

ARISTÓTELES, EL SOCRÁTICO. ALGUNOS LÍMITES DE LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA AL INTELLECTUALISMO SOCRÁTICO¹

Aristotle, the Socratic. Some Limits of Aristotle's Review on Socratic Intellectualism

Esteban Bieda

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).
estebanbieda@gmail.com

RESUMEN

Es por demás conocida la crítica que Aristóteles presenta en el libro VII de *Ética nicomaquea* al así llamado "intellectualismo socrático" (IS), según el cual nadie actúa de modo tal que su acción resulte en un mal (en principio, para sí mismo) a sabiendas, es decir, voluntariamente. Si algo así ocurriera, se explicaría porque el agente ignoraba que (se) estaba haciendo un mal. Aristóteles objeta, como es sabido, la incompatibilidad que tal teoría presenta con los φαivόμενα. Sin embargo, en numerosas ocasiones concede parte de razón a la posición socrática. El objetivo de este trabajo es doble: (i) revisar el modo en que Aristóteles puede haber entendido el IS tal como le fue transmitido por Platón (su fuente indirecta del pensamiento socrático) a propósito de quien está sabiendo actualmente que lo que está por hacer no es bueno; (ii) revisar por qué, en ese aspecto puntual, la posición del propio Aristóteles no resulta, como suele afirmarse, tan distante de la socrática.

PALABRAS CLAVE: Sócrates, Aristóteles, incontinencia, intelectualismo, ética.

ABSTRACT

Aristotelian criticism of the so called "Socratic intellectualism" in *Nicomachean Ethics* VII is well known. However, on many occasions Aristotle gives part of reason to the Socratic position. The aim of this work is twofold: (i) to review a specific aspect of the way in which Aristotle may have understood Socratic intellectualism specially regarding someone who is actually knowing that what he or she is about to do is wrong; (ii) to review why, in that specific aspect, Aristotle's own position is not, as is often said, so distant from the Socratic.

KEYWORDS: Socrates, Aristotle, weakness of Will, intellectualism, ethics.

¹ Fuentes de financiamiento: Proyecto PICT 0189-2016 (ANPCyT-MINCYT) y CONICET.

ARISTÓTELES, EL SOCRÁTICO. ALGUNOS LÍMITES DE LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA AL INTELLECTUALISMO SOCRÁTICO

INTRODUCCIÓN

Es por demás conocida la crítica que Aristóteles presenta en el libro VII de *Ética nicomaquea* al así llamado “intelectualismo socrático” (IS), según el cual nadie actúa de modo tal que su acción resulte en un mal (en principio, para sí mismo) a sabiendas, es decir, voluntariamente. Si algo así ocurriera, se explicaría porque el agente ignoraba que (se) estaba realizando un mal. Aristóteles objeta, como es sabido, la incompatibilidad que tal teoría presenta con los *φαινόμενα*.² Sin embargo, en numerosas ocasiones concede parte de razón a la posición socrática.³

El objetivo de este trabajo es doble: (i) revisar un aspecto puntual del modo en que Aristóteles puede haber entendido el IS tal como le fue transmitido por Platón (su fuente indirecta del pensamiento socrático); (ii) revisar por qué, en ese aspecto puntual, la posición del propio Aristóteles no resulta, como suele afirmarse, tan distante de la socrática.⁴

² οὗτος ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς (1145b27-28). No me voy a extender en el significado de *φαινόμενα* en este pasaje, para lo cual remito a la discusión exhaustiva en Hardie (1968, pp. 264-265). En concreto, interpreto que con *φαινόμενα* Aristóteles está haciendo referencia más bien a lo que se opina y dice sobre la incontinencia que a los “hechos observados”. No se denuncia que la posición socrática discrepa de lo que se observa en los hechos, sino de lo que suele decirse al respecto, a saber: que hay gente que no sigue el mejor curso de acción posible a sabiendas y que esa gente debe ser responsabilizada por sus acciones. Mal podría Aristóteles estar diciendo que la teoría socrática discrepa de los hechos cuando, como intentaré mostrar, el propio Aristóteles sostiene la misma posición que Sócrates en los términos en los que el hijo de la partera la formula. Su impugnación del intelectualismo socrático no apunta a su falsedad, sino a su incompletud y parcialidad. Para esta línea hermenéutica, cf. Dahl (1984, p. 143); para la relevancia de los *φαινόμενα*, *ἐνδοξα* y *λεγόμενα* en EN, cf. Bieda (2003).

³ Σοκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν, 1144b18-19; cf. también 1144b28 y 1147b15.

⁴ Por lo dicho, no pretendo afirmar que Aristóteles no se diferencia en absoluto

I. EL IS EN EL *PROTÁGORAS*⁵

Tras analizar, por iniciativa de Protágoras, algunos pasajes de un poema de Simónides, Sócrates y el sofista retoman el problema de la valentía y de su relación con el conocimiento. En el análisis que Sócrates hace de ciertos pasajes del poema ya se ha anticipado lo que será uno de los principales intereses del hijo de la partera en el último segmento del diálogo: es imposible que alguien obre de buen grado contra lo que considera mejor para sí mismo.

Yo, en efecto, estoy casi seguro de esto: ninguno de los varones sabios cree que alguno de los hombres se equivoca voluntariamente o realiza cosas vergonzosas y malas voluntariamente, sino que saben bien que todos los que hacen cosas vergonzosas y malas <las> hacen involuntariamente. (345d9-e4)⁶

Para Sócrates, equivocarse no implica algo moralmente negativo, sino una desviación respecto del curso deseado, desviación debida a una falla cognitiva, no moral: si se yerra, es porque se desconocía el curso de acción verdaderamente deseado: lo que se creía mejor resultó peor que otra alternativa mejor entre las posibles, pero que se desconocía en el momento de actuar. Este agente no es malo, sino ignorante. El punto central es, pues, el rol del conocimiento en la toma de decisiones:

¿Cómo estás, <Protágoras>, en relación con el conocimiento?
¿Acaso también a vos, como a la mayoría de los hombres, te

de la posición socrática —algo, por lo demás, obvio—, sino que no lo hace *en lo que respecta a los términos en los que el propio Sócrates la planteó*. Una vez sumado su propio andamiaje conceptual, Aristóteles sí se distancia de múltiples maneras de la concepción socrática del error moral, tanto en lo que hace a su concepción —teoría psíquica y de la acción— como a sus consecuencias morales.

⁵ No me extiendo más allá del *Protágoras* para hacer una presentación del IS porque, como mostraré más adelante, es comúnmente aceptado que es a partir de este diálogo que Aristóteles reconstruye el pensamiento socrático.

⁶ Todas las traducciones de los textos griegos son mías.

parece esto o <te parece que es> de otro modo? Acerca de conocimiento, la mayoría opina algo de esta clase: que no es ni algo fuerte, ni capaz de guiar, ni capaz de gobernar. No piensan, acerca de él, que es algo así, sino que, cuando a menudo el conocimiento está presente en un hombre, no lo gobierna el conocimiento, sino algo diferente: a veces el impulso-pasional, a veces el placer, a veces el dolor, otras veces el amor y a menudo el miedo. <Y opinan esto> por pensar sin pericia acerca del conocimiento, tal como <lo harían> acerca de un prisionero-de-guerra, arrastrado en derredor por todas esas cosas (ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδράποδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀπάντων). Entonces, acerca del conocimiento, ¿acaso también a vos te parece que es algo de esa clase? ¿O <te parece> que es algo noble y capaz de gobernar al hombre, y que toda vez que alguien conozca las cosas buenas y las malas no podría ser dominado por nada —de modo de hacer otra cosa distinta a la que el conocimiento ordenase—, sino que la sensatez sería suficiente para auxiliar al hombre? (352b1-c7)

En pocas líneas Sócrates presenta los postulados básicos de su teoría de la acción.⁷ Para la mayoría, que considera al conocimiento débil e incapaz de gobernar al hombre, la ἐπιστήμη es un prisionero-de-guerra (ἀνδράποδον).⁸ Sócrates, por el contrario, opina que el conocimiento es algo noble que *siempre* gobierna al hombre. El problema no es, así, que existen hombres que obran vencidos por las pasiones que esclavizan el conocimiento, sino que existen hombres que creen que algo es bueno cuando, en realidad, no lo es. Se trata de hombres equivocados que no saben que lo están. Porque no es solo el conocimiento —verdadero por definición— aquello conforme lo cual se elige, sino también la opinión, la creencia, que puede resultar tanto verdadera como

⁷ Para la distinción entre ética y teoría de la acción socráticas sigo a Gómez-Lobo (1998, p. 31); cf. Vigo (2002) y Gulley (1965, p. 86).

