

EL PLACER POR LA VIRTUD: LA ACRASIA EN LA ÉTICA A NICÓMACO

FERNANDA CUETO

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Acrasia es la palabra que se utilizaba en la Antigua Grecia para referirse al fenómeno que se produce cuando una persona no es capaz de actuar según lo que le dicta su razón moral. El presente artículo busca explicar este fenómeno desde una perspectiva aristotélica. La tesis que se propone es que, según Aristóteles, para llevar a cabo una acción virtuosa, no basta con conocer en qué consiste la virtud, sino que, además, se debe desear la virtud. La persona acrática es aquella que, a pesar de conocer en qué consiste la virtud, no siente placer por actuar virtuosamente, pues no ha cultivado el hábito de actuar siguiendo a su razón.

Palabras clave:

Aristóteles, *acrasia*, *areté*, placer, deseo, intelectualismo

Abstract:

Acrasia was the word used in Ancient Greece to refer to the phenomenon that occurs when a person is not able to act according to what her moral reason dictates. This article seeks to explain this phenomenon from an Aristotelian perspective. The thesis proposed is that, according to Aristotle, in order to carry out a virtuous action, knowledge is not enough, but one must also desire virtue. The acratice person is the one who, in spite of knowing what virtue consists of, does not feel pleasure in acting virtuously, because she has not cultivated the habit of acting according to her reason.

Keywords:

Aristotle, *acrasia*, *areté*, pleasure, desire, intellectualism

Es común enfrentarnos a situaciones en las que, a pesar de que la razón nos indique qué deberíamos hacer, optamos por ignorarla. Sabemos que deberíamos estudiar para un examen, comer saludablemente, cuidar nuestras cuentas, pero con frecuencia, hacemos lo contrario. ¿Cómo es posible que, siendo seres capaces de determinar racionalmente nuestras acciones, con frecuencia obremos de forma irracional? Esta es la pregunta que suscita el fenómeno de la *acrasia* (ἀκρασία). En griego antiguo, dicho término se deriva de la palabra ἀκρατής, la cual está formada por el prefijo privativo “ἀ-”, y el sustantivo “κράτος”, que se puede traducir como “fuerza” o “poder”. El ἀκρατής es, entonces, aquel que carece de poder o control sobre sí mismo. La *acrasia* se refiere a la falta de control que se produce cuando una persona sabe qué es lo correcto, pero actúa en contra de ello porque obra a partir de la pasión y no de la razón, de tal modo que se produce una descoordinación entre la teoría y la praxis. La *acrasia* es uno de los temas que más suscita discusión en la ética griega, pues no hay un acuerdo sobre cuál es su causa.

La discusión sobre la *acrasia* tiene un papel importante en la *Ética a Nicómaco* (EN) de Aristóteles. Desde el Libro I, Aristóteles afirma que la meta de dicha obra es estudiar la felicidad (*eudaimonía*), la cual se alcanza cuando el ser humano despliega la función que le es propia: la racionalidad. En ese sentido, el ser humano es feliz cuando lleva una vida guiada por la razón, lo cual, según Aristóteles, lo conduce a la virtud. La *areté*, o virtud, es “(...) un modo de ser selectivo, un término medio (*mesotes*) relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (Aristóteles 1985, 1106b 37). En ese sentido, ser virtuoso significa tener el hábito de elegir actuar según el justo medio; es decir, evitar el exceso y el defecto en las acciones y pasiones, y actuar de forma mesurada. El justo medio es “relativo a nosotros” porque debe ser considerado según las características de cada persona y la circunstancia en la que se encuentre. El “hombre prudente”, o la persona virtuosa en sentido amplio, es definida a partir de los valores vigentes dentro de una comunidad: es la encarnación de los valores éticos reconocidos por la sociedad en la que se encuentra. El criterio que determina qué es un justo medio en cada caso se construye socialmente. En ese sentido, la noción sobre qué le otorga a una persona la condición de *virtuosa* es sensible al entorno en el que se encuentra.

La ética aristotélica no tiene un fin teórico, sino práctico; su objetivo no es que las personas sepan qué es la virtud, sino que sean virtuosas. Por ello, la reflexión sobre la *acrasia* es fundamental. La desviación en el comportamiento moral de los acráticos puede ayudar a entender por qué las personas virtuosas son capaces de cumplir con lo que manda la razón respecto del bien: si se entiende el error del acrático, se puede entender el acierto del virtuoso. Aunque la *acrasia* sea un acto censurable, Aristóteles no la considera propiamente un vicio, pues no parece tratarse de un acto voluntario (Aristóteles 1985, 1145b7-10).

El presente artículo busca explicar el fenómeno de la *acrasia* desde la perspectiva aristotélica. Aunque este término puede ser traducido como “incontinencia”, me referiré a él en su transliteración *acrasia* para mantener la discusión sobre este fenómeno cerca de su raíz griega. Propongo que, para explicar la *acrasia*, debemos prestar atención a la teoría de los placeres de Aristóteles, según la cual, para llevar a cabo una acción, no basta con saber racionalmente qué se debería hacer, sino que también debe haber un deseo (*orexis*) por ello, pues el objeto de deseo es el motor de la acción. La teoría de los placeres explica que las personas adquieren el hábito de sentir placer por cierto tipo de actividades, y como consecuencia, tienden a ellas en sus actos. Por lo tanto, para llegar a ser virtuoso, uno debe aprender a sentir placer por las actividades adecuadas. A partir de esto, podemos entender que el acrático es aquel que no ha cultivado el hábito de sentir placer por los actos virtuosos. En consecuencia, a pesar de que sepa qué es lo correcto en una situación, no se comporta de acuerdo a ello.

Para defender dicha tesis, el artículo se dividirá en tres partes. En primer lugar, se explicarán las interpretaciones intelectualistas y no intelectualistas sobre la *acrasia*, y se discutirá por qué ambas resultan insuficientes para dar cuenta de este fenómeno. En segundo lugar, se desarrollará el concepto de “acción” en Aristóteles, con el fin de mostrar que este implica la interacción entre el deseo y la cognición. Finalmente, se abordará la teoría de los placeres de Aristóteles como una alternativa para superar la *acrasia*.

