

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Derecho
Departamento de Ciencias del Derecho
Curso Filosofía (de la) Moral
Secciones JOK
Primer semestre de 2012

LECTURAS OBLIGATORIAS III
Teoría de la Acción

1. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (trad. J. Pallí Bonet), Libro III. Barcelona: Del Nuevo Extremo/ Gredos, 2008, pp. 68-83
2. DAVIDSON, Donald, “Acciones, razones y causas” en del mismo: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, México/Barcelona, 1995. Pp. 17-36
3. FRANKFURT, Harry, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona” en del mismo: *La importancia de lo que nos preocupa*. Buenos Aires: Katz, 2006. Pp. 25-45
4. AUSTIN, John L., “Alegato en pro de las excusas” en del mismo: *Ensayos filosóficos*. Madrid: Revista de Occidente, 1975. Pp. 59-83
5. WILLIAMS, Bernard, “Razones externas e internas”, en del mismo *La fortuna moral: ensayos filosóficos 1973-1980*. México D.F.: UNAM, 1993. Pp. 131-145
6. ORMEÑO, Juan, “Planes de vida y razones para actuar” EN: Olga Grau y Patricia Bonzi (editoras), Grafías filosóficas. *Problemas actuales de la filosofía y su enseñanza*. Cátedra UNESCO de Filosofía/CPEIP, 2008

Aristóteles

ÉTICA NICOMÁQUEA

Traducción y notas de
JULIO PALLÍ BONET

Introducción de
T. MARTÍNEZ MANZANO

950



DEL NUEVO EXTREMO



LIBRO III

ACCIONES VOLUNTARIAS E INVOLUNTARIAS

1. Responsabilidad moral: acto voluntario e involuntario

1109b 30 Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones y que, mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos⁵⁴.

1110a Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen
a) por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder. En cuanto a lo
b) ⁵ que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso,

⁵⁴ Son laudables los esfuerzos de Aristóteles para profundizar en la doctrina de la responsabilidad que, de una manera muy sumaria, se encontraba en la base del derecho penal ateniense. A una noción todavía confusa de la libertad psicológica, se mezcla una noción, no menos confusa, de la responsabilidad moral, y el autor pasa sin cesar de un aspecto al otro.

amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás, lo hacen todos los sensatos.

b) Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento. Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario; pero en tales acciones obra voluntariamente, porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizá en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo. A veces los hombres son alabados por tales acciones, cuando soportan algo vergonzoso o penoso por causas grandes y nobles; o bien, al contrario, son censurados, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por uno mediocre es propio de un miserable. En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: (tal sucede) cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas⁵⁵. A veces, sin embargo, es difícil

⁵⁵ Fr. 69 NAUCK. Anfiarao, rey de Argos, se ocultó para no tomar parte en la expedición contra Tebas. Traicionado por su esposa Erifile, tuvo que partir y pereció en la lucha. Su hijo Alcmeón mató a su madre, para no incurrir en las maldiciones paternas.

decidir cuál de las dos alternativas ha de elegirse y cuál se ha de soportar, pero es más difícil aún permanecer en la decisión tomada, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso, pero aquello a lo que se nos quiere obligar, vergonzoso, y, en virtud de esto, se alaba o censura a los que se han sometido o no a la violencia.

1110b- ¿Qué clase de acciones, entonces, han de llamarse forzosas? ¿No son en sentido absoluto aquellas cuya causa es externa y el agente no participa en nada? Mas las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos son elegidas para evitar ciertas consecuencias y el principio está en el agente, si bien son involuntarias en sí mismas, en 5 ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son voluntarias. Con todo, se parecen más a las voluntarias, porque las acciones radican sobre actuaciones particulares, y en estos casos son voluntarias. No es fácil, sin embargo, establecer cuál de las alternativas ha de elegirse, porque 10 se dan muchas diferencias en los casos particulares. Pero si alguien dijera que las cosas agradables y hermosas son forzosas (pues siendo externas nos compelen), todo será forzoso para él, ya que por esta causa todos hacen todas las cosas. Y aquellos que actúan por la fuerza y contra su voluntad lo hacen dolorosamente, y los que actúan a causa de lo agradable y hermoso, lo hacen con placer; y es ridículo culpar a la causa externa, y no a nosotros mismos, cuando hemos sido tan fácilmente cazados por estas cosas, y atribuirnos las acciones hermosas, pero imputar las vergonzosas al placer. Parece, entonces, que lo forzoso es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada.

20 Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea,

no sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado involuntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, pero el que no lo siente, ya que es distinto, (digamos que ha realizado un acto) al que llamaremos «no voluntario»; pues, ya que difiere (del otro), 25 es mejor que tenga un nombre propio. Además, obrar por ignorancia parece cosa distinta del obrar con ignorancia: pues el embriagado o el encolerizado no parecen obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas mencionadas, no a sabiendas sino con ignorancia. Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos. Ahora, 30 el término «involuntario» tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas 1111a radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por 5 ejemplo, serena o violentamente⁵⁶.

Ahora bien, nadie podría ignorar todas estas circunstancias, a no ser que estuviera loco, ni tampoco, evidentemente

⁵⁶ En la retórica griega y latina, la circunstancia es la situación concreta que caracteriza el caso singular. Los elementos de la situación, que constituyen la circunstancia, son siete: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa.

te, quién es el agente, pues ¿cómo podría ignorarse a sí mismo? En cambio, puede uno ignorar lo que hace, por ejemplo, cuando alguien dice que se le escapó una palabra o que no sabía que era un secreto, como Esquilo con los misterios⁵⁷, o que, queriendo sólo mostrar su funcionamiento, se le disparó, como el de la catapulta. También podría uno creer que su propio hijo es un enemigo, como Mérope⁵⁸; o que la punta de hierro de la lanza tenía un botón; o que una piedra cualquiera era piedra pómez; o dando una bebida a alguien para salvarlo, matarlo por el contrario; o queriendo a uno darle una palmadita, noquearlo como en el pugilato. Puesto que uno puede ignorar todas estas cosas en las que está implicada la acción, el que desconoce cualquiera de ellas, especialmente las más importantes, se piensa que ha obrado involuntariamente, y por las más importantes se consideran las circunstancias de la acción y del fin. Además, una acción hecha según se dice involuntariamente, por causa de esta clase de ignorancia debe ir seguida de pesar y arrepentimiento.

Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción. Pues, quizá, no está bien decir que son involuntarias las cosas que se hacen por coraje o apetito. En efecto, primero, ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente ni tampoco los niños; segundo, ¿no realizamos voluntariamente ninguna de las acciones por causa del apetito o del coraje, o es que

⁵⁷ Esquilo fue acusado ante el Areópago de haber revelado los misterios de Eleusis en una de sus tragedias, pero fue absuelto.

⁵⁸ En el *Cresfontes* de Eurípides, pieza perdida, la esposa de Cresfontes estaba a punto de matar a su hijo por error, pero lo reconoció a tiempo.

realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntariamente? ¿No sería la alternativa ridícula siendo una sola la causa? Pero sería, igualmente, absurdo llamar involuntarias a las cosas que deben desearse. Al contrario, debemos irritarnos con ciertas cosas y desear otras, como la salud y la instrucción. Parece también que lo involuntario es penoso y lo apetecible agradable. Además, ¿en qué se distinguen, siendo involuntarios, los yerros calculados de los debidos al coraje? Ambos deben evitarse; y las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y el apetito también son propias del hombre. Entonces es absurdo considerarlas involuntarias.

2. Naturaleza de la elección

Habiendo definido lo voluntario y lo involuntario, debemos tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones. Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito, o impulso, o deseo, o una cierta opinión⁵⁹, no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el

⁵⁹ Aristóteles pasa a criticar las teorías de sus predecesores sobre la naturaleza de la elección: la elección no es ni un deseo ni una forma de opinión, sino un juicio, fruto de una previa deliberación.

continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito. Además, el apetito es contrario a la elección, pero no el apetito al apetito. Y el apetito es de lo agradable o doloroso, la elección, ni de lo uno ni de lo otro.

La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifestación proximal; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por uno mismo, por ejemplo, el deseo de que un cierto actor o atleta sean los vencedores; pero nadie elige estas cosas, sino las que uno cree poder realizar por sí mismo. Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos (serlo), porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros.

Tampoco (la elección) puede ser una opinión. En efecto, la opinión parece referirse a todo, a cosas externas e imposibles no menos que a las que están a nuestro alcance, y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala, mientras que la elección, más bien, parece ser esto último. En general, entonces, quizá nadie diría que es lo mismo que la opinión, pero tampoco que (se identifica) con alguna en particular, pues tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o malo, pero no por opinar. Y elegimos tomar o evitar algo de estas cosas, pero opinamos qué es o a quién le conviene o cómo; pero de tomarlo o evitarlo en modo alguno opinamos. Además, se alaba la elección más

por referirse al objeto debido, que por hacerlo rectamente; la opinión, en cambio, es alabada por ser verdadera. Elegimos también lo que sabemos exactamente que es bueno, pero opinamos sobre lo que no sabemos del todo; y no son, evidentemente, los mismos los que eligen y opinan lo mejor, sino que algunos son capaces de formular buenas opiniones, pero, a causa de un vicio, no eligen lo que deben. Si la opinión precede a la elección o la acompaña, nada importa: no es esto lo que examinamos, sino si la elección se identifica con alguna opinión.

Entonces, ¿qué es o de qué índole, ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas.

3. La deliberación

¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación? Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la diagonal y el lado, que son inconmensurables; ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa; por ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros; ni sobre las cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias; ni sobre lo que sucede por

azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tampoco, deliberamos sobre todos los asuntos humanos, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían 30 ocurrir por nuestra intervención.

1112b Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (pues no vacilamos sobre cómo hay que escribirlas); pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación 5 más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquéllas.

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, 10 porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto 15 el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay

más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. Pues el que 20 delibera parece que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica (sin embargo, es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación); y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla a 25 cabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros, pues lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros. A veces lo que investigamos son los instrumentos, otras su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces buscamos el medio, otras el cómo, otras el agente. 30

Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito. 1113a

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio (del movimiento) a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto está claro de los antiguos 5

regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes
 10 anunciaban al pueblo lo que habían decidido. Y como el
 15 objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es
 deliberadamente deseado, la elección será también un de-
 seado deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando
 decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con
 la deliberación.

Esquemáticamente, entonces, hemos descrito la elección,
 sobre qué objetos versa y que éstos son los medios relativos
 a los fines.