⁸ El término ἀνδράποδον es de uso realmente escaso en Platón, pues aparece no más de diez veces en el *corpus* (frente a δοῦλος, con centenaras de apariciones). Este dato meramente estadístico es, no obstante, central para fundamentar el uso aristotélico del mismo término en *EN VII*.

falsa, pero solo desde la perspectiva de una tercera persona, pues el agente siempre cree que eso que hace es lo mejor que puede hacer dadas sus circunstancias:⁹ “Nadie, ni mientras sabe ni mientras está creyendo que existen otras cosas mejores que las que hace —y <que son> posibles de hacer—, hace estas cosas si es posible hacer las mejores” (358b7-c1).¹⁰

Pero a esto hay que agregar una última cuestión, fundamental para la interpretación y crítica aristotélicas que veremos en lo que sigue: en la matriz intelectualista socrática, “ignorante” no es quien no sabe nada —pues *todo* agente humano está constituido por una matriz epistémica determinada, compuesta ya sea por conocimientos, ya sea por opiniones (mayormente por una combinación de ambas cosas)—, sino quien cree que sabe algo que, en realidad, no sabe.¹¹ Como consecuencia de esto, ocurre que *en toda decisión práctica hay un contenido proposicional disponible para el agente, contenido proposicional conforme el cual decide*. Más allá de que se trate de un conocimiento o una opinión, más allá de que, si se trata de una opinión, sea verdadera o falsa, un agente socrático siempre hace lo que racionalmente considera lo mejor para sí mismo en las circunstancias y posibilidades materiales dadas. Esto implica que, una vez que se ha adoptado determinada opinión en torno a

⁹ Para la irrelevancia práctica de la distinción entre conocimiento y opinión en el IS, cf. Bieda (2011). Para esto mismo en Aristóteles, cf. Robinson (1977, pp. 79-80) y Broadie (1991, p. 274).

¹⁰ Cf. 358c-d.

¹¹ “¿Y qué? ¿Acaso <ustedes, la mayoría de los hombres> llaman ‘ignorancia’ (ἀμαθία) a algo como esto: a tener una opinión falsa y a engañarse-con-mentiras (ἐψεῦσθαι) acerca de asuntos muy valiosos?” (358c). La ignorancia no es la simple carencia de conocimientos; de hecho, el hombre nunca carece de cosas *que considera* conocimientos, siempre se halla en un estado epistémico determinado. Y ese es, justamente, el problema que interesa a Sócrates: que en la mayoría de los casos ese conocimiento no es realmente tal, sino que es mera δόξα que, de ser verdadera, revertirá en un buen y placentero curso de acción, mas, de ser falsa —lo cual implica que el agente es un “ignorante”—, conducirá a cursos de acción malos y dolorosos. El problema de la δόξα no es, pues, su *status* epistemológico degradado respecto del conocimiento, sino que, así como puede conducir a buenos cursos de acción, también puede conducir por la senda contraria. Cf. *Banq.* 204a.

una cuestión práctica, esa opinión habrá de operar toda vez que el agente se encuentre en una situación práctica vinculada con ella. Es imposible, en este marco, dar la espalda a las propias creencias o conocimientos.¹² Un texto del *Protágoras* es contundente en este sentido (314a1-b4):

Existe, por cierto, un peligro mucho mayor en la compra de aprendizajes que en la compra de alimentos. Porque es posible separar en distintas vasijas los alimentos y bebidas comprados al traficante y al comerciante y, antes de recibirlos en el cuerpo, cuando se los toma o se los come, se puede pedir consejo tras depositarlos en la casa [...]. Pero no es posible apartar los aprendizajes en otra vasija, sino que, tras depositar el pago luego de recibir el aprendizaje en el alma misma —esto es: tras haber aprendido—, es necesidad salir dañado o beneficiado (*ἀλλ' ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον*).¹³

Una vez adquirido, lo aprendido —sean conocimientos, sean opiniones— guía indefectiblemente las acciones. Si dicho aprendizaje es genuino, si es *ἐπιστήμη*, entonces el hombre saldrá beneficiado; pero si no es genuino, entonces puede darse el caso —si su opinión es falsa— de que obre mal y resulte perjudicado. Allí radica la verdadera preocupación socrática frente a la sofística: partiendo del supuesto de que el hombre se halla sometido a lo que su repertorio epistémico le ordena, la batalla decisiva es *previa* al momento en que se aprende, dado que, una vez obtenido, el aprendizaje no puede sino operar de manera efectiva en las decisiones. Este último punto resultará fundamental para mi interpretación de la crítica aristotélica.

¹² De allí que, consecuentemente, sea imposible actuar de manera incontinente.

¹³ No se debe perder de vista que en el pasaje citado Sócrates está dando cuenta de la extrema peligrosidad de la actividad docente de los sofistas al proporcionar 'conocimientos' que, una vez presentes en el alma, operarán de hecho en la vida práctica de los hombres sin que estos tengan la posibilidad efectiva de revisarlos antes de actuar.

Es por todo esto que Sócrates concluía, en 352c, que la sensatez (φρόνησις) es suficiente para auxiliar al hombre, pues el mal se debe a una falla epistémica del agente, no a una falla vinculada con su querer: se trata de una falla *cognitiva*, no *volitiva*. El querer nunca falla, siempre se dirige hacia lo que se sabe o se considera bueno; la falla puede producirse en lo que el agente tiene por “bueno” y “malo”, pero no en sus ansias de realizarlo:

toda vez que un agente elige algo, y precisamente en la medida en que lo elige, lo elige por considerarlo al mismo tiempo como bueno [...] El fin de una acción, en tanto objeto del deseo que motiva la producción de dicha acción, es intencionado siempre al mismo tiempo como un bien. (Vigo, 2002, p. 70)

Este modo de comprender la génesis de la acción supone, evidentemente, un alma monolíticamente cerrada sobre la racionalidad. Si bien el Sócrates platónico no tematiza cuestiones vinculadas con particiones internas del alma,¹⁴ su nomologismo se infiere de la matriz intelectualista. El propio Aristóteles —o el autor de los *Magna moralia*— parece haberlo entendido así:

<Sócrates>, en efecto, hacía conocimientos de las virtudes. Pero es imposible que esto sea así, pues todos los conocimientos vienen acompañados de razón, y la razón se da en la parte intelectual del alma. Por lo tanto, todas las virtudes surgen, de acuerdo con él <sc. Sócrates>, en la parte razonadora del alma. Al hacer de las virtudes conocimientos, le ocurre que elimina la parte irracional del alma y, haciendo esto, elimina también la pasión y el carácter. En conclusión: no captó correctamente las virtudes en este sentido. (MM 1.1.7.3-11)

La supresión de toda forma de irracionalidad en la génesis de la acción, consecuente con el carácter mono-lógico del alma, da

¹⁴ Gosling (1990, p. 39) habla de “Socrates’ monolithic account of human motivation”. Para este tema, cf. Bieda (2012).

lugar, según Aristóteles, a una concepción de la moralidad que solo involucra componentes cognitivos, sin lugar para aspectos emocionales que pueden interferir en la toma de decisiones.

Sobre la base de lo visto hasta aquí, veamos a continuación un aspecto puntual de la crítica aristotélica al IS en *EN VII*.

