

Punto de fuga para la Acción. Pequeño esbozo de una facultad inexistente

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

Instituto de Filosofía del CSIC/Universidad de Murcia

RESUMEN. El presente trabajo trata de explicar las dificultades que están involucradas en la concepción de la voluntad como una facultad que todos usamos sin problema alguno. Su confrontación con los problemas relacionados con el fenómeno del «libre albedrío» mostrará sus límites.

Palabras clave: voluntad, acción, libre albedrío.

ABSTRACT. The present paper intends to explain the difficulties which are involved in the conception of will as a faculty we all use without any problem. Its facing up with problems related to the «free will» phenomenon will show its limits.

Key words: Will, Action, Free-will.

«Es cierto que admiró en aquel hombre [César Borgia], en cuya espada se leía Aut César aut nihil (O César o nada), su decisión, su astucia y su ambición, su virtud en definitiva. La racionalidad subyacente a cada uno de sus actos despertaba su asombro...»

(Del Águila Tejerina, R. *Maquiavelo y la teoría política renacentista* ¹)

Introducción: O César o nada

Se dice del hombre que es un animal de costumbres. También suele serlo de malas, una de las cuales parece ser su fijación para con los lemas. Uno de estos hombres, el que se dedica a filosofar, sigue en la mayor parte de las ocasiones el siguiente razonamiento: el mundo ha de componerse necesariamente, por un lado, de *hechos irrenunciables* y, por otro, de *teorías irrenunciables*. Tiene, en ese caso, el hábito de comprender la realidad,

en principio, como una disyuntiva que busca su resolución en la *máxima expresividad* de aquellos hechos, a ser posible, con la *mínima expresión* de estas teorías. No correríamos riesgo alguno al apuntar que en torno a las ideas de diferencia e inclusión se juegan su suerte los unos y las otras, y que se busca la simplicidad del conjunto a través de la eliminación de las redundancias. Añadamos a la ecuación de cara a su exhaustividad aquello de que existe un deseo, también irrenunciable, de acortar el camino que conduce de una

parte del problema a la otra, que, realmente, ese es *todo* el problema: unos malos hábitos de renuncia que, en uno de estos casos, tiene el insigne nombre de «*libre albedrío*» y su dificultad, el poco común de *intemperancia*.

La *intemperancia*, la falta de temple, en definitiva ², es un acontecimiento o *hecho* que contradice una teoría. Ahí comienza toda la cuestión. Si el comportamiento del individuo intemperante *es* de hecho, entonces, la teoría que sostiene que algunas de nuestras intenciones pueden mover *necesariamente* a la acción recibe una serie corrección por parte de la experiencia. Por otro lado, si nuestra teoría sobre la acción sostuviera que es esperable que desde la intención consciente la acción consiguiente sea tenida por responsable, entonces, lo que se ha de desvanecer bajo el peso de la prueba no es la teoría por la realidad, sino el hecho, la acción que posee la propiedad de *ser responsable*, por aquella: se nos ha de devolver desde el Mundo que no existe tal cosa, que no hay *ninguno* de tales individuos *responsables* de sus hechos ni los hechos mismos. Pase lo que pase estaremos obligados a reajustar, al parecer, los elementos en tensión y renombrarlos, coordinarlos, para descubrir el exceso de la teoría o la falta en los acontecimientos, para que el sujeto *pueda y no pueda* a la vez *ejecutar* con buenas razones buenas elecciones. Aceptado esto, sin duda se trata de uno de esos hechos incómodos, uno de esos hechos aún por decidir que parecen mantener su terquedad ante tres supuestos que creo no son tan evidentes como aparentan: que sabemos *cuál es su naturaleza*, a saber, que tenemos cierta idea de las condiciones bajo las que hablamos de él; que hay algo tal que podemos nombrar por ellas y, de ahí, *su carácter de hecho*; y que desconocemos su procedencia, es decir, *cómo es posible*. La inquietud surgirá entonces, no tanto bajo la forma de la pregunta por la posibi-