4. Objeto de la voluntad

15 Hemos dicho ya que la voluntad tiene por objeto un fin,
 pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es
 el bien aparente. Si se dice que el objeto de la voluntad es
 el bien, se sigue que el objeto deseado por un hombre que
 no elige bien no es objeto de voluntad (ya que, si es objeto
 de voluntad, será también un bien; pero, así, sucedería que
 20 sería un mal); en cambio, para los que dicen que el objeto
 de la voluntad es el bien aparente, no hay nada deseable por
 naturaleza, sino lo que a cada uno le parece: a unos una
 cosa y a otros otra, y si fuera así, cosas contrarias. Y si es-
 tas consecuencias no nos satisfacen, ¿deberíamos, entonces,
 decir que el objeto de la voluntad es el bien, tomado de un
 modo absoluto y de acuerdo con la verdad, mientras que
 25 para cada persona es lo que le aparece como tal? Así, para
 el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero
 bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de
 los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano
 lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos, son
 otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce,
 lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El hombre bueno,

en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le
 muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas 30
 bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue
 el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas,
 siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en
 cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues
 parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable
 como un bien y huyen del dolor como de un mal. 1113b

5. La virtud y el vicio son voluntarios

Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de
 la deliberación y la elección lo son los medios para el fin,
las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con 5
la elección y serán voluntarias, y también se refiere a los
medios el ejercicio de las virtudes. Y, así, tanto la virtud
como el vicio están en nuestro poder. En efecto, siempre
que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no
 hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el 10
 sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es
 bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en
 nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimis-
 mo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro
 poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no
 hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en 15
 nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es
 voluntariamente malvado ni venturoso sin querer, parece en
 parte falso y en parte verdadero: en efecto, nadie es ventu-
 roso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario. O,
 de otro modo, debería discutirse lo que acabamos de decir,
 y decir que el hombre no es principio ni generador de sus
 acciones como lo es de sus hijos. Pero si esto es evidente y no
 tenemos otros principios para referirnos que los que están 20

en nosotros mismos, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias.

25 Todo ello parece estar confirmado, tanto por los individuos en particular, como por los propios legisladores: efectivamente, ellos castigan y toman represalias de los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos son responsables, y, en cambio, honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros. Y, ciertamente, nadie nos exhorta a hacer lo que no depende de nosotros ni es voluntario, porque de nada sirve intentar persuadirnos a no sentir calor, dolor, hambre o cualquier cosa semejante, pues no menos sufriremos estas cosas. Incluso castigan el mismo hecho de ignorar, si el 30 delincuente parece responsable de la ignorancia; así, a los embriagados, se les impone doble castigo; pues el origen está en ellos mismos, ya que eran dueños de no embriagarse, y la embriaguez fue la causa de su ignorancia. Castigan también a los que ignoran ciertas materias legales que deben saberse y no son difíciles; y lo mismo en los casos en 1114a los que la ignorancia parece tener por causa la negligencia, porque estaba en su poder no ser ignorantes, ya que eran dueños de poner atención. Pero, tal vez, alguno es de tal índole, que no presta atención. Pero ellos mismos, por vivir desenfrenadamente, son los causantes de su modo de ser, es decir, de ser injustos o licenciosos, unos obrando mal, otros pasando el tiempo en beber y cosas semejantes, pues son las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual índole. Esto es evidente en el caso de los que se entrenan para algún certamen o actividad, 10 pues se ejercitan sin parar. Así, desconocer que los modos de ser se adquieren por las correspondientes actividades,

es propio de un completo insensato. Además, es absurdo pensar que el injusto no quiera ser injusto o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano. 15 Y si se diera el caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces, sin duda, le sería posible no estar enfermo; pero, una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya; sin embargo, estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él. Igualmente, en el caso del justo y del licencioso, 20 podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero, una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo.

Y no sólo son los vicios del alma voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y, por eso, los censuramos. En efecto, nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y negligencia. E igualmente ocurre con la debilidad y defectos físicos: nadie reprocharía al que es ciego de nacimiento o a 25 consecuencia de una enfermedad o un golpe, sino que, más bien, lo compadecería; pero al que lo es por embriaguez o por otro exceso todo el mundo lo censuraría. Así, pues, de los vicios del cuerpo se censuran los que dependen de nosotros; pero los que no dependen de nosotros, no. Si esto 30 es así, también en las demás cosas los vicios censurados dependerán de nosotros.

Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, 1114b si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser,

también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole.

Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el vicio? Pues, al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo, y, refiriendo a este fin todo lo demás, obran del modo que sea. Así, si no es por naturaleza como el fin aparece a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él, o si el fin es natural, pero la virtud es voluntaria porque el hombre bueno hace lo demás voluntariamente, entonces el vicio no será menos voluntario; pues, en el caso de un hombre malo, también sus reacciones están causadas por él, aun cuando no lo sea el fin. Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán, por semejantes razones.

Hemos tratado, pues, en general, de modo esquemático, el género de las virtudes, que son términos medios y modos de ser que, por sí mismos, tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son volun-

tarias, y que actúan como dirigidas por la recta razón. Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias. Sin embargo, ya que está en nuestro poder comportarnos de una manera u otra, son, por ello, voluntarios⁶⁰.

6. Examen acerca de varias virtudes: la valentía

Tomando ahora las virtudes una por una, digamos qué son, a qué cosas se refieren y cómo. Al mismo tiempo se dilucidará el aspecto de cuántas.

Vamos a empezar con la valentía. Ya ha quedado de manifiesto que es un término medio entre el miedo y la temeridad. Está claro que tememos las cosas temibles y que éstas son, absolutamente hablando, males; por eso, también se define el miedo como la espectación de un mal. Tememos, pues, todas las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte; pero el valiente no parece serlo en relación con todas estas cosas; pues algunas han de temerse y es noble temerlas, y no hacerlo,

⁶⁰ Después de esta larga discusión sobre el proceso del desarrollo del acto humano, uno puede preguntarse si Aristóteles creía en el libre arbitrio. Las opiniones de los comentaristas son muy diversas: mientras unos le atribuyen no sólo la creencia en él, sino también la prueba metafísica de su existencia, otros afirman que Aristóteles nunca creyó en el libre arbitrio. A este respecto, quizá, parece más prudente opinar, con Ross, que Aristóteles comparte la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no examina la cuestión muy a fondo, ni tampoco se ha expresado de manera coherente (W. D. Ross, *Aristotle*, 5.ª ed., Londres, 1949, pág. 282).

DONALD DAVIDSON

ENSAYOS SOBRE ACCIONES Y SUCESOS

Traducción castellana de
OLBETH HANSBERG, JOSÉ ANTONIO ROBLES
y MARGARITA VALDÉS

Coordinación y revisión de la traducción:
OLBETH HANSBERG

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Universidad Nacional Autónoma de México

CRÍTICA
Grijalbo Mondadori
BARCELONA

1. ACCIONES, RAZONES Y CAUSAS

¿Qué relación hay entre razón y acción cuando una razón explica una acción ofreciendo la razón del agente para hacer lo que hizo? Podemos llamar *racionalizaciones* a tales explicaciones y decir que la razón *racionaliza* la acción.

En este ensayo quiero defender la posición antigua —y de sentido común— según la cual la racionalización es una especie de explicación causal. Esta defensa requiere, sin duda, de alguna reelaboración, pero no parece necesario abandonar totalmente dicha posición, tal como lo pretenden muchos autores recientes.¹

I

Una razón racionaliza una acción sólo si nos lleva a ver algo que el agente vio, o pensó ver, en su acción; algún rasgo, consecuencia o aspecto de la acción que el agente quiso, deseó, apreció; que le pareció atractivo, benéfico, obligatorio, agradable, o que consideró como su deber. No podemos explicar por qué alguien hizo lo que hizo diciendo simplemente que esa acción particular le pareció atractiva: tenemos que señalar qué fue lo que le pareció atractivo de la acción. Por lo tanto, siempre que alguien hace algo por una razón, puede

1. Algunos ejemplos: Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*; G.E.M. Anscombe, *Intention*; Stuart Hampshire, *Thought and Action*; H.L.A. Hart y A.M. Honoré, *Causation in the Law*; William Dray, *Laws and Explanation in History* y casi todos los libros de la serie editada por R.F. Holland, *Studies in Philosophical Psychology*, comprendida la obra de Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* y la de A.I. Melden, *Free Action*. Los números entre paréntesis se refieren a páginas de estas obras.

caracterizarse: (a) como si tuviera algún tipo de actitud favorable hacia acciones de una clase determinada, y (b) como si creyera (o supiera, percibiera, notara, recordara) que su acción es de esa clase. Deben incluirse en (a) actitudes tales como deseos, impulsos, instintos y una gran variedad de convicciones morales, principios estéticos, prejuicios económicos, convencionalismos sociales, metas y valores públicos y privados, en la medida en que éstos puedan interpretarse como actitudes del agente dirigidas a cierta clase de acciones.

La palabra «actitud» vale aquí para todo, porque debe abarcar no sólo los rasgos permanentes de carácter que se muestran en la conducta de alguien a lo largo de toda su vida, como el amor a los niños o la afición a compañeros escandalosos, sino también el capricho más efímero que impulsa a una acción única, como el deseo súbito de tocar el hombro de una mujer. En general, las actitudes favorables no deben confundirse con las convicciones, por pasajerías que sean, de que toda acción de cierta clase debería realizarse, de que vale la pena realizarla o de que, hechas todas las consideraciones, es deseable. Por el contrario, un hombre puede tener ganas durante toda su vida de beberse un bote de pintura, sin que nunca, ni siquiera en el momento de ceder, piense que valdría la pena hacerlo.

A menudo, dar la razón por la cual un agente hizo algo consiste en nombrar la actitud favorable (a) o la creencia relacionada (b), o ambas; permítaseme llamar a este par la *razón primaria* por la que el agente realizó la acción. Ahora es posible reformular la afirmación de que las racionalizaciones son explicaciones causales y también dotar de una estructura al argumento enunciando dos tesis sobre las razones primarias:

1. Para entender cómo una razón de cualquier tipo racionaliza una acción, es necesario y suficiente que veamos, por lo menos en sus rasgos esenciales, cómo construir una razón primaria.
2. La razón primaria de una acción es su causa.

A continuación ofreceré consecutivamente argumentos a favor de estas dos tesis.

II

Presiono el interruptor, enciendo la luz e ilumino el cuarto. Sin saberlo, también alerto a un merodeador de mi presencia en la casa. En este caso no tuve que hacer cuatro cosas sino una sola, de la cual se han dado cuatro descripciones.² Presioné el interruptor porque quería encender la luz, y al decir que quería encender la luz explico (doy mi razón, racionalizo) el acto de presionar el interruptor. Pero al dar esta razón no racionalizo que haya alertado al merodeador ni iluminado el cuarto. Dado que las razones pueden racionalizar lo que alguien hace cuando se lo describe de cierta manera y no cuando se lo describe de otra, no podemos considerar lo que se hizo simplemente como un término en oraciones como «la razón para presionar el interruptor fue que quería encender la luz»; de otro modo, nos veríamos obligados a concluir, a partir del hecho de que presionar el interruptor es idéntico a alertar al merodeador, que mi razón para alertar al merodeador era que quería encender la luz. Para señalar este carácter cuasi-intensional³ de las descripciones de

2. Podríamos no llamar una acción al hecho de que yo, no intencionalmente, advirtiera de mi presencia al merodeador, pero de esto no debería inferirse que advertir al merodeador fuera, por lo tanto, algo distinto de presionar el interruptor, digamos, sólo su consecuencia. Las acciones, las realizaciones y los sucesos que no suponen una intención se parecen entre sí en tanto que frecuentemente nos referimos a ellos o se los define en términos de alguna etapa terminal, de un resultado o consecuencia. La palabra «acción» no figura con mucha frecuencia en el lenguaje ordinario, y cuando lo hace se la reserva usualmente para ocasiones bastante portentosas. Al llamar acción a todo lo que un agente hace intencionalmente incluyendo las omisiones intencionales, sigo una útil costumbre filosófica. Lo que se necesita en realidad es algún término adecuadamente genérico para llenar esta laguna: supongamos que «A» es una descripción de una acción, «B» es una descripción de algo hecho voluntariamente pero no intencionalmente, y «C» es una descripción de algo hecho involuntariamente y de manera no intencional. Finalmente, supongamos que $A = B = C$. Entonces A, B y C son una misma —¿qué? «Acción», «suceso», «cosa hecha»; cada una de estas expresiones tiene un halo extraño, por lo menos en algunos contextos, cuando se une a la descripción equivocada. Sólo la pregunta: «¿Por qué hiciste (hizo) A?» tiene la generalidad que realmente se requiere. Obviamente, el problema se agrava seriamente si suponemos, como lo hace Melden, que una acción («levantar uno el brazo») puede ser idéntica a un movimiento corporal («que el brazo de uno se levante»).