II. LA CRÍTICA ARISTOTÉLICA

a) La “extraña” concepción socrática de la incontinencia

Pasemos ahora a hacer una sucinta reconstrucción de la crítica aristotélica al IS en *EN VII*, pero no en su totalidad, sino en función de un aspecto específico.¹⁵ Para ello me concentraré principalmente en dos pasajes. En primer lugar, veamos aquel en el que Aristóteles presenta y critica preliminarmente la posición socrática:

Se podría plantear la siguiente dificultad: de qué modo comprende correctamente <lo mejor> alguien que actúa de manera incontinente.¹⁶ Algunos, por cierto, dicen que no es posible <actuar de ese modo> si se tiene conocimiento, pues es extraño (δεινόν), como creía Sócrates, que, si el conocimiento está presente, gobierne otra cosa y lo arrastre como a un prisionero-de-guerra (ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν ὡς περ ἀνδράποδον). Sócrates, en efecto, combatía por completo contra este argumento, bajo el supuesto de que no hay incontinencia. Porque creía que

¹⁵ Es por demás voluminosa la bibliografía que ha tratado este tema en *EN VII*, por lo que resultaría obsoleto o arbitrario citar una selección de los textos más relevantes.

¹⁶ ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς ἀκρατεύεται τις. En esta primera oración de *EN VII*, 2 se cifra gran parte de la discusión que se dará a continuación. Lo fundamental aquí es que el adverbio modal interrogativo πῶς no debe ser tomado, como usualmente ocurre en las traducciones publicadas de *EN* (v.g. Pallí Bonet (1985) y Sinnot (2007); también Joachim (1962) y Gauthier-Jolif (1970)), con ἀκρατεύεται, sino con ὑπολαμβάνων: Aristóteles no está preguntando por el modo en que actúa de manera incontinente quien tiene una comprensión correcta de lo mejor, sino de qué modo tiene una comprensión correcta de lo mejor quien actúa de manera incontinente. Eso es lo que se discutirá en lo que sigue del libro VII, en primer lugar, en relación con Sócrates. Cf. Dahl (1984, p. 163) y Vigo (1999, p. 63, nota 3).

ὑπολαμβάνω y ὑπόληψις remiten de modo general al conocimiento: ciencia, prudencia y opinión; cf. *DA* 427b23-26 y Sinnot (2007, nota 1003).

nadie que posee una comprensión general actúa en contra de lo mejor, a no ser por ignorancia. (1145b21-27)

De este pasaje cabe destacar, ante todo, el enlace casi explícito que establece con el texto citado *supra* del *Protágoras* (352b-c), dado el uso de los términos περιέλκω y ἀνδράποδον. Al tratarse de términos poco usuales en Platón y en Aristóteles, resulta plausible sospechar que el estagirita está pensando en el IS tal como lo conocemos por el *Protágoras* platónico.¹⁷ Si bien esto no aporta pruebas concluyentes, sí me permite suponer con cierta verosimilitud que Aristóteles tiene en mente una versión del IS tal como la que analicé en el párrafo anterior.

Pero lo que fundamentalmente me interesa del pasaje es el hecho de que Aristóteles califique de δεινόν la afirmación socrática según la cual, si el conocimiento está presente, puede gobernar otra cosa que no sea él.

El adjetivo δεινός aparece con cierta frecuencia en el *corpus*, en principio con tres significados: (i) En referencia a algo “temible”; (ii) en referencia a alguien “hábil” o “diestro”; (iii) en referencia a algo “moralmente rechazable”.¹⁸ Si bien estos tres usos se hallan presentes en *EN*,¹⁹ lo cierto es que ninguno de ellos parece adecuado sin más para el pasaje recién citado. En efecto, Aristóteles no parece estar diciendo que el hecho de que el conocimiento sea gobernado por las pasiones sea algo δεινόν, ni (i) porque da miedo, ni (ii) porque es algo hábil, ni (iii) porque es algo moralmente rechazable. Y esto porque, como vimos en el primer apartado,

¹⁷ Así opinan también Gautier-Jolif (1970, *ad loc.*), Joachim (1962, *ad loc.*) y, más recientemente, Cooper (2009, p. 36). Aristóteles utiliza el término ἀνδράποδον en el *corpus* apenas una decena de veces, frente a las más de ciento cincuenta que utiliza δούλος; mientras que son menos de cinco las apariciones del verbo περιέλκω.

¹⁸ (i) *V.g.* *DA* 427b21; *EE* 1230a16; *Poet.* 1453b30; *Pol.* 1316b20; *Probl.* 916b37, 948a18; *Ret.* 1382b7; cf. Bonitz *ad loc.* (ii) *V.g.* *MM* 2.6.44.2; *Pol.* 1274a26, 1305a12; *Ret.* 1373a5; *Poét.* 1454a24; este es el sentido técnico que subraya Bonitz *ad loc.* (iii) *V.g.* *Pol.* 1255a9; *Probl.* 951a11, 951b6; *Ret.* 1377a24.

¹⁹ (i) 1103b16, 1110a27; (ii) 1144a27, 1146a23, 1152a10, 1158a32; (iii) 1160a5.

Sócrates afirma que esa clase de situación es *imposible*. Ni temible, ni hábil, ni moralmente rechazable (pues, en ese caso, aunque rechazable, sería posible): imposible.

En el caso de (i) ocurre que, como técnicamente se define en *Retórica* II.5, el miedo surge ante la posibilidad de que aquello por lo que se teme nos afecte a nosotros mismos.²⁰ Pero si la ἀκρασία socrática no es posible, mal podríamos temerle, pues no podría ocurrirnos. En cuanto a (ii), evidentemente sería un contrasentido, dado el contexto. En el caso de (iii) ocurre algo similar a (i): Aristóteles no está criticando la concepción socrática de la ἀκρασία por considerarla moralmente rechazable, sino el hecho de que el hijo de la partera niegue toda posibilidad de que ocurra. ¿A qué se puede estar refiriendo Aristóteles, entonces, cuando califica de δεινόν la incontinencia tal como la entendía Sócrates?

Más allá de los sentidos de δεινόν relevados en el *corpus*, existe otro bastante difundido en la literatura griega clásica que, si bien soslayado por Bonitz, entiendo que es el adecuado aquí. Se trata de situaciones tan extraordinarias, tan fuera de lo habitual, que resultan “asombrosas” (toda vez que sean posibles) o, en caso de extrema inverosimilitud, “extrañas” en el sentido de “imposibles”.²¹

²⁰ Cf. 1382b26-1383a13. En *Ret.* 1386a22 se traza la diferencia entre lo δεινόν y lo digno de compasión (ἐλεεινόν). Algo δεινόν es *v.g.* cuando vemos que alguien va a matar a nuestro hijo, mientras que lo digno de compasión es algo que podría pasarnos a nosotros mismos (*v.g.* cuando vemos a un amigo nuestro que pide limosna): “esto último es digno de compasión, mientras que aquello es terrible; lo terrible, en efecto, es distinto de lo digno de compasión y es tal que expulsa a la piedad y a menudo es útil para lo contrario <a la piedad>, porque ya no sienten compasión cuando lo terrible está a su lado” (*Ret.* 1386a22-25). Si el φόβος se siente ante la posibilidad de que lo que le ocurre a otro me ocurra a mí mismo y el ἔλεος, por su parte, se siente por un otro al que le ocurre algo que, en principio, no nos está pasando a nosotros, lo δεινόν aquí parece ser una combinación exacerbada de ambas cosas, por fuera de toda racionalidad: sentimos lo δεινόν ante un hecho de extrema gravedad que, si bien le ocurre a otro, nos genera un estado. Esto ocurre porque lo terrible exagera pasionalmente el miedo: “toda vez que <los apetitos> son grandes y fuertes, expulsan/repelean al razonamiento” (*EN* 1119b9-10).

²¹ Ejemplos de situaciones calificadas de “extrañas” por lindar con la imposibilidad se pueden ver *v.g.* en Platón, *Eutidemo* 298c; Eurípides, *Hécuba* 592; Sófocles,

Esto último sería, propongo, lo que Aristóteles está mentando al calificar de δεινόν la concepción socrática de la ἀκρασία: no algo “temible”, no algo “censurable”, sino algo “extraño”, es decir: “inverosímil”, “asomboroso” y, a la postre, “imposible”.²²

Como se ve —y como concluiré hacia el final del trabajo—, Aristóteles no critica a Sócrates que su modo de concebir la incontinencia discrepe con la realidad, pues, como intentaré mostrar en lo que sigue, tampoco para Aristóteles puede ocurrir lo que Sócrates decía. La crítica radica en que Sócrates no supo ver que existe *otro modo* de concebir la incontinencia que sí es posible, en función de una redefinición de lo que se entiende por “saber” e “ignorar”.²³

b) Los dos modos de conocer

Este otro modo de concebir la incontinencia se basa, en primer lugar, en una distinción entre dos formas en las que se puede afirmar que alguien “conoce” y, por lo tanto, que “ignora”: o bien utilizando tal conocimiento cuando se actúa, o bien teniéndolo, pero sin utilizarlo cuando se actúa.

