo, en EE, 1223b12 Aristóteles dice que *enkrateia* es una virtud. Para una discusión sobre la posición aristotélica, ver Callard (2017) y Gould (1994). Gould enfatiza que para Aristóteles el *enkrático* es la cura para la *akrasia* y que el *enkrático* se encuentra en una etapa de desarrollo en su viaje hacia una vida virtuosa.

¹⁵ Esto significa que la caracterización de la acción por parte del agente es lo que ella hace y es constitutiva de la acción. Por ejemplo, si digo que toco el piano por sí mismo, mi acción se explica porque toco el piano. Por el contrario, si tomo una cuchara y me preguntas qué estoy haciendo y digo “estoy poniendo azúcar en mi té para beber té”, entonces mi acción de tomar la cuchara no es por sí misma. Así, cuando pensamos en fines y fines posteriores, y en la *eudaimonia* como fin último, no pensamos en la *eudaimonia* como algo externo que necesita ser promovido. McDowell (1989) critica a Irwin (1988) por esta interpretación de la *eudaimonia* como algo externo que debemos “promover”. McDowell (1989) expresa esto de la siguiente manera: “Hablar de las acciones como promotoras de la *eudaimonia* impide tomar con la debida seriedad la

phronimos tiene un carácter estable y las acciones del tipo menos-que-*phronimos* probablemente oscilan entre las autoindulgentes, *akráticas* y *enkráticas*¹⁶.

La cuestión clave es que, según Aristóteles, existe un desarrollo o proceso de aprendizaje para volverse bueno tanto en el *akrático* (en adelante, *acrático*) como en el *enkrático* (Burnyeat, 1980). Sin embargo, dentro de nuestro modelo de deliberación de inspiración aristotélica, este proceso no depende del conocimiento del *arte de la medida* como propone Sócrates. Depende de nuestro pensamiento sobre los fines y los medios de la acción, el desarrollo de nuestro carácter y la transformación de nuestros deseos, ya que determinarán nuestra *visión* y perspectiva de lo que es bueno, agradable, correcto, malo o vicioso. Para decirlo de otra manera, el conocimiento que nos protege de actuar en el error no es solo el tipo de conocimiento que se obtiene a través del pensamiento, es decir, la deliberación y la elección racional, sino que es el alineamiento de nuestra parte no racional, es decir, los deseos y las emociones, con deliberación y elección racional. Necesitamos explicar cómo las emociones y los deseos se desarrollan e interactúan con nuestra deliberación y elección racional, y cómo pueden *integrarse* con nuestra elección racional. La intuición aristotélica también nos invita a reconocer que hay agencia en la transición hacia el tipo de carácter del agente virtuoso o *phronimos*. Por tanto, la comprensión del *enkrático* es clave en esta explicación.

Aristóteles usa la noción de *silogismo práctico* para explicar la *akrasia* y podemos identificar entre los intérpretes de la *Ética a Nicómaco* (EN) de Aristóteles tres explicaciones diferentes de lo que va mal con el razonamiento práctico del *acrático* a través de su *silogismo práctico*. Estas explicaciones son:

- A. El *acrático* reconoce la premisa mayor del *silogismo práctico* que establece un bien o un fin, pero no logra identificar la premisa menor (EN, 1147a31-1147b17)¹⁷. Esto se interpreta de diferentes maneras. Por ejemplo, según Rorty (1980, p. 273)¹⁸ olvidamos qué tipo de persona somos. Las fuentes del placer inicial están en el cuerpo, pero también existen otros bienes como la riqueza, la victoria, el honor y los placeres, los cuales cambian según la descripción intencional (EN, 1173b25-1174a1). Una persona puede ser engañada para que pueda recibir placer de una característica inapropiada de la actividad. Rorty (1980) concluye que el *acrático* actúa a partir de sus reacciones y señala que uno necesita el conocimiento de sí mismo para evitarlo, aunque nos recuerda que Sócrates no recordaba los placeres (p. 278). Para otros autores, la *acrática* sustituye la premisa menor¹⁹ por una premisa permisiva que refleja su concepción de lo que es agradable pero no de lo que es bueno (EN, 1147a26-32)²⁰. Así, siguiendo el ejemplo aristotélico, la premisa mayor sería:

insistencia de Aristóteles de que la *eudaimonia* son las acciones (realizadas por sí mismas) que constituyen la buena vida, no algún otro objetivo que quien vive la buena vida tiene a la vista" (p. 91).

¹⁶ Aristóteles nos dice que el *acrático* no tiene sabiduría práctica (EN, 1152a16-17). Puede deliberar y elegir correctamente, pero no actúa en consecuencia porque la *phronesis* no se puede adquirir sin la virtud (EN, 1144a20-1144b1).

¹⁷ Ella no posee conocimiento de la premisa particular (EN, 1146b35-1147a10).

¹⁸ Nótese que la interpretación de Rorty (1980) añade a la premisa menor la siguiente explicación: en la premisa menor uno se olvida de quién es. El carácter está incrustado en los propios fines.

¹⁹ Algunos comentaristas también critican la comprensión de *akrasia* en términos de *silogismo práctico* porque argumentan que la *prótasis* no debe traducirse como premisa. Así, Aristóteles no habla de proposiciones (Whiting, 1986).

²⁰ Una posible interpretación de este pasaje es que hay dos *silogismos* diferentes; el *silogismo del deseo* y el *silogismo de la razón* (EN, 1147a32). El *acrático* ha formado un buen *silogismo* (EN, 1147a25-8), pero sigue el mal *silogismo* basado en el deseo o el apetito (EN, 1142b18-20).