lidad del acontecimiento fallido —un acontecimiento que no es de la índole esperada—, sino como una pregunta acerca de las dificultades de conseguir pasar de la consideración a la acción; no tanto en la explicación de errores de ajuste entre las dos cuanto en dar cuenta de que *en alguna ocasión* sean posibles los aciertos. ¿Cómo logramos hacernos *uno*, hacer un todo de nuestras actividades, si con cada una corremos el peligro de la tragedia de no conseguir unir el principio con el final, la máxima con su acción? Trataré de mostrar que es posible dar cuenta del primero de los tres interrogantes sin comprometernos con los otros dos —auténtica dificultad del asunto— y que el estado en el que tras esto queda la cuestión, resulta más llevadero desde el punto de vista teórico aunque decepcione algunas ideas de la práctica.

I. Los hechos irrenunciables

Lo que entendemos por *acto intemperante* ha de ser entendido en relación a los recursos que, una cierta división clásica de las facultades de que dispone el individuo, vincula a la recogida bajo el nombre de *voluntad*. ¿Su relación? La de ser un yerro suyo. La explicación canónica del hecho por la teoría es que un sujeto consciente y atento a sus razones, queriendo lo que de éstas se deriva y, disponiendo de los medios para su consecución, llegado el caso es incapaz de dar un acabamiento a su deliberación ³. Lo llamativo es que a la falta de «virtuosismo» del que *sabiendo lo mejor sigue lo peor* se sumaría en apariencia la falta lógica del que es capaz de sostener una tesis y la que es su contraria, pues el intemperante ha actuado conscientemente. Si lo primero es entendible en el marco de una Ética, lo primero seguido de lo segundo es insostenible: malas costumbres éticas y malas costumbres lógicas. No es un misterio

que la voluntad, desde antaño, se extrañaba en sus decisiones, pero ha sido un supuesto básico del pensamiento moral que esto sucedía en ausencia del *buen juicio*⁴. Una fallaba porque el otro también lo hacía. Aún así, este pensamiento tuvo un comienzo, tiene una historia propia..., son condiciones del obrar que no han existido siempre.

La tradición clásica ha asimilado siempre el procedimiento de *reflexión* al del careo: en la *ekklesia*, la Asamblea, los ciudadanos decidían en diálogo su *boulé*, su decisión, y lo que aquellos ejercían era el fruto por tanto de una deliberación, *boulesis*. La historia de la palabra nos lleva al nacimiento de las maneras de la facultad: nuestra forma familiar «*voluntad*» es casi un calco del «*voluntas*» latino, que lo es del término griego señalado.

Se supone que la «*voluntad*» ocupa el espacio de la necesidad al advertir que «pienso en cierto estado de cosas que deseo que acaezca en el mundo físico, pero como pensar y desear carecen de fuerza ejecutiva se requiere la intervención de un proceso mental que la posea. De modo que llevo a cabo un acto volitivo que, de alguna manera, pone mis músculos en acción» [Ryle (1975), p.63]. La *voluntad* es concreción de un «pensamiento o un deseo» con la institución de un determinado estado de cosas en el Mundo. Efectivamente, la metáfora de la asamblea ciudadana de la que extrae sus fuerzas por medio de la etimología es muy gráfica. Lo decidido es llevado a cabo. Pero, lamentablemente, aquí finaliza su corta vida: la decisión en el plebiscito no puede dejar de tener éxito, ya que los que deciden y los que acatan son los mismos. Es así por una *necesidad conceptual*, prácticamente. Sin embargo, la palabra *akrasía*, el yerro al que hacíamos referencia, también cuenta con una historia que puede reflejar con la misma imagen sugerida y, apoyando por tanto la conveniencia de ésta, el fracaso del paso ejecutivo desde el deliberativo.

El buen gobierno puede sufrir tanto de la falta de recursos como de la de acuerdo, ser *incapaz* y ser *indeciso*. De esta analogía saca sus derechos la galería de horrores de la voluntad. A la *incontinencia* o intemperancia clásica han acompañado su debilidad y, por último, el capricho o *arbitrariedad* de la misma. Parece que tanto el pensamiento como el deseo, bajo sus necesidades expresivas, no han elegido con fortuna a su mensajero. Pero será feliz noticia saber del carácter de éste a través del carácter único de sus fallos para descubrir qué se le puede exigir. Cómo se equivoca ha de indicarnos también cómo acierta cuando lo hace.