Áyax 1127. Cf. también Esquilo, *Prom.* 39 y *Siete contra Tebas* 1036; Sófocles, *Traq.* 298 y Platón, *Teet.* 169c.

²² En palabras de Gosling (1990): “Si bien Aristóteles podría haber pensado que los acráticos son ‘terribles’, parece más natural considerar que está descartando esta posibilidad <sc. esta clase de incontinencia en la que se está utilizando el conocimiento>” (p. 31; traducción mía). Algunas traducciones publicadas de δεινόν en este pasaje son *strange* (Ross, 1925 [1975]) *shocking* (Hardie, 1968), *strange* (Dahl, 1984) “absurdo” (Pallí Bonet, 1985), *strano* (Natali, 1999), “astonishing” (Rowe-Broadie, 2002), “extraño” (Sinnott, 2007), *terrible* (Reeve, 2014).

²³ Ya Kenny (1979, p.160) había llamado la atención sobre la relevancia de la redefinición del hecho de “saber” para dar cuenta del acuerdo que existe entre Sócrates y Aristóteles: “con vistas a reconciliar su acuerdo con Sócrates con su acuerdo con la opinión popular <conforme la cual la incontinencia es posible>, Aristóteles necesita distinguir diferentes grados de posesión y ejercicio de conocimiento”. En una línea similar, Vigo (1999, p. 67): “Aristóteles desplaza el eje de la discusión: la posibilidad de la incontinencia no remite, como Sócrates creía, a la oposición entre saber genuino e ignorancia, sino a la diferencia entre saber actual o explícito y saber potencial o latente”.

Dado que decimos “conocer” en dos sentidos —se dice que “conoce” el que tiene <conocimiento> y no lo utiliza, pero también el que lo utiliza— será diferente hacer lo que no se debe teniendo <conocimiento de ello> sin ejercerlo y <teniendo conocimiento de ello> ejerciéndolo. Esto último parece extraño (δεινόν), pero no <parece extraño> si <se hace lo que no se debe teniendo el conocimiento> sin ejercerlo. (1146b31-35)

La distinción entre dos modos de conocer es central: se puede poseer conocimiento y ya (ἔχειν), o se puede poseer conocimiento y utilizarlo o ejercerlo al momento de actuar (ἔχειν + χρῆσθαι = θεωρεῖν).²⁴ Nótese que Aristóteles afirma que es posible actuar de manera incontinente cuando se posee el conocimiento relevante para el caso sin servirse de él al momento de actuar: “decir que alguien conoce algo no es decir que esté siempre pensando en ello, ni que esté pensando en ello ahora”.²⁵ Sin embargo, *descarta explícitamente* la posibilidad de una acción incontinente cuando, además de poseer el conocimiento, el agente está disponiendo de él al momento de actuar. Eso sería “extraño” (δεινόν), mismo adjetivo que, según vimos, se adjudicaba a la posibilidad de una acción incontinente al modo socrático. La razón por la que esto sería extraño es obvia: se trataría de una persona que cree firmemente que lo que está a punto de hacer le hará daño, que afirma dicha creencia en el momento en que está por hacerlo, y que no existe ningún factor externo que lo obligue a realizarlo o le impida evitarlo. Si, no obstante, lo hace, estaríamos frente a alguien “extraño”, “asombroso”, cercano, quizás, a la locura.²⁶ Aristóteles considera que una decisión semejante,

²⁴ Con claridad conceptual, Vigo (1999, p. 67) denomina cada tipo de conocimiento “saber explícito” y “saber latente”, respectivamente.

Para la distinción entre “tener” y “utilizar” el conocimiento, cf. *Teeteto* 197a-198a, donde Platón utiliza el verbo κερτῆσθαι en lugar del χρῆσθαι de Aristóteles. Para θεωρεῖν en tanto ejercicio en acto del conocimiento en oposición al conocimiento que simplemente se posee, cf. *Met.* 1043a34-35, *Fis.* 255a34-b2 y los pasajes de *DA* que comento en el siguiente párrafo del trabajo.

²⁵ Robinson (1977, p. 80; traducción mía)

²⁶ Con respecto a la distinción entre conocimiento y opinión verdadera en la

en semejantes circunstancias epistémicas y materiales, sería, sin dudas, extraña, quizás porque “nadie, ni mientras sabe ni mientras está creyendo que existen otras cosas mejores que las que hace —y <que son> posibles de hacer—, hace estas cosas si es posible hacer las mejores” (*Prot.* 358b7-c1).

Volviendo a la distinción entre dos modos de conocer, Aristóteles revela allí su propio intelectualismo, pues, en sentido estricto, siempre que se actúa se pone en juego un conocimiento u opinión vinculado con lo decidido. Uno de los ejemplos aristotélicos señala aquella situación en la que conviven en el agente dos opiniones universales (καθόλου δόξαι, 1147a25) contrapuestas: una que afirma que “hay que probar todo lo dulce” (παντὸς γλυκεῖος γεύεσθαι δεῖ, 1147a29) y otra, también universal, que “prohíbe gustar <lo dulce>” (ἢ μὲν καθόλου κωλύουσα γεύεσθαι, 1147a31) y, en esa circunstancia, aparece frente al agente un particular dulce. ¿Qué querría decir, en un caso como este, “utilizar el conocimiento”, desde el momento en que tanto probar lo dulce como no probarlo parecen responder a opiniones que el agente posee? Podemos hallar una respuesta en *Primeros analíticos*:

Nada impide que el que sabe que A se da en el conjunto de B y que, a su vez, este se da en el conjunto de C, crea que A no se da en C; v. g. sabe que toda mula es estéril y que esto es una mula, pero cree que ella está preñada. No sabe que A se da en C por no teorizar-conjuntamente (συνθεωρῶν) lo conforme a cada una <de las proposiciones> [...]. Por lo tanto, nada impide saber y

acción incontinente (*EN* 1146b8 y ss.) Aristóteles afirma que no resulta relevante a los fines de la discusión, dado que, cuando de decidir un curso de acción se trata, lo que opera es la firme convicción del agente, ya sea que se funde en un conocimiento o en una opinión: “Aristóteles argumenta que no tiene sentido insistir en la distinción entre conocimiento y opinión verdadera, puesto la dificultad surge de la firmeza de la convicción. El resultado de esto es que podemos encarar el asunto como una dificultad vinculada con el conocimiento, pero lo que tengamos que decir sobre él se debe aplicar también a la firme convicción” (Gosling, 1990, p. 26; traducción mía). Como vimos, Sócrates sostiene una posición similar respecto de la irrelevancia de esta distinción a los fines de la acción; cf. Bieda (2011).

estar equivocado en relación con lo mismo. (67a33-b6, con un intervalo)

En situaciones prácticas en las que hay más de un conocimiento universal en juego, “teorizar” el conocimiento, “ejercerlo” en la práctica (θεωρεῖν), significa enlazar conjuntamente dos premisas con vistas a la conclusión práctica.²⁷

Veamos, a continuación, algunas precisiones respecto de estos dos modos de concebir el rol del conocimiento al momento de actuar con el objetivo de mostrar cómo, para Aristóteles, no es posible actuar en contra de un conocimiento del que se dispone al momento de decidir, por lo que una incontinencia tal como la rechazada por Sócrates en el *Protágoras* también quedaría descartada.

c) Modos de poseer y de utilizar el conocimiento en *De anima*

En *DA* II 1, luego de definir el alma como la ἐντελέχεια de un cuerpo potencialmente vivo, se dice que el término ἐντελέχεια puede entenderse de dos maneras:²⁸ como se entiende el conocimiento (ἐπιστήμη) o como se entiende la acción de estar ejerciendo/teorizando tal conocimiento (τὸ θεωρεῖν).²⁹ El hombre nace ignorante

²⁷ Dado que mi objetivo en este trabajo es discutir la posición aristotélica frente a la concepción socrática de la ἀκρασία en relación con el par “poseer conocimiento” - “utilizar el conocimiento”, primera solución al problema propuesta por Aristóteles, no me voy a detener más allá en el llamado “silogismo práctico”, la segunda solución propuesta. La seriedad y centralidad de aquella primera solución en la que me centro ha sido destacada suficientemente por Robinson (1977, pp. 84-85). No obstante, para una presentación detallada del rol del silogismo práctico en este problema, cf. Joachim (1962, *ad loc.*) y la discusión en Hardie (1968, pp. 284-285) y Gosling (1990, ch. III).