“Está prohibido todo gusto por los dulces” y la premisa menor sería “Esto es dulce”. La conclusión es particular y dirigida a la acción (*Motu Animalium*, 701 a13), pero el acrático no actúa en consecuencia porque, según nos dice esta interpretación, sustituyen la premisa menor por una premisa combinada que incluye una proposición permisiva. Así la premisa menor acrática sería una combinación de la siguiente manera: “Todo lo dulce es placentero y esto es dulce”. El fuerte apetito hace que el acrático cambie sus deliberaciones e incorpore una premisa permisible, que accidentalmente se opone a la premisa mayor. La premisa permisible es una opinión sobre lo que es agradable, no sobre lo que es bueno (Walsh, 1963, pp. 106-111). De acuerdo con esta interpretación, el acrático no logra ver el bien en esta ocasión particular. La premisa mayor representa la concepción del bien. Sin embargo, la razón práctica no se trata de proposiciones. Hemos tratado de argumentar que esta forma de pensar es confusa porque *quien soy* será moldeado por *cómo delibero*. Si la razón práctica y la deliberación se presentan al agente como un silogismo práctico entonces la premisa mayor, que contiene los principios o universales, permanece intacta²¹. Esto presupone que el punto de vista del *gran final* no puede ser la base del razonamiento y la deliberación prácticos. El fin de las acciones más importantes representado como *gran fin* supone que tenemos claridad sobre las características que constituyen nuestros fines y *que no hay* transformación de nuestros deseos. El silogismo práctico es solo una fotografía instantánea de un punto en la deliberación y no explica el proceso complejo y rico de la deliberación tanto a corto como a mediano y largo plazo.

- B) El acrático conoce la premisa mayor y la premisa menor, pero falla en combinar ambas. En lugar de ignorancia de la premisa particular, es más un error lógico que se produce cuando lo universal no se fusiona o lo hace con lo particular. Esta interpretación se basa en una comparación entre las obras *Ética a Nicómaco* y *Segundos Analíticos** (71a21)²². Joachim afirma que la prohibición o la premisa universal y el conocimiento de este caso particular son suprimidos y sustituidos por el deseo akrático (Joachim, 1951, pp. 224-228). En otras palabras, el *akrates* falla en su tarea de *combinar* las premisas mayores y menores del silogismo práctico.
- C) El *akrates* no logra llegar a la conclusión correcta del silogismo práctico (Charles, 1984, pp. 117-121) (EN, 1146b35-1147a10 y 1147a24-31)²³. Esto dependería de una reinterpretación del silogismo práctico y de si la conclusión del silogismo práctico es la acción misma (EN, 1147 a25-30) (Kenny, 1966). Charles (1984) ha tratado de demostrar que la conclusión del silogismo práctico no es una acción sino una proposición y que el acrático no actúa de acuerdo con la conclusión correcta, que es un enunciado normativo (Charles, 1984, pp. 113-148) (Dancy, 2018). Este punto de vista presupone una brecha entre el juicio y la elección. El mal efecto del placer es una causa empírica y

²¹ Ver, por ejemplo, Irwin (1988, p. 53), quien considera que “el proceso inferencial descrito en el silogismo práctico (1147a25-31) debe ser parte del proceso de deliberación”. Véase también Price (2008) quien sostiene que la búsqueda de la deliberación implica establecer una deducción entre medios y fines.

* *Segundos Analíticos*, en algunas ediciones en español, o *Analíticos Posteriores*, en otras (N.del T.).

²² Saarinen (1999) atribuye esta interpretación a Averroes (p. 65, nota al pie 23).

²³ Estos pasajes contienen referencias a la acción como conclusión del silogismo práctico.

actúa como un impedimento. No hay ignorancia ni error intelectual en este modelo. El agente ha razonado correctamente pero el placer impide la acción y, por tanto, la ejecución de lo deliberado.

Hardie (2004) rechaza la opinión de que el silogismo práctico es equivalente a la deliberación y argumenta que se refiere a una regla que se aplica en circunstancias particulares (pp. 225-228)²⁴. Sin embargo, también insiste en que la explicación de Aristóteles de la *akrasia*, en términos de silogismo práctico y en términos de placeres y tentaciones carnales, es una pobre aproximación a la complejidad de nuestras vidas, como dice Hardie (2004) “estos apetitos rara vez operan solos; la amenaza a la virtud no proviene tanto de su intensidad como de su fusión con satisfacciones más sutiles” (p. 261).

Debe decirse que todas las interpretaciones de la forma en que el silogismo práctico explica la *akrasia* han sido cuestionadas (Bradley, 2008, p. 90). Además, si el silogismo práctico explica la pérdida de comprensión como la pérdida de la premisa particular debido al deseo, no está claro cómo podemos distinguir entre compulsión y *akrasia*. Austin (1979) acusa a Aristóteles de confundir la pérdida de control y el sucumbir a la tentación (p. 198). Este último caracteriza al acrático. Recordemos también que Watson (1977) ha argumentado, de manera similar, que si los deseos socavan el razonamiento práctico debido a la fuerza de aquellos, entonces la distinción entre *akrasia* y compulsión no está clara. La compulsión es más fisiológica y el deseo, si es representado como algo que simplemente nos sucede, que es pasivo, es también fisiológico. La idea de que el acrático pierde el conocimiento de la premisa particular, debido a sus deseos no arroja luz sobre la distinción entre el agente compulsivo y el acrático y por qué este último está dentro del dominio de la agencia responsable. En otras palabras, el silogismo práctico no hace sino redescubrir el fenómeno de la *akrasia*, es decir, nos dice que los deseos socavan el conocimiento —la premisa mayor es socavada—, sin añadir una explicación de cómo esto puede suceder.

La distinción de Aristóteles entre *uso* y *conocimiento* (EN, 1146b31-35)²⁵ podría arrojar luz sobre cómo opera la *akrasia*. Rorty (1980), por ejemplo, afirma que la distinción entre *conocimiento activo* y *conocimiento no utilizado* refleja la posición del acrático. El acrático se encuentra en una situación en la que no puede utilizar su conocimiento. Estos, sin embargo, son *simples redescpciones de los fenómenos sin ninguna explicación adicional*. Constituyen el material primario que nos permite explicar completamente la *akrasia*, pero también necesitamos usar la concepción de deliberación y razón práctica de Aristóteles para iluminar completamente la *akrasia*. Por tanto, necesitamos examinar la fenomenología de la *akrasia* y examinar el modelo de razonamiento práctico de inspiración aristotélica.

²⁴ Ver también Segvic (2008), quien lo ve como un atributo de tercera persona.