¿Qué constituye una desavenencia entre estas facultades? ¿Qué da cabida a la tipología presentada?

Según el juicio de Ryle, el orden de imbricación no es casual. Hay, al parecer, un *tempo* con el que comulgamos y que es determinante. La voluntad parece trabajar organizadamente. Este es el primer dato con que contamos. Antes de toparme con cualquier tipo de ausencia de recursos efectivos resulta que: «*pienso en cierto estado de cosas que [ya] deseo*», y, *después* y sólo después, al anotar que aún estamos enclaustrados en los dominios de lo mental, se precisa del argumento de *un válido* que, nadando entre ambas aguas, nos lleve a lo real del efecto, *dé* en el estado de cosas. Obviamente el válido, como decimos, obtiene sus debilidades de donde ha obtenido sus fuerzas y su flaqueza se presenta en líneas generales no como una falta de resolución, pues el individuo piensa *de hecho*, quiere *de hecho*, y actúa *de hecho*, sino como una de articulación en una misma línea de sentido coherente de estos pasos que sí son necesarios. Es así como se puede acoger al más grave de los errores sistemáticos, la contradicción, al tener por misión el conjugar nada menos que tres hechos, y es que nada puede haber más diferente a un

hecho que otro hecho. Una solución —que vamos a comprobar que no es tal— para suturar dos hechos en una consistencia es capturar bajo un sólo concepto dos usos⁵.

¿Y, si una acción movida por la voluntad desde la intención puede desgajarse en la inconsistencia, cómo ha de ser aquella acción que se lleve a término con necesidad? Parte de la respuesta ya está dada: el problema parece apuntar a la carencia de unidad de sentido del concepto bajo el que se comprende tal acción. La voluntad, pretendidamente, actúa como facilitadora de ésta, luego habrá que señalar, de cara a advertir sus errores, en qué casos se precisa de su servicio.

El prototipo de acción debería esbozarse en sus mínimos elementos y sin ambigüedades conceptuales. En él, además, ya debería presentar su cometido nuestra sospechosa facultad en la medida en que «acción» es «acontecimiento con intención». *La acción más simple* ha de ser aquella que se explique en función de su propia definición nominal. Ha de ser una en la que usar la definición sea identificar su uso. Esto es lo que se conoce como *imperativo instrumental*, para el cual la calificación de «imperativo» es más una redundancia que otra cosa según lo visto, pues tiene su fuerza ejecutiva en la necesidad (por razones del mismo sentido de la acción) del paso del planteamiento a la misma en una necesidad que es conceptual: estos fines *necesitan* (*entail*) de estos *medios* [Parfit (1991), p.26 y ss.]. El concepto bajo el que cae la acción de «freir un huevo» precisa de freirlo para tener siquiera sentido como tal concepto. No hay ningún momento de deliberación porque corresponde a su mismo concepto la referencia a los medios para ejecutarla, y el componente de racionalidad no queda relegado en la medida en que es privilegio del buen cum-

plimiento la contemplación de los medios pertinentes como sus condiciones. Emplear los medios es ya realizar la actividad. Recogiendo la referencia al orden del tiempo que hacía Ryle, podemos decir que el «instrumento» o *habilidad* con que opera el sujeto —y esto es lo mismo que decir conque obra— obtiene sus fines, concreta aquél estado de cosas, con inmediatez. El desear presenta bajo la consideración de su objeto los medios para conseguirlo porque son su definición, el pensar sólo debe conducir a ellos. Es aquella facultad la que guía los pasos de ésta.

Como se ve, la voluntad tiene poco que hacer aquí. No hay ninguna intermediación necesitada ni ninguna distancia que salvar. El acuerdo de medios a fines es automático, un *mecanismo*.