§1. LA INTERPRETACIÓN INTELLECTUALISTA Y LA NO INTELLECTUALISTA SOBRE LA ACRASIA

Existen distintas formas de entender el origen de la *acrasia*. Se suelen distinguir dos tipos de interpretación. Por un lado, la posición intelectualista sostiene que es consecuencia de la ignorancia sobre el verdadero bien. Para sustentarlo se apoyan en el tercer capítulo del libro VIII de *EN*, donde se explica la posición socrática sobre la *acrasia*. Por otro lado, quienes apoyan una interpretación no intelectualista consideran que la desviación de la acción virtuosa se produce cuando aparece un deseo más fuerte que la razón. A continuación, desarrollaré ambas posiciones.

Sócrates discute sobre la *acrasia* en el diálogo *Protágoras* de Platón. La discusión se inicia con el caso de las personas que son conquistadas por los deseos o placeres. En muchos casos, pierden el autocontrol, y su conocimiento sobre el bien se convierte en impotente, de tal manera que no pueden hacer lo que consideran correcto. Sin embargo, Sócrates niega que esto pueda pasar, pues considera que el conocimiento sobre el bien es suficiente para que se produzca la acción moral (Bobonich y Destrée 2007, XVI). Para defender esta tesis, se basa en el supuesto de que todo ser humano persigue el bien. Al igual que Aristóteles, Sócrates sostiene que todos tenemos un solo deseo fundamental: la felicidad (Bobonich y Destrée 2007, XVII). Por lo tanto, si alguien conoce en qué consiste el bien, es imposible que actúe en contra de su propio bien, pues todo ser humano hace lo que cree o juzga mejor para alcanzarlo. En ese sentido, nadie hace el mal sabiendo, pues eso contradiría la propia naturaleza humana (Bobonich y Destrée 2007, XVI). Actuar mal es consecuencia de que el agente tenga un conocimiento erróneo sobre lo que es el bien. Las personas siempre actúan en armonía con lo que piensan que es mejor para ellas en el momento (Bobonich y Destrée 2007, XVII).

La tesis socrática se puede resumir en tres argumentos: ninguna persona actúa mal voluntariamente; actuar virtuosamente requiere conocimiento, pues la verdad y el bien son idénticos; y hay fundamentalmente un objeto de conocimiento moral: el bien (Rorty 1980, 267). Dos corolarios se desprenden de la tesis de Sócrates: no hay ninguna acción mala voluntaria, y la

posibilidad de la *acrasia* es negada (Zingano 2007, 169). No es posible que actuemos en contra de nuestro conocimiento. El vicio siempre es consecuencia de la ignorancia.

Sobre la tesis socrática, Aristóteles comenta:

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos, y es preciso investigar, acerca de esta pasión, si es debida a la ignorancia y de qué clase de ignorancia se trate, porque es evidente que un hombre incontinente, antes de entrar en un estado de pasión, no cree que debe hacer lo que hace en tal estado (Aristóteles 1985, 1145b25-30).

En efecto, Aristóteles parece partir rechazando la posición de Sócrates, pues esta se contradice con lo que su experiencia le enseña: es posible que las personas, aún cuando saben que algo está mal, lo hagan. Por ello, decide ofrecer su propia explicación de este fenómeno aparentemente paradójico, y propone: “Ante todo, pues, hemos de investigar si el incontinente obra con conocimiento o no, y cómo obra con conocimiento” (Aristóteles 1985, 1146b 9-10). Si hay conocimiento presente cuando la persona lleva a cabo actos acráticos, la postura socrática no se sostiene. Sin embargo, como se explicará a continuación, en el tercer capítulo del libro VII, Aristóteles parece apoyar la tesis intelectualista.

La clave para entender la propuesta aristotélica, y en qué sentido está de acuerdo con Sócrates, consiste en entender qué entiende por “saber”:

Pero, puesto que empleamos el término “saber” en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercerlo, y teniéndolo y ejercitándolo; esto último parece extraño, pero no cuando no se ejercita este conocimiento (Aristóteles 1985, 1146b 30-33).

Podemos dividir el conocimiento en dos niveles. En primer lugar, el conocimiento está en acto cuando lo poseemos y somos capaces de utilizarlo. En segundo lugar, está en potencia cuando poseemos un conocimiento pero nos encontramos en un estado que nos impide utilizarlo (Destrée 2007, 147). Aristóteles señala que eso sucede, por ejemplo, cuando uno está dormido, borracho o loco. Cuando un geómetra está dormido, no puede poner en práctica su conocimiento (Aristóteles 1985, 1146b31-34). Aristóteles compara estos casos con el del acrático: al igual que una persona dormida, loca o borracha, se encuentra en un estado que le impide utilizar su conocimiento. En ese sentido, su conocimiento está en potencia (Henry 2002, 260).

Se pueden interpretar las distintas concepciones del “saber” a partir del silogismo práctico, el cual está conformado por dos premisas: una universal y una particular. Ellas conducen a una conclusión que debería impulsar al agente a la acción. Por ejemplo, un silogismo práctico podría incluir, como premisa universal, que todos los dulces son dañinos para la salud, y como premisa particular que la torta que tenemos al frente es un dulce. La conclusión a la que esto conduce es que no debemos comer esta torta. Lo normal sería esperar que tras esta deliberación, uno opte por abstenerse de comer la torta. Tanto la persona acrática como la virtuosa deliberan a partir de las mismas premisas, de tal manera que llegan a la misma conclusión. Sin embargo, el acrático es incapaz de actuar en función a lo que indica la conclusión (Destree 2007, 145).