²⁵ Curiosamente, Broadie (1991) afirma que Aristóteles usa ejemplos estándar de conocimiento teórico para arrojar luz sobre la distinción entre *simplemente tener* y *tener y usar el propio conocimiento* (*De Anima* 417a21; *De Generatione Animalium* 735 a11; *Metafísica* 1048a34, 1050 a12-14). No significa que el teórico tenga todos los principios claramente frente a ella, sino que cuando usa su conocimiento solo emprende “un esfuerzo por explorar o comprender más por medio de ellos o descubrir los principios subyacentes. Pero el equivalente práctico del uso apropiado del conocimiento científico por parte del científico es el uso apropiado del conocimiento práctico; y esto no es tenerlo claro en la mente, sino actuar de acuerdo con él” (Broadie, 1991, p. 296).

Se podría decir que la distinción entre potencia/acto²⁶ no ayuda mucho a iluminar la *akrasia* y tiende a oscurecer el desarrollo de los deseos y las emociones y la forma en que opera la deliberación. Si el acrático tiene *conocimiento* de lo que debe hacer en una circunstancia particular pero no lo usa, significa que no ha deliberado correctamente, o eso intentaremos argumentar²⁷. En otras palabras, podemos decir que tiene un conocimiento *potencial* de lo que debe hacer, pero no un conocimiento *actual*, ya que no lo usa. Esto significa que realmente no ha acercado el *cómo* al *qué*. Si volvemos a nuestro ejemplo de Beatrice diríamos –a la luz de la distinción saber/uso– que después de deliberar sobre la salud física de su hija, ella debería inscribir a su hija en clases de gimnasia. Si hubiera deliberado correctamente, habría acercado el *cómo* al *qué* y también habría transformado su deseo inicial de salud física para su hija a una especificación más cercana, es decir, armonía de cuerpo y alma.

En cierto modo, también hemos dicho que esta transformación es de todo el ser²⁸. Pero ¿cómo podemos decir ahora que el agente tiene el *conocimiento* de lo que debe hacer pero que no puede *usar* este conocimiento? Una posibilidad es decir que Beatrice solo contempló las opciones, por ejemplo, inscribiendo a su hija en diferentes actividades para lograr la salud física *sin pensar realmente en el cómo* o, en otras palabras, sin comprometer realmente sus deseos y transformarlos. Esto sería similar al pensamiento puramente teórico como contemplación estética, por ejemplo, contemplar la belleza de una figura geométrica en una pizarra. De él no se sigue ninguna acción. Pero aquí estaríamos diciendo que la razón práctica de Beatrice no interviene en absoluto. Esto no puede explicar la *akrasia*.

En el fenómeno de la *akrasia*, el agente delibera y, por tanto, se dedica realmente a un razonamiento práctico; sus pensamientos miran la particularidad de sus acciones con el fin de actuar. Sin embargo, la persona deliberante acrática no logra ejecutar su deliberación. Si decimos que esto se debe a que la deliberante tiene *conocimiento*, pero no lo *usa*, sería como decir que contempla la cuestión, pero no *aplica* su conocimiento. Si nuestro modelo de deliberación de inspiración aristotélica es sólido, esto no sería posible. La razón práctica, tal como está constituida por la deliberación, requiere ver el *qué* a través del *cómo* y transformar nuestros deseos iniciales por lo que parece bueno o valioso, correcto o placentero. En pocas palabras, se argumenta que la persona acrática falla cuando no logra *transformarse* adecuadamente, incluyendo sus emociones, deseos y pasiones, y por tanto falla en habitar la perspectiva deliberativo-aspiracional. Existe la transformación de deseos, pasiones y emociones, pero no en el nivel de excelencia requerido que permite al deliberante habitar el punto de vista deliberativo-aspiracional.

²⁶ Pickavé y Whiting (2008) explican el tener y el usar el conocimiento como un caso de primera y segunda potencialidad.

²⁷ Broadie (1991) parece estar de acuerdo con este punto de vista. "Aristóteles lo reconoce (al acrático) primero, comparando su estado con la locura y la embriaguez (1147a10-16) y luego señala otras posibilidades. Lo que hemos estado llamando 'claridad mental', Aristóteles lo ve en términos de ser capaz de decir lo que se supone que uno debe hacer: 'El hecho de que los hombres usen el lenguaje que fluye del lenguaje no prueba nada [i.e. no prueba que no sean ignorantes]' (1147a18-19. No está afirmando que el agente pueda pronunciar las palabras como ruidos sin sentido (¿cuál sería el punto de esa afirmación?) sino que el dicho no expresa lo que dice. debería, es decir, el propósito activamente serio que es la comprensión de la verdad práctica. Este incontinente es como el estudiante que puede decirles que la Teoría de las Formas de Platón conduce a una regresión infinita, pero sin poder explicar por qué. No es que el incontinente no comprende lo que sabe, pero que tanto él como el estudiante de filosofía no alcanzan el objetivo de la razón, práctica y teórica, respectivamente. la persona incontinente sabe que debe hacer parece no tener conexión con él" (p. 296).

²⁸ Aristóteles (EN, 1139a29-31) afirma que el logro de la verdad en el nivel práctico es una tarea para el intelecto, pero también implica el deseo *correcto*. Las virtudes actúan en cooperación con la razón (EN, 1152a15-17).

3. La concepción contemporánea de *akrasia*

La concepción contemporánea de *akrasia* difiere sustancialmente de la concepción antigua y medieval. Davidson (1980) cree que Tomás de Aquino se equivocó y presenta la opinión de que la *akrasia* está presente cuando el deliberante ha dado menos que un asentimiento sincero. Muchos autores alaban a Davidson porque ha logrado separar la cuestión de la debilidad de aquella que se ocupa de la voluntad de la moralidad. Otros pretenden reivindicar la importancia de la evaluación moral para comprender mejor la *akrasia*. Argumentan que el problema se ha planteado de manera tan estrecha que se pierde el fenómeno del carácter y el juicio valorativo (Hill, 1986, p. 94).