²⁸ Según Shields (2016, nota *ad loc.*), “actuality is spoken of [...] as coming in two grades”, mientras que Hamlyn (1968, *ad* 412a6) habla de que “matter is potentiality, while form is actuality, and that in two ways: first as knowledge is, and second as contemplation is”.

²⁹ Es compleja la traducción del infinitivo θεωρεῖν al castellano. Lo que no se puede descuidar, dado aquello que Aristóteles pretende ejemplificar con la analogía, es el aspecto durativo de la acción mentada en tiempo presente: no se trata de la acción de “teorizar” en abstracto, sino del hecho fáctico y presente de estar teorizando.

en acto, pero conocedor en potencia. Esta potencia originaria se actualiza en una primera entelequia cuando el hombre adquiere conocimiento. Ahora bien, poseer (ἔχειν) conocimiento no es lo mismo que ejercerlo en la práctica,³⁰ razón por la cual esta entelequia primera coincide, a su vez, con una segunda potencia consistente en la posibilidad de ejercer dicho conocimiento, de ponerlo en acción.³¹ Esta potencia segunda se actualiza, eventualmente, en una segunda entelequia cuando el conocedor ejerce su saber (θεωρεῖν). Aplicado esto a terreno práctico, al igual que en el caso de quien posee la virtud pero no la practica —por ejemplo, por estar durmiendo—, se llama “conocedor” a quien posee el conocimiento, pero ello no implica que se trate de alguien que lo está ejerciendo en acto: “la vigilia es análoga a la acción de teorizar, mientras que el sueño es análogo a tener <el conocimiento> pero no actualizarlo/ejercitarlo” (DA 412a25-26).³²

La analogía de la enseñanza/aprendizaje para dar cuenta de estas dos clases de actualidad es explotada por Aristóteles en otros textos en los que también está discutiendo los conceptos de

Boeri traduce “ejercicio [del conocimiento]” (2010, *ad loc.*); Calvo Martínez (2000, *ad loc.*) “acto de teorizar”; Hamlyn (1968, *ad loc.*) *contemplation*; Dahl(1984, p. 140) *exercise*; Polanski (2007, p. 149) *thinking* y *theorizing*; Shields (2016, *ad loc.*) “*contemplating*”; Tricot (1947, *ad loc.*) *exercice de la science*”.

³⁰ Para el caso de conocimientos teóricos: elaborarlo o desarrollarlo; para el caso de conocimientos prácticos: actuar.

³¹ Aristóteles no nombra como “primera” y “segunda” a estas dos clases o grados de actualidad y potencialidad; seguimos, no obstante, la opción de numerosos especialistas al respecto (v. g. “Aristóteles sugiere, aunque no lo diga explícitamente, que el mero conocer es un *acto primero*, mientras que la contemplación activa es un *acto segundo* (Shields, 2016, nota *ad loc.*), quienes, a su vez, se apoyan en la nomenclatura escolástica para estos temas: *potentia prima*, *potentia secunda*, *actus prior*, *actus secundus*).

³² ἀνάλογον δ’ ἢ μὲν ἐγρήγορος τῷ θεωρεῖν, ὁ δ’ ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. En contexto ético, el verbo “ἐνεργέω” es el que se aplica a quien *ejercita* la virtud y, así, la felicidad: cf. EN 1101a15. La analogía aquí señalada complica la clasificación de Kenny (1979, pp. 160-161) en *cuatro* clases de conocimiento en lugar de tres: ausente, medio-presente (*half-present*), presente y operativo, porque el presente pasaje de DA asimila sin más el conocimiento “medio-presente” (poseído, pero durmiendo) con el tener pero no utilizar y el “presente” (poseído pero despierto, aunque no utilizado) con el operativo.

acto y potencia. En *Metafísica*, ya establecida la famosa máxima conforme la cual “señal distintiva del que sabe y del que no sabe es su capacidad de enseñar” (981b7), se precisa cuál es esa señal (σημείον) de que alguien ha aprendido:

Los que enseñan creen haber dado cuenta de su meta cuando han mostrado <al alumno> actuando/ejercitando (ἐνεργοῦντα) <conforme lo aprendido> [...]. Porque, si esto no es así, entonces el alumno será como el Hermes de Pausón: no es claro, por cierto, si el conocimiento está dentro o fuera de él. (1050a17-21)³³

El único signo indudable de que el conocimiento ha sido incorporado por el alumno es el ejercicio actual y presente de dicho conocimiento. Y eso por una razón que resulta fundamental para mi trabajo: la clase de ἐπιστήμη que un maestro enseña es una mera capacidad (δύναμις), capacidad que quien ha aprendido puede o no llevar a la práctica, ejercer, teorizar. Retomando los dos aspectos del conocer en *De anima* II, el maestro tan solo actualiza la potencia primera de quien no sabe, brindándole un conocimiento que, en tanto acto de esa potencia primera, constituye, a su vez, la potencia segunda de su ejercicio: “recién cuando uno ve al alumno activo puede decir si el conocimiento ha sido transferido a él: si el conocimiento ha sido internalizado por el alumno o si el alumno está meramente siendo guiado por el conocimiento que permanece externo a él”.³⁴ Nuevamente, la puesta en práctica es el objetivo último del desarrollo epistémico.

Pero volvamos a *De anima*, donde Aristóteles va todavía un paso más allá. En II 5 (417a22 y ss.) precisa que un hombre puede ser considerado “conocedor” (ἐπιστήμων) en tres sentidos: (i) en el sentido en que conocer es una capacidad del hombre *qua* hombre—esto es: el hombre se halla entre los seres capaces de conocer—;

³³ El Hermes de Pausón habría sido una estatua que, por su forma y disposición, parecía, o bien salir de un bloque, o bien estar inserta en él; cf. Makin (2006, *ad loc.*).

³⁴ Makin (2006, *ad Met.* 1050a17-21).

(ii) en el sentido en que llamamos “conocedor” a quien posee un conocimiento. Antes de pasar a la tercera alternativa, Aristóteles aclara lo siguiente:

Cada uno de estos dos es capaz <de conocer>, pero no de la misma manera, sino que el primero <es capaz de conocer> porque el género que le es propio es tal <que se lo permite>, al igual que su materia; el segundo, en cambio, porque es capaz de teorizar si así lo quiso (βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν), a menos que algo externo se lo impida. (417a26-28)³⁵

La precisión “si lo quiso” (βουληθεὶς) es clave para mi hipótesis, porque asigna un rol principal al querer de un agente que se halla en acto primero/potencia segunda: además de poseer conocimiento, puede, suponiendo que no existe un impedimento externo, querer o no querer disponer de él en una situación práctica concreta. El participio de aoristo sugiere, además, cierto orden temporal de los eventos: *primero*, tiene que querer; *luego*, ejerce el conocimiento. Allí radica la diferencia esencial con la primera clase de conocedor, que lo es tan solo porque su constitución material le permite serlo: ningún ser humano puede *no querer* ser conocedor en potencia primera y, por no quererlo, dejar de serlo, pues dejaría de ser humano: todo ser humano puede, por definición, saber algo.³⁶

³⁵ Sobre este tema, Polanski (2007) afirma que “la actualidad de quien aprende no es actualidad completa como la de la disposición desarrollada de la persona pasible de conocimiento; alguien que todavía no sabe algo difícilmente pueda estar utilizando *este* conocimiento, incluso si está utilizando otro conocimiento en su esfuerzo por adquirir el primero” (p.159; traducción mía. El destacado es del original). Cf. EN 1177a32-b1: “el sabio puede teorizar incluso estando <solo> consigo mismo, y cuanto más sabio fuere, más <podrá teorizar>; quizás es mejor si tiene colegas, pero, de cualquier modo, es el más autárquico <de los hombres>”. Aquí se ve, pues, que este sabio ha actualizado la primera potencia y la segunda potencia: no trata de quien meramente *puede* teorizar, sino quien *está de hecho teorizando*.