Aristóteles concede la posibilidad de que una persona conozca solamente la premisa universal, pero no la particular (Aristóteles 1985, 1147a1-5). Puede suceder entonces que uno no sepa o no ejerza el conocimiento particular, de tal forma que su conocimiento esté solo en potencia. Al igual que sucede con un actor en el teatro que repite sus líneas, el acrático no es capaz de asimilar realmente la información de las premisas que conforman su silogismo práctico (Aristóteles 1985, 1147a20-25). Por ello, no aplica correctamente la premisa universal a la situación particular en la que se encuentra, y no puede actuar en función a lo que le indica su conocimiento universal.

Si la *acrasia* sucede cuando el agente tiene un conocimiento pero es incapaz de aplicarlo correctamente en la situación en la que se encuentra, entonces Aristóteles parece estar de acuerdo con la posición intelectualista:

Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible (Aristóteles 1985, 1147b10-15).

En ese sentido, la *acrasia* parece tratarse de una ignorancia. De esta manera, Aristóteles no es totalmente hostil a la propuesta socrática. Sin embargo, es importante investigar qué tipo de ignorancia está involucrada en la *acrasia*. No se trata de una ignorancia completa, sino de una incapacidad de utilizar el conocimiento en un caso particular (Zingano 2007, 175-176).

Los casos del borracho, el dormido o el loco no captan realmente lo que sucede en la *acrasia*, pues en este último caso “tener conocimiento” tiene un significado diferente. Para los intérpretes no intelectualistas, los ejemplos del ebrio y el dormido son importantes porque permiten entender la ignorancia de una forma distinta a una falta puramente cognitiva (Destrée 2007, 145). Cuando una persona está borracha o dormida, no puede siquiera entender lo que significa la premisa universal, pues el estado alterado en el que se encuentra no se lo permite. En cambio, según esta interpretación, la *acrasia* se trata de una incapacidad de unir la premisa mayor y la menor para llegar a una conclusión adecuada. Por ese motivo, Devin Henry propone distinguir entre una “*acrasia* ebria” y una “*acrasia* genuina” (2002, 255).

En la “*acrasia* ebria” el conocimiento está en potencia, es decir, uno tiene el conocimiento pero no lo usa en un momento determinado por encontrarse en un estado alterado que no se lo permite. Se trata, con frecuencia, de una persona que es fácilmente tentada por los placeres corporales, y por ello, pierde temporalmente la capacidad de ejercer su conocimiento moral (Henry 2002, 260). En ese sentido, la “*acrasia* ebria” se puede entender en términos de un error intelectual: es un error temporal y curable, pues cuando uno no está bajo la influencia de la pasión, es cognitivamente estable y

capaz de usar su conocimiento moral para tomar decisiones adecuadas. En cambio, cuando uno actúa impulsivamente, falla en juzgar si la situación en la que se encuentra aplica a sus principios generales sobre lo que es bueno. Se trata de una incapacidad de deliberar correctamente como resultado de una ignorancia inducida por la pasión. Esta es una tesis comparable con la de Sócrates (Henry 2002, 261).

Aristóteles, a diferencia de Sócrates, no solamente se refiere al caso de una persona incapaz de utilizar el conocimiento que posee por el estado en el que se encuentra momentáneamente. La persona “genuinamente acrática”, como plantea Henry, actúa con conocimiento total sobre lo que hace. Sabe que su acción es incorrecta, pero aún así la lleva a cabo. El libro VII de *EN* demuestra que la tesis socrática sobre la *acrasia* solo sirve para explicar el caso de la “*acrasia* ebria”. Sin embargo, dependiendo de en qué sentido entendamos “conocimiento” podemos ampliar los casos a los cuales se aplica la *acrasia*. Si entendemos que el acrático tiene el conocimiento en acto y posee la premisa universal y la particular, entonces la interpretación intelectualista no es suficiente para explicar la *acrasia*. No es capaz de explicar cómo es posible llegar a la conclusión del silogismo práctico pero no actuar en función a ella (Charles 2007, 195-196). La “*acrasia* genuina” no puede ser explicada sólo a partir de los conocimientos o creencias del agente. Esto es lo que lo hace tan difícil: no es un problema intelectual, por eso se necesita una solución distinta a la que ofrece la interpretación intelectualista (Henry 2002, 261-262).

La interpretación no intelectualista surge como una alternativa ante las carencias de la posición intelectualista. Según esta postura, la *acrasia* es consecuencia de que la razón sea dominada por el placer o el deseo, de tal manera que uno puede saber cuál es la mejor acción en cierta situación, pero aún así, su deseo, o *epithumia* en este caso (un deseo que persigue el placer corporal), lo desvía de ello. Esta contradicción no tiene por qué producirse necesariamente, pues es posible que el deseo y la razón estén en armonía. Pero este no es el caso de la *acrasia* (Zingano 2007, 168). Se genera una contradicción entre el deseo y la razón, donde el primero es más fuerte que el segundo, y por ello, termina dirigiendo a la acción. Entre la conclusión de un silogismo práctico y la acción a la que conduce, se abre

un espacio que permite que el deseo haga desaparecer la decisión a la que se había llegado con la deliberación (Destrée 2007, 146).

La posición no intelectualista suele tomar el nombre de “interpretación humeana”, pues toma como punto de partida la interpretación de Hume sobre el deseo. Según él, el deseo y la cognición son dos compuestos ontológicamente separados. El conocimiento práctico está compuesto por dos elementos independientes: una buena cognición y un deseo apropiado (Charles 2007, 194). Por lo tanto, es posible que uno tenga un razonamiento moral correcto, pero su deseo lo atraiga hacia una acción inapropiada. De esta manera, el error del *acrático* no surge en absoluto de una falla intelectual, sino de un deseo inapropiado que es más fuerte que la cognición (Charles 2007, 199-200). Esta interpretación rechaza la suposición socrática de que el conocimiento es una condición suficiente para llevar a cabo una acción virtuosa.