Si Davidson tiene razón y la *akrasia* es solo una cuestión de un asentimiento menos que sincero²⁹, es decir, el acrático se compromete con un juicio *prima facie* o juicio condicional de lo que es mejor, considerando todas las cosas, pero actúa en términos de lo que esa persona piensa que es mejor sobre la base de su juicio incondicional, entonces surgen dos cuestiones. Primero, sería irracional e injustificable que el acrático sintiera arrepentimiento o vergüenza al realizar la acción y darse cuenta o no del resultado de su actuación. En nuestro ejemplo anterior de la conductora, sería desconcertante explicar por qué se arrepiente. Además, aunque no hubiera consecuencias y el conductor hubiera logrado evitar chocar con otro automóvil, lo normal (la regla general) sería que un agente recordara cómo conducía borracho hasta su casa y se sintiera avergonzado por ello.

Imaginemos el siguiente ejemplo. Alessandra deja a su perro en su vehículo y recoge a sus hijos a la cancha de hockey, los niños discuten y le toma más tiempo del esperado regresar a su vehículo. Como resultado, su perro muere de un golpe de calor. Cuando inicialmente dejó al perro en el vehículo, no vio ni previó lo que sucedería, fue solo después de su regreso que su acción se dio cuenta. Podía ver en el presente lo que ella había causado en el pasado.

Cuando actuamos de acuerdo con nuestro juicio incondicional, los resultados de nuestra actuación no nos sorprenden y por tanto no sentimos arrepentimiento. Sabemos lo que estamos haciendo porque la acción es un juicio incondicional. Alguien podría objetarnos que estamos rodeando la pregunta. Este texto tiene como objetivo mostrar que la estructura subyacente que explica la acción involuntaria o negligente es la *akrasia*, pero usar este ejemplo como contrafactual de la explicación de la *akrasia* de Davidson es caer en la falacia de *petitio principii*.

Necesitamos proporcionar, podría argumentar el objetor, un ejemplo paradigmático de *akrasia* y ver si la explicación de Davidson es satisfactoria. Pensemos en el siguiente ejemplo: un agente ha decidido ponerse a dieta y no comer chocolates; sin embargo, después de un largo día de trabajo, pasa por una tienda y decide comprar chocolates en contra de su juicio considerado. Davidson explicaría el ejemplo de la

²⁹ Davidson reduce el problema de la *akrasia* a un problema de "creencia". Si Davidson está diciendo que la *akrasia* de creencias diacrónicas es posible y que lo que ocurre en el acrático es simplemente un cambio en las creencias, entonces este no es el problema que surge en el *Protágoras*. La cuestión socrática se plantea como conocimiento y Aristóteles insiste en que el grado de convicción nada tiene que ver con la *akrasia* (EN, 1145b36-1146a4; 1146a35-1146b5). Véase también a Bobonich (2007).

siguiente manera: el agente formuló un juicio condicional de que, tomando todo en cuenta, él no comerá chocolates; sin embargo, al pasar por la tienda cambia de opinión y juzga que sería mejor si, en esta ocasión en particular, come algunos chocolates. Davidson no puede explicar por qué el agente después de comer el chocolate se arrepiente. De manera similar, tanto Alessandra como el conductor se sentirán avergonzados y arrepentidos, y sus acciones y especialmente los resultados de las acciones les toma por sorpresa, pero Davidson no tiene una explicación para esta característica clave de la fenomenología de la *akrasia*.

En segundo lugar, podríamos decir que si la explicación de la bifurcación y su corolario, que implica concebir la deliberación como un proceso de *equilibrio* en el que el agente se enfrenta a una serie de opciones es falsa, entonces la explicación davidsoniana de la *akrasia* se desmorona. No es concebible que un agente sea capaz de ver todas las razones de sus acciones de una manera determinada o cierta y clara, y su única tarea es simplemente elegir las que juzga mejores³⁰.

El legado del enfoque davidsoniano ha oscurecido además la forma en que entendemos lo que Aristóteles llama "*akrasia inversa*" (EN, 1146a18-22; 1151b17-23). En la *akrasia inversa*, el agente actúa en contra de su juicio evaluativo erróneo inicial y el resultado es una acción buena o correcta. A diferencia de la *akrasia*, la *akrasia inversa* es éticamente digna de elogio. El tema de la *akrasia inversa* destaca que la racionalidad y el elogio ético pueden romperse. Es decir, alabamos a alguien que ha cometido una *akrasia inversa*, pero esto supone que estamos alabando a esa persona porque ha actuado en contra de su mejor juicio, lo cual es paradójico. Sin embargo, Aristóteles nos advierte que no debemos confundir este caso con la *akrasia*. En la *akrasia*, tal como la describe Aristóteles, el agente actúa en contra de su correcta deliberación y decisión racional (*prohairesis*). Arpaly (2003, pp. 75-79) argumenta, sin embargo, que el caso de Huck Finn muestra que podemos actuar en contra de nuestro mejor juicio, aunque sea un juicio erróneo, y la consecuencia del acto será éticamente correcta o buena.

En *Las aventuras de Huckleberry Finn* de Mark Twain, el personaje Huck delibera y decide entregar a Jim, el cual es un esclavo. Es su mejor juicio. "Pero llega una oportunidad perfecta para que él entregue a Jim, y se encuentra psicológicamente incapaz de hacerlo. Se acusa a sí mismo de ser un niño de voluntad débil, que no tiene "el valor de un conejo" y no se atreve a hacer lo correcto, y finalmente se encoge de hombros y decide seguir siendo un chico malo" (Arpaly, 2003, pp. 75-76). Arpaly (2003) argumenta que Huck es moralmente digno de elogio y nos dice que ha experimentado un cambio en su percepción (pp. 75-76). Es deliberada u oficialmente racista, pero su experiencia visceral es inconsistente con su posición deliberada. Arpaly insiste en que la interacción de Huck con Jim le proporciona datos de que Jim es una persona, pero no hay ninguna reflexión sobre estos hechos. Arpaly insta en que esto puede deberse a que hay una "consciencia no consciente" que no se vuelve consciente y hay mucha conciencia (p. 77) de que hay razones supuestamente correctas para actuar; cuando Huck actúa correctamente, no entrega a Jim, estas razones "ni siquiera