3. «Cuasi-intensional» porque, además de tener un aspecto intensional, la descripción de la acción también debe tener una referencia en las racionalizaciones;

acciones en las racionalizaciones, hay que enunciar, con un poco más de precisión, una condición necesaria de las razones primarias:

C 1. *R* es una razón primaria por la que un agente realizó la acción *A* en la descripción *d*, sólo si *R* consiste en una actitud favorable del agente hacia las acciones que poseen cierta propiedad y en una creencia suya de que *A* en la descripción *d* tiene esa propiedad.

¿Cómo puede ser mi querer encender la luz (parte integrante de) una razón primaria si aparentemente carece del elemento de generalidad que se requiere? Nos puede engañar el paralelismo verbal entre «encendí la luz» y «quise encender la luz». Lo primero se refiere claramente a un suceso particular, y por eso concluimos que lo segundo tiene por objeto ese mismo suceso. Es obvio, por supuesto, que las dos oraciones no pueden referirse de la misma manera al suceso que consiste en mi encender la luz, ya que la verdad de «encendí la luz» requiere de la existencia del suceso, y no así la verdad de «quise encender la luz». Si la referencia fuera la misma en ambos casos, la segunda oración implicaría lógicamente la primera: pero de hecho las dos oraciones son lógicamente independientes. Lo que es menos obvio, por lo menos mientras no le prestemos atención, es que el suceso que al ocurrir hace verdadera «encendí la luz» no puede ser llamado objeto, por intencional que sea, de «quise encender la luz». Si encendí la luz, tuve que hacerlo en un momento preciso y de una manera determinada; todos los detalles están fijados. Pero no tiene sentido exigir que mi deseo se dirija a una acción realizada en cierto momento y hecha de alguna manera única. Cualquier acción de un conjunto indefinidamente grande satisfaría el deseo y podría considerarse igualmente elegible como su objeto. A menudo el querer y el desear se dirigen a objetos físicos. Sin embargo, «quiero ese reloj de oro que está en la vitrina» no es una razón primaria y sólo porque sugiere una razón primaria explica por qué entré en la tienda: por ejemplo, sugiere que quería comprar el reloj.

de otro modo podría ser verdadero que se hubiera hecho una acción por cierta razón y que, sin embargo, no se hubiera realizado la acción. Compárese «el autor de *Waverley*» en «Jorge IV sabía que el autor de *Waverley* escribió *Waverley*». Este rasgo semántico de las descripciones de acciones se discute más ampliamente en los ensayos 3 y 6.

En vista de que «quise encender la luz» y «encendí la luz» son lógicamente independientes, la primera puede usarse para dar una razón de la verdad de la segunda. Esta razón ofrece una información mínima: implica que la acción fue intencional —y querer tiende a excluir algunas de las otras actitudes favorables, tales como el sentido del deber o de la obligación. Pero la exclusión depende mucho de la acción y del contexto de la explicación. Querer nos parece un término pálido comparado con ansiar; sin embargo, sonaría extraño negar que un hombre que ansiara una mujer o una taza de café no la quisiera. En realidad, no deja de ser natural tratar el querer como un género que incluye todas las actitudes favorables como especies suyas. Cuando se considera así y cuando sabemos que alguna acción es intencional, es fácil responder a la pregunta «¿por qué lo hiciste?» contestando «pues por ninguna razón», queriendo decir no que no haya ninguna razón, sino que no hay ninguna razón *ulterior*, ninguna razón que no pueda inferirse del hecho de que la acción se hizo intencionalmente; en otras palabras, ninguna razón aparte del querer hacerla. Este último punto no es esencial a la presente discusión, pero no carece de interés pues defiende la posibilidad de definir una acción intencional como una acción que se hace por una razón.

Una razón primaria consiste en una creencia y en una actitud, pero generalmente es ocioso mencionar las dos. Si me dices que estás soltando el foque porque piensas que eso evitará que se vaya hacia atrás la vela mayor, no necesito que me digas además que quieres detener el desplazamiento hacia atrás de la vela mayor, y si dices que me estás haciendo una seña con los dedos porque quieres insultarme, no tiene objeto añadir que piensas que al hacerme esa seña con los dedos vas a insultarme. De manera semejante, muchas explicaciones de las acciones en términos de razones que no son primarias no requieren que se mencione la razón primaria para completarlas. Si digo que arranco las malas yerbas porque quiero que el césped esté bonito, sería fatuo añadir lo siguiente: «Y, por tanto, considero que hay algo deseable en cualquier acción que embellezca el césped o tenga buenas probabilidades de embellecerlo». ¿Por qué insistir en que hay algún *paso*, lógico o psicológico, cuando se transfiere el deseo de un fin que no es una acción a las acciones consideradas como medios? Apoya igualmente el razonamiento que el fin deseado explica la acción sólo si el agente desea lo que concibe como medio.

Afortunadamente no es necesario clasificar y analizar la gran variedad de emociones, sentimientos, estados de ánimo, motivos, pasiones y apetitos cuya mención puede responder a la pregunta «¿por qué lo hiciste?» para ver cómo se incluye una razón primaria cuando las expresiones mencionadas racionalizan la acción. La claustrofobia ofrece una razón por la que un hombre abandona una fiesta porque sabemos que la gente quiere evitar lo que teme, evadirlo, ponerse a salvo y alejarse de ello. Los celos son el motivo de un envenenamiento, entre otras cosas porque el envenenador cree que su acción dañará a su rival, suprimirá la causa de su agonía o reparará una injusticia, y éstas son las cosas que quiere hacer un hombre celoso. Cuando nos enteramos de que un hombre timó a su hijo por codicia, no necesariamente sabemos cuál fue la razón primaria, pero sí sabemos que la hubo y cuál era su naturaleza general. Ryle analiza la frase «se jactó por vanidad» como «se jactó al toparse con el desconocido y el actuar así satisface la proposición legaliforme de que siempre que vea una oportunidad de granjearse la admiración y la envidia de otros, hace cualquier cosa que considere capaz de producir esta admiración y esta envidia» (p. 89). Este análisis se critica con frecuencia, y quizá no injustamente, por la razón de que un hombre puede jactarse por vanidad una sola vez. Pero si el jactancioso de Ryle hizo lo que hizo por vanidad, entonces es verdad algo que implica lógicamente el análisis de Ryle: el jactancioso quería granjearse la admiración y la envidia de los demás y creía que su acción produciría esta admiración y esta envidia; verdadero o falso, el análisis de Ryle no prescinde de las razones primarias sino que depende de ellas.

Conocer una razón primaria por la cual alguien actuó de cierta manera es conocer una intención con la que se hizo la acción. Si doy vuelta a la izquierda en la bifurcación porque quiero ir a Katmandú, mi intención al dar vuelta a la izquierda es ir a Katmandú. Pero conocer la intención no necesariamente es conocer la razón primaria en todo su detalle. Si Jaime va a la iglesia con la intención de complacer a su madre, debe de tener alguna actitud favorable hacia el agrado que produce a su madre, pero se necesita más información para decir si su razón consiste en que goza al agradar a su madre o en que lo considera correcto o lo concibe como su deber o como una obligación. La expresión «la intención con la que Jaime fue a la

iglesia» tiene la forma aparente de una descripción, pero de hecho es sincategoremática y no se la puede tomar como si se refiriera a una entidad, estado, disposición o suceso. Su función en un contexto es la de generar nuevas descripciones de acciones en términos de sus razones: así, «Jaime fue a la iglesia con la intención de agradar a su madre» da lugar a una descripción nueva y más completa de la acción descrita como «Jaime fue a la iglesia». Se da en esencia el mismo proceso cuando respondo a la pregunta «¿por qué te mueves de esa manera?», con «estoy hilando, tejiendo, bordando, haciendo ejercicio, remando, acariciando, adiestrando pulgas».

A menudo, describir directamente el resultado pretendido explica mejor una acción que afirmar que el resultado era objeto de una intención o de un deseo. Decir «te calmará los nervios» explica por qué te sirvo un trago tan eficazmente como «quiero hacer algo para calmarte los nervios», porque lo primero en el contexto de la explicación implica lo segundo; pero lo primero lo hace mejor porque, de ser verdadero, los hechos justificarán la acción que yo elija. En vista de que justificar y explicar una acción van unidas de manera tan frecuente, a menudo indicamos la razón primaria de una acción aseverando algo que, de ser verdadero, también verificaría, reivindicaría o apoyaría la creencia o actitud pertinentes del agente. «Sabía que debía devolverlo», «el periódico decía que nevaría», «pisaste mis dedos», son todas expresiones tales que, en los contextos apropiados de ofrecer razones, realizan esa doble función que nos es familiar.

Según esta interpretación, el papel justificativo de una razón depende del papel explicativo, pero no viceversa. El que hayas pisado mis dedos ni explica ni justifica que yo pise los tuyos, a menos que yo crea que pisaste mis dedos, y la creencia por sí sola, sea verdadera o falsa, explica mi acción.

III

A la luz de una razón primaria una acción se revela como algo coherente con ciertos rasgos del agente, sean estos efímeros o duraderos, característicos o no; y se muestra al agente en su papel de Animal Racional. Siempre es posible construir (con un poco de ingenio) un silogismo cuyas premisas correspondan a la creencia y

la actitud de la razón primaria de una acción, y de las cuales se sigue que la acción tiene alguna «característica de deseabilidad» (como la llama Anscombe).⁴ Así, hay cierto sentido irreductible —aunque un poco anémico— según el cual toda racionalización justifica: desde el punto de vista del agente en el momento en que actuó, había algo que decir a favor de la acción.