Aristóteles parece apoyar esta posición cuando menciona que en la *acrasia* se produce un conflicto entre la razón y el deseo:“(...) a quien persigue con exceso los placeres y rehúye los dolores —como el hambre, la sed, el calor, y todos los que afectan al tacto o al gusto— no por una elección deliberada, sino en contra de ésta y de su razón, se le llama incontinente (...)” (Aristóteles 1985, 1148a5-7). En este caso, parece que, como ya advertimos, el conocimiento está en acto, pero aún así la persona es incapaz de actuar en función a lo que ella le dicta. Parece que el deseo y el placer son más fuertes que la razón, y por lo tanto, la acción de las personas solo responde a ellos.

Para ilustrar este punto, Aristóteles pone el ejemplo de lo que sucede cuando comemos algo dulce, a pesar de que sepamos que es dañino. Nuestro deseo por comer algo que nos resulta placentero es más grande que nuestra idea de que será dañino para nuestra salud:

(...) puesto que lo dulce es agradable y esto es dulce (y tal es la “causa” que nos mueve a actuar)—, se presenta el deseo de probarlo, entonces (la opinión) nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes (del alma); de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por

accidente –pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón (Aristóteles 1985, 1147b1-5).

Aristóteles supone que es necesario que haya un deseo que subyazca a la acción y funcione como su motor. En cambio, para Sócrates el conocimiento es una condición suficiente para hacer el bien. De esta manera, niega la posibilidad de la “*acrasia* genuina”, pues según él, el deseo no puede dominar a la razón.

La posición no intelectualista, a diferencia de la intelectualista, es capaz de responder por qué es posible que una persona sepa qué es lo correcto y aún así, obre en contra de ello: el deseo, en este caso corporal, toma la posición de la razón y dirige la acción. Sin embargo, resulta extraño que Aristóteles presente el caso de la *acrasia* recurriendo a ejemplos de fallas intelectuales, e incluso parezca defender la posición socrática en un inicio (Charles 2007, 200-201). Asimismo, la posición no intelectualista no responde a la cuestión de por qué en ciertos casos el deseo por lo corporal domina a la acción, y deja de lado la racionalidad (Destrée 2007, 148). Para responder, es importante adentrarnos en la teoría aristotélica sobre la acción: ¿qué es lo que nos impulsa a actuar?

§2. EL MOVIMIENTO DE LA ACCIÓN

La respuesta a la pregunta: “en qué medida el mundo que nos circunda afecta nuestro intento de vivir una vida valiosa y feliz” es esencial para saber cómo alcanzar la virtud. ¿Acaso somos seres puramente racionales que pueden determinar qué tipo de vida vivir? La *acrasia* parece hacernos dudar sobre ello. Podemos saber lo que es bueno, pero ir en contra de ello. Para entender esta cuestión, vale la pena ofrecer una explicación sobre la acción humana desde la perspectiva aristotélica, la cual desarrolla en las obras *De motu animalium* (DM) y *De anima* (DA). En ellas, la explicación sobre la acción se encuadra en una investigación amplia, donde se incluye el comportamiento animal en general (Nussbaum 1995, 343-344).

Aristóteles es heredero de dos explicaciones sobre el movimiento. Por un lado, la explicación planteada por la tradición de la ciencia materialista se centra en una perspectiva fisiológica. Concibe a los animales como meras marionetas que son empujadas por fuerzas causales de la naturaleza. No incluye en su explicación ningún elemento perceptivo, desiderativo o cognitivo. Postula que los animales son empujados por impulsos de objetos en su entorno (Nussbaum 1995, 348-349).

Por otro lado, la propuesta platónica reduce la explicación de la acción humana a actos cognitivos. Para él, la auténtica explicación de la acción se remite a la deliberación y la elección racional, es decir, al intelecto. Las causas físicas solo son condiciones que permiten que el movimiento se lleve a cabo. De esta manera, diferenció la acción animal de la humana, pues la de los primeros no es racional y solo se produce por necesidad (Nussbaum 1995, 348- 353). En el diálogo *Fedón*, Platón rechaza la explicación materialista sobre la acción humana. En un pasaje, el personaje de Sócrates enfatiza que la razón por la cual permanece sentado en la cárcel esperando su muerte no es la disposición de sus piernas, sino sus convicciones éticas:

(...) hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Megara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo (Platón 1988, 98e-99b).

La concepción platónica sobre la acción se ve reflejada en su discusión sobre la *acrasia*. Supone que, si el intelecto es el único motor de la acción, entonces es imposible que uno tenga conocimiento sobre el bien y no actúe en función a ello. Aristóteles rechaza esta tesis, pues acepta la posibilidad de que, en ocasiones, el pensamiento no conduzca a la acción. Por ello, se cuestiona: ¿cómo es posible que, en ciertos casos, el pensamiento impulse a la acción, y en otros casos no? (Aristóteles 2023, 701a7). La insuficiencia de la propuesta platónica para responder a esta pregunta lleva a Aristóteles a plantear un tercer camino para explicar la acción humana en sus obras *DM* y *DA*.

El término que utiliza Aristóteles para referirse a la característica común a todos los movimientos animales es la *orexis*. Este término se puede traducir como el deseo por algo; un estado activo que impulsa a perseguir un objeto. Es decir, no se trata de una mera pasividad donde uno es afectado por algo y no responde a ello; el movimiento se da siempre que se busca o se rehuye algo (Nussbaum 1995, 356). A diferencia de Platón, Aristóteles afirma que el intelecto no puede ser por sí mismo el motor que impulsa dicho movimiento, pues en la mayoría de casos, su objetivo no es proponer reglas prácticas sobre lo que se debería buscar o rehuir, sino la contemplación de la verdad. Incluso en los casos en que sí indica qué acciones se deberían llevar a cabo, nada garantiza que el conocimiento será puesto en práctica. Como ejemplo, Aristóteles menciona que aprender sobre la ciencia médica no garantiza que uno la practique (Aristóteles 1978, 432b26-433a6). Sin embargo, aquello no quiere decir que la cognición no cumpla ningún rol en la acción humana.

