

## **Acción e irracionalidad: Akrasia vs. debilidad de la voluntad<sup>1</sup>**

VÍCTOR MANUEL SANTAMARÍA NAVARRO  
(Universidad de Oviedo)

[S]í, conozco los crímenes que voy a realizar, pero mi pasión es más poderosa que mis reflexiones y ella es la causante de males para los mortales. [*Medea*, 1078-1081]

### **Resumen**

Sin duda uno de los problemas que más controversia ha suscitado en la reflexión teórica a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, desde la antigüedad griega hasta nuestros días, es el de la *akrasia*.

Nos proponemos aquí examinar la naturaleza y posibilidad misma de existencia de este fenómeno tal y como es caracterizado por las teorías más influyentes sobre el asunto. Tras hacer un breve recorrido por las teorías de Platón, Aristóteles, Santo Tomás o Hume, nos centraremos en los debates más modernos, de la mano de Davidson y Holton principalmente. Finalmente trataremos de replicar ambas posturas y dar una respuesta tentativa a todas estas cuestiones.

### **I. Introducción**

El término *akrasia* (en griego *ακρασία*; también *ακρατεία* o *ακρατία*), que podemos traducir por «incontinencia», «falta de control», hace referencia al hecho de que un sujeto actúe en contra de aquello que, tomando en consideración todos los datos relevantes, considera su mejor juicio. Ya desde la antigüedad ha habido opiniones muy diversas al respecto. Así, por ejemplo, en las tragedias de Eurípides vemos individuos que se comportarían acráticamente:

[Y] me parece que no obran de la peor manera por la disposición natural de su mente, pues muchos de ellos están dotados de cordura. No; hay que analizarlo de otro modo. Sabemos y comprendemos lo que está bien, pero no lo ponemos en práctica, unos por indolencia, otros por preferir cualquier clase de placer al bien. [*Hipólito*, 377-383]

---

<sup>1</sup> La realización de este trabajo ha sido posible gracias a la subvención por parte del Ministerio de Educación y Ciencia a través de una beca de investigación del Plan Nacional de Formación de Profesorado Universitario, ref. AP2003-4762, y a la financiación ofrecida por el Proyecto de Investigación ref. MCT-02-BFF-01102, concedido asimismo por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Sin embargo, parece que Sócrates negó la posibilidad de que un sujeto actuase en contra de lo bueno, salvo por desconocimiento del bien o lo bueno. Según la famosa divisa, «nadie peca, salvo por ignorancia». Fue Platón quien plasmó el primer análisis teórico del asunto en el *Protágoras*, donde por boca de Sócrates defiende la tesis de que un sujeto no puede actuar deliberadamente en contra de lo que sería su mejor argumentación llevado por la inmediatez y la sensualidad de los placeres y, si actúa poniendo en práctica cosas malas, sólo puede hacerlo por ignorancia, y nunca basándose en el conocimiento.

[...] sabes entonces que muchos hombres no nos creen, ni a ti ni a mí, y que afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo [...] [*Protágoras* 352 d5-8].

[...] resulta absurda vuestra afirmación, cuando decíais que, a pesar de conocer el hombre que las cosas malas son malas, sin embargo las pone en práctica –aunque le sería posible dejar de hacerlo– arrastrado y seducido por los placeres. Y, por otra parte, también decía que el hombre, a pesar de conocer lo que es bueno, no quiere practicarlo por sufrimientos momentáneos, dominado por ellos. Cuán absurdas son esas afirmaciones [...] [*Protágoras* 355 a7-b5].

Por tanto parece que Platón se posiciona frente a aquellos que describen una situación en la que «muchos», *pese a conocer lo mejor*, actúan *voluntariamente* (la pasión no les domina completamente, ya que «les sería posible» actuar de otro modo) en contra de lo que consideran mejor, de las cosas buenas. Como ya hemos dicho, para Platón sólo la ignorancia justifica un comportamiento malvado o estúpido.

Aristóteles, sin embargo, dice que la tesis de Sócrates está «en contradicción manifiesta con los hechos» [*EN*, 1145b 28-29] y se propone dar cuenta de ello. Así, concede que hay situaciones en las que un sujeto, aun sabiendo que lo que va a realizar está mal, actúa de acuerdo a ello. Dice,

[E]l incontinente sabe que obra mal movido por su pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue a causa de su razón [*EN*, 1145b 12-13]

[...] la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella [*EN*, 1151a 6-7]

El incontinente *sabe* que obra mal –dice Aristóteles– pero, en cualquier caso, no es relevante si posee o no verdadero conocimiento, pues en muchas ocasiones aquellos que sólo poseen opiniones no están menos convencidos de la verdad de éstas que otros que poseen conocimiento [*EN*, 1145b 29]. De hecho, según Aristóteles el incontinente actúa en cierto modo cegado por las pasiones; en el momento de elegir olvida aquello que reconocía como lo mejor, conducido por las pasiones a estados similares al sueño, la borrachera y la locura. El incontinente puede aducir que tiene conocimiento en el momento de obrar, pero en realidad cuando habla se parece a un actor de teatro y su conocimiento sería más bien del tipo que tiene un borracho que musita demostraciones y versos de Empédocles o un estudiante de ciencia principiante que ensarta frases sin saber lo que dice. [*EN*, 1147a 15-25].