Al advertir que las explicaciones causales no teleológicas no revelan el elemento de justificación que aportan las razones, algunos filósofos han concluido que el concepto de causa que se aplica en otras partes no puede aplicarse a la relación entre razones y acciones y que el patrón de justificación proporciona, en el caso de las razones, la explicación requerida. Pero supongamos que se concede que las razones solas justifican las acciones al explicarlas: de ello no se sigue que la explicación no sea también —y necesariamente— causal. De hecho la primera condición de las razones primarias C 1 tiene como propósito ayudar a separar las racionalizaciones de otras clases de explicación. Si, como quiero argumentar, la racionalización es una especie de explicación causal, entonces la justificación, en el sentido dado en C 1, es por lo menos una propiedad diferenciadora. ¿Qué debe decirse de la otra tesis según la cual la justificación es un tipo de explicación tal que no necesita recurrir a la noción ordinaria de causa? Aquí es necesario decidir qué se está incluyendo bajo el término justificación. Podría interpretarse como si abarcara sólo lo que está dado en C 1, a saber, que el agente tiene ciertas creencias y actitudes a la luz de las cuales la acción es razonable. Pero entonces ciertamente se ha dejado fuera algo esencial, porque alguien puede tener una razón para una acción y, sin embargo, realizar la acción sin que esta razón sea la razón por la que la hizo. La idea de que el agente realizó una acción *porque* tenía una razón es fundamental para la relación entre una razón y la acción que explica. Por supuesto,

4. Anscombe niega que el silogismo práctico sea deductivo. Lo hace en parte porque considera, como Aristóteles, que el silogismo corresponde a un razonamiento práctico (mientras que para mí es sólo una parte del análisis del concepto de una razón por la que alguien actuó) y, por lo tanto, se ve obligada, siguiendo también en esto a Aristóteles, a pensar que la conclusión del silogismo práctico corresponde a un juicio, no sólo que la acción tiene una característica deseable, sino que ella misma es deseable (es razonable, digna de hacerse, etc.). El razonamiento práctico se discute ampliamente en el ensayo 2.

también podemos incluir esta idea en la justificación; pero entonces, hasta no poder dar cuenta de la fuerza de ese «porque», la noción de justificación será tan oscura como la noción de razón.

Cuando preguntamos por qué alguien actuó como lo hizo queremos que se nos dé una interpretación. Su conducta nos parece extraña, rara, extravagante, carente de sentido, inapropiada, incoherente; o quizá ni siquiera reconozcamos en ella una acción. Cuando nos enteramos de su razón tenemos una interpretación, una descripción nueva de lo que hizo, que lo hace encajar dentro de un modo familiar de ver las cosas. Este modo de ver las cosas comprende algunas de las creencias y actitudes del agente; quizá también algunas de sus metas, fines, principios, rasgos generales de carácter, virtudes o vicios. Además de esto, la redesccripción de una acción que ofrece una razón puede colocar a la acción en un contexto social, económico, lingüístico o valorativo más amplio. Enterarse mediante el conocimiento de la razón de que el agente concebía su acción como una mentira, como el pago de una deuda, como un insulto, como el cumplimiento de una obligación familiar o como un gambito de caballo, es captar el propósito de la acción en su contexto de reglas, costumbres, convenciones y expectativas.

Observaciones como éstas, inspiradas en el último Wittgenstein, han sido elaboradas con sutileza y penetración por cierto número de filósofos. Y no podemos negar que es verdad lo siguiente: cuando explicamos una acción dando una razón, de hecho redescibimos la acción; redescibir la acción le asigna a ésta un lugar en un patrón y, de esta manera, se explica la acción. Surge aquí la tentación de derivar dos conclusiones que no se siguen. En primer lugar, a partir del hecho de que al dar razones meramente redescibimos la acción y de que las causas son distintas de los efectos, no podemos inferir que, por lo tanto, las razones no son causas. Las razones, al ser creencias y actitudes, ciertamente no son idénticas a las acciones; pero, lo que es más importante, a los sucesos se los redscribe, con frecuencia, en términos de sus causas. (Supóngase que alguien fue lastimado. Podríamos redescibir este suceso «en términos de una causa» diciendo que fue quemado.) En segundo lugar, es un error pensar que sólo porque situar la acción en un patrón más amplio es explicarla, entendemos ya de qué tipo de explicación se trata. Hablar de patrones y contextos no responde la pregunta acerca de cómo las

razones explican las acciones, ya que el patrón o contexto pertinente contiene a ambas, a la razón y a la acción. Una manera de explicar un suceso consiste en ubicarlo en el contexto de su causa; la causa y el efecto constituyen el tipo de patrón que explica el efecto, en un sentido de «explicar» que entendemos tan bien como cualquier otro. Si la razón y la acción ilustran un patrón distinto de explicación, tiene que identificarse ese patrón.

Permítaseme defender esta cuestión a propósito de un ejemplo de Melden. El conductor de un automóvil levanta el brazo para hacer una señal. Su intención, esto es, señalar, explica su acción, levantar el brazo, al describirla como hacer una señal. ¿Cuál es la pauta que explica la acción? ¿Se trata de la pauta familiar de una acción hecha por una razón? Entonces la pauta efectivamente explica la acción, pero sólo porque se supone la relación entre razón y acción que queremos analizar. ¿O se trata más bien de esta otra pauta?: el hombre conduce un automóvil, se está acercando a una esquina, sabe que debe hacer una señal, sabe cómo hacerlo, levantando el brazo. Y ahora, en este contexto, levanta el brazo. Es posible que, tal como lo sugiere Melden, si todo esto sucede, el conductor sí haga una señal. Y entonces la explicación sería la siguiente: si en estas condiciones un hombre levanta el brazo, entonces hace una señal. La dificultad consiste obviamente en que esta explicación no toca la cuestión de por qué levantó el brazo. Ese hombre tenía una razón para levantar el brazo, pero no se ha mostrado que ésta haya sido la razón por la que lo hizo. Si la descripción «hacer una señal» explica su acción ofreciendo su razón, entonces hacer la señal debe ser intencional; pero en la versión que acabamos de dar, puede no serlo.

Si, tal como pretende Melden, las explicaciones causales «no tienen absolutamente nada que ver con la comprensión que estamos buscando» de la acción humana (p. 184), entonces carecemos de un análisis del término «porque» en locuciones tales como «lo hizo porque...» en las que terminamos la frase nombrando una razón. Hampshire observa a propósito de la relación entre las razones y la acción: «En filosofía, esta conexión [...] sin duda debe parecerle a uno enteramente misteriosa» (p. 166). Hampshire rechaza el intento de Aristóteles de resolver el misterio introduciendo el concepto de deseo como un factor causal, sobre la base de que la teoría resultante es demasiado clara y definida para adecuarse a todos los casos,

y de que «sigue sin haber ninguna razón de peso para insistir en que la palabra “desear” *tenga* que formar parte de toda formulación completa de las razones para actuar» (p. 168). Convento en que el concepto de deseo es demasiado estrecho, pero he sostenido que, por lo menos en un gran número de casos típicos, tiene que suponerse la presencia de alguna actitud favorable si la formulación de las razones que tuvo un agente para actuar ha de ser inteligible. Hampshire no ve cómo pueda considerarse como verdadero o falso el esquema de Aristóteles, «pues no queda claro cuál podría ser la base de la evaluación o qué tipo de prueba podría ser decisiva» (p. 167). Sin embargo, yo insistiría en que, a falta de una alternativa satisfactoria, el mejor argumento en favor de un esquema como el de Aristóteles es que sólo éste promete dar cuenta de la «conexión misteriosa» entre las razones y las acciones.

IV

Para convertir el primer «y» en un «porque» en la oración: «hacía ejercicio y quería adelgazar y pensaba que con el ejercicio lo lograría», como el paso fundamental⁵ tenemos que complementar la condición C 1 de la siguiente manera:

C 2 Una razón primaria de una acción es su causa.

Ahora las consideraciones en favor de C 2 son obvias, según espero: en lo que resta de este ensayo deseo defender C 2 de varios ataques de diverso tipo y aclarar a lo largo de este proceso la noción de explicación causal que está en juego.

A. He aquí el primer tipo de ataque: las razones primarias consisten en actitudes y creencias que son estados o disposiciones, no sucesos; por tanto, no pueden ser causas.

Es fácil replicar que a los estados, a las disposiciones y a las condiciones se los denomina frecuentemente causas de los sucesos. Así, se dice que el puente se desplomó por un defecto estructural;

5. Digo «como el paso fundamental» para descartar cualquier sugerencia de que C 1 y C 2 son conjuntamente *suficientes* para definir la relación entre las razones y las acciones que explican. Para una discusión de este asunto véanse la Introducción y el ensayo 4.

que el avión se estrelló al despegar porque la temperatura del aire era anormalmente alta; que el plato se rompió porque estaba resquebrajado. Sin embargo, esta réplica no refuta una cuestión estrechamente relacionada. El mencionar una condición causal para un suceso nos proporciona una causa sólo si se supone que hubo también un suceso precedente. Pero ¿cuál es el suceso precedente que causa una acción?

En muchos casos no es difícil en absoluto encontrar sucesos estrechamente asociados a la razón primaria. Los estados y las disposiciones no son sucesos, pero sí lo es el arranque de un estado o disposición. Un deseo de lastimar tus sentimientos puede surgir en el momento en que me irritas; puedo empezar a querer comerme un melón justo en el momento de ver uno y las creencias pueden nacer en el momento en que notamos, percibimos, aprendemos o recordamos algo. Quienes han sostenido que no hay sucesos mentales adecuados para calificar como causas de las acciones frecuentemente han pasado por alto lo que es obvio, porque han insistido en que un suceso mental debe ser observado o notado (más bien que un observar o notar), o que tiene que ser como una estocada, un ataque de náusea, una punzada, una palpitación, un misterioso aguijón de la conciencia o un acto de la voluntad. Al discutir Melden acerca del conductor que alza el brazo para señalar que girará, reta a los que quieren explicar causalmente las acciones a que identifiquen «un suceso que sea peculiar y común a todos esos casos» (p. 87), quizá un motivo o una intención; en todo caso «algún sentimiento o experiencia particular» (p. 95). Pero evidentemente hay un suceso mental: en algún momento el conductor notó (o pensó notar) que había llegado a la esquina donde debía girar, y ése es el momento en que hizo la señal. Durante toda actividad duradera, como conducir un automóvil, o durante toda realización compleja, como cruzar a nado el Helesponto, hay propósitos, normas, deseos y hábitos más o menos fijos que dan una dirección y una forma a toda la empresa, y hay un suministro continuo de información sobre lo que se está haciendo y sobre los cambios del medio, de acuerdo con el cual regulamos y ajustamos nuestras acciones. Otorgarle importancia a la conciencia que tiene un conductor de que ha llegado el momento de girar llamándola una experiencia, o incluso un sentimiento, es sin duda exagerado; pero independientemente de que merezca un nom-

bre o no, más vale que sea la razón por la que el conductor levanta su brazo. En este caso, y por lo general, puede no haber nada a lo que podamos llamar un motivo, pero si mencionamos un propósito tan general como el de querer llegar a salvo a su destino, es claro que el motivo no es un suceso. La intención con la que el conductor alza el brazo tampoco es un suceso, porque no es en absoluto cosa alguna, ni un suceso, ni una actitud, ni una disposición, ni un objeto. Finalmente, Melden le pide al teórico causal que encuentre un suceso que sea peculiar y común a todos los casos en los que un hombre alza intencionalmente el brazo, y esto —tenemos que admitirlo— no puede hacerse. Pero entonces tampoco puede presentarse una causa única y común a los derrumbamientos de puentes, los accidentes de aviones y las rupturas de platos.