Por un lado, la cognición fija límites para la acción, pues presenta aquello que es posible alcanzar. Los seres humanos actúan en consonancia con su deseo, pero siempre dentro de los límites de lo posible. Lo bueno y lo posible deben darse juntos para que se produzca el movimiento. Asimismo, las facultades cognoscitivas presentan las vías posibles para alcanzar el objeto deseado (Nussbaum 1995, 356- 359). En ese sentido, el razonamiento que interviene en la acción humana no es teórico, sino práctico, pues opera en función a un fin (Aristóteles 1978, 433a14-15). Por otro lado, la cognición es una condición necesaria para que se produzca la *orexis*. Solo se verá un objeto como deseable si previamente existe una representación de ello, pues no se puede desear algo desconocido, y no puede existir *orexis* sin un objeto al cual se dirija (Nussbaum 1995, 356-359). De este modo, Aristóteles plantea que el motor de la acción no solo es el objeto de deseo, sino también el objeto de pensamiento (Aristóteles 2023, 700b23-24). La *orexis* no es un componente adicional que aparece luego de que se haya pensado racionalmente en un objeto, sino que se dan al mismo tiempo. La forma en que es representado un objeto implica, en ciertos casos, el hecho de que aparezca como deseable (Charles 2007, 205).

Aristóteles enfatiza la intencionalidad que se encuentra detrás del movimiento de la acción animal, pues esta se orienta y responde ante los objetos que lo rodean, pero no hacia el mundo como tal, sino a la visión que tiene de él. Por ejemplo, es común que la torta de chocolate se considere un objeto deseable. Sin embargo, si alguien es alérgico a ella y se enferma cada vez que la prueba, es probable que se la represente como un objeto dañino y no la considere un objeto de deseo. En ese sentido, toda *orexis* se basa en una valoración, pues para desear algo, el objeto se debe percibir como valioso en algún sentido. Se trata de un estado discriminativo que discierne características de la realidad. El deseo hace que el mundo se ilumine en cierta forma (Pearson 2012, 87). Todos deseamos aquello que se nos representa como un bien. En ese sentido, la *orexis* surge de la imaginación, pues es producto de la percepción que se tiene de un objeto, cuando es representado como algo bueno (Aristóteles 1978, 433b29).

Para Aristóteles, el motor de la acción animal es el objeto deseable; es decir, aquello que se nos presenta como un bien (Aristóteles 1978, 433a26-29). Dicha representación del bien, producto de la imaginación, puede surgir de la deliberación o de la estimulación sensible. De esta manera, Aristóteles separa la acción humana de la del resto de los animales, pues solo los animales racionales tienen a su disposición la imaginación deliberativa, la cual permite decidir cuál es la mejor acción por llevar a cabo en base a un cálculo racional (1978, 434a7-8). Dado que la imaginación y el deseo pueden basarse en información sensitiva o racional, es posible que se equivoquen en su representación del bien, mientras que el intelecto siempre acierta en determinar cuál es el bien según los criterios éticos de Aristóteles (1978, 433a25-30).

Aunque exista un solo motor de la acción, este se puede expresar en una pluralidad de motores. Puede suceder que una persona esté guiada por un tipo de deseo en específico, como el apetito, y no por uno que involucre la deliberación. El apetito se representa al placer inmediato como el bien absoluto, y pierde de vista las consecuencias futuras de la acción (Aristóteles 1978, 433b7-10). Aristóteles sugiere que esto es lo que sucede en el fenómeno de la *acrasia* (Aristóteles 1978, 433a3). En cambio, el intelecto ordena a resistir el placer inmediato porque considera más relevantes las

consecuencias futuras de la acción; en este caso, la representación del bien es distinta. Así, el objeto de deseo hacia el cual está dirigida la acción será distinto en cada caso, dependiendo de qué representación del bien se tenga.

Aristóteles anuncia que el bien es el fin último de la acción humana desde el inicio de la *EN*: “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles 1985, 1094a2-3). El problema ético consiste en definir qué entendemos por bien, pues afirmar que “deseamos el bien” es demasiado amplio: el bien podría significar volverse millonarios o ser reconocidos públicamente como exitosos. Pero ninguna de estas representaciones del bien constituye la verdadera *areté* que Aristóteles tiene en mente.

Al inicio de la *EN*, Aristóteles afirma que existen distintas opiniones sobre qué es el bien, las cuales se ven reflejadas en los distintos modos de vida: quienes se dedican a la vida de los placeres voluptuosos, quienes persiguen el honor y se dedican a la política, y por último, quienes se dedican a la vida contemplativa (Aristóteles 1985, 1095b15-17).¹ Estos tipos de vida se corresponden también con distintos tipos de deseo: la *epithumia*, es decir el deseo por los placeres corporales, el *thumos*, el cual se suele utilizar como sinónimo de *orge*, es decir, un deseo de venganza por algo que se considera injusto, y la *boulesis*, la cual implica un deseo racional (Pearson 2012, 138-139). En la *Metafísica*, Aristóteles afirma que: “Efectivamente, el objeto del apetito es lo bueno en apariencia, mientras que el de la voluntad racional es lo bueno en realidad” (Aristóteles 2017, 1072a29). Aquello que se nos representa como objeto de deseo puede ser un verdadero bien o un bien aparente. El bien aparente es aquello que se nos presenta como bueno, aunque en realidad no lo sea. El verdadero bien es aquello que, como en el caso de la *boulesis*, está sustentado racionalmente.

La teoría sobre la acción aristotélica es esencial para su discusión ética. Ella revela que el movimiento que conduce a hacer acciones virtuosas no se basa solamente en aquello que se considera bueno, sino también en

¹ Aristóteles también menciona la vida dedicada a los negocios, pero no le brinda un lugar importante por lo poco valiosa que la consideraba.

aquello que es objeto de deseo. La tesis socrática resulta insuficiente desde esta perspectiva: conocer el bien no es suficiente para actuar conforme a ello, hace falta además desearlo. Ese parece ser el caso del acrático: no desea realmente ser virtuoso. Sin embargo, hemos afirmado que el deseo y la cognición están íntimamente ligados: deseamos algo cuando nos lo representamos como bueno. Así, parece que en realidad nuestro argumento se reduce a la tesis socrática: si basta con que pensemos que algo es bueno para que lo deseemos, entonces parecería que el conocimiento sí es una condición suficiente para ser virtuosos. Entonces ¿qué sucede con el acrático que piensa en las acciones virtuosas como el bien, pero aún así no actúa en función a ellas? Propongo adentrarnos en la teoría de los placeres para entender a profundidad la posición aristotélica respecto de esta cuestión.