³⁰ El relato de Davidson también contradice la posición de Aristóteles en la EN (1145b32-1146a4 y 1146b24-31) donde una opinión puede ser tan firme como el conocimiento. ¿Cómo puede haber menos asentimiento sincero a un principio moral? La visión moderna parece enfatizar una especie de irresolución en la que uno no puede decidirse (Holton, 2009). Pero este no es el núcleo de la preocupación de Aristóteles sobre la *akrasia*. En la *akrasia* el enigma es que el agente ha deliberado y tiene conocimiento, pero este conocimiento se desdibuja, por así decirlo, en el momento de la acción.

están en su cabeza” (p. 77). No hay conexión entre las razones por las que actúa y los rasgos benéficos de la acción. Arpaly desea demostrar que cuando hacemos el bien o nuestra acción es correcta, actuamos de manera tal que la razón no juega el papel central. Lo que juega el rol central, nos dice Arpaly, como lo demuestra el caso de Huck, es “una idea inconsciente”.

El legado davidsoniano es palpable en el razonamiento de Arpaly. Si la debilidad de la voluntad se trata de creencias y surgen posibles conflictos entre ellas, y dado que no está claro cómo nuestras creencias pueden rastrear nuestros valores o deseos correctos, entonces podemos separar nuestra racionalidad, pensamiento y lo que es bueno o virtuoso. Sin embargo, Arpaly no llega a la conclusión davidsoniana de que Huck actúa de acuerdo con su juicio incondicional porque, según ella, Huck no es consciente de las razones de sus acciones. El razonamiento de Arpaly está bajo el hechizo del modelo de bifurcación, es decir, que, por un lado, tenemos razones para actuar y, por el otro, los deseos surgen a través de las experiencias (por ejemplo, las interacciones de Huck con Jim), pero los deseos y las creencias *no* interactúan. Las experiencias no conscientes siguen siendo no conscientes y no se alinean con nuestro pensamiento o inteligencia. Hemos tratado de argumentar que esta forma de pensar sobre el razonamiento práctico no es correcta; es demasiado fácil pensar que la acción de Huck sucede porque hay un ángulo oscuro, experiencias no conscientes o un lugar que escapa a nuestro razonamiento y que este mecanismo explica la voluntad débil.

El pensamiento del agente sobre los deseos y las pasiones en casos particulares y la posibilidad de habitar una perspectiva deliberativo-aspiracional arroja luz sobre cómo opera la *akrasia*. En el caso de Jim, diríamos que las experiencias e interacciones de Huck con Jim dependen del pensamiento y que Huck está tratando de aprender a pensar en Jim y si, por ejemplo, sus supersticiones son como las suyas. Puede reconocer o evitar darle personalidad a Jim. Cuando Huck no lo entrega, pone a Jim en este espacio de personalidad, pero no hay necesidad de una formulación abstracta o consciente, basta con decir que lo hizo porque reconoce que Jim también es una persona. Como aprendiz de lo bueno, es posible que Huck no pueda formularlo de inmediato, pero si continúa con su desarrollo de los deseos y las acciones correctos, podrá decir por qué no entregó a Jim. Nuestro punto es que no hay *locus* de un dominio no consciente que permanezca oscuro para nosotros. Por el contrario, nuestras acciones son el resultado de nuestras transformaciones y, más específicamente, *la transformación de nuestras perspectivas*. No existe un lugar misterioso donde se escondan nuestros pensamientos; no existen pensamientos privados o no conscientes.

Hare (1952, 2001) también propone una concepción deflacionaria. La *akrasia*, nos dice Hare, no es una cuestión de ignorancia o conocimiento, sino de falta de sinceridad. Según Hare, no se puede distinguir entre los de mente débil y los acráticos. Cuando alguien se involucra en juicios evaluativos, según Hare, esa persona se ve obligada a actuar ya que los juicios normativos implican un *debe* y parece imposible actuar en contra de los juicios evaluativos de cada uno.

Holton (2009) cree que el fenómeno de la *akrasia* es solo cuestión de cambiar nuestras resoluciones. Por tanto, no hay falla de desempeño o razonamiento práctico. La concepción de *akrasia* de Holton tampoco explica el arrepentimiento. Curiosamente, Williams (1995, p. 24) piensa de manera similar que la *akrasia* debe

interpretarse como una cuestión de resolución. Sin embargo, Williams afirma que es un problema ético más que psicológico; es decir, el acto acrático puede verse como el primer paso para cambiar la dirección de la vida de uno, porque existen límites evaluativos para la deliberación y para nuestra conciencia de todos los aspectos relevantes de una acción en el momento de realizarla, pero no elabora más esta posición³¹.

Según Holton y Davidson, la *akrasia* no es censurable y, tratado de argumentar, si la *akrasia* es el fenómeno subyacente de la acción involuntaria o negligente, entonces, siguiendo el enfoque de Davidson y Holton sobre la *akrasia* como un cambio de creencias o resoluciones, esta última no debe concebirse reprochable *qua* acción negligente, sino reprochable *qua* acción intencional. En otras palabras, el fenómeno de la *akrasia* se desvanece. Ellos dos construyen la *akrasia* como una cosa más cercana al conocimiento teórico y pasan por alto la complejidad de la razón práctica. Su posición se puede resumir en la opinión de que si uno renuncia a su juicio ¿cómo puede alguien ser culpable o responsable de la negligencia si la *akrasia* es el fenómeno subyacente de un acto negligente y no existe la *akrasia*?

4. *Akrasia* como fracaso en la transformación e integración de deseos, emociones y pensamiento hacia la perspectiva aspiracional-deliberativa

En el relato contemporáneo de *akrasia*, la parte de control de la acción ocurre en la formación de la intención o la deliberación. Los estudiosos contemporáneos pasan por alto la diacronicidad de la acción, la temporalidad de la deliberación y el progreso de la acción. Esta diacronicidad es la clave para reconocer que el agente, en sus deliberaciones, está tratando de dar una respuesta a la pregunta ¿qué debo hacer? Él sufre transformaciones y es un aprendiz. Por lo tanto, algunas de estas transformaciones son desiguales y defectuosas, pero algunas tienen éxito y él es capaz de habitar la perspectiva deliberativa-aspiracional. Pero mientras está aprendiendo su error no está aquí o allá, sino *en todo el proceso*.