El conductor que hace la señal sí puede contestar la pregunta: «¿por qué levantaste el brazo cuando lo hiciste?», y por su respuesta nos enteramos del suceso que causó la acción. Pero ¿puede un agente responder siempre esa pregunta? A veces la respuesta aludirá a un suceso mental que no proporciona una razón, como el decir «finalmente me decidí». Sin embargo, también parece haber casos de acciones intencionales en los que no podemos explicar en absoluto por qué actuamos como lo hicimos. En tales casos, la explicación en términos de razones primarias es paralela a la explicación del desplome del puente por un defecto estructural: ignoramos el suceso o la secuencia de sucesos que condujeron al (causaron el) desplome, pero estamos seguros de que hubo tal suceso o secuencia de sucesos.

B. Según Melden, una causa tiene que ser «lógicamente distinta de su supuesto efecto» (p. 52); pero una razón de una acción no es lógicamente distinta de la acción; por lo tanto, las razones no son causas de las acciones.⁶

Ya se ha sugerido antes una de las formas que podría tener este argumento. Puesto que una razón hace inteligible una acción al describirla, no tenemos aquí dos sucesos, sino uno en diferentes

6. Puede encontrarse el argumento en una u otra versión en Kenny, Hampshire y Melden, así como en Peter Winch, *The Idea of a Social Science* y en R.S. Peters, *The Concept of Motivation*. Por supuesto, el tratamiento de los motivos que hace Ryle en *The Concept of Mind* inspiró el argumento en una de sus formas.

descripciones. Sin embargo, las relaciones causales exigen sucesos distintos.

Se puede caer en el error de pensar que mi presionar el interruptor fue la causa de que yo encendiera la luz (de hecho, fue la causa de que la luz se encendiera). Pero no se sigue de ello que sea un error considerar que «mi razón para presionar el interruptor fue que quería encender la luz» implique lógicamente, en parte, «presioné el interruptor y esta acción puede describirse también como algo causado por el querer encender la luz». Describir un suceso en términos de su causa no es confundir el suceso con su causa, ni tampoco la explicación en términos de una redescrición excluye la explicación causal.

El ejemplo sirve también para refutar la afirmación de que no podemos describir la acción sin usar palabras que la conecten con su supuesta causa. Aquí la acción ha de explicarse bajo la descripción: «mi presionar el interruptor», y la supuesta causa es «mi querer encender la luz». ¿Qué relación lógica pertinente se supone que existe entre estas dos expresiones? Parece más plausible defender un vínculo lógico entre «mi encender la luz» y «mi querer encender la luz», pero aun en este caso el vínculo resulta ser, tras una inspección, más bien gramatical que lógico.

De cualquier manera, hay algo muy extraño en la idea de que las relaciones causales son empíricas y no lógicas. ¿Qué puede querer decir esto? Seguramente no significa que todo enunciado causal verdadero sea empírico. Porque supóngase que «A causó B» es verdadero; entonces la causa de $B = A$; por lo tanto, al sustituir resulta: «La causa de B causó B», lo cual es analítico. La verdad de un enunciado causal depende de *qué* sucesos se describan: su condición de analítico o sintético depende de *cómo* se describan los sucesos. No obstante, puede sostenerse que una razón racionaliza una acción sólo cuando se conforman apropiadamente las descripciones, y cuando las descripciones apropiadas no son lógicamente independientes.

Supongamos que decir que un hombre quiso encender la luz *significara* que él realizaría cualquier acción de la que creyera que lo llevaría a ese fin. Entonces el enunciado de su razón primaria para presionar el interruptor implicaría lógicamente que presionó el interruptor, que «actúa inmediatamente», como dice Aristóteles. En este caso, ciertamente habría una conexión lógica entre la razón y la

acción, el mismo tipo de conexión que la que hay entre «es soluble en agua y fue puesto en agua» y «se disolvió». Puesto que la implicación va de la descripción de la causa a la descripción del efecto, pero no a la inversa, nombrar la causa todavía proporciona información. Y aunque esta cuestión a menudo se pase por alto, «haberlo puesto en el agua causó su disolución» no implica lógicamente «es soluble en agua»; por tanto, esto último tiene una fuerza explicativa adicional. Sin embargo, la explicación sería mucho más interesante si, en lugar de referirnos a la solubilidad, con su conexión definicional obvia con el suceso que debe explicarse, pudiéramos referirnos a alguna propiedad, digamos a una estructura cristalina particular, cuya conexión con la disolución en el agua se conociera sólo mediante la experimentación. Ahora está claro por qué las razones primarias, como los deseos y anhelos, no explican las acciones de la manera relativamente trivial en que la solubilidad explica las disoluciones. La solubilidad, así lo suponemos, es una propiedad disposicional pura: se define en términos de un solo experimento. Pero no es posible definir los deseos por las acciones que puedan racionalizar, aun cuando la relación entre el deseo y la acción no sea simplemente empírica; hay otros criterios igualmente esenciales para los deseos: por ejemplo, su expresión en sentimientos y en acciones que no racionalizan. La persona que tiene un deseo, un anhelo o una creencia normalmente no necesita ningún criterio; generalmente sabe, aun en ausencia de toda clave accesible a los demás, lo que quiere, desea y cree. Estos rasgos lógicos de las razones primarias muestran que no es sólo una falta de ingenio lo que nos impide definir las como disposiciones para actuar por esas razones.

C. Según Hume, «podemos definir una causa como un objeto seguido de otro, y en donde todos los objetos similares al primero son seguidos por objetos similares al segundo». Pero Hart y Honoré sostienen que «el enunciado de que una persona hizo algo porque, por ejemplo, alguien la amenazó, no contiene ninguna implicación o afirmación implícita de que si las circunstancias se repitieran seguiría la misma acción» (p. 52). Hart y Honoré admiten que Hume tiene razón al decir que los enunciados causales singulares ordinarios implican generalizaciones, pero que se equivoca por esa misma razón, al suponer que los motivos y los deseos son causas ordina-

rias de las acciones. En suma, las explicaciones causales ordinarias esencialmente suponen leyes, pero no así las racionalizaciones.

Es común tratar de contestar este argumento sugiriendo que sí tenemos leyes rudimentarias que relacionan las razones con las acciones y que éstas en teoría pueden mejorarse. Ciertamente, las personas amenazadas no siempre responden de la misma manera; pero podemos distinguir entre amenazas y también entre agentes, en términos de sus creencias y actitudes.

No obstante, la sugerencia resulta engañosa porque las generalizaciones que conectan las razones con las acciones no son de la clase de leyes conforme a las cuales puedan hacerse con fiabilidad predicciones precisas, ni tampoco se pueden afinar y convertir en este tipo de leyes. Si reflexionamos sobre la manera en que las razones determinan la elección, la decisión y la conducta, es fácil ver por qué esto es así. Lo que surge como *la razón* en el aura *ex post facto* de la explicación y de la justificación frecuentemente era, para el agente en el momento de la acción, una consideración entre muchas, *una razón*. Toda teoría sería que sirva para predecir acciones sobre la base de razones debe encontrar una manera de evaluar la fuerza relativa de varios deseos y creencias en la matriz de la decisión; no puede tomar como su punto de partida el afinamiento de lo que se espera de un solo deseo. El silogismo práctico agota su función al mostrar que una acción cae bajo una razón, por lo que no se puede afinar para convertirlo en una reconstrucción del razonamiento práctico que suponga la ponderación de razones que compiten entre sí. El silogismo práctico no ofrece un modelo ni para una ciencia predictiva de la acción, ni para una explicación normativa del razonamiento valorativo.

La ignorancia de leyes predictivas aptas no inhibe la explicación causal válida; de lo contrario podrían hacerse pocas explicaciones causales. Estoy seguro de que el cristal de la ventana se rompió porque una piedra lo golpeó, yo vi cómo sucedió todo; pero no dispongo (y ¿quién dispone?) de las leyes sobre cuya base pueda predecir qué golpes romperán qué ventanas. Una generalización como «los cristales de las ventanas son frágiles, y las cosas frágiles tienden a romperse cuando se las golpea con suficiente fuerza, en condiciones normales» no es una ley predictiva *grosso modo*; la ley predictiva, si la tuviéramos, sería cuantitativa y usaría conceptos

muy distintos. Esta generalización, como nuestras generalizaciones acerca de la conducta, sirve para una función diferente: ofrece pruebas en favor de la existencia de una ley causal que abarca el caso presente.⁷

Generalmente estamos mucho más seguros de una sola conexión causal que de cualquier ley causal que rija en ese caso; ¿demuestra esto que Hume estaba equivocado al afirmar que los enunciados causales singulares implican lógicamente leyes? No necesariamente, porque la tesis de Hume, tal como fue citada anteriormente, es ambigua. Puede significar que «A causó B» implica lógicamente alguna ley en particular que contiene los predicados usados en las descripciones «A» y «B», o puede significar que «A causó B» implica lógicamente que existe una ley causal ejemplificada por algunas descripciones verdaderas de «A» y «B».⁸ Obviamente ambas versiones de la doctrina de Hume confieren un sentido a la afirmación de que los enunciados causales singulares implican lógicamente leyes y ambas sustentan la tesis según la cual las explicaciones causales «suponen leyes». Pero la segunda versión es mucho más débil en el sentido de que una afirmación causal singular no implica lógicamente ninguna ley en particular y puede defenderse, de ser necesario, sin defender ninguna ley. Se pueden ajustar la mayoría de las explicaciones causales sólo a la segunda versión de la doctrina de Hume; se adecua igualmente a las racionalizaciones.

La explicación más primitiva de un suceso ofrece su causa; las explicaciones más elaboradas podrán contar la historia más extensamente o podrán defender la afirmación causal singular al ofrecer una

7. En los ensayos 11, 12 y 13 se discuten temas que se mencionan en este párrafo y en el anterior.

8. Podríamos caracterizar a grandes rasgos el análisis de los enunciados causales singulares al que aludimos aquí de la siguiente manera: «A causó B» es verdadero si y sólo si hay descripciones de A y de B tales que la oración que se obtiene al poner estas descripciones en lugar de «A» y «B» en «A causó B» se sigue de una ley causal verdadera. Este análisis se salva de la trivialidad por el hecho de que no todas las generalizaciones verdaderas son leyes causales; las leyes causales se distinguen (aunque esto por supuesto no es un análisis) por el hecho de que se confirman inductivamente por sus ejemplificaciones y por el hecho de que apoyan enunciados causales singulares contrafácticos y subjuntivos. Hay más acerca de la causalidad en el ensayo 7.

ley pertinente o al dar razones para creer que ésta existe. Pero es un error pensar que no se habrá dado ninguna explicación mientras no se haya ofrecido una ley. Relacionada con estos errores está la idea de que los enunciados causales singulares apuntan necesariamente, por los conceptos que emplean, a los conceptos que aparecerán en la ley lógicamente implicada. Supongamos que un huracán del que se informa en la página 5 del *Times* del martes causa una catástrofe de la que se da información en la página 13 del *Tribune* del miércoles. Entonces el suceso relatado en la página 5 del *Times* del martes causó el suceso relatado en la página 13 del *Tribune* del miércoles. ¿Debemos buscar una ley que relacione sucesos de estas clases? Resulta apenas menos ridículo buscar una ley que relacione huracanes y catástrofes. A las leyes necesarias para predecir la catástrofe con precisión obviamente no les servirían conceptos como huracán y catástrofe. El problema que suscita la predicción del tiempo consiste en que las descripciones bajo las cuales nos interesan los sucesos —«un día frío, nublado, con una tarde lluviosa»— sólo tienen conexiones remotas con los conceptos empleados por leyes conocidas más precisas.