Nótese que es, en tanto acción consciente, susceptible también de responsabilidad. No es una reacción. El agente, ante una demanda de razones para la misma dispone de éstas, *sabe* el *porqué* de su actuación y la *reconoce* como querida y como propia. La identifica. Hemos de evitar la libre asociación de ideas entre lo que es racional y lo que es consciente, pues precisamente una asociación de este tipo nos lleva a que resulte ininteligible aquella gama de errores ejecutivos que van de la debilidad al capricho de la voluntad. Se entiende por racional la elección *adecuada* o *pertinente* de medios *para* fines. La deliberación sucede siempre sobre medios, los fines de la acción no son decididos, uno se topa con ellos. Son encontrados.

Compliquemos un poco más el asunto. A partir del tipo básico de acción ¿qué variaciones advertimos en el trabajo donde la voluntad parecía precisar de toda su pericia? Descubrámosla ante sus labores más complejas, donde serían más perdonables sus fallos...

II. Las teorías renunciabiles

Tres eran los escollos que debía ser capaz de explicar una teoría razonable de la vida de esa potencia llamada voluntad: el acto *caprichoso* o *arbitrario*, su *debilidad* (*weakness of will* ⁶), y la actuación del *intemperante*. En ninguno de los tres casos da aquella facultad su justa medida.

En un comportamiento guiado por el capricho nos encontramos ante la que puede ser tratada como una *indiferencia por los medios*. Toda la acción se decanta desde el sentido del fin, el cual es primero en honores, y satisfecho bajo un abanico de condicionantes que se nos representan como equivalentes. Cualquier medio es suficiente (que no necesario) para colmar el objeto de la intención. Ni hay preferencia, ni hay valoración argumentada, no se piensa sobre ningún medio para un estado de cosas concreto, con lo que realmente no hay nada que llevar a la práctica. Se trabaja sobre medios con el valor vacío de una variable. Son medios intercambiables, a saber, sustituibles. El fin se nos ofrece aquí también en su mayor abstracción, en su mayor ambigüedad, pues de él se desprenden tantas notas como para que el cumplimiento de cualquiera de ellas lo realice. No hay labores que pueda atender la voluntad porque hay una nada que decidir, se decide sobre cualquier cosa. Pero no acaban aquí las desventuras de nuestra investigación voluntarista: cuando parecemos acercarnos a los verdaderos dominios de nuestro objeto de estudio, al lugar de su evidencia, nos vemos frustrados de nuevo. Precisamente cuando la voluntad puede hacer algo, débil, nos falla. La terminología que inscribe en su fenomenología la debilidad de los movimientos de la facultad que perseguimos debe mostrar, sin embargo, nada más presentarse, sus derechos a tal nombre, pues citarla en su lasitud no hace más que indicarnos la *petitio*

principii que debe suponerse cuando aún no se ha mostrado qué la hace fuerte.

El *débil de voluntad* troca el papel de los elementos con que juega el caprichoso: comprende la superioridad de unos fines con respecto a otros, es capaz de evaluarlos y ordenarlos, pero no nos es lícito hallar sentido a un hablar de *preferencias* cuando estas se presentan únicamente donde no hay posibilidad de elegir de entre un conjunto de bienes. Esto se ve en el uso que hacemos del verbo «*preferir*». Funciona sólo como posibilidad hipotética, porque el principio ordenador de lo preferente apuntaría siempre con necesidad a un bien en concreto de la serie dada, por eso cuando éste es accesible se pueden intercambiar las expresiones «*prefiero*» por «*quiero*» *salva veritate*. Todos deben ser tenidos por bienes pero sólo decimos que «preferiríamos» tal cosa antes que tal otra cuando a la que tenemos acceso no puede actuar como sustituto de la preferida ⁷. El agente débil de voluntad conoce la jerarquía de bienes, pero también tiene noticia de que él no dispone de medios para procurarse los superiores. Sabe que estos no están a su alcance o que no le pertenecen y por tanto reconoce su *impotencia*, es consciente de ella, con lo que realmente no se sucede tampoco ninguna elección ya que nada hay que elegir. Aceptamos la necesidad de la consecuencia agustiniana de que *puedo saber de lo mejor pero seguir lo peor*; porque esto es precisamente lo que me es posible. Claro que las circunstancias pueden tener a bien hacer de lo imposible algo posible, pero se depende por entero de ellas para esta feliz sorpresa. Sabré que debo dejar de fumar tres paquetes de tabaco negro diarios, pero también sabré que soy incapaz de dejar el hábito, no disfrutando menos del cigarrillo por esto, de hecho, posiblemente sea porque disfruto ahora, en una presencia, de él, por lo que me siento incapaz de aban-

donar mi mala costumbre a cambio de algo fuera de mi alcance —de mi presente—, como son las bondades de la salud pulmonar.