§3. TEORÍA DE LOS PLACERES

Las acciones con frecuencia dependen de aquello que nos genera dolor y placer, pues es natural que se evite lo primero y se tienda a lo segundo; es decir, hacia aquello que se considera deseable. Por consiguiente, el estudio del placer está en el centro del proyecto filosófico de la *EN*:

La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para poder alegrarnos y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación (Aristóteles 1985, 1104b, 10-15).

El placer tiene un poder tan significativo sobre las acciones que puede alejarnos de la virtud y llevarnos a ser viciosos. Por eso, tiene un rol esencial en el proyecto educativo que se plantea Aristóteles: es esencial aprender a sentir placer y dolor correctamente. El filósofo político debe examinar el placer y el dolor, como se hará a continuación.

En el libro VII, Aristóteles define el placer como una actividad libre de trabas (Aristóteles 1985, 1153b10). Por otro lado, en el Libro X dice que el placer perfecciona las actividades (Aristóteles 1985, 1174b30-32). Muchos

estudiosos lo han criticado por ello, pues consideran que las definiciones que ofrece en cada libro son contradictorias e irreconciliables entre sí. Sin embargo, yo propongo entenderlos como parte de una misma línea argumentativa, siguiendo la interpretación de Christopher Shields (2011, 192).

Cuando Aristóteles dice que el placer es una actividad sin trabas, lo hace con el objetivo de distinguirlo de un proceso (Shields 2011, 202). Gracias a ello, sabemos que el placer no implica un movimiento hacia un fin, ya que él mismo es su propio fin, y está completo en todo momento (Gonzales 1991, 145). Aristóteles sustenta esta idea bajo el supuesto de que todo proceso implica un movimiento, el cual está dirigido a un fin, y por lo tanto es susceptible de ser rápido o lento. En cambio, cuando uno siente placer, lo siente completamente en un momento dado. Asimismo, no es divisible porque no se puede distinguir en distintos momentos o etapas que lo conformen. En ese sentido, no se puede decir que el placer se siente rápido o lento. Es posible que alguien llegue a sentir placer rápidamente al hacer ciertas actividades, pero llegar a sentir placer no es lo mismo que el mismo sentimiento de ello (Aristóteles 1985, 1174b1-15).

En el Libro X, Aristóteles profundiza en su definición del placer y plantea que el placer y la actividad no son realmente lo mismo. Cuando Aristóteles dice que el placer perfecciona una actividad, muestra que estas son cosas distintas: “No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación (esto sería absurdo); pero parecen ser lo mismo porque no pueden separarse” (Aristóteles 1985, 1175b34-35). No es un producto que surja como consecuencia de una actividad, pues este hace que la actividad sea lo que es. En ese sentido, no se trata de un simple bien que se le agregue adicionalmente a la actividad. Del mismo modo, el placer no es una característica inmanente a la actividad; es distinto a la actividad, pero están íntimamente ligados.

Para comprender este punto, Shields propone entender el placer, por un lado, como una causa final, y por otro, como una causa formal (2011, 207). Ya en la *Metafísica*, Aristóteles plantea que ambas causas no tienen por qué ser contradictorias, sino que pueden ser coextensivas: “Puesto que *causa* tiene varios sentidos diferentes, cuando se busca la causa de algo es necesario

enunciar todos los sentidos posibles” (Aristóteles 2017, 1044a35). Por un lado, el placer puede ser una meta de la acción humana, y en ese sentido, una causa final. Pero, por otro lado, el placer hace que las actividades sean lo que son, pues si el placer no estuviera presente en la actividad, ella no estaría completa y no sería lo mismo. Los tipos de placeres en los que piensa Aristóteles son percepciones sensibles y pensamientos. En ese sentido, el placer es una cualidad que emerge de una actividad, sin ser la actividad misma, y ayuda a determinar la identidad de una actividad, pues fluye en ella mientras la completa y la vuelve lo que es (Shields 2011, 208-209).

La definición del placer del Libro X se puede interpretar como un refinamiento de la definición ofrecida en el Libro VII, y no una contradicción. En ambos libros, Aristóteles sostiene que el placer no es un proceso. Asimismo, ambos afirman que la actividad y el placer forman una unidad inseparable. Este es un punto esencial que se debe tener en cuenta para entender en qué sentido Aristóteles habla de distintos tipos de placer (Gonzales 1991, 149-150): los accidentales y los verdaderos placeres.

Por un lado, los placeres accidentales implican un estado anterior de deficiencia o dolor el cual es restaurado, de tal manera que surge una sensación placentera. Esto sucede, por ejemplo, cuando uno está enfermo y toma un tratamiento para curarse. Sin embargo, estos placeres son fruto de un estado alterado. De ello se desprende un punto importante: los objetos accidentalmente placenteros no dependen solo del objeto, sino de la condición en la que se encuentra un cuerpo cuando se relaciona con estos objetos. Así, Aristóteles hace alusión al concepto de “restauración” que discute Platón en el diálogo *Filebo*, según el cual el ser humano siente placer si la presencia de un objeto contribuye a la restauración del estado corporal o emocional hacia su estado natural, y siente dolor si contribuye a la destrucción de este. Sin embargo, Aristóteles critica a Platón por utilizar el modelo de restauración para definir el placer en su totalidad. Para Aristóteles, este placer solo corresponde al tipo accidental (Corcilius 2011, 129-130).