En general estas son las posturas que han venido siendo defendidas, aunque de hecho, son muy pocos los autores que, con Platón, nieguen explícitamente la posibilidad de que los individuos puedan actuar acráticamente. Santo Tomás sigue a Aristóteles y coloca también la fuente de la

incontinencia en las pasiones y la concupiscencia. Así, el hombre realiza a veces acciones en contra de su mejor juicio, pero no es incontinente porque su acción no es voluntaria al estar generada por una fuerte emoción, como el temor. Pero dado que la concupiscencia *inclina a la voluntad* a desear algo, quien se deja dominar por ella lo hace voluntariamente. [*Summa Theologica*, Parte II, Q.6]. Otros autores no han tratado de un modo directo sobre el tema, aunque de sus escritos pueden sacarse ciertas conclusiones. Un caso controvertido e interesante es el de David Hume. Por un lado, afirma que a veces elegimos voluntariamente bienes menores aun a sabiendas de que hay otros mayores:

[N]o es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo. [Hume (1739-40), p. 563, SBN 417]

Parecería por tanto que Hume defiende la posibilidad de que actuemos de modo incontinente, esto es, que ante dos posibles cursos de actuación, sigamos voluntariamente aquel que sabemos que comporta un bien menor. Sin embargo, algunos han visto a Hume como representante de un escepticismo práctico [Fleming (2006), pp. 1-7]; según esta interpretación, Hume negaría la existencia de *razones* para actuar, pues son las pasiones las que mueven nuestras acciones. Pero entonces, si la acción no se fundamenta en *razones*, ¿puede haber acciones irracionales? o ¿puede haber algo tal como «el mejor juicio» o «el más racional»? Decíamos que son las pasiones las encargadas de generar acciones; pero las acciones no pueden ser consideradas contrarias a la razón, *irracionales*, por seguir a las pasiones. En primer lugar, las pasiones no pueden ser irracionales porque, según el célebre pasaje, la razón ha de ser esclava de las pasiones, y en ningún caso le es posible oponerse a ellas. A una pasión sólo puede oponérsele otra pasión contraria. En segundo lugar, la irracionalidad sólo puede predicarse de las ideas que, en tanto que copias de las cosas existentes, pueden ser imperfectas. Las pasiones no son copias, sino «existencias», y por ello no son ni verdaderas o falsas, ni racionales o irracionales. [Hume (1739-40), pp. 561-562, SB 415].

[...] una pasión deberá estar acompañada de algún falso juicio para ser irrazonable; e incluso, para habla con propiedad, no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio. [Hume (1739-40), p. 563, SB 417]

Una pasión puede resultar irracional sólo por dos motivos. A veces una pasión se ha fundamentado en la suposición de existencia de algo realmente no existente y, por tanto, al ser el juicio que acompaña a la pasión erróneo, la convierte en irracional; otras veces la pasión escoge medios insuficientes para lograr sus fines. En ambos casos la pasión es contraria a la razón, y es entonces –y sólo entonces– cuando la pasión cede su lugar a la razón.

Estamos por tanto ante la siguiente situación: Hume no admite *razones* para actuar; actuamos según nuestras pasiones y la razón no puede ser contraria a ellas; es de hecho esclava de las pasiones. Esto parece cerrar la posibilidad de hablar de acciones incontinentes en tanto que acciones en contra de la razón, esto es, elimina la irracionalidad del fenómeno. Sin embargo Hume afirma que a veces actuamos sabiendo que nos guiamos por un bien menor. Pero menor ¿en qué sentido?

Creo que hay al menos tres vías para responder a esto. Patrick Fleming ha ensayado una de ellas. Para Fleming, hay tres principios en Hume que, en conjunción, serían capaces de salvar la aparente contradicción de las tesis humeanas: el *principio de la pasión predominante*, el *principio de la costumbre en las pasiones*, y el *principio de la idea más particular y determinada*.

Según el *principio de la pasión predominante*, cualquier emoción que acompañe a la pasión predominante se convierte en ella, reforzándola y dándole más vivacidad, aun cuando sus naturalezas sean contrarias. [Hume (1739-40), p. 567, SB 419]. El principio de la *costumbre en las pasiones* muestra que la costumbre de realizar una acción genera tanto facilidad al realizar tal acción como una tendencia a ella. [Hume (1739-40), p. 571, SB 422]. Por último, el *principio de la idea más particular y determinada* nos dice que donde sea que una idea de bien o mal adquiera mayor vivacidad, generará una pasión más violenta y estimulará a la imaginación [Hume (1739-40), p. 573, SB 424].