Parece que nos acercamos a algún sitio ya, pero tampoco vamos a dar con una mejor suerte en el tratamiento de nuestro problema estrella. El agente falto de temple tendría todas las bazas en su mano; dispondría de los medios, presentaría las intenciones, sería consciente de las consecuencias y desearía además el acaecer del suceso en cuestión. No es sólo que el sujeto lo prefiera, es que se encuentra en ese estado en el que aquella acción no tiene superior jerárquico, en el que es insustituible. Está a tan sólo un último paso en el que debería ser socorrido —ahora sí, en este último de nuestros supuestos, socorrido de manera heroica— por la, al parecer, más elusiva de nuestras capacidades, la voluntad, y de nuevo esperamos en vano su aparición. El auténtico punto de fuga por el que la acción se desliza en el Mundo es producto de un cierto tipo de *ceguera intelectual*: el incontinente únicamente *cree* conocer los medios, incluso, conociéndolos, puede engañarse en la creencia de que están a su disposición. No es consciente de que existe una carencia de recursos para el fin prefijado y queda para él tan sólo lo que lo mueve a la frustración —y que en otros contextos puede ser entendido como una variación en el concepto de raíz teológica de culpa—, lo que no es sino la consciencia de la enorme distancia entre el antes y el después de la acción, una creencia y una presencia, la obtenida a resultas del acto dispar. Sí puede haber habido aquí todo tipo de deliberaciones y buenas razones para el mejor juicio, que, como tal, no podía dejar de ser asumido con agrado. No obstante, el pensar y sus intenciones han resuelto sus diferencias, pero el obrar no ha formado *quorum* con ellos. Aquello que dice Ryle de que «los defensores de

la teoría sostengan que cualquier persona no sólo es capaz de querer, sino también que debe saber que está queriendo hacer algo, dado que las voliciones son un tipo de proceso mental» [Ryle (1975), p.65⁸] anota algo de lo que ya debemos habernos dado cuenta, que las «voliciones» han jugado siempre del lado del *espíritu* [*mind*]. ¿Y, son sólo un tipo de proceso mental? Ryle, que es muy caro a los usos del lenguaje, nos presenta justamente la prueba del uso que le da el defensor de la supuesta facultad totipotente: querer y saber que se quiere, procesos mentales entonces, son el sustrato básico del que se alimenta, y seguimos sin salir de que la única alternativa al pensamiento como facultad es la inclinación, y que, tratar de definir una nueva a partir de ambas remite, trágicamente, de vuelta a los términos primitivos.

III. Los hechos renunciabiles

¿Pero, acaso todos los fenómenos colindantes de que hemos hablado carecen de sustancialidad? ¿En caso afirmativo, son todos o sólo alguno de ellos? ¿Qué salvaría a los que pueden ser salvados? ¿Y, si nada hay que pueda, en qué diferencia se sostienen los supervivientes?

Es necesario retomar aquel estado de la cuestión primero que indicábamos al principio del trabajo. Podemos —como hemos tratado de hacer— aproximarnos con bastante exactitud a determinar cuáles son las condiciones de uso de los términos que despertaban nuestras sospechas. Hablamos de su naturaleza sin por ello necesariamente comprometernos con un algo que nombramos con ellas, sin que funcione bajo el supuesto de que hablamos de un objeto, que tiene una sustancialidad. Con esto claro huelga la postera pregunta, la de su procedencia, la de su posibilidad, derivada de la asunción de la anterior. No existe tal como fenómeno, y