Por otro lado, lo verdaderamente placentero, es decir, aquello que es placentero más allá del estado en el cual nos encontremos, depende del tipo de actividad a la cual está asociada. Los placeres se diferencian

cualitativamente según el tipo de actividad que completan (Annas 1980, 287). Los placeres y las actividades no son lo mismo, pero son inseparables. Por lo tanto, dado que las actividades difieren entre sí, también difieren los placeres. En ese sentido, la palabra “placer” no tiene un uso unívoco en su aplicación a diferentes instancias del placer. Aristóteles piensa que los placeres pueden ser comparables entre sí, pues existe uno que es más grande que los demás.

¿Cómo podemos saber qué placer debe ser buscado y cuál rehuido? Una vez más, como sucede de modo recurrente en la *EN*, la persona virtuosa, es decir, aquella que encarna los valores éticos de una comunidad, sirve como modelo para encontrarlo: “Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en que se complazca” (Aristóteles 1985, 1176a16-22). Lo que es verdaderamente placentero es aquello en lo cual la persona buena siente placer (Annas 1980, 286).

El placer que siente el virtuoso implica una cierta actividad. Por ese motivo, Aristóteles rechaza el hedonismo; el placer no es el fin último que todos deben perseguir sin importar lo que implique. Para Aristóteles, el placer que conduce a una vida feliz debe consistir en una determinada actividad: “Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas, y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer” (Aristóteles 1985, 1175b25-27).

El placer más elevado debe implicar una actividad que permita al ser humano desarrollar la función que le es propia: “Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme a su actividad” (Aristóteles 1985, 1176a4-5). En ese sentido, los verdaderos placeres serán aquellos que sean propios del ser humano; los demás solo serán placeres en un sentido derivado o aparente. Entonces, este placer debe coincidir con una actividad propia del modo de ser del ser humano: “La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la

que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud” (Aristóteles 1985, 1176b27-28). En ese sentido, el placer más grande, el verdadero placer, es aquel que permite al ser humano cumplir con su función propia: la razón. Aristóteles lo anuncia desde el Libro I:

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno (...) decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera (Aristóteles 1985, 1098a5-15).

De esta manera, Aristóteles vincula el placer estrechamente con la vida virtuosa: “La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas (...)” (Aristóteles 1985, 1099a25). La felicidad, lo hermoso y lo placentero están vinculados entre sí, pues todos pertenecen a la virtud, la cual es alcanzada en su nivel más alto a través de la vida contemplativa. Sin embargo, ¿cómo podemos explicar que ciertas personas encuentran placer en el vicio? Si realmente el placer más grande fuera la vida contemplativa, todos tenderían naturalmente a ella y serían virtuosos. Pero es fácil ver que muchas personas optan por otro tipo de actividades por considerarlas más placenteras. Aristóteles demuestra ser consciente de ello cuando afirma que la mayoría confunde el placer con lo corporal. Para él, la explicación de esta desviación con respecto al placer verdadero es simple. El placer que siente una persona viciosa es consecuencia del estado corrompido en el que vive: “(...) no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a estas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos” (Aristóteles 1985, 1176a20). En ese sentido, el placer que una persona viciosa siente por llevar a cabo actos malos es solo aparente, fruto de la condición en la que viven.

Para Aristóteles existe una estrecha relación entre la noción que cada uno tiene de la buena vida y lo que considera placentero, pues la noción de qué es el placer es inmanente a la noción de la buena vida (Annas 1980, 288-289). Una vez más, el hedonismo no es una opción viable porque la buena vida no recae únicamente en el placer; para Aristóteles sucede al revés: lo que parece placentero es resultado de la concepción de la buena vida. Por eso, solo la persona virtuosa siente placer al llevar a cabo las acciones requeridas por la virtud. La vida buena y lo verdaderamente placentero deben ser explicados en los mismos términos (Annas 1980, 289). El bien no consiste en evitar el placer en nombre de un ideal mayor, sino en estar en lo correcto sobre lo que es verdaderamente placentero. Lo esencial recae en aprender a sentir placer por las cosas adecuadas, de tal forma que los actos virtuosos resulten placenteros (Annas 1980, 285). En ese sentido, aprender a ser virtuoso implica aprender a sentir placer por las actividades virtuosas. Los deseos de la persona virtuosa están armonizados con los actos virtuosos, de tal manera que necesariamente sentirá placer al llevarlos a cabo (Henry 2002, 258). El placer que siente una persona viciosa no es una tentación para ella, pues no encuentra placer en ese tipo de actos.

Aristóteles rechaza el subjetivismo del placer y plantea que existe un placer más elevado que otros, justamente porque está vinculado a su visión de lo bueno (Annas 1980, 296). El criterio sobre lo que es verdaderamente placentero es moral. Las actividades virtuosas siempre son placenteras para cualquier persona que no esté corrompida por el vicio (Annas 1980, 296-298). Sentir placer por los actos virtuosos es la confirmación de que uno ha alcanzado la felicidad verdadera (Annas 1980, 291). Por un lado, podemos tomar la definición del Libro VII como una definición negativa, pues dice que el placer implica “una actividad sin obstáculos”, mientras que la definición del Libro X es positiva al decir que el placer perfecciona la actividad (Aristóteles 1985, 1175b25). Si se unen ambas definiciones, se puede concluir que las actividades son magnificadas y perfeccionadas cuando son acompañadas del placer adecuado, mientras que son destruidas u obstaculizadas cuando están acompañadas de uno incorrecto o aparente. En ese sentido, una persona hará mejor una actividad si la disfruta. Quienes disfrutan o sienten placer al realizar una actividad virtuosa, serán más exitosos en ser virtuosos (Henry 2002, 264).

§4. CONCLUSIÓN

La cuestión con la que inició el presente artículo fue ¿cómo se puede explicar el fenómeno de la *acrasia*? Este demuestra que es posible que uno sepa lo que está bien, pero aún así no actúe en consonancia con su conocimiento. El artículo explicó que la desarticulación entre la teoría y la praxis se debe a una deficiencia en los deseos del agente: está atraído hacia un tipo de deseo, la *epithumia*, que no se corresponde con lo que se considera bueno racionalmente. La teoría de la acción de Aristóteles postula que esta es una razón suficiente para que el conocimiento no desemboque en una acción, pues el verdadero motor de la acción humana es el objeto de deseo. Por ese motivo, no se producirá ninguna acción si no hay un objeto de deseo que se esté persiguiendo. Sin embargo, ¿cómo es posible que algo sea representado como un bien pero no se desee? Fue en este punto que se volvió esencial recurrir a la teoría de los placeres.