Las concepciones contemporáneas de negligencia tanto en el derecho como en la ética reflejan esta concepción de agencia donde todo sucede en un *locus* específico y en un momento específico. Lo que el agente controla sucede antes de la actuación. Decimos *debiste haberlo sabido*, *debiste haberlo previsto* y se supone que hubo un momento específico en el que el agente *debió o podría haber* identificado el error en su actuación. Esta pregunta de cómo el conocimiento de lo acrático ha llegado a estar ausente (Ross, 1949, p. 140) nos invita a buscar un *locus* o *tiempo* específico en el que el error sea identificable y aislado. Cuando Aristóteles nos dice que la *akrasia* es más como el discurso de Empédocles donde podemos pronunciar palabras sin entender completamente (EN, 1147a20) a un borracho o a alguien que se está quedando dormido (EN, 1147a12-15), caemos en la tentación intelectual de buscar el *locus específico* o el *evento psicológico* cuando se formó este estado y de rastrear la elección inicial que causó este estado.

³¹ Segvic (2008) enfatiza que los cambios de creencia o juicio no son lo que busca Sócrates cuando alude a la *akrasia* en Protágoras. La *prohairesis* es, nos dice, un firme compromiso práctico y el acrático actúa en contra de su *prohairesis*. (pp. 71-72, nota de pie de página 33).

Otros intérpretes de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles preguntan si la *akrasia* es más como relajar el agarre de un palo de golf cuando se le dice que no lo haga (Hardie, 1971, p. 94). Al escuchar esta metáfora nos sentimos tentados a buscar el mecanismo que provocó la pérdida de agarre. Otras interpretaciones presentan la *akrasia* como un lugar de error, por ejemplo, falta de conciencia o atención (Segvic, 2008, p. 69). Pero sostenemos que no existe un mecanismo, lugar o evento psicológico específico cuya ausencia o presencia explique la *akrasia*. Argumentamos que lo que explica la *akrasia* es un proceso de aprendizaje a través de la deliberación, las experiencias, el pensamiento sobre los medios y los fines de la acción y el habitar perspectivas. Este es el fenómeno subyacente de la negligencia o la inadvertencia en la acción. *La falta de conciencia y/o atención, o la falta de conciencia y atención son síntomas del fracaso o de la excelencia de este proceso, respectivamente.* Además, el acto acrático y, por tanto, el acto negligente, manifiestan un conflicto que se revela a través del arrepentimiento; es decir, el acrático se arrepiente de lo que ha hecho y siente vergüenza precisamente porque su desarrollo ético es desigual y sus errores de acción y desempeño la hacen consciente de ello.

La pregunta que surge es ¿por qué el agente acrático no actuó a pesar de tener un conocimiento al que podía acceder? Hasta aquí hemos dicho que el acceso a este conocimiento es a través de la deliberación y habitando una perspectiva deliberativo-aspiracional.

Las concepciones contemporáneas de la *akrasia* disuelven la cuestión socrática, es decir, si el pensamiento (*logos*) puede determinar una acción buena o correcta, y la comprensión del papel del deseo y la perspectiva en el fenómeno de la *akrasia*. Así se disuelve la cuestión del bien o corrección ligada a la acción y se enfatizan sólo concepciones deflacionistas, centradas en la condición epistémica³².

El problema del conocimiento y la ignorancia en el ámbito práctico, incluida la razón práctica constituida por la deliberación, implica una pregunta sobre las perspectivas que están presentes. Las perspectivas adoptadas por el agente que participa en la deliberación en primera persona son múltiples e incluyen una perspectiva deliberativa-aspiracional. Además, el proceso de deliberación y el proceso de habitar perspectivas involucra y transforma todo el yo, es decir, no solo las habilidades cognitivas sino también los deseos y las emociones. En consecuencia, la cuestión de la fuerza o la debilidad del deseo no puede plantearse aisladamente de la cuestión del compromiso con la deliberación y el proceso de habitar de perspectivas, incluida la perspectiva deliberativa-aspiracional.

Podemos ir resumiendo y decir que hay tres explicaciones de *akrasia* en las concepciones antiguas y modernas de la agencia moral. En una explicación, la *akrasia* se presenta como una cuestión de lucha, donde el arrepentimiento juega un papel clave. Podemos poner esto en términos del silogismo práctico. Así, el acrático comprende la premisa mayor que proporciona el principio universal o general de acción, pero no logra captar la premisa particular que caracteriza su situación actual. Se deja guiar temporalmente por la tentación o la pasión, y sucumbe a una premisa

³² Dentro de esta forma de pensar el asunto, la cuestión de la ignorancia es sólo epistémica. Para discusiones recientes ver Robichaud y Wieland (2017).

permisible que sustituye al principio general o premisa universal de la acción. La agente sabe que no debe estar besando al marido de su vecina y que no debe serle infiel a su marido, pero cuando se encuentra sola en casa y su vecino la visita, deja la premisa lícita *besar a un hombre es agradable* como frente al *no se debe ser infiel* para desempeñar el papel rector de su acción. Esta visión respeta la característica fenomenológica de los *akrates* como lucha. Sin embargo, la explicación de Davidson de la *akrasia* minimiza este conflicto y su interpretación desinfla el elemento de lucha.