es que esta afirmación tan tajante no es sino una consecuencia lógica derivada de otra que debemos aceptar dadas las cuitas que hemos tenido siguiendo sus pasos tras lo que creíamos sus «pequeños pecados». Es una afirmación que la precede, más primitiva: que *no hay tal facultad* llamada voluntad. Ryle es, nuevamente, muy claro: «Puedo decidir levantarme de la cama o ir al dentista; y puedo, apretando los puños y rechinando los dientes, empeñarme en hacerlo aunque es posible, pese a ello, que me eche atrás. Si la acción no se lleva a cabo, entonces, de acuerdo con la doctrina, la volición respectiva no se ha ejecutado. Pero cuando decimos que alguien podría haber evitado cometer un lapso o un error, o que lo hizo por culpa suya, queremos decir que sabía cómo hacer correctamente esa cosa o que tenía aptitud suficiente para hacerla, pero que no ejercitó ese conocimiento o esa aptitud. No trató de hacerla o, por lo menos, no lo trató con esmero. Cuando alguien ha hecho correctamente algo, no podemos decir que sabía cómo hacerlo incorrectamente o que tenía la aptitud de cometer errores, porque cometer errores no es el ejercicio de una aptitud, como tampoco lo es cometer un desliz» [Ryle (1975) pp. 68-70]. ¿Y, diríamos de la acción ejecutada que fue un error pues debía haberse sucedido otra?

Los griegos habrían dispuesto para su tranquilidad de dos términos antes bien que de uno para describir al motor de sus actuaciones: *thymós* hacía referencia al campo de los apetitos anímicos, y, se encontraba cercano a *thélema*, como identificadores ambos de fuerza o impulso, de influencia. Se aplicaban ante el esfuerzo demostrado. Para desgracia nuestra ha llegado en muchas traducciones bajo la égida de la voz única «voluntad»⁹, y así solemos referirnos también al comportamiento elogiabile del sujeto esforzado. Así las cosas, quizás debería-

mos plantearnos ya la posibilidad de que nos encontremos con uno de esos extraños casos de neurosis de un concepto.

Davidson ha glosado un caso parecido de neurosis cuando ha querido hablar del problema del *autoengaño* [Davidson (1992), p. 99]. El asunto, según su parecer, estaría de algún modo relacionado con las inquietudes que despierta el caso del intemperante, pero aquí la verdadera cuestión está sujeta al ámbito del razonamiento «*skull and brain*». Aquél que se engaña tiene una extraña habilidad, la de ser capaz de sostener dos creencias *contradictorias*, es decir, opuestas, a la misma vez y en el mismo sentido¹⁰. A pesar de la evidencia global a favor de una de las dos opciones, no tiene ningún problema en apoyar con igual firmeza (y de manera intermitente, incluso a veces con mayor) ambas tesis, basculando también sus satisfacciones del sinsabor de la no deseada a las mieles de la sostenida contrafácticamente. ¿Pero, es el intemperante capaz de mantener dos supuestos contradictorios? ¿Se autoengaña? No parece que esa sea la fenomenología a la que se nos tiene habituados en su caracterización, sin embargo, la solución al problema del autoengaño que presenta Davidson ha de servir a un mejor señor, ya que de validos y servidores hemos hablado: «¿Cómo puede una persona dejar de reunir las creencias contradictorias o incompatibles? Sería un error por mi parte tratar de responder a esta pregunta mediante una detallada exposición psicológica. Lo importante es que las personas pueden, y a veces consiguen, mantener separadas creencias estrechamente relacionadas pero opuestas. En esa medida, hemos de aceptar la idea de que puede haber límites entre partes de la mente; allí donde hay creencias (obviamente) antagónicas, *postulo la existencia de un límite* entre ellas. Tales límites no son descubiertos por la introspección, sino que constituyen apo-