Las leyes cuya existencia se requiere si las razones son causas de las acciones no tratan con los mismos conceptos con los que deben tratar las racionalizaciones, de ello podemos estar seguros. Si las causas de una clase de sucesos (acciones) caen dentro de una clase determinada (razones) y si hay una ley para respaldar cada enunciado causal singular, de ello no se sigue que haya ley alguna que conecte los sucesos clasificados como razones con los sucesos clasificados como acciones; las clasificaciones pueden ser incluso neurológicas, químicas o físicas.

D. Se dice que el tipo de conocimiento que uno tiene de sus propias razones al actuar no es compatible con la existencia de una relación causal entre las razones y las acciones: una persona conoce de manera infalible sus propias intenciones al actuar, sin inducción ni observación, en tanto que ninguna relación causal ordinaria puede conocerse de este modo. Sin duda el conocimiento de nuestras propias intenciones al actuar mostrará muchas de las rarezas peculiares al conocimiento en primera persona que tenemos de nuestros propios dolores, creencias, deseos, etc.; el único problema es si estas rarezas

prueban que las razones no causan, en algún sentido ordinario, al menos, las acciones que racionalizan.

Puedes equivocarte fácilmente sobre la verdad de un enunciado de la forma «estoy envenenando a Carlos porque quiero evitarle dolor», porque puedes equivocarte acerca de si estás envenenando a Carlos —tú mismo puedes estar bebiendo la copa envenenada por error. Pero también parece que puedes equivocarte acerca de tus razones, particularmente cuando tienes dos razones para una acción, una que te gusta y otra que no. Por ejemplo, quieres evitarle un dolor a Carlos; también quieres deshacerte de él. Puedes equivocarte acerca de cuál fue el motivo que te hizo hacerlo.

El hecho de que puedas equivocarte no muestra que en general tenga sentido preguntarte cómo sabes cuáles fueron tus razones o que tenga sentido pedirte pruebas. Aunque puedas aceptar, en contadas ocasiones, pruebas públicas o privadas que muestren que te equivocas acerca de tus razones, por lo general ni tienes pruebas ni llevas a cabo ninguna observación. Por tanto, generalmente, el conocimiento de tus propias razones para actuar no es inductivo, porque cuando hay inducción, hay pruebas. ¿Muestra esto que este conocimiento no es causal? No veo cómo pueda mostrarlo.

Las leyes causales difieren de las generalizaciones verdaderas no legaliformes por el hecho de que sus ejemplificaciones las confirman; por tanto, la inducción es ciertamente un buen método para conocer la verdad de una ley. De esto no se sigue que sea la única manera. De cualquier modo, para saber que un enunciado causal singular es verdadero, no es necesario conocer la verdad de alguna ley; sólo es necesario saber que existe alguna ley que abarca los sucesos en cuestión. Y no es para nada evidente que la inducción y sólo la inducción produzca el conocimiento de que existe una ley causal que satisface ciertas condiciones; o para expresar lo mismo de otra manera, a menudo basta con un caso, tal como lo admitió Hume, para persuadirnos de que existe una ley, y esto equivale a decir que nos persuadimos, sin pruebas inductivas directas, de la existencia de una relación causal.

E. Por último, me gustaría decir algo acerca de cierta incomodidad que algunos filósofos sienten al hablar de las causas de las acciones. Melden, por ejemplo, dice que a menudo las acciones

son idénticas a los movimientos corporales y que los movimientos corporales tienen causas; sin embargo, niega que las causas sean causas de las acciones. Me parece que esto es una contradicción. Lo lleva a ella el siguiente tipo de consideración: «Es inútil tratar de explicar la conducta por la eficacia causal del deseo: todo lo que *éste* puede explicar son acontecimientos ulteriores, pero no acciones realizadas por agentes. El agente que confronta el nexo causal en el que tales acontecimientos ocurren es una pobre víctima de todo lo que sucede en él y de todo lo que le ocurre a él» (pp. 128–129). Si no me equivoco, de ser válido, este argumento mostraría que las acciones no pueden tener causas en absoluto. No señalaré las dificultades obvias que genera el excluir completamente a las acciones del dominio de la causalidad. Pero quizá valga la pena tratar de poner al descubierto el origen del problema. ¿Por qué demonios una causa habría de convertir una acción en un mero acontecimiento y a una persona en una pobre víctima? ¿Es acaso porque tendemos a suponer, por lo menos en el campo de la acción, que una causa exige un causante y la acción un agente? Entonces insistimos en preguntar: si mi acción es causada, ¿qué la causó? Si fui yo, entonces se cae en el absurdo de la regresión infinita; si no fui yo, soy una víctima. Pero estas opciones obviamente no son exhaustivas. Algunas causas no tienen agentes. Entre estas causas sin agente están los estados y los cambios de estado en las personas, que por ser tanto razones como causas, convierten ciertos sucesos en acciones libres e intencionales.

2. ¿CÓMO ES POSIBLE LA DEBILIDAD DE LA VOLUNTAD?

La voluntad de un agente es débil si actúa, y actúa intencionalmente, en contra de su propio mejor juicio; en tales casos decimos, en ocasiones, que carece de fuerza de voluntad para hacer lo que sabe, o al menos cree, hechas todas las consideraciones, que sería lo mejor. Será conveniente denominar a las acciones de este tipo acciones incontinentes o decir que, al hacerlas, el agente actúa de manera incontinente. Al usar esta terminología me separo de la tradición, al menos al hacer más amplia de lo usual la clase de las acciones incontinentes. Pero la clase más amplia es la que deseo considerar y creo que incluye todas las acciones que algunos filósofos han denominado incontinentes y algunas de las acciones que muchos filósofos han denominado incontinentes.

Permítaseme explicar cómo mi concepción de la incontinencia es más general que algunas otras. Con frecuencia se hace que sea una condición de una acción incontinente el que se realice a pesar de que el agente sabe que otro curso de acción es mejor. Yo considero incontinentes tales acciones, pero la perplejidad que estudiaré depende sólo de la actitud o de la creencia del agente, así que insistir en el conocimiento restringiría el campo sin objeto. El conocimiento también tiene un innecesario y, por tanto, indeseado sabor de lo cognoscitivo; mi tema se refiere a juicios evaluativos, sea que éstos se analicen de manera cognoscitiva, prescriptiva o de otra manera. Así que incluso el concepto de creencia es, quizás, muy especial y yo hablaré de lo que el agente juzga o sostiene.

La importancia
de lo que nos preocupa

Harry G. Frankfurt
**La importancia
de lo que nos preocupa**
Ensayos filosóficos

Del mismo autor

Las razones del amor, Barcelona, 2004


Necessity, volition, and love, Cambridge, 1998 (edición española
en preparación por Katz Editores)

On Bullshit, Princeton, New Jersey, 2005 (la versión original de este breve ensayo
fue publicada originalmente en *La importancia de lo que nos preocupa*)

Demons, dreamers and madmen: the defense of reason in Descartes' meditations,
Nueva York y Londres, 1970

Freiheit und Selbstbestimmung, Berlín, 2001

Traducido por Verónica Inés Weinstabl
y Servanda María de Hagen

 **conocimiento**

Quilbal J. J.
Javier Pérez, 16.11.2008

2

La libertad de la voluntad y el concepto de persona

Lo que los filósofos han aceptado últimamente como análisis del concepto de persona no es, en absoluto, el análisis de *ese* concepto. Strawson, cuya manera de emplearlo representa la pauta generalizada en la actualidad, identifica el concepto de persona con “el concepto de un tipo de entidad tal que *tanto* los predicados que le atribuyen estados de conciencia *como* los predicados que le atribuyen características corpóreas [...] pueden ser igualmente aplicados a un individuo único de ese tipo único”.¹ Sin embargo, hay muchas entidades aparte de las personas que tienen propiedades tanto mentales como físicas. Da la casualidad –aunque parece extraordinario que así sea– de que no hay una palabra común en inglés para el tipo de entidad que Strawson tiene en mente, un tipo que incluye no sólo a seres humanos, sino también a animales de diversas especies menores. No obstante, ello no justifica el mal uso de un término filosófico valioso.

La cuestión de si los miembros de algunas especies animales son personas no va a ser resuelta, seguramente, mediante la mera determinación de si es correcto emplear para ellos, además de

¹ P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen, 1959, pp. 101-102 [trad. esp.: *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989.] El uso que Ayer hace de “persona” es similar: “Es característico de las personas, en este sentido, que aparte de tener diversas propiedades físicas [...] también se les reconozcan diversas formas de conciencia”, en A. J. Ayer, *The Concept of a Person*, Nueva York, St. Martin's, 1963, p. 82 [trad. esp.: *El concepto de persona*, Barcelona, Seix Barral, 1966]. Lo que les preocupa a Strawson y a Ayer es el problema de comprender la relación entre la mente y el cuerpo, y no el problema, bastante diferente, de comprender qué significa ser una criatura que no sólo tiene una mente y un cuerpo, sino que también es una persona.

predicados que les atribuyan características corpóreas, predicados que les atribuyan estados de conciencia. De hecho, atenta contra nuestro lenguaje emplear el término “persona” para aquellas numerosas criaturas que tienen tanto propiedades psicológicas como materiales, pero que, evidentemente, no son personas en ningún sentido normal de la palabra. Este mal uso del lenguaje es, sin duda, ajeno a cualquier error teórico. Sin embargo, aunque la ofensa es “meramente verbal”, causa un daño importante, debido a que reduce en forma gratuita nuestro vocabulario filosófico y aumenta la probabilidad de que pasemos por alto la importante área de investigación con la que más naturalmente se asocia el término “persona”. Se podría haber esperado que para los filósofos ningún problema presentara un mayor y más constante interés que el de comprender lo que somos en esencia. No obstante, por lo general se descuida tanto este problema que es habitual llevarse el nombre por delante casi sin que se note y, evidentemente, sin provocar ningún sentimiento generalizado de pérdida.

Hay un sentido en que la palabra “persona” es simplemente la forma singular de “gente” y en que ambos términos sólo connotan la pertenencia a cierta especie biológica. Sin embargo, en los sentidos de la palabra que son de mayor interés filosófico, los criterios para ser una persona no sirven fundamentalmente para distinguir a los miembros de nuestra propia especie de los miembros de otras especies. Por el contrario, están formulados para captar aquellos atributos que son el centro de nuestra preocupación más humana con nosotros mismos y la fuente de lo que consideramos más importante y más problemático en nuestras vidas. Ahora bien, estos atributos tendrían igual importancia para nosotros incluso si no fueran, de hecho, peculiares y comunes a los miembros de nuestra propia especie. Lo que más nos interesa de la condición humana no nos interesaría menos si también fuera un rasgo característico de la condición de otras criaturas.