Para Davidson, el agente adelanta un juicio condicional y, por tanto, aún no ha decidido realmente qué hacer. En el ejemplo anterior, ella solo afirma: “No debería estar con este hombre, que es el esposo de mi vecina, considerando todas las cosas”. Pero este juicio no es su juicio real, es solo un juicio *prima facie*. Cuando actúa y besa al marido de su vecina su razonamiento real ha sido algo así como: “Prefiero besar al marido de mi vecina que sentarme a ver la tele”. En consecuencia, no hay conflicto entre su juicio *prima facie* y su juicio real. Lo que Davidson ignora, y que MacIntyre enfatiza, es la naturaleza de nuestra lucha³³, es decir, el hecho de que ambos juicios ocurren dentro de un período de tiempo. Tanto mi modelo como el modelo voluntarista se centran en la revisión y la lucha por el devenir, incluido el proceso de transformación para habitar la perspectiva deliberativa-aspiracional. Sin embargo, rechazamos la visión voluntarista de que esta tarea la realiza “la voluntad” y nos enfocamos en las perspectivas y en cómo estas cambian a través del conocimiento y su interacción con nuestros deseos y pasiones.

Una segunda explicación dice que existe un desconocimiento que se explica de diferentes maneras según un diagnóstico sobre el desconocimiento representado por el silogismo práctico del agente. Pero este relato sigue muy de cerca la explicación aristotélica del silogismo práctico en detrimento de la comprensión del acrático en el contexto de la explicación aristotélica de la deliberación y el desarrollo del carácter.

Finalmente, nuestra propia explicación muestra la importancia del proceso deliberativo, incluido el papel de los deseos y las emociones. Hemos avanzado la visión de que la deliberación opera dentro de perspectivas y, específicamente, la perspectiva deliberativa-aspiracional para arrojar luz sobre dónde comete errores el agente acrático.

Nuestro relato no acepta la opinión de que existe una brecha entre la deliberación y la ejecución, ya que la deliberación ya está involucrada en la ejecución a través de la transformación de deseos y emociones. Si el agente se involucra en una deliberación correcta en ambos niveles, deliberación inmersa y habitando la perspectiva deliberativo-aspiracional, la actuación correcta está en continuidad con el pensamiento y los deseos y emociones correctos. Sin embargo, es un proceso constante de autotransformación hacia habitar la perspectiva deliberativa-aspiracional de la acción particular.

³³ MacIntyre (2008) argumenta que Davidson ignora el aspecto temporal del razonamiento práctico donde las luchas, las dudas y la revisión son parte del proceso de decidir qué se debe hacer. Por tanto, Davidson se pierde todo el punto de la lucha en el razonamiento práctico donde estamos en diálogo con nosotros mismos. Esta lucha es una característica clave de los modelos de deliberación de Tomás de Aquino y Aristóteles (MacIntyre, 2008, p. 289). Además, MacIntyre también enfatiza, en nuestra opinión correctamente, el diálogo necesario con los demás (p. 290).

Por el contrario, la opinión de que la *akrasia* es una cuestión de “lucha de la voluntad” o una cuestión de falta de conocimiento dentro de una comprensión aristotélica del silogismo práctico con distinciones sutiles entre *usar* y *tener* conocimiento, refleja la ansiedad de identificar un *locus* único o un *evento psicológico específico* que revela dónde ocurre el error del ejecutante acrático.

Podemos decir que existe la “ficción o el mito de un *locus* de error particular o un *evento psicológico específico*” cuando tratamos de presentar una descripción sólida de la *akrasia*. La ansiedad se exagera cuando vemos diferentes relatos que enfatizan las formas en que la percepción puede detenerse, como si pudiéramos observar mejor o conocer mejor las condiciones empíricas para *evitar errores intelectuales*. La creencia es que la concepción correcta de *atención* o *conciencia*, en consecuencia, nos permitirá hacer una clara demarcación entre la ejecución acrática y no acrática de una acción.

Si la *akrasia* es la característica estructural clave que sustenta los actos involuntarios o negligentes y, por tanto, es crucial en nuestra comprensión de los juicios de responsabilidad y culpabilidad por actos negligentes o involuntarios, entonces la identificación de un *locus* o *evento psicológico específico* también distinguirá entre actos negligentes y aquellos puramente compulsivos. El mito es que existe tal *locus*. Los teóricos perpetúan este mito y argumentan que cuando ocurre la *akrasia*, los deseos y las emociones superan al agente y este no solo está ciego a los aspectos y los resultados posibles de la acción, sino que está realmente ciego a las características del mundo que en circunstancias normales podría reconocer. Como era de esperar, esto genera escepticismo sobre la posibilidad de explicar acciones involuntarias.

En nuestra explicación, por el contrario, el agente que actúa compulsivamente no tiene pensamientos ni deseos que los impliquen. El agente compulsivo ni delibera ni piensa en el tema específico de manera que constituya una deliberación posterior. El agente actúa por fuerzas físicas y explicaciones o patologías neurológicas; por ejemplo, la psicosis o las adicciones patológicas serían una mejor explicación de sus acciones.

De acuerdo con la explicación que pretendemos adelantar aquí, el acrático delibera acertadamente y logra una elección racional, pero debido a que no puede habitar la perspectiva deliberativa-aspiracional y no logra integrar el conocimiento con los deseos y las emociones, el acrático nos da una versión incompleta de lo que podría haberse completado. Peor aún, presenta una versión al revés de *todo su ser*. Hay un acontecer equivocado en el mundo, pero también una contorsión de sí misma³⁴.

Otro punto importante surge de la idea de que la *akrasia* es el rasgo estructural que sustenta los juicios de responsabilidad y culpabilidad por acciones inadvertidas o negligentes; el ejecutante de un acto acrático está en el otro espectro de un ejecutante que habita la perspectiva deliberativa-aspiracional. El cumplimiento de la ley y el derecho en general juegan un papel clave en la posibilidad de que los ciudadanos habiten la perspectiva deliberativa-aspiracional y, en consecuencia, se vuelvan buenos. Esto será objeto de discusión en obras posteriores.

³⁴ En la *Ética a Eudemo* (EE), Aristóteles habla con humor de la contorsión como razón práctica defectuosa: “es así como los danzarines se sirven del pie como de una mano e inversamente” (Aristóteles, 1989, 1246a26).