Patrick Fleming toma un ejemplo de Christine Korsgaard para ilustrar su defensa de la supuesta respuesta de Hume a la pregunta por la debilidad de la voluntad. Según el ejemplo, Harry tiene una enfermedad y necesita ponerse una inyección. No tiene la *costumbre* de darse inyecciones contra enfermedades mortales, pero tiene un enorme deseo de vivir una larga vida. Sin embargo le horrorizan las agujas. Su deseo es ponerse la inyección, pero llegado el momento, el miedo le atenaza y no acepta la inyección. Sin embargo, poco después reconoce que debió haberse inyectado. ¿Cómo podría dar cuenta Hume de un caso tal? Según Fleming, Harry siente el deseo de darse la inyección cuando observa desde la distancia los beneficios. Sin embargo, cuando le acercan la aguja, el inminente dolor se le aparece de un modo tan claro que, por el *principio de la idea más particular y determinada*, adquiere mayor fuerza motivacional. Esta pasión se hace predominante y absorbe la pasión de vivir una larga vida por el *principio de la pasión predominante*. Finalmente, cuando la idea de dolor no está presente, la idea de vivir una larga vida –a la que está más acostumbrado– vuelve a él, por el *principio de la costumbre en las pasiones*. [Fleming (2006), p. 11].

Sin negar el valor de esta reconstrucción que realiza Fleming, nos parece que aun queda algo por explicar. Si nos atenemos a la reexposición de Fleming, ¿Hume admite o no la posibilidad de la incontinencia? De hecho, Hume podría haber admitido el análisis explicativo anterior sin conceder que por ello Harry fuese incontinente. Porque, ¿en algún momento actúa Harry en contra de su mejor juicio, como exige la incontinencia?

Una posible explicación que mostraría un Harry incontinente sería la siguiente: Hume admite que un bien que racionalmente consideraríamos menor puede ser perseguido sin convertir a la acción que lo persigue en irracional, ya que la superioridad o inferioridad racional de un estado de cosas no tiene incidencia causal en la persecución de la acción, pues sólo las pasiones –y no los juicios racionales– tienen tal fuerza causal. Harry actuaría según sus pasiones, unas veces en consonancia con su juicio racional, otras en su contra. Aunque su juicio racional no prescriba cómo ha de actuar, siempre que Harry actuase en una dirección distinta sería incontinente, pero este tipo de incontinencia en modo alguno sería irracional o indeseable. De hecho, sería perfectamente racional, y esta racionalidad vendría dada por el hecho de que los medios que utiliza Harry sirven perfectamente para alcanzar el fin que busca. La pasión generada por el miedo a la aguja es efectivamente un medio eficaz para conseguir su fin: apartar el brazo y evitar así el dolor del pinchazo. En cada momento, Harry actuaría del modo que estima oportuno en función de sus pasiones, que se revelan como útiles precisamente por ser adecuadas para lograr sus fines, ya que sus fines en presencia de la aguja «amenazadora» son bien distintos al fin que tiene cuando no está presente dicho elemento hostil. Por tanto, la acción de Harry no sería incontinente, y teniendo a la vista además que según

Hume no hay ninguna razón que justifique una acción, y que ésta debe fundamentarse en pasiones, la acción de Harry no sería, ni podría ser tampoco, irracional.

Finalmente puede ensayarse una interpretación distinta de la acción de Harry que siendo compatible con los textos humeanos y sin traicionar sus tesis, muestra un Harry incontinente y a la vez irracional: la acción que lleva a cabo podría ser irracional por estar basada en una pasión irracional, ya que ésta *no* utilizaría los medios adecuados para el fin que busca, a saber, vivir largo tiempo. Y la razón de que no use los medios adecuados sería, ahora sí, el temor por el dolor, temor –pasión– que en presencia de la aguja se le aparece con una enorme vividez. Esta pasión se revela por tanto como irracional y errónea, y genera que la acción de Harry sea incontinente, pues de no haber participado de esa pasión, habría actuado, consideradas todas las alternativas de las que disponía, siguiendo un curso de acción muy distinto y conforme a su deseo de tener una larga vida.

## II. Teorías recientes

El referente inexcusable con respecto a las teorías de los últimos 40 años es Donald Davidson. Todos los autores hacen referencia a sus ensayos, y no son pocos los que definen sus posiciones con respecto a la suya.

Hemos de comenzar diciendo que Davidson considera que la debilidad de la voluntad o *akrasia* es interesante porque supone un problema de racionalidad, como lo hacen el autoengaño, la ceguera intelectual, el pensamiento desiderativo o la debilidad de la justificación. Es importante señalar que la irracionalidad no supone una total ausencia de racionalidad (arracionalidad), sino un fallo dentro de la propia racionalidad. [Davidson (1982), p. 169]. Al tratar de comprender a los demás, suponemos que se comportan en cierto modo como nosotros, esto es, que son racionales. Esto es lo que Davidson llama el *Principio de Caridad*. No nos parecen extraños distintos comportamientos siempre que permanezcan dentro de unos márgenes, pero cuando se salen de éstos, algo chirría y se nos aparece como irracional. La irracionalidad es, por tanto, una caída o ruptura de los patrones internos de racionalidad.

Al enfrentarnos a estos problemas de racionalidad, somos conscientes de que surge una doble paradoja: rechazar estos fenómenos como totalmente incomprensibles e inexplicables supone obviar su problematicidad; además, parece que son demasiado comunes y cotidianos como para adscribir irracionalidad o patologías a quienes presentan tales estados. Sin embargo, si tratamos de racionalizar el problema para comprenderlo, disolvemos su complejidad e irracionalidad. [Davidson (1985), p. 199].