³⁶ Por el contrario, cualquier ser humano podría no querer volverse conocedor en acto primero (y potencia segunda): bastaría con que no estudie y permanecerá en la potencia primera, nunca actualizada.

Con respecto a la posibilidad de que “algo externo” (ἔξωθεν) se lo impida, resulta fundamental tener en cuenta el contexto del pasaje: se está tratando aquí acerca de la senso-percepción que, como tal, solo puede ser impedida por alguna traba externa. No hay nada natural en el ojo que le impida ver, a menos que *v.g.* no haya luz (factor externo). Sin embargo, trasladada la analogía a terreno práctico, bien podría tratarse de un impedimento interno: “el impedimento incluso podría estar dentro de la persona, aunque ajeno a su deseo (*wish*), *e. g.* deseos (*desires*) conflictivos”.³⁷ El caso de quien conoce lo mejor pero, impedido por su deseo interno, no lo lleva a la práctica sería el del incontinente.

El tercer tipo de conocedor se define como sigue (417a28-29): “el que ya está teorizando, que está en acto y conociendo en sentido propio que ‘esto es la letra A’ (ὁ δ’ ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεία ὄν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α)”. Cabe destacar aquí dos cosas: primero, que se define a este tercer conocedor en términos de una actividad que se desarrolla actual y realmente, cosas ambas mentadas por el aspecto durativo de los participios de tiempo presente —ya no de aoristo, como en el caso anterior— y por el dativo adverbial ἐντελεχεία: no se trata de quien tiene la mera capacidad/posibilidad de conocer si así lo quiso —segundo de los casos anteriores—, sino de quien *está ejerciendo* sus conocimientos materializándolos en una decisión particular. En segundo lugar, y verdaderamente central para mi hipótesis, este hombre es quien, en sentido estricto o propio (κυρίως), conoce, de donde se puede inferir que los otros dos conocedores son tales, pero no en sentido propio, sino en un sentido que llamaré “derivado”.³⁸ Más adelante retomaré este punto.

³⁷ Polanski (2007, p. 232, nota 14). El mismo Polanski señala que “Aristóteles desea ser ambiguo respecto de si está tratando con conocimiento teórico o práctico”.

³⁸ Quizás sea suficiente la diferencia entre conocer en acto primero (en tanto mero “poseer” conocimiento, como quien está dormido; cf. *EN* 1147a11-18; 1147b6-9; 1152a14-15; *De gen. anim.* 735a9-11) y conocer en acto segundo (*hic et nunc*, ejerciendo el conocimiento, θεωρεῖν) como para hablar de cierta homonimia entre las distintas formas del conocer. No es, evidentemente, una homonimia absoluta, pues hay una referencia única (πρὸς ἓν) en la acción de teorizar/poner en práctica el co-

d) La posesión del conocimiento entendida como ἔξις

La distinción entre quien solo posee conocimiento y quien lo está ejerciendo puede asimilarse, en terreno práctico, a la diferencia entre una ἔξις (disposición, hábito) y una ἐνέργεια propiamente dicha. Y esto porque, al tratarse de asuntos prácticos, la evaluación moral de un agente no surge de lo que sabe, sino de lo que hace (EN 1103a31-b2). Es por esto que Aristóteles no define la virtud ética como una ἐνέργεια, pues en ese caso solo sería virtuoso quien está actuando virtuosamente aquí y ahora, de modo que ni Príamo ni Pericles serían virtuosos mientras duermen, cosa ridícula. La virtud ética es cierta *disposición* a obrar virtuosamente, un hábito o modo de ser virtuoso que dispone el carácter de un agente a (re) accionar de modo moralmente positivo frente a diversos estímulos externos: “Son disposiciones (ἔξεις) aquellas cosas conforme las cuales somos buenos o malos en relación con las pasiones; v. g. respecto del encolerizarse, somos malos si actuamos con desmesura o sin cuidado, pero si actuamos mesuradamente, somos buenos” (EN 1105b25-28).

Como decía, la disposición es un modo de ser frente a lo que nos afecta (πάθη): quien (re)accione bien, será bueno; quien (re) accione mal, malo. Para dar lugar a esta clase de disposición, no basta con contabilizar una o dos situaciones aisladas. Hablando de las virtudes éticas, Aristóteles ya ha dicho lo siguiente:

Adquirimos las virtudes, ante todo, después de actuar (ἐνεργήσαντες), como también ocurre entre las demás artes. Porque lo que hay que hacer luego de aprender (μαθόντας), lo aprendemos mientras lo estamos haciendo; v. g. nos volvemos constructores de casas mientras construimos casas y citaristas mientras tocamos la cítara. Del mismo modo, nos volvemos justos mientras hacemos cosas justas... (EN 1103a31-b2)

nocimiento. No obstante, es solo este último el que se considera conocimiento *stricto sensu* (κυρίως).

Son “justos” quienes tienen la disposición a realizar acciones justas. Y estos no son otros que quienes *han realizado* (ἐνεργήσαντες) numerosas acciones justas y, gracias a ello, *han aprendido* (μαθόντας) qué es lo justo y, tras aprenderlo, han querido y podido llevarlo a la práctica.³⁹ Ahora bien, en el momento en que un agente lleva su ἔξις a la práctica —es decir: cuando está actuando— no es su disposición en tanto potencia lo que está en juego, sino la actualización de esa disposición.

Trasladado esto a lo visto *supra* a propósito de potencias y actos primeros y segundos en *EN VII* y en *DA II*, el concepto de ἔξις puede ser asimilado al de acto primero/potencia segunda,⁴⁰ mientras que el de acción virtuosa puede asimilarse al de acto segundo: “el ejercicio efectivo de una *héxis* particular es una actividad; cualquiera de las potencialidades iniciales <sc. las potencias primeras> podría resultar una *héxis* determinada”.⁴¹ La disposición habitual es, pues, cierta clase de posesión no asimilable sin más al ejercicio efectivo de aquello para lo cual dispone: un hombre virtuoso puede, *de facto*, obrar mal, porque la ἔξις no es apodíctica, sino, a lo sumo, asertórica. Después de todo, se trata de humanos, seres contingentes. Así, cada acción motivada por un deseo en la que el agente no se sirvió de conocimientos adversos a dicho deseo —conocimientos que estaban en su posesión— constituye, *stricto sensu*, una acción incontinente, aun cuando su ἔξις sea contraria a lo realizado y dé lugar, generalmente, a acciones motivadas por el conocimiento y no por el deseo. El del incontinente es, pues, un caso de lo que Vico denomina “disociación interior del ἦθος e ideal de vida”: “el incontinente no ha logrado transformar su

39 Nótese los participios de aoristo.

40 Es decir, al mero hecho de “poseer” (ἔχειν) conocimiento, dando cuenta, así, del vínculo etimológico entre ἔχειν y ἔξις (cf. Chantraine, *s.v.* ἔχειν).

41 Hamlyn (1968, *ad* 417a21). De modo similar, Hardie (1968) afirma que “cuando Aristóteles habla de ‘uso’ <sc. θεωρεῖν> no se refiere sin más a la aplicación del conocimiento en la práctica, sino al ejercicio de conocimiento disposicional <sc. ἔξις> en el hecho de estar pensando” (p. 274; traducción mía).

ideal de vida en un ἦθος a través del correspondiente proceso de habituación [...]. El incontinente [...]. El incontinente posee un ideal de vida conforme a razón <sc. conocimiento poseído>, pero solo al modo de una representación sin real inserción en su realidad personal <sc. conocimiento no ejercido>”.⁴²

Por el contrario, en aquellas acciones que sí actualizan la ἔξις del agente, al momento de estar actuando —esto es, al momento de estar actualizando dicha ἔξις— ya no hay lastres de potencialidad, sino que estamos ante la actividad plena de quien responde disposicionalmente a aquello que, en general, hace. Este sería el caso relevado por Sócrates, en el que se actualiza la disposición del agente conforme sus apreciaciones epistémicas de la situación práctica particular. Una situación acrática en el lugar y en el momento en que la propia ἔξις está siendo actualizada sería, sin dudas, “extraña”, tanto para Sócrates como para Aristóteles.