Nuestro concepto de nosotros como personas no se puede comprender, por tanto, como un concepto de atributos que necesariamente son específicos de la especie. Es posible, desde el punto de vista conceptual, que miembros de especies no humanas nuevas —o

incluso conocidas— sean personas; y también es posible, desde el mismo punto de vista, que algunos miembros de la especie humana no sean personas. En realidad suponemos, por otra parte, que ningún miembro de otra especie es una persona. De acuerdo con esto, se presume que las personas se definen esencialmente por una serie de características que —ya sea correcta o incorrectamente— en general suponemos específicamente humanas.

Creo que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad de una persona. Los seres humanos no son los únicos que tienen deseos y motivaciones ni los únicos que pueden elegir. Comparten estas cosas con los miembros de algunas otras especies, algunos de los cuales incluso parecen deliberar y tomar decisiones basadas en un pensamiento previo. No obstante, parece ser peculiarmente característico de los seres humanos el que puedan formar lo que denominaré “deseos de segundo orden” o “deseos del segundo orden”.

Además de querer, elegir y ser inducidos a *hacer* esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son. Muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré “deseos de primer orden” o “deseos del primer orden”, que simplemente son deseos de hacer o no una cosa u otra. Sin embargo, ningún animal, salvo el hombre, parece tener la capacidad de realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden.²

² En pos de la simplicidad, sólo me referiré a lo que alguien quiere o desea, sin tener en cuenta los fenómenos relacionados, como las elecciones y las decisiones. Propongo usar los verbos “querer” (*to want*) y “desear” (*to desire*) en forma indistinta, aunque de ninguna manera sean sinónimos perfectos. La razón de mi renuncia a los matices establecidos de estas palabras surge del hecho de que el verbo “querer”, que es más apropiado para mi objetivo en cuanto a su significado, no se presta con tanta facilidad a la formación de sustantivos como sucede con el verbo “desear”. En inglés, quizá sea aceptable, aunque poco elegante, hablar en plural de *the wants* (los “quereres”) de alguien. Sin embargo, hablar en singular de *the want* (el “querer”) de una persona resultaría una abominación.

I

El concepto que designa el verbo “querer” es en extremo esquivo. Una afirmación tal como “A quiere hacer X” –tomada en forma aislada, separada de un contexto que sirva para ampliar o especificar su significado– transmite extraordinariamente escasa información. Una afirmación como ésa puede ser coherente, por ejemplo, con cada una de las siguientes: a) la posibilidad de hacer X no provoca en A una sensación o respuesta emocional susceptible de introspección; b) A no es consciente de que quiere hacer X; c) A cree que no quiere hacer X; d) A quiere abstenerse de hacer X; e) A quiere hacer Y y cree que es imposible que pueda hacer tanto Y como X; f) A “en realidad” no quiere hacer X; g) A preferiría morir antes que hacer X; y así sucesivamente. Por tanto, no basta con formular la distinción entre los deseos de primer orden y los de segundo orden, como he hecho yo, sugiriendo simplemente que alguien tiene un deseo de primer orden cuando quiere hacer o no hacer tal cosa y que tiene un deseo de segundo orden cuando quiere tener o no tener cierto deseo del primer orden.

Según las interpretaré, afirmaciones tales como “A quiere hacer X” abarcan una gama de posibilidades bastante amplia.³ Es posible que sean verdaderas incluso cuando son verdaderas afirmaciones como las identificadas con las letras (a) a (g): cuando A no es consciente de ningún sentimiento respecto de hacer X, cuando no sabe que quiere hacer X, cuando se engaña acerca de lo que quiere y cree falsamente que no quiere hacer X, cuando también tiene otros deseos que están en conflicto con su deseo de hacer X, o cuando es ambivalente. Los deseos en cuestión pueden ser conscientes o inconscientes, no es necesario que sean unívocos, y A puede estar errado acerca de ellos. Sin embargo, existe otra fuente de incertidumbre respecto de afirmaciones que identifican los de-

³ Lo que expongo en este párrafo se aplica no sólo a los casos en que “hacer X” se refiere a una acción o a una inacción posibles. También se aplica a los casos en que “hacer X” se refiere a un deseo de primer orden y en los que la afirmación “A quiere hacer X” es, por tanto, una versión abreviada de una afirmación –“A quiere querer hacer X”– que identifica un deseo del segundo orden.

seos de alguien y, en este punto, es importante para mi propósito que sea menos permisivo.

Consideremos, en primera instancia, aquellas afirmaciones de la forma “A quiere hacer X” que identifican deseos de primer orden, es decir, afirmaciones en las que el término “hacer X” se refiere a una acción. Una afirmación de este tipo no indica, por sí misma, la fuerza relativa del deseo de A de hacer X. No deja en claro si es posible que este deseo desempeñe un papel decisivo en lo que A en realidad hace o intenta hacer. Por ello, se podría decir acertadamente que A quiere hacer X aun cuando su deseo de hacer X sea sólo uno entre sus deseos y aun cuando éste diste mucho de ser el principal. Por consiguiente, puede ser verdad que A quiera hacer X aunque en realidad prefiera hacer otra cosa; y puede ser verdad que quiera hacer X a pesar de que, cuando actúe, no sea el deseo de hacer X lo que lo motiva a hacer lo que hace. Por otro lado, alguien que afirma que A quiere hacer X podría querer expresar que es este deseo el que está motivando o induciendo a A a hacer lo que realmente está haciendo o que A, de hecho, será inducido por este deseo (a menos que cambie de parecer) cuando actúe.

Dado el uso especial de *voluntad* que propongo adoptar, sólo cuando la afirmación se emplea de la segunda manera identifica la voluntad de A. Identificar la voluntad de un agente significa ya identificar el deseo (o los deseos) que lo inducen a realizar alguna acción que lleva a cabo, ya identificar el deseo (o los deseos) que lo inducirán o lo inducirían cuando actúe o si actúa. Por tanto, la voluntad de un agente coincide con uno o más de sus deseos de primer orden. Pero la noción de voluntad, según la estoy empleando, no es coextensiva con la noción de deseos de primer orden. No es la noción de algo que simplemente inclina a un agente, en cierto grado, a actuar de cierta manera. Es, más bien, la noción de un *deseo efectivo*, tal que induce (o inducirá o induciría) a una persona a llevar a cabo la acción. Por tanto, la noción de voluntad no es coextensiva con la noción de lo que un agente tiene intenciones de hacer, ya que, aunque alguien pueda tener una intención firme de hacer X, tiene la posibilidad de hacer otra cosa en vez de hacer X porque, a pesar de su intención, su deseo de hacer X resulta ser más débil o menos efectivo que otro en conflicto con el primero.

Ahora consideremos las afirmaciones de la forma “A quiere hacer X” que identifican deseos de segundo orden, es decir, afirmaciones en las que el término “hacer X” se refiere a un deseo del primer orden. Hay también dos tipos de situaciones en que podría ser verdad que A quiere querer hacer X. En primer lugar, podría ser verdad que A quiere tener el deseo de hacer X, a pesar de tener un deseo unívoco, sin ningún tipo de conflicto ni ambivalencia, de abstenerse de hacer X. En otras palabras, alguien podría tener cierto deseo y, sin embargo, querer unívocamente que ese deseo no se satisfaga.

Supongamos que un médico especialista en psicoterapia con drogadictos cree que su capacidad de ayudar a sus pacientes mejoraría si pudiera comprender mejor qué significa para ellos desear la droga a la que son adictos. Supongamos que esto lo lleva a querer desear la droga. Si lo que quiere es sentir un deseo genuino, no sólo se trata, entonces, de experimentar las sensaciones que, por lo general, tienen los adictos cuando son dominados por sus deseos de consumir la droga. Lo que el médico quiere, en la medida en que quiere tener el deseo, es verse inclinado o inducido, en cierta medida, a consumirla.

Sin embargo, es totalmente posible que, aunque quiera sentirse inducido por el deseo de consumir la droga, no quiera que su deseo sea efectivo. Es posible que no quiera que el deseo lo induzca a la acción. No es necesario que esté interesado en descubrir qué se siente al consumir la droga. Y, en la medida en que ahora sólo quiere *querer* consumirla y no *consumirla*, no hay nada en lo que quiere en este momento que pueda ser satisfecho con la droga en sí misma. De hecho, es posible que ahora tenga un deseo totalmente unívoco de *no* consumir la droga; y es posible que disponga, prudentemente, que le sea imposible satisfacer el deseo que tendría si su deseo de querer la droga fuera satisfecho con el tiempo.

Por tanto, sería incorrecto inferir, a partir del hecho de que el médico ahora quiere desear consumir la droga, que ya tiene deseos de consumirla. Su deseo –de segundo orden– de ser inducido a consumir la droga no implica que sienta el deseo –de primer orden– de consumirla. Si se le fuera a administrar la droga, ello podría no satisfacer ningún deseo implícito en su deseo de querer

consumirla. Si bien quiere querer consumir la droga, es posible que *no* desee consumirla; podría ser que *todo* lo que quiere es probar el deseo de consumirla. Es decir, su deseo de tener cierto deseo que no tiene puede no constituir un deseo de que su voluntad sea en absoluto diferente de lo que es.

Alguien que, sólo de esta forma trunca, quiere querer hacer X se ubica en el margen del preciosismo, y el hecho de que quiere querer hacer X no es pertinente para la identificación de su voluntad. Sin embargo, hay un segundo tipo de situación que puede describirse como “A quiere querer hacer X”; y cuando se emplea la afirmación para describir una situación de este segundo tipo, en este caso sí se refiere a lo que A quiere que sea su voluntad. En dichos casos, la afirmación significa que A quiere que el deseo de hacer X sea el deseo que lo induzca a actuar efectivamente. No es sólo que quiere que el deseo de hacer X se encuentre entre los deseos por los cuales, en una u otra medida, es inducido o se siente inclinado a actuar. Quiere que este deseo sea efectivo, es decir, que proporcione la motivación de lo que realmente hace. Ahora bien, cuando la afirmación de que A quiere querer hacer X se emplea de esta manera, implica que A ya tiene el deseo de hacer X. No podría ser verdad a la vez que A quiere que el deseo de hacer X lo induzca a la acción y que no quiere hacer X. Sólo si realmente quiere hacer X podrá querer en forma coherente que el deseo de hacer X no sea sólo uno de sus deseos, sino que sea más decididamente su voluntad.⁴

Supongamos que un hombre quiere ser motivado en lo que hace por el deseo de concentrarse en su trabajo. Si esta suposición es correcta, necesariamente es verdad que ya quiere concentrarse en su

4 No está tan claro que la relación de implicación aquí descrita se mantenga en ciertos tipos de casos que, pienso, podrían ser considerados con imparcialidad no estándar, donde la diferencia esencial entre los casos estándar y los no estándar reside en el tipo de descripción mediante la cual se identifica el deseo de primer orden en cuestión. Así, supongamos que A admira a B en forma tan exagerada que, incluso aunque no sepa qué quiere hacer B, A quiere ser inducido en forma efectiva por cualquier deseo que induzca en forma efectiva a B; en otras palabras, sin saber cuál es la voluntad de B, A quiere que su propia voluntad sea la misma. Por supuesto, no se desprende de ello que A ya tenga, entre sus deseos, un deseo como el que constituye la voluntad de B. No proseguiré aquí con preguntas acerca de si existen contraejemplos genuinos para la afirmación hecha en el texto o si, en caso de que existieran, esa afirmación debería modificarse.

trabajo. Este deseo es nuevo entre sus deseos. Sin embargo, la cuestión de si se cumple o no su deseo de segundo orden no depende sólo de si el deseo que quiere es uno de sus deseos. Depende de si este deseo es, tal como él quiere que sea, su deseo efectivo o voluntad. Si, a la hora de la verdad, es su deseo de concentrarse en su trabajo lo que lo induce a hacer lo que hace, entonces lo que quiere en ese momento es sin duda (en el sentido pertinente) lo que quiere querer. Por otra parte, si el deseo que lo induce realmente cuando actúa es algún otro, entonces lo que quiere en ese momento no es (en el sentido pertinente) lo que quiere querer. Ello será así aunque el deseo de concentrarse en su trabajo continúe estando entre sus deseos.