Con respecto al problema de la incontinencia o debilidad de la voluntad, Davidson cree que además de la teoría de Platón, que negaba su existencia («doctrina de la pura racionalidad» [Davidson (1982), p. 175]), hay otras dos hipótesis principales: por un lado está la teoría de Aristóteles, según la cual, para que un sujeto actúe acráticamente debe hacersele, debido a una fuerte pasión, de algún modo inconsciente en el momento de elección el que consideraría en otras condiciones su mejor juicio. Por otro lado está lo que llama el *Principio de Medea*, según el cual en el momento de actuar, una pulsión *extraña* y *externa* se hace con el control del sujeto y le empuja –involuntariamente, por tanto– en contra de lo que desea.

Ambos describen situaciones posibles para Davidson, pero no son casos de incontinencia, pues ésta supone que un agente, una vez consideradas todas las opciones de las que dispone, juzgue que de entre varios cursos de acción uno es mejor y, sin embargo, siendo consciente de ello en el momento de actuar, *voluntariamente* actúe en contra de ese curso de acción (o simplemente escoja

uno menos apoyado). La teoría de Aristóteles presenta a un individuo que *no es consciente* del mejor juicio, mientras el *Principio de Medea elimina la voluntad* del proceso. [Davidson (1982), p. 176].

Según Davidson, un caso genuino de comportamiento acrático exige la satisfacción de las siguientes cláusulas:

- P1: Si un agente quiere hacer *x* más de lo que quiere hacer *y*, y se cree libre para hacer o bien *x* o bien *y*, entonces intencionalmente hará *x* si hace intencionalmente o bien *x* o bien *y*.
- P2: Si un agente juzga que sería mejor hacer *x* que hacer *y*, entonces quiere hacer *x* más que lo que quiere hacer *y*.
- P3: Hay acciones incontinentes.

P1 y P2 implican juntos que si un agente juzga que sería mejor para él hacer *x* que hacer *y*, y se cree libre para hacer o bien *x* o bien *y*, entonces intencionalmente hará *x* si hace *x* o *y*. Esto parece hacer imposible P3, esto es, que haya acciones incontinentes [Davidson (1970), p. 39]. Sin embargo, Davidson no quiere renunciar a ninguno de ellos.

Mi estrategia básica no es la de intentar presentar un alegato inobjetable a favor de P1-P3 [...] Más bien lo que *espero demostrar es que no se contradicen entre sí y*, por tanto, que no debemos abandonar ninguno de ellos. [Davidson (1970), p. 40. El subrayado es mío]

No resisto la tentación de decir lo siguiente. ¿Es acaso la no contradicción entre los tres principios condición suficiente para no abandonar ninguno de ellos? Supongamos que yo quiero hacer una descripción acerca de la composición de los planetas del sistema solar, y establezco: Mercurio está constituido de carbón, Venus de queso verde, Marte de grafito... Seguramente no hay ningún tipo de *contradicción lógica* entre estas situaciones, pero esto no es una razón para que no las abandone; no es suficiente para que abrace las hipótesis sin reparo. La no-contradicción lógica es condición necesaria, pero no suficiente. Hay otras condiciones igualmente necesarias, como ser empíricamente adecuadas. Davidson supone, por ejemplo, que P3 es cierta, dando por sentado que la incontinencia es un hecho. Esto es algo con respecto a lo cual muchos somos escépticos, por lo que sentar aquello que está por demostrar parece, cuando menos, cercano a una petición de principio.

No hay prueba de que existan tales acciones; pero me parece absolutamente cierto que existen. [Davidson (1970), p. 46]

Concedamos, provisionalmente y por mor del argumento, que Davidson está en lo cierto y que la debilidad de la voluntad resulta ser un hecho indubitable que hemos de explicar. El mayor problema se encuentra en P2, que ha sido objeto de numerosas malinterpretaciones e intentos de reformulación. Ninguno de éstos, sin embargo, ha arrojado luz sobre el problema. Según Davidson esto ocurre porque P1 y P2 se derivan de una tesis muy persuasiva acerca de la acción intencional: cuando una persona actúa con una intención, en primer lugar le da un valor positivo a algún estado de cosas *y*, creyendo (sabiendo o percibiendo) que una acción producirá o hará real ese estado de cosas que valora, actúa en función de ese deseo o creencia. [Davidson (1970), p. 49]. Por tanto, las creencias y deseos *causan* una acción. Añade Davidson que siempre que un conjunto de razones *r* constituya *la razón* para que hagamos *x*, *r* causará que hagamos *x*, pero que *r* cause *x* no implica

que  $r$  sea una razón para  $x$ . [Davidson (1970), p. 60]. Lo que nos está diciendo es que hay acciones que están causadas por conjuntos de razones que no constituyen una verdadera razón para realizar dichas acciones. Sin embargo, anteriormente ha dicho que si algo constituye una razón para hacer  $x$ , entonces causará  $x$ . Pero entonces, el mejor argumento, habría de ser *razón* para hacer  $x$ , y causar por tanto  $x$ , lo cual entra en flagrante contradicción con la observación anterior –y de paso con la posibilidad de existencia de ejemplos de incontinencia– pues, si yo tengo un conjunto razones  $r$  que supone una *razón* para hacer  $x$ ,  $r$  causará que yo haga  $x$ ... pero entonces, aún cuando haya deseos u otras razones que me empujen a hacer  $y$ , ¿cómo defenderá Davidson que un sujeto pueda comportarse incontinentemente y hacer  $y$  en lugar de  $x$ , si ha establecido que  $r$  ha de causar  $x$ ?