III. ¿RECHAZA ARISTÓTELES LA CONCEPCIÓN SOCRÁTICA DE LA INCONTINENCIA?

Retomemos las distinciones que se hacen en *DA* entre dos modos de conocer: quien conoce, *stricto sensu* (κυρίως, *DA* 417a28), es quien no solo posee el conocimiento, sino quien también lo utiliza/ejercita. A su vez, ya habíamos visto que, en alguien así, la incontinencia no es posible, sino algo δεινόν (*EN* 1146b31-35). Aristóteles niega la posibilidad de la acción incontinente en quienes son conocedores en sentido propio y estricto —*i.e.* en ejercicio—, debido a que, en esa instancia del actuar, el conflicto interno ya ha sido resuelto: si se está ejerciendo el conocimiento de lo que se tiene por mejor *hic et nunc*, eso supone que la posibilidad de no querer hacerlo ya fue superada previamente.⁴³ Nadie puede no querer hacer lo que sabe

⁴² Vigo (1999, p. 96).

⁴³ Recordemos el ejemplo de *EN* 1147a25 y ss. (citado *supra*) en el que en un mismo agente conviven conocimientos universales contrapuestos: hay que probar lo dulce, no hay que probar lo dulce. Una vez que se lo está evitando, significa que se ha actualizado la premisa que afirma que hay que evitarlo. Tomada la decisión, ya no hay conflicto.

(o cree) que quiere hacer y que está haciendo, desde el momento en que lo está haciendo.⁴⁴ Por el contrario, quien conoce en el sentido que he denominado “derivado” sí puede obrar de manera incontenente, pues posee el conocimiento, pero puede no utilizarlo cuando llega el momento de actuar y, así, hacer algo que sabe (o cree) que no quiere hacer. Es fundamental resaltar que *solo* quien conoce en sentido derivado puede hallarse en esta situación, pues al momento de actuar no dispone de ni utiliza el conocimiento relevante para el caso particular que enfrenta, sino que, aun poseyéndolo, no lo actualiza en ese momento.

La pregunta evidente es: ¿cuál de estos sentidos aristotélicos de “conocer” se le podría atribuir a Sócrates? A primera vista parece difícil sostener que el Sócrates del *Protágoras* esté pensando en un conocimiento de tipo “derivado” al momento de discutir la incontinencia. A esta clase de agentes que poseen el conocimiento pero no lo ejercen Sócrates los considera, más bien, ignorantes. Y esto ocurre porque, sobre la base de una psicología monolíticamente cerrada sobre la racionalidad, la posición socrática no admite, en lo que a la esfera práctica respecta, grados intermedios entre el saber y la ignorancia: hay quienes saben o creen que hacer *x* es lo mejor para ellos, y hay quienes lo ignoran (es decir, quienes creen que *y* es lo mejor, cuando en realidad no lo es). Y lo que es fundamental: *tertium non datur*.⁴⁵ El conocedor aristotélico en

⁴⁴ Con la obvia excepción de la compulsión (me obligan a hacer mal a un tercero bajo amenaza de dañar a mis seres queridos) o la ignorancia respecto de lo que se está haciendo realmente (Edipo quiere matar al hombre que le impide el paso, pero no quiere matar a su padre).

⁴⁵ Me distancio, en este punto, de Rorty (1980, pp. 269-270), quien equipara el par aristotélico “conocimiento potencial / conocimiento actual” con la posición socrático-platónica conforme la cual el ser humano nace con el conocimiento de las Ideas latente que, mediante la reminiscencia, se actualiza. La analogía no funciona porque el conocimiento innato de la Idea no llega a asimilarse conceptualmente con el poseer-sin-utilizar aristotélico lo suficiente como para que Sócrates considere que tal hombre ‘conoce’, pues, en ese caso, quien obra de manera diferente estaría actuando de manera acrática, cosa que Sócrates niega. Asimismo, en el caso de Sócrates-Platón estamos ante un conocimiento innato, mientras que el innatismo aristotélico es el de la potencia primera, es decir: quien no sabe nada.

sentido propio (κυρίως) se asimilaría a aquel que “ni mientras sabe ni mientras está creyendo que existen otras cosas mejores que las que hace —y <que son> posibles de hacer—, hace estas cosas si es posible hacer las mejores” (*Prot.* 358b7-c1). En consecuencia, Sócrates consideraría ignorantes a los conocedores en sentido derivado, porque, si bien poseen el conocimiento, el hecho de que no actúen conforme él da la pauta de que están actuando conforme una opinión que orienta su decisión, aun cuando también posean el conocimiento contrario. Y el hecho de creer que lo que se hace es lo mejor cuando en realidad no lo es es lo que Sócrates denomina “ignorancia”: “tener una opinión falsa y engañarse-con-mentiras acerca de asuntos muy valiosos” (*Prot.* 358c).

Llamativamente (¿o no?), asimilar a quienes conocen en sentido derivado con la ignorancia es algo que el propio Aristóteles ha hecho:

El que está aprendiendo es conocedor en potencia (δυνάμει), de un modo diferente <al que> ya tiene <el conocimiento> y no lo actualiza/ejercita [...]. Aquello que aprende gracias a su capacidad llega a ser algo distinto a lo que era <antes de aprender, pero también> en potencia (pues el que tiene conocimiento pero no lo ejerce es, de algún modo, conocedor en potencia, pero no del modo en que lo era antes de aprender). Cuando se está en ese estado, si acaso nada lo impide, se actualiza y se ejerce <el conocimiento>; si no, se estará en lo contrario, es decir: en la ignorancia (ὅταν δ' οὕτως ἔχη, εἴαν τι μὴ κωλύῃ, ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ, ἢ ἔσται ἐν τῇ ἀντιφάσει καὶ ἐν ἀγνοίᾳ). (*Fis.* 255a33-b5)⁴⁶

El sentido derivado de quien posee un conocimiento que no ejerce lleva a Aristóteles a considerarlo un ignorante, como el propio Sócrates seguramente habría hecho. La mera potencia

⁴⁶ En palabras de Gauthier-Jolif (1970): “si hay una idea que Aristóteles, a continuación de Platón, ha iluminado es que la contemplación no es ni la adquisición ni la posesión de la ciencia, sino su uso actual: contemplar se define por oposición a aprender y saber; se trata de considerar (*regarder*) actualmente una verdad que ya aprendimos y sabemos” (p. 855; traducción mía).

epistémica de quien no ejerce sus opiniones porta un lastre de no-ser que lo ubica en un ineluctable segundo lugar respecto de quien está teorizando *hic et nunc*.⁴⁷

Se ve, en definitiva, que, en terreno práctico, el conocimiento por el conocimiento mismo no es una meta que Aristóteles persiga,⁴⁸ dado que, si dicho conocimiento no es además ejercido, ese hombre merecerá el título de “conocedor”, pero en sentido derivado, como mera formalidad o, mejor dicho, como mera posibilidad: es *capaz* de ser un conocedor, pero no es un conocedor en sentido propio (κυρίως), pues también es capaz de no ser un conocedor. El conocimiento es condición necesaria pero no suficiente para su ejercicio; a la inversa, el ejercicio del conocimiento supone su posesión.⁴⁹

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo he insistido en que tanto Sócrates como Aristóteles consideran que sería “extraño” (δεινόν) obrar en contra de un conocimiento que, además de poseído, se está ejerciendo al momento de actuar: “Parece que ocurre lo que investigaba Sócrates, porque tal afección <sc. la incontinencia> no se da mientras lo que se considera conocimiento en sentido propio está

47 Recuérdese, en este punto, la “señal” que sirve para distinguir a quien aprendió de quien no aprendió en *Met.* IX, 8, 1050a17-21 (citado *supra*). Caso distinto es el de la acción de inteligir (νοεῖν) que, por no necesitar de objeto ninguno para realizarse —a diferencia de la percepción sensible y, como vimos, del teorizar—, se puede ejercitar a voluntad: “de ahí que <se pueda> inteligir (νοῆσαι) en sí mismo toda vez que se quiera, pero percibir sensiblemente no es posible en sí mismo <cuando se quiera>, pues es necesario que se dé el objeto sensible” (*DA* 417b23-25).