yos conceptuales para la descripción coherente de irracionalidades genuinas» [Davidson (1992), p.116. El énfasis es mío]. Mucho requeriría una detallada exposición por parte de Davidson, una que tendría que comprometerse, para empezar, a dar la explicación psicológica de la que decide inhibirse. Aún en ese caso, nuestra cuestión es más bien si no es igualmente factible (e incluso más plausible) la postulación de unos límites parecidos para eventos tan distintos como los estudiados y que nos dan constatación de ámbitos de acción muy diversos: los del pensamiento y los de la acción. Lo que Ryle llama «una explicación paramecánica» de los procesos mentales pone en serios apuros conceptuales a la aplicación de un determinado modelo explicativo a todo tipo de acontecimientos, pero no deja de permitirnos abrir la pregunta acerca de si no se puede sostener otro tipo de causalidad basada en motivos no físicos, una que sea más bien relacional, en la que se eluda la referencia siempre implícita a la tercera ley de Newton, auténtica suposición tapada del maquinismo. Aristóteles en su *Metafísica* podría ofrecer un *locus* conceptual por medio de su referencia a la casualidad o azar —arbitrariedad— como «cruce» de series causales independientes que frecuentan en un instante elementos comunes, de ellas surgen consecuencias *disteleológicas* que no son hechos como tales sino una yuxtaposición de estos a la que puede dársele nombre ¹¹.

Y es que el error del acrástico es el de un platonizante: suponer —y postular— que las acciones son susceptibles de ser deducidas como lo son de un concepto sus notas esenciales. El concepto con el que se maneja nuestro agente es uno, sin embargo, de gran tamaño, dado que está en un continuo proceso de construcción: es el de su *yo*. En ausencia de claridad y distinción, de la evidencia cartesiana, que

es otro equívoco en el uso de metáforas, cometemos los pecados, también cartesianos, de la precipitación y de la prevención ¹², antídoto para el cuál nada hay mejor que notar que «nada desastroso se sigue de descubrir que, si la retrospectiva puede ofrecernos datos suficientes para el conocimiento de algunos estados mentales, no hay razón para que no pueda hacerlo en el caso de todos ellos. Y esto es, exactamente, lo que parece sugerir la frase corriente. «Descubrirse a sí mismo haciendo esto o aquello». Descubrimos lo que ya se está alejando de nosotros. La retrospectiva, inmediata o mediata, es un proceso genuino que está exento de todos los problemas que plantea suponer una atención dividida» [Ryle (1975), p. 166]

Démosle el descanso del que *se espera* al intemperante como cambio a agradecer para su *desesperarse*...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, H. (2002): «La Voluntad», en *La vida del espíritu*, Paidós Básica, Barcelona.
- ARISTÓTELES (2001): *Ética a Nicómaco*, Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid.
- DAVIDSON, D. (1980): «How is Weakness of the Will Possible?», en *Actions & Events*, Clarendon Press, Oxford.
- DAVIDSON, D. (1992): «Engaño y división», en *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona.
- DESCARTES, R. (2006): *Las pasiones del alma*, Estudio preliminar y notas de José Antonio Martínez Martínez. Traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué, Editorial Tecnos, Madrid.
- DESCARTES, R. (1996): *Oeuvres de Descartes XI. Passions de l'ame*, Publiées

- par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, J. Vrin.
- FERNANDO VALLESPÍN (ed.) (2002): *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, Alianza Editorial, Madrid.
- ALFRED R. MELE (ed.) (1997): *The Philosophy of Action*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, New York.
- PARFIT, D. (1991): *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, Colección Excerpta Philosophica, 2. Traducción de Gilberto Gutiérrez. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid.
- RYLE, G. (1975): *The concept of mind*, Hutchinson of London. London. (Empleo la traducción española de Eduardo Rabossi en RYLE, G. (2005): *El concepto de lo mental*, Introducción de DANIEL C. Dennet, Paidós, Barcelona).

NOTAS

¹ Del Águila Tejerina, R., «Maquiavelo y la teoría política renacentista», en Fernando Vallespín (ed.) (2002), *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, Capítulo 2, Alianza Editorial, Madrid, p. 83.

² Las traducciones posibles para el término clásico —*akrasía* o *akratéia*— son legión. Normalmente se tiende a sumarse al parecer de las traducciones ya frecuentadas en castellano de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, e introducir los análogos «incontinente» e «intemperante». Ésta última vendría a señalar indirectamente la virtud descrita por Platón en sus diálogos bajo el término «templanza», haciendo ésta también posible alusión a la «contención» de impulsos a la que se somete el individuo *templado*, con lo que cerramos el círculo de traducciones. El origen griego refiere de alguna manera a estas decisiones léxicas cuando se anuncia mediante la a privativa una cierta carencia de «poder» (*krátos*).