La única salida viable sería establecer que  $r$  no tomaba en cuenta todas las consideraciones. Esta es la vía que propone Davidson. Sin embargo esto no supondría más que un parche que retrasaría sólo momentáneamente la anterior dificultad (pues habría, en último término, un conjunto más comprehensivo que tomase todas las razones en consideración, como pide la definición de la *akrasia*) y finalmente tendría que hacer frente al problema de cómo un sujeto cuyo conjunto de razones –siendo ya omnicomprehensivo– es *razón* para hacer  $x$ , y en cambio no tiene la fuerza causal suficiente para que haga  $x$  –como veíamos que afirmaba anteriormente–, permitiendo que el sujeto haga más bien  $y$  o  $z$ . Éste es el camino explicativo que toma Davidson mediante lo que denomina *Principio de continencia*, que establece que un sujeto racional ha de tomar en cuenta todas las razones disponibles para evaluar qué curso de acción es conveniente [Davidson (1970), p. 61]. Así realiza la distinción entre los cursos de acción que examinan *prima facie* el problema y los que toman de forma integradora el conjunto de razones. Como hemos dicho, esto no resuelve el problema.

Quizá lo más interesante de la teoría davidsoniana consiste en el divorcio de la moral y la incontinencia, en tanto que muchas veces se ha presentado la incontinencia como asociada a los placeres sensoriales, la concupiscencia y la caída en la tentación. Sin embargo, a veces, pese a que los placeres sensoriales nos ofrecen la mejor argumentación, los patrones morales o sociales establecidos hacen que nos apartemos de nuestro mejor juicio. [Davidson (1970), p. 48]. Davidson sitúa así el problema de un modo claro en el ámbito de la filosofía de la acción, en lugar de la filosofía moral.

Por su parte, Kathrin Glüer ha dado una versión peculiar del asunto. Pese a que sigue a Davidson en gran parte de su argumentación, sus conclusiones son bastante diferentes. De hecho se presenta como escéptica con respecto a la noción de debilidad de la voluntad o *akrasia*. En realidad, para Glüer hay un problema de fondo en los casos que etiquetamos como comportamientos incontinentes o acráticos: un concepto de evaluación restringido, estrecho. Esto se debe, según Glüer, principalmente a dos razones. Unas veces al realizar una acción se toman en cuenta sólo las razones para un beneficio o placer a corto plazo, mientras en otras se tienen en cuenta las consecuencias a largo plazo, o cualquier otro motivo. En cualquiera de estos u otros posibles casos, al no encontrarnos con un sujeto que esté considerando todas las cosas y alternativas de las que dispone, su comportamiento no puede ser catalogado como acrático en absoluto. En otras ocasiones, el individuo niega que su mejor juicio no apunte a la acción que realiza, cometiendo un error al evaluar la evidencia  $y$ , por tanto, autoengañándose. El error consistiría en una mala interpretación de los deseos y su fuerza. [Glüer (2003), pp. 81-82].

Con respecto a esto tenemos que apuntar dos cosas: en primer lugar, hay otras situaciones en las que el sujeto no juzga correctamente la fuerza de los deseos, y sin embargo no está autoengañado. Los casos de *ceguera intelectual* o *pensamiento desiderativo* encajan en este modelo. De hecho, la propuesta aristotélica puede ser vista como un caso de *ceguera intelectual*, en la que la fuerza de

un deseo turba y nubla nuestro recto juicio, haciéndonos olvidar algunas de nuestras razones. En segundo lugar, el autoengaño, de ser posible, no consistiría en un error al evaluar la evidencia, sino en que una vez evaluada –sea acertada o erróneamente, poco importa aquí– el sujeto se forma una creencia en contra de lo que la evidencia apoya, cometiendo lo que Davidson llama, por analogía, *debilidad de la justificación*. Como el propio Davidson ha señalado, el *autoengaño* y la *akrasia* son dos fenómenos que, aunque cercanos, son perfectamente distinguibles. A veces, aparecen juntos y reforzándose mutuamente, pero no son lo mismo. [Davidson (1985), p. 201]

Por último examinaremos la postura de Richard Holton. A él le debemos la separación de dos fenómenos que, principalmente por parte de la corriente anglosajona, habían sido identificado como sinónimos: la debilidad de la voluntad y la *akrasia*. Holton reserva el término *akrasia* para caracterizar el problema clásico acerca de la posibilidad de que un sujeto, una vez consideradas todas las cosas, juzgue un curso de acción como el mejor y, sin embargo, siga otro. La debilidad de la voluntad consistiría, en cambio, en una *revisión injustificada de las propias intenciones*.

Siguiendo a Bratman [Bratman (1987)], Holton considera que las intenciones son algo distinto de las creencias y deseos –aunque el sujeto tome éstos en cuenta para su formación– y que éstas consisten en una decisión de realizar una acción. Éstas no siempre están guiadas por deseos o creencias previos, pues incluso en casos en los que no hay razones de peso a favor de ninguna alternativa, como los propuestos por Buridan, si el sujeto desea superar la indecisión, ha de tomar una decisión acerca de cómo actuará, esto es, ha de formarse una intención.