48 Cf. *EN* 1095a5-6.

49 Cf. *Met.* 1050a10-14: “los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver. Del mismo modo, también <se tiene> el arte de construir para construir y la teoría para teorizar. Sin embargo, no se teoriza para tener la teoría, a no ser quienes están estudiando; pero estos no teorizan a no ser que lo hagan de ese modo <sc. en la medida en que estudiar es una especie de forma de teorizar>”.

presente, ni tal <conocimiento> es arrastrado por la afección” (EN 1147b14-17).⁵⁰

La nueva referencia a un conocimiento que no puede ser “arrastrado” (περιέλκω) indica que Aristóteles sigue pensando en el Sócrates del *Protágoras*. En esta oportunidad, concluyendo su análisis de la posición socrática, Aristóteles confirma lo que sugerí más arriba: lo que, según Sócrates, el agente considera conocimiento (δοκούσης ἐπιστήμης) es lo que el estagirita considera ἐπιστήμη “en sentido propio” (κυρίως), a saber: el conocimiento que se está teorizando *hic et nunc*. Cuando esta clase de conocimiento está presente, la incontinencia es imposible. Y en esto Sócrates y Aristóteles opinan de igual modo. El error de Sócrates no fue, por lo tanto, haber negado la posibilidad de la acción incontinente tal como la concibe, sino el hecho de no haber discriminado entre distintos modos de conocimiento/ignorancia, sobre cuya base otra clase de ἀκρασία sí es posible. Aristóteles continúa, así, la senda socrática señalando que el análisis de la incontinencia no debe atender tan solo el examen del vínculo entre placeres y conocimiento, sino también diversos modos de conocer que están en juego cuando el placer nos derrota: “lo que Aristóteles no acepta es la opinión de que la tesis socrática es inconsistente con la opinión ordinaria según la cual la incontinencia ocurre cada tanto. Se limita a mostrar que las dos posiciones <sc. la propia y la socrática> son consistentes, por lo que no estamos obligados a rechazar ninguna de ellas. Elimina la dificultad y deja las opiniones recibidas en pie”.⁵¹

⁵⁰ Algo similar se había dicho en 1146a4-7: “¿es entonces la prudencia la que resiste <la incontinencia>? Ella, en efecto, es lo más fuerte. Pero esto sería ridículo, porque el mismo hombre será prudente e incontinente al mismo tiempo, y nadie diría que es propio del prudente hacer voluntariamente lo peor”.

⁵¹ Robinson (1977, p. 84; traducción mía). Como se ve, Robinson también considera que la única crítica de Aristóteles a Sócrates es que su propuesta descuida los hechos manifiestos (φαινόμενα). En una línea similar, cf. Gosling (1990, p. 38). Por el contrario, Hardie (1968) rechaza que Aristóteles esté dando la razón a Sócrates tomando como base un clásico texto de Cook Wilson de 1879 (*Prolegomena to Ethics*),

En conclusión, la usualmente denominada “crítica” aristotélica a la posición socrática no es absoluta, sino, en todo caso, parcial, pues se trata, más bien, de una reformulación y enriquecimiento del modo en que el hijo de la partera analizó y concibió la incontinencia. Sócrates tuvo razón en lo que dijo, pero no dijo todo lo que había para decir al respecto, pues descuidó ciertos aspectos de los hechos y opiniones manifiestos vinculados con el fenómeno. Su planteo no fue equivocado, sino incompleto.⁵²

REFEFENCIAS

Bieda, E. (2003). La filosofía práctica y el método dialéctico aristotélicos: ¿es la argumentación práctica una especie de dialéctica? *Areté*, *XV*(2), 193-215. Recuperado de:

<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/482/476>

Bieda, E. (2011). Creer o saber, esa *no* es la cuestión. Opinión y conocimiento en el *Protágoras* de Platón. *Circe de clásicos y modernos*, *XV*(1), 27-40. Recuperado de:

<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/circe/article/view/2494/2392>

en el cual se afirma que Aristóteles no puede haber sido el autor de *EN VII*, 3, precisamente porque “mientras que Aristóteles creía que los hombres actúan de modos que saben que son malos mientras actúan, la solución a la que se arriba en *VII*, 3 afirma que Sócrates tenía razón cuando dijo que eso no podía pasar” (p. 262; traducción mía). En este trabajo he querido mostrar que tanto la posición de Aristóteles como la de Sócrates son consistentes entre sí, por lo que concluir que *EN VII*, 3 no puede haber sido escrito por Aristóteles quizás sea un tanto exagerado.

⁵² A criterio de Aristóteles, el planteo socrático fue incompleto no solo en relación con la existencia de más de un modo de conocer/ignorar —tema que he analizado aquí—, sino también con el hecho de que son factores irracionales los que interfieren con la actualización del conocimiento potencial al momento de actuar (cf. Vigo, 1999, p. 74). Otra falencia del planteo socrático podría ser, asimismo, el hecho de que el alma tiene distintas ‘partes’ o ‘aspectos’, de modo que la diferencia entre el continente y el incontinente estaría dada por los modos en que sus respectivas economías internas se organizan: cf. *EN* 1102b13-19. Es por todo esto que Hardie habla de “*Socrates’ unqualified denial of akrasia*” (1968, p. 272; cf. Broadie, 1991, p. 283), fenómeno que Aristóteles vendría, precisamente, a cualificar en elementos más específicos.

- Bieda, E. (2012). Boceto de una desintegración psíquica en el *Gorgias* de Platón. *Hypnos*, XXIX, 237-257. Recuperado de: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/183/185>
- Boeri, M. (2010). *Aristóteles. Acerca del alma*. Buenos Aires: Colihue.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Calvo Martínez, T. (2000). *Aristóteles. Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Cooper, J. M. (2009). *NE VII. 1-2: Introduction, Method, Puzzles*. In C. Natali (Ed.), *Aristóteles. Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum* (pp. 9-40). Oxford: Oxford University Press
- Dahl, N. O. (1984). *Practical Reason, Aristotle and Weakness of the Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gauthier, R. A. & Jolif, J. Y. (1970). *Aristote. L'Éthique a Nicomaque*. Paris: Publications Universitaires.
- Gómez-Lobo, A. (1998). *La Ética de Sócrates*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Gosling, J. (1990). *Weakness of the Will*. London & New York: Routledge.
- Gulley, N. (1965). The Interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's Dialogues. *Phronesis*, X(1), 65-90. doi: 10.1163/156852865X00086
- Hamlyn, D. W. (1968). *Aristotle's De Anima Books II, III*. Oxford University Press.
- Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Joachim, H. (1962). *Aristotle-The Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. London: Duckworth.
- Makin, S. (2006). *Aristotle. Metaphysics. Book Θ*. Oxford: Clarendon Press.
- Natali, C. (1999). *Aristotele. Etica Nicomachea*. Bari: Laterza.
- Pallí Bonet, J. (1985). *Aristóteles. Ética nicomaquea-Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Platón (2008). *Protagoras*. N. Denyer (trad.). Oxford: Cambridge University Press.

- Polansky, R. (2007). *Aristotle's De Anima*. Oxford: Cambridge University Press.
- Reeve, C.D.C. (2014). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett.
- Robinson, R. (1977). Aristotle on *Akrasia*. In J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji (Eds.), *Articles on Aristotle. 2 Ethics and Politics* (pp. 79-91). London: Duckworth.
- Rorty, A. O. (1980). *Akrasia* and Pleasure. En A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (pp. 267-284). Los Angeles: University of California Press.
- Ross, W.D. (1925). *Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Rowe, C. & Broadie, S. (2002). *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Shields, C. (2016). *Aristotle. De Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sinnot, E. (2007). *Aristóteles. Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Colihue.
- Tricot, J. (1947), *Aristote. De l'ame*. Paris: Vrin.
- Vigo, A. (1999). Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles. *Anuario filosófico*, XXXII(1), 59-105. Recuperado de:
<https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/29594/25977>
- Vigo, A. (2002). Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática. *Diadokhé*, 5(1-2), 65-101.