Decir que el acrático está tentado por el placer y el deseo no es una respuesta suficientemente contundente para dar cuenta de este fenómeno. Uno siempre se ve tentado por el placer y el deseo: la cuestión reside en saber a qué tipo de placer y deseo nos referimos. Aristóteles no pretende que las personas renuncien al deseo y al placer para tener una vida virtuosa; por el contrario, considera que estos son elementos indispensables para alcanzarla. Es por ello que insiste en que uno debe ser educado para sentir placer por las cosas adecuadas, de tal manera que se vuelva un hábito.

A partir del hábito, uno construye un carácter que lo dispone a actuar de cierta forma, tener determinados estados emocionales, sentir placer por ciertas cosas, etc. Lo ideal es que esto se corresponda con aquello que el agente considera un modo de vida valioso (Pearson 2012, 142). Aristóteles insiste en la importancia de repetir acciones semejantes. Si uno se esfuerza por ser virtuoso un día, pero el resto de días se guía por el egoísmo o los placeres corporales, no adquirirá el hábito de la virtud. De este modo, en las situaciones concretas a las que uno se enfrente, será difícil renunciar a la tentación de los vicios y guiarse por la razón, pues tendrá el hábito por considerarlos lo más placentero.

La noción que uno tiene del placer refleja el hábito que se ha construido de sentir atracción por ciertas actividades. La deliberación que se produce antes de llevar a cabo una acción no se forma solo por un cálculo puramente racional, sino que se trata de una deliberación que revela el carácter moral de las personas (Pearson 2012, 166): “El principio de la acción es, pues, la elección como fuente de movimiento y no como finalidad, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter” (Aristóteles 1985, 1139a28-32). Por eso, la persona verdaderamente virtuosa no tiene que convencerse cada vez que se le presenta la ocasión de llevar a cabo la acción virtuosa, pues naturalmente ella se le presenta como placentera.

El acrático es defectuoso en este punto. No es capaz de alcanzar una coherencia entre lo que considera bueno y su noción de lo que es placentero. Su falla intelectual descansa en las cualidades de su carácter, es decir, en las formas en las que concibe el placer. En vez de guiarse por la *boulesis*, se guía por la *epithumia* (Rorty 1980, 272). En ese sentido, actúa como un actor que repite las líneas de Empédocles: puede saber lo que quieren decir, pero no las dice seriamente: “(...) no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro” (Aristóteles 1985, 1147a23-25). Es posible tener información sobre lo que es bueno, pero mientras no se haya convertido en un hábito y se haya internalizado como placentero, no será traducido en acción necesariamente. Eso le sucede al acrático, quien tiene el hábito de guiarse por placeres corporales. En cambio, en el caso de la persona prudente, sus deseos están armonizados con su razón, y lo que le produce más placer es la virtud (Pearson 2012, 149).

Al hacer que el placer juegue un rol importante en el comportamiento moral, Aristóteles es capaz de explicar el fenómeno de la *acrasia* de forma más satisfactoria que sus predecesores. La vida virtuosa implica sentir placer y desear aquello que es moralmente bueno (Henry 2002, 268). El acrático es defectuoso en su noción del placer, pues no desea realmente los placeres que lo deberían llevar a seguir la recta razón. Tiene el hábito de darle un

espacio a los placeres que dejan de lado la racionalidad como sustento (Rorty 1980, 279-280).

El fenómeno de la *akrasia* demuestra que el hábito es una pieza fundamental de la virtud: “Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz” (Aristóteles 1985, 1098a19-20). Para alcanzar la *areté*, uno debe ejercitarse toda la vida, y también tener presente que en ocasiones es posible equivocarse y caer en la *akrasia*. Pero mientras más sea incorporado obrar virtuosamente como hábito, más fácil se hará. Para ello, se debe desear realmente ser virtuoso.

Recibido: 27/07/2023

Aceptado: 27/09/2023

Bibliografía

- Annas, Julia, 1980. Aristotle on Pleasure and Goodness. En: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Los Angeles: University of California Press, 285–301.
- Aristóteles, 1978. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- 1985. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- 2017. *Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- 2023. *De motu animalium*. Oxford: Oxford University Press.
- Charles, David, 2007. Aristotle's Weak “Akrates”: What does her Ignorance Consists in? En: *Akrasia in Greek Philosophy*, eds. Christopher Bobonich y Pierre Destrée. Boston: Brill, 193–215.
- Corcilius, Klaus, 2011. Aristotle's Definition of Non-Rational Pleasure and Pain and Desire. En: *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. Jon Miller. Nueva York: Cambridge University Press, 117–144.
- Destrée, Pierre, 2007. Aristotle on the Causes of Akrasia. *Akrasia in Greek Philosophy*, eds. Christopher Bobonich y Pierre Destrée. Boston: Brill, 139–167.
- Gonzales, Francisco, 1991. Aristotle on Pleasure and Perfection. *Phronesis* 36 (2) 141–159.

- Henry, Devin, 2002. Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia. *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (3), 255–270.
- Nussbaum, Marta, 1995. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Shields, Christopher, 2011. Perfecting Pleasures: The Metaphysics of Pleasure in “Nicomachean Ethics X”. En: *Aristotle’s Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. Jon Miller. Nueva York: Cambridge University Press, 191–211.
- Rorty, Amélie, 1980. Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7. En: *Essays on Aristotle’s Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty. Los Angeles: University of California Press, 267–284.
- Pearson, Gilles, 2012. *Aristotle on Desire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón, 1988. *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Zingano, Marco, 2007. Akrasia and the Method of Ethics. En: *Akrasia in Greek Philosophy*, eds. Christopher Bobonich y Pierre Destrée. Boston: Brill, 167–193.