En cualquier caso, las intenciones se forman o bien para ordenar la vida intrapersonal de un sujeto y vencer las posibles inclinaciones que en el momento de realizar la acción le puedan tentar o bien como método de coordinación interpersonal. Supongamos que alguien desea pintar la puerta de su casa, pero no tiene preferencia por un color, esto es, no tiene razones para pintar una puerta de un color u otro; pero ante la visita de unos amigos que sabe que sólo reconocerán la casa por el color de la puerta, sí necesita tomar una decisión, pues ha de ir a comprar la pintura ese mismo día. [Holton (1999), p. 244].

La pregunta es la siguiente: ¿cuándo es razonable revisar una intención? Parece que los límites están difusos, y que por tanto la caracterización será vaga. Sin embargo, podemos afirmar que un sujeto que cambia continua e injustificadamente sus decisiones puede ser considerado como inconstante o caprichoso. Como señala Holton, la debilidad de la voluntad y el capricho suponen una revisión injustificada de una resolución, así que pertenecen a un mismo género, la *irresolución*, pero no son iguales, sino dos especies distintas. La debilidad de la voluntad supone la revisión injustificada de una intención cuyo objetivo era precisamente el vencimiento de una posible futura inclinación contraria, mientras el capricho, no. Veamos esto con un ejemplo: supongamos que quiero seguir una dieta. Tengo la intención de empezar el lunes que viene, esto es, tomo la decisión de realizar esa acción el lunes. En principio no hay razones para escoger el lunes o el martes, pero mi intención de empezar un día concreto tiene un objetivo: vencer las inclinaciones contrarias que sospecho que pueda tener el día que haya de comenzar mi dieta. Si llegado el lunes reviso mi intención sin una razón justificada, cometeré debilidad de la voluntad. Supongamos ahora que deseo ir al cine con unos amigos. Hay tres salas de cine en la ciudad y en principio no hay más razones para acudir una que a otra; ni la distancia, ni la calidad ni el precio muestran diferencias. Sin embargo, he de decidirme por alguno de ellos si quiero ir a ver una película finalmente. Esta intención de ir al cine Y, no la tengo para evitar el deseo o inclinación futura de ir a otro cine; por ello, si antes de ir al cine la reviso injustificadamente varias veces, cambiando de decisión, estaré siendo inconstante y caprichoso. Por supuesto, los límites entre la debilidad de la voluntad y el capricho son difusos,

por lo que el concepto de debilidad de la voluntad adquiere mayor vaguedad. Pero esto no es un problema para Holton, ya que considera que refleja la vaguedad que se corresponde con el uso ordinario del término [Holton (1999), pp. 250-1].

Frente a la debilidad de la voluntad estaría la fuerza de voluntad. La fuerza de la voluntad no consiste en el rechazo a revisar de cualquier intención o resolución sino, más bien, en la capacidad de no revisar una intención a menos que sea razonable hacerlo. Aquellos sujetos que no revisan sus intenciones aun cuando sería razonable que lo hiciesen, no muestran una voluntad fuerte, sino testarudez. [Holton (1999), p. 252].

Holton ofrece varias pruebas de la ventajas que supone distinguir entre debilidad de la voluntad y *akrasia*, pero no podemos entrar aquí en ellas. Mencionaremos a modo ilustrativo sólo una de ellas: a veces se nos presentan dos situaciones entre las cuales debemos elegir. Ambas son inconmensurables, esto es, no podemos compararlas. Supongamos, dice Holton, que un joven ha de decidir entre ir a la guerra a luchar contra el fascismo o cuidar de su madre enferma. Ambos cursos de acción son inconmensurables, por lo que *ex hypothesi*, no puede haber un mejor juicio que nos dicte qué curso de acción hemos de seguir. Pero entonces seguir uno u otro no puede dar lugar a un comportamiento incontinente, pues no hay ningún mejor juicio contra el que actuemos. Sin embargo, es posible que, consciente de que puedo estar indeciso eternamente y la situación es apremiante, tome la decisión de ir a luchar, pero que llegado el momento revise mi intención y decida quedarme en casa cuidando de mi madre. Al revisar injustificadamente mi intención estaría mostrando una voluntad débil, aunque como hemos dicho, no mostraría incontinencia o *akrasia*. [Holton (1999), p. 251]

Por otro lado un sujeto puede, por el contrario, actuar de un modo acrático, sin tener una voluntad débil. Supongamos que tenemos un amigo que cree que todos sus argumentos apuntan en la misma dirección: debería dejar de comer carne. Sin embargo, nos confiesa que no lo hace. Ciertamente actúa en contra de lo que considera su mejor juicio, esto es, acráticamente, pero dado que no hay ninguna intención de no comer carne que revise o viole, no es débil cuando se come un filete. Un caso distinto sería si el sujeto toma la decisión de dejar de comer carne y, posteriormente, rechaza esa intención sin justificación cuando se le presenta un apetecible estofado de carne. Diremos entonces que, además de comportarse de un modo acrático, tiene la voluntad débil.