³ Aristóteles introduce nada más comenzar su *Ética*, en el primer libro, la figura clásica de la que trataremos, *vid.* Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Libro I, capítulo 3, 1095a.

⁴ Platón más que nadie ha hecho famosa la tesis socrática que cae bajo el nombre de *intelectualismo moral*: no puedo conocer el Bien y despreciarlo, o, también, que la *ignorancia* es la madre de todos los vicios. De la misma manera, la consideración verdadera del razonar *justo* y del *juicio justo* —la *eudoquia* o *eudoxía*— debía llevar inmediatamente al obrar adecuado, que se teña así de la segunda característica lógica de todo buen razonamiento: era un planteamiento verdadero y adecuado.

⁵ No nos han de ser ajenas las dificultades que ha traído al campo de la Filosofía desde antiguo un caso paradigmático de este proceder como es el de la causalidad. Su noción parece dar lugar a esta extrañeza que es que un solo concepto deba recoger la caracterización doble de servir para ese «instante mágico» que busca Hume, ese tercer evento en que se recogen a la vez causa y efecto.

⁶ La versión a la que me atendré de este fenómeno se aleja de algún modo de la presentada por Davidson. Consideraré con él que «An agent's will is weak if he acts, and acts intentionally, counter to his own best judgement; in such cases we sometimes say he lacks the willpower to do what he knows, or at any rate believes, would, everything considered, be better», pero en contra de que «It will be convenient to call actions of this kind incontinent actions [...]» (Davidson, D. (1980) «How is Weakness of the Will Possible?» en *Actions & Events*, Clarendon Press, Oxford, p. 21).

⁷ El idioma inglés conserva estos matices de *determinación-indeterminación* y *posibilidad-imposibilidad* bajo el empleo de las expresiones «*would rather*» y «*prefer*», que se basan precisamente en las diferencias que el castellano recoge mediante paráfrasis y, mediante la sustitución indicada.

⁸ Ryle en el texto original describe a estos defensores literalmente como «Champions of the theory», y es que aún deben ganarse un mundo a partir de un espíritu.

⁹ Resulta claro que *boúlesis* y *thélema* no son equiparables sino por error, y que, bajo esta consideración, se puede arrojar nueva luz sobre el fenómeno de dislocación de la *voluntad* en tanto facultad, pues ha de atender a dos orígenes antes que a uno. Para una panorámica de la evolución histórica de la *Voluntad* (desde su inexistencia en los griegos hasta sus desarrollos patristicos) *vid.* Arendt, H. (2002) «La Voluntad» en *La vida del espíritu*. Paidós Básica. Barcelona.

¹⁰ Según la misma definición canónica que Aristóteles diera del principio de contradicción. *vid.* Aristóteles. *Metafísica*, Libro IV, capítulo 3, 1005b 19-20.

¹¹ Cf. con Ginet, C. (1997), «Reasons Explanation of Action: An Incompatibilist Account», en *The Philosophy of Action*, Chapter Five. Edited by Alfred R. Mele, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, New York, p. 106 y ss.

¹² Y así es «intelectualizada» la voluntad, con el epíteto de *libre*, cuando el de la Tourane decide que nuestros errores de cálculo se deben a que aspirando

nuestra voluntad «al todo», siendo «infinita», no descalifica Descartes a las pasiones, sino que «descalifica la inmediatez con que las percepciones y las pasiones pretenden arrastrar a la voluntad libre» (Zubiri, X. (1987), «Descartes», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, p. 165. Citado por José A.

Martínez Martínez en Descartes, R. (2006), *Las pasiones del alma*, Editorial Tecnos, Madrid, p. XXI. Cf. con Descartes, R. (1996), «De la Volonté», en *Oeuvres de Descartes XI. Passions de l'ame*, Article XVIII, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, J. Vrin, p. 342-343.