Referencias

- Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford University Press.
- Anscombe, E. (1957). *Intention*. Basil Blackwell.
- Aristotle (1989). *Eudemean Ethics*. Harvard University Press.
- Aristotle (1999). *Nichomachean Ethics*. Harvard University Press.
- Arpaly, N. (2003). *Unprincipled Virtue*. Oxford University Press.
- Austin, J. (1979). A Plea for Excuses. En J. A. Urmson (ed.). *Philosophical Papers* (pp. 175-204). Oxford University Press.
- Bobonich, C. (2007). Plato and Akrasia and Knowing Our Own Mind. En C. A. Bobonich (ed.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (pp. 41-60). Brill Publishing.
- Botero, A. (2012). Introducción iusfilosófica y Crítica a la obra "Facticidad y Validez" de Habermas. En A. Botero (ed.). *Filosofía del Derecho* (pp. 685-743). Universidad de Medellín.
- Bradley, D. (2008). Thomas Aquinas on Weakness of the Will. En T. Hoffman (ed.). *Weakness of Will from Plato to Present* (pp. 82-114). The Catholic University of America Press.
- Brickhouse, T.C. y Smith, N.D. (2000). *The Philosophy of Socrates*. Colorado University Press.
- Brickhouse, T.A. (2007). Socrates on Akrasia. En C. A. Bobonich (ed.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (pp. 1-17). Brill Publishing.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Burnyeat, M. (1980). Aristotle on Learning to be Good. En A. Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 69-92).: University of California Press.
- Callard, A. (2014). Ignorance and Akrasia-Denial in the Protagoras. En B. Inwood (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (Vol. 47, pp. 31-80). Oxford University Press.
- Callard, A. (2017). The Enkrates Phronimos. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99, 31-63.
- Charles, D. (1984). *Aristotle's Philosophy of Action*. Cornell University Press.

- Dahl, N. (1984). *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. University of Minnesota Press.
- Dancy, J. (2018). *Practical Shape: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (1980). How is Weakness of the Will Possible? En *Essays on Actions and Events* (pp. 21-42). Clarendon Press.
- Dorion, L. (2007). Plato and Enkrateia. En C. A. Bobonich (ed.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (pp. 119-138). Brill Publishing.
- Dorion, L. (2010). The Rise and Fall of the Socratic Problem. En D.R. Morrison (ed.). *The Cambridge Companion to Socrates* (pp. 1-23). Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1975). *A History of Greek Philosophy, Vol IV*. Cambridge University Press.
- Hardie, W. (1971). Aristotle on Moral Weakness. En G. Mortimore (ed.). *Weakness of Will* (pp. 69-94.). MacMillan.
- Hardie, W. (2004). *Aristotle's Ethical Theory*. Clarendon Press. [originally printed in 1968]
- Hare, R. (1952). *The Language of Morals*. Clarendon Press.
- Hare, R. (2001). Weakness of Will. En L. A. Becker (ed.). *The Encyclopedia of Ethics* (pp. 1789-1792). Routledge.
- Hill, T. (1986). Weakness of Will and Character. *Philosophical Topics*, 14(2), 93-115.
- Holton, R. (2009). *Willing, Wanting and Waiting*. Oxford University Press.
- Husak, D. (2016). *Ignorance of Law*. Oxford University Press.
- Irwin, T. (1988). Some Rational Aspects of Incontinence. *The Southern Journal of Philosophy*, 27(5), 49-88.
- Irwin, T. (2008). Aristotle Reads the Protagoras. En: *Weakness of Will from Plato to the Present* (pp. 22-41). The Catholic University of America Press,
- Joachim, H. (1951). *Aristotle, The Nichomachean Ethics, A commentary*. Clarendon Press.
- Kenny, A. (1966). The Practical Syllogism and Incontinence. *Phronesis*, 11(2), 163-184.
- McDowell, J. (1989). Comments on Irwin's "Some Rational Aspects of Incontinence. *The Southern Journal of Philosophy*, 27(5), 89-102.

- MacIntyre, A. (2008). Conflicts of Desire. En T. Hoffman (ed.). *Weakness of Will from Plato to the Present* (pp. 276-292). The Catholic University of America Press.
- Moore, C. (2015). *Socrates and Self-Knowledge*. Oxford University Press.
- Pickavé, M. & Whiting, J. (2008). Nichomachean Ethics 7.3 on Akratic Ignorance. En *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 323-371). Oxford University Press.
- Plato (1976). *Protagoras*. (C.C.W, Taylor, trad.). Clarendon Press.
- Price, A. (2008). The Practical Syllogism: A New Interpretation. *History of Philosophy and Logical Analysis*, 11(1), 151-162.
- Robichaud, P. & Wieland, J. W. (2017). *Responsibility: The Epistemic Condition*. Oxford University Press.
- Robinson, R. (1955). L'acrasie, selon Aristote. *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, 145, 261-280.
- Rodríguez-Blanco, V. (2022). Ways to Inhabit the Deliberative-Aspirational Point of View. *American Journal of Jurisprudence*, 67(2), 293-326.
- Rorty, A. (1980). Akrasia and Pleasure: Nichomachean Ethics Book 7. En *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 267-284). University of California Press.
- Rosen, G. (2004). Scepticism About Moral Responsibility. *Philosophical Perspectives*, 18, 295-313.
- Ross, W. (1949). *Aristotle*. Routledge.
- Saarinen, E. (1999). Walter Burley on Akrasia: Second Thoughts. *Vivarium*, 37(1), 60-71.
- Sarch, A. (2019). *Criminally Ignorant*. Oxford University Press.
- Segvic, H. (2008). *From Protagoras to Aristotle* (M. Burnyeat, ed.). Princeton University Press.
- Shield, C. (2007). Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic. En *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (pp. 61-86). Brill Publishing.
- Sultana, M. (2006). *Self-Deception and Akrasia*. Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.
- Walsh, J. (1963). *Aristotle's Conception of Moral Weakness*. Columbia University Press.

- Watson, G. (1977). Scepticism about Weakness of the Will. *Philosophical Review*, 86(3), 316-339.
- Wiggins, D. (1980). Deliberation and Practical Reason. En A. Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 221-240). University of California Press.
- Williams, B. (1995). Internal Reasons and the Obscurity of Blame. En B. Williams (ed.). *Making Sense of Humanity* (pp. 35-45). Cambridge University Press.