Pero una vez que sabemos que la debilidad de la voluntad supone un fracaso al tratar de mantener las intenciones que nos habíamos propuesto llevar a cabo, y que la fuerza de voluntad supone resistir las inclinaciones contrarias, la pregunta relevante no será ya acerca de cómo es posible la debilidad de la voluntad, sino la fuerza de voluntad [Holton (2003), p. 39]. Para Holton ésta es posible porque el sujeto bloquea la reconsideración futura de las resoluciones que toma. Las resoluciones (intenciones) que no son reductibles a creencias y deseos, como quieren otras teorías que Holton denomina *humeanas aumentadas*, son apartadas de la reconsideración por una capacidad denominada *poder de la voluntad (will-power)*. En defensa de la existencia de esta facultad Holton aduce algunos experimentos recientes de la psicología experimental social. Parece que los niños desarrollan, entre los 3 y 4 años, la capacidad de bloquear sus deseos tomando en cuenta una recompensa futura mayor y, para conseguir este bloqueo, diseñan estrategias, unas más elaboradas que otras y, también, unas más exitosas que otras. [Holton (2003), p. 55].

### III. Consideraciones Finales

Como vemos la debilidad de la voluntad y la *akrasia* plantean interrogantes que aun hoy mantienen su frescura. ¿Es posible que un sujeto actúe en contra de lo que considera su mejor argumento? ¿Cómo? ¿Es racional que alguien bloquee la revisión de sus decisiones? ¿Hasta qué punto?

Desde luego, me parece que la distinción conceptual ente *akrasia* y debilidad de la voluntad introducida por Holton es totalmente pertinente, por ser más fina, casar mejor con el uso común que le damos a las nociones, y salvar mejor los fenómenos.

Sin embargo, la adopción de una definición no comporta un compromiso con la existencia de aquello descrito. Antes bien: podemos describir seres fantásticos o situaciones imposibles. A veces es necesaria la caracterización de un fenómeno aun cuando presumimos incluso que no existe; y la razón es que el concepto «folk» aparentemente casa con los fenómenos, pero al caracterizarlo de un modo más fino y sacar sus consecuencias últimas nos percatamos de que describe una situación, bien imposible, bien no real, y que hemos de buscar una explicación alternativa.

La *akrasia* me parece un caso de este tipo. En mi opinión, un sujeto actúa siempre en función de su mejor juicio. Los principios que Davidson clasifica como P1 y P2 me parecen irrenunciables. De ahí se sigue que, cuando un sujeto que cree que algo es mejor, lo desea, y si es libre para hacerlo, lo hará (siempre y cuando no entre en conflicto con algo que quiere más). Por supuesto deben eliminarse de la discusión los casos de coacción, coerción, compulsión y demás estados en los que el sujeto no es libre para realizar lo que desea. Lo que sucede aquí, y creo que es la principal dificultad, es que muchas razones por las que actuamos, no se nos aparecen como tales. El punto en el que se apoya esto es el enquistamiento que sufren algunas ideas, el cual las hace muy difíciles de erradicar aún tras una crítica. En este caso me refiero a la división entre razones y pasiones, entre razón y sentimiento. A veces se ha señalado que la razón es una pasión más; David Hume vio esto muy bien cuando afirma que la razón es esclava de las pasiones. Aquello que nos impulsa a la acción son pasiones. Las pasiones no son, en principio, irracionales, y sólo cuando lo son, son eliminadas de nuestras consideraciones. Otras veces se dice que la pasión es una razón más: en ocasiones el individuo toma una decisión «cegado» por una pasión o deseo... esto, sin embargo, no supone que lo haga en contra de su mejor argumento: en ese momento, las pasiones supondrían una razón que le motivaría a realizar esa acción. En otro momento en el que el deseo no estuviese presente, sus mejores razones podrían cambiar. Esta era la razón por la que Davidson rechazaba la teoría aristotélica; le parece una situación posible, pero no un caso de debilidad de la voluntad. Lo pertinente aquí es que habría que rechazar la oposición entre pasión/razón y, con ello, el carácter peyorativo que se le otorga a la pasión como enturbiadora de la razón o cegadora del recto juicio.

De hecho, la postura de Aristóteles, aunque él pretenda lo contrario, es bastante cercana a la de Sócrates y Platón. Estos negaban la posibilidad de que un sujeto actúe contra lo que sabe que es bueno; si hace algo malo lo hace por ignorancia. La postura de Aristóteles es similar: la incontinencia no puede ser continua, sino que es intermitente e incluye lo que llamamos ceguera intelectual: una pasión nos ciega y hace que no sopesemos correctamente las razones de las que disponemos. Pero entonces, ¿diremos que ese sujeto toma la decisión sabiendo que es equivocada, o diremos más bien que la pasión le ciega y le hace *ignorante* —como quería Sócrates— momentáneamente con respecto a algunas de las razones que debería tomar en cuenta al evaluar qué debe hacer? Como veíamos, el propio Aristóteles compara al incontinente con un borracho, que *dice* saber, pero que en realidad no sabe.

Más problemática es la postura de Holton. En realidad Holton establece una diferencia teórica entre debilidad de la voluntad y *akrasia*, y parece comprometerse con la existencia de ambos fenómenos, pero no ofrece razones para defender la existencia de la *akrasia*. Con respecto a su defensa de la debilidad/fortaleza de la voluntad y de la facultad del *poder de la voluntad*, reconoce que hay espacio conceptual para otras teorías alternativas, y aunque ofrece apoyos basados en pruebas empíricas, parece más bien una hipótesis conceptual heurística que algo descubierto por introspección. En cualquier caso, el bloqueo de la reconsideración de las resoluciones e intenciones parece algo razonable. El problema es que ese bloqueo es razonable hasta que hay un buen motivo para rechazarlo, y lo que un sujeto acepte como motivo depende de su testarudez, de su ceguera intelectual, de si presenta pensamiento desiderativo... es decir, que un sujeto manifieste una disposición *irrazonable*, bien a mantener su intención previa incluso ante razones convincentes (testarudez), bien a cambiar sus intenciones ante un deseo o emoción (debilidad de la voluntad), puede ser visto como algo perfectamente razonable y racional desde otras teorías alternativas, que juzgarán cada caso particular como tal, con todas sus aristas y detalles concretos. No me parece, en resumen, que Richard Holton aporte más luz al asunto que la de distinguir conceptualmente dos fenómenos que habían sido confundidos y entremezclados.

Como conclusión señalaré lo siguiente: parece que no hay ninguna teoría que haya avanzado más de lo que lo hizo Platón. El propio Davidson reconoce que no hay ninguna prueba de que existan casos de incontinencia aunque le parece absolutamente cierto que existen. Lo que no se comprende muy bien es por qué rechaza la posibilidad de reinterpretar cada caso a la luz de otros fenómenos similares y se aferra a la debilidad de la voluntad, aun sin pruebas de su existencia, como única ilustración posible de tales situaciones, aun cuando ésta supone además una irracionalidad en el curso de acción del sujeto; curso de acción del que otros modos de explicación de la acción pueden dar cuenta racionalmente y sin contradicción. A este respecto, resulta especialmente iluminador este párrafo:

Hay una considerable gama de acciones similares a las acciones incontinentes [...] autoengaño, insinceridad, mala fe, hipocresía, deseos, motivos e intenciones inconscientes, etc. De hecho hay una tentación muy grande, al trabajar en este tema, de jugar al psicólogo aficionado. Nos estamos muriendo por decir: recuerda la enorme variedad de formas en las que un hombre puede creer o sostener algo, saberlo, querer algo, tenerle miedo o hacer algo. [...] Sin duda explican, o al menos señalan un camino para describir sin contradicción muchos casos en los que nos encontramos hablado de debilidad de la voluntad o incontinencia [Davidson (1970), pp. 45-46]

Pero pese a afirmar esto, a continuación afirma que nosotros mismos mostramos cierta debilidad como filósofos si no nos preguntamos si hay o no casos que muestran un sujeto consciente de que no sigue su mejor argumento, y sin embargo actúa libre y voluntariamente contra él, o escogiendo otro curso de acción alternativo y, a su juicio, inferior.

Según mi parecer, en cambio, si otros caminos explican estos comportamientos humanos sin contradicción lógica y en consonancia con los fenómenos, han de ser abrazados sin duda. Además no parece que nadie haya ofrecido hasta ahora una prueba empírica o una argumentación fuerte y sostenible de la existencia de tales fenómenos irracionales. ¿Por qué habríamos de aceptarlos sin más? La *akrasia* y la debilidad de la voluntad me parece que describen una situación imposible,

o dicho de otra manera, son una mala caracterización o errónea descripción de los fenómenos que trata de investigar.

En estos casos, el sujeto siempre actúa según su mejor razón (incluyendo aquí no sólo razonamientos abstractos, sino pasiones, deseos, etc.). Cuando nos parece que no es posible que la conducta de un sujeto sea racional, su ignorancia es una explicación mucho más sencilla y convincente, aunque habría que especificar, en cada caso, a qué es debida. Unas veces será debida a falta de información, otras a ceguera intelectual, etc.

### Bibliografía:

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos (1985).
- Bratman, Michael (1987), *Intention, Plans, and Practical Reason*, Cambridge, Harvard University Press.
- Davidson, Donald (1970), «¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?», en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, UNAM/Crítica (1995), pp. 37-62.
- (1982), «Paradoxes of Irrationality», en *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press, (2004), pp. 169-187.
- (1985), «Deception and Division», en *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon Press, (2004), pp. 199-212.
- Fleming, Patrick (2005), «Hume on Weakness of Will», en [www.geocities.com/flemingphilosophy/Humeww.doc](http://www.geocities.com/flemingphilosophy/Humeww.doc) (Forthcoming in *The British Journal for the History of Philosophy*).
- Glüer, Kathrin, (2003), «Is There Such a Thing as Weakness of the Will?», en *A philosophical smorgasbord: essays on action, truth and other things in honour of Fredrick Stoutland*, K. Segerberg, R. Sliwinski, (eds.), Uppsala, Uppsala University, pp. 65-83.
- Holton, Richard, (1999), «Intention and Weakness of Will», en *Journal of Philosophy*, pp. 241-262.
- (2003), «How Is Strength of Will Possible?», en Sarah. Stroud y Christine Tappolet (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Clarendon Press, pp. 39-67.
- Hume, David (1739-40), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos (2002).
- Mele, Alfred (1987), *Irrationality. An Essay on Akrasia, Self-Deception and Self Control*, Oxford, Oxford University Press.
- Platón, *Protágoras*, Madrid, Gredos (1981).