II

Alguien tiene un deseo del segundo orden ya sea cuando simplemente quiere tener cierto deseo, ya cuando quiere que cierto deseo sea su voluntad. En situaciones de este último tipo, denominaré sus deseos de segundo orden “voliciones de segundo orden” o “voliciones del segundo orden”. Ahora bien, considero que es esencial tener voliciones de segundo orden y no deseos de segundo orden en general para ser una persona. Desde el punto de vista lógico es posible, aunque improbable, que exista un agente con deseos de segundo orden, pero sin voliciones del segundo orden. Dicha criatura, en mi opinión, no sería una persona. Emplearé el término *inconsciente** para referirme a agentes que tienen deseos de primer orden, pero que no son personas, porque, tengan o no deseos del segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden.⁵

* Del inglés *wanton*. En español, no se cuenta con un equivalente exacto de *wanton*, ya que en inglés esta palabra también incluye los distintos matices de “licencioso”, “libertino”, “desenfrenado”, “displicente”, “ndisciplinado”e, incluso, “caprichoso”. [N. de T.]

⁵ Las criaturas con deseos de segundo orden, pero sin voliciones de segundo orden difieren en gran medida de los animales brutos y, para algunos fines, sería conveniente considerarlas personas. Mi propuesta, que rechaza la denominación “persona” para ellos, es, por tanto, algo arbitraria. En gran parte, la adopto porque

La característica esencial de un agente inconsciente es que no le importa su voluntad. Sus deseos lo inducen a hacer ciertas cosas, sin que sea verdad ni que quiere ser inducido por esos deseos ni que prefiere ser inducido por otros deseos. La clase de agentes inconscientes incluye a todos los animales no humanos que tienen deseos y a todos los niños muy pequeños. Quizá también incluya a algunos seres humanos adultos. En todo caso, los seres humanos adultos pueden ser más o menos inconscientes; es posible que actúen de manera inconsciente en respuesta a deseos de primer orden respecto de los cuales no tienen voliciones del segundo orden, con mayor o menor frecuencia.

El hecho de que un agente inconsciente no tenga voliciones de segundo orden no significa que cada uno de sus deseos de primer orden se traduzca en forma irreflexiva y de inmediato en acción. Quizá no tenga la oportunidad de actuar de acuerdo con algunos de sus deseos. Más aun, la traducción de sus deseos en acción puede ser demorada o impedida ya sea por deseos conflictivos del primer orden, ya por la deliberación. Esto se debe a que es posible que un agente inconsciente posea y emplee facultades racionales de una jerarquía alta. No hay nada en el concepto de agente inconsciente que implique que éste no pueda razonar o deliberar acerca de cómo hacer lo que quiere hacer. Lo que distingue al agente inconsciente racional de otros agentes racionales es que no le preocupa la conveniencia de sus deseos. Hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad. No sólo sigue cualquier proceder que se vea más fuertemente inclinado a seguir, sino que no le importa cuál de sus inclinaciones es la más fuerte.

Por tanto, una criatura racional, que reflexiona acerca de la conveniencia de sus deseos de seguir un curso de acción u otro, puede ser, sin embargo, inconsciente. Al sostener que la esencia de ser una persona reside no en la razón sino en la voluntad, estoy lejos de sugerir que una criatura sin razón puede ser una persona. Ello se

facilita la formulación de algunas de las observaciones que quiero hacer. De aquí en adelante, cada vez que **considere afirmaciones** tales como “A quiere querer hacer X”, tendré en cuenta **afirmaciones** que identifiquen voliciones de segundo orden y no **afirmaciones** que identifiquen deseos de segundo orden que no son voliciones de **segundo orden**.

debe a que sólo en virtud de sus capacidades racionales una persona es capaz de volverse críticamente consciente de su propia voluntad y de formar voliciones del segundo orden. La estructura de la voluntad de una persona presupone, en consecuencia, que es un ser racional.

La distinción entre una persona y un agente inconsciente puede ilustrarse mediante la diferencia entre dos drogadictos. Supongamos que la condición fisiológica responsable de la adicción es la misma en ambos hombres, y que ambos sucumben de manera inevitable a sus deseos periódicos de consumir la droga a la cual son adictos. Uno de los adictos detesta su adicción y siempre lucha desesperadamente, aunque en vano, contra su embestida. Prueba todo lo que piensa que podría permitirle superar sus deseos de consumir la droga. Sin embargo, estos deseos son demasiado poderosos para él y, al final, invariablemente lo conquistan. Se trata de un adicto contra su voluntad, indefenso ante sus propios deseos.

El adicto contra su voluntad tiene deseos conflictivos de primer orden: quiere consumir la droga y también quiere abstenerse de hacerlo. Sin embargo, además de estos deseos de primer orden, tiene una volición del segundo orden. No es neutral respecto del conflicto entre su deseo de consumir la droga y su deseo de abstenerse de hacerlo. Este último deseo, y no el primero, es el que él quiere que constituya su voluntad; el último deseo y no el primero es el que él quiere que sea efectivo y le brinde el propósito que intentará concretar en lo que haga realmente.

El otro adicto es un agente inconsciente. Sus acciones reflejan la economía de sus deseos de primer orden, sin que le preocupe si los deseos que lo inducen a actuar son los deseos por los cuales quiere ser inducido a actuar. Si tiene problemas para obtener la droga o para administrársela, sus respuestas a su necesidad de consumirla podrían requerir deliberación. Sin embargo, nunca se le ocurre considerar si quiere que las relaciones entre sus deseos tengan como resultado que él tenga la voluntad que tiene. El adicto inconsciente puede ser un animal y, por tanto, ser incapaz de preocuparse por su voluntad. En cualquier caso, en lo que concierne a la inconciencia de su falta de preocupación, no es diferente de un animal.

El segundo de estos adictos puede sufrir un conflicto de primer orden similar al conflicto del primer orden que sufre el primer adicto. Sea humano o no, es posible que el agente inconsciente (quizá debido al condicionamiento) quiera tanto consumir la droga como abstenerse de consumirla. A diferencia del adicto contra su voluntad, sin embargo, no prefiere que uno de sus deseos conflictivos prevalezca sobre el otro; no prefiere que un deseo de primer orden, y no otro, constituya su voluntad. Sería engañoso decir que es neutral en cuanto al conflicto entre sus deseos, puesto que ello sugeriría que los considera igualmente aceptables. Y ya que no tiene otra identidad que sus deseos de primer orden, no es cierto ni que prefiera uno antes que el otro ni que prefiera no tomar partido.

Para el adicto contra su voluntad, que es una persona, importa mucho cuál de sus deseos conflictivos de primer orden gana. Ambos deseos son suyos, por cierto; y si finalmente consume la droga o finalmente logra abstenerse de consumirla, actúa para satisfacer lo que es, en sentido literal, su propio deseo. En cualquiera de los casos, hace algo que él mismo quiere hacer, y no lo hace debido a cierta influencia externa cuyo objetivo coincide por casualidad con el propio, sino por su deseo de hacerlo. No obstante, el adicto contra su voluntad se identifica a sí mismo mediante la formación de una volición de segundo orden con uno de sus deseos conflictivos de primer orden y no con el otro. Hace que uno de ellos sea más auténticamente suyo y, al hacerlo, se distancia del otro. En virtud de esta identificación y este distanciamiento, que se logran mediante la formación de una volición de segundo orden, el adicto contra su voluntad puede, en forma significativa, hacer las declaraciones —desconcertantes desde el punto de vista analítico— de que la fuerza que lo induce a consumir la droga es una fuerza distinta de la propia, y que esta fuerza lo induce a consumirla no por su propio libre albedrío, sino, por el contrario, contra su voluntad.

Al adicto inconsciente no le puede importar o no le importa cuál de sus deseos conflictivos de primer orden gana. Su falta de preocupación no se debe a su incapacidad de encontrar una base convincente para sus preferencias. Se debe o bien a su falta de capacidad de reflexión o bien a su indiferencia mecánica frente a la

tarea de evaluar sus propios deseos y motivos.⁶ Hay una sola cuestión en la lucha a la cual puede conducir este conflicto de primer orden: cuál de sus deseos conflictivos es más fuerte. Debido a que es inducido por ambos deseos, no sentirá plena satisfacción por lo que haga independientemente de cuál de ellos sea efectivo. Pero *para él* es lo mismo si se imponen sus anhelos o su aversión. A él no le interesa el conflicto que existe entre ellos y, por tanto, a diferencia del adicto contra su voluntad, no puede ni ganar ni perder la lucha en la que está empeñado. Cuando una *persona* actúa, el deseo por el cual es inducido a la acción es o bien la voluntad que quiere o bien una voluntad que no quiere tener. Cuando un *agente inconsciente* actúa, no se trata de ninguna de las dos.

III

Existe una relación muy estrecha entre la capacidad de formar voliciones de segundo orden y otra capacidad que es esencial para las personas: una que a menudo ha sido considerada una marca distintiva de la condición humana. El hecho de que una persona sea capaz tanto de disfrutar como de carecer de la libertad de la voluntad se debe sólo a que tiene voliciones del segundo orden. El concepto de persona, por consiguiente, no es sólo el concepto de un tipo de entidad que tiene tanto deseos de primer orden como voliciones del segundo orden. También se lo puede interpretar como el concepto de un tipo de entidad para la que la libertad de su voluntad podría representar un problema. Este concepto ex-

6 Cuando digo que la evaluación de sus propios deseos y de sus motivos es característica de una persona, no quiero sugerir que las voliciones de segundo orden de una persona manifiesten necesariamente una postura *moral* de su parte respecto de sus deseos de primer orden. Es posible que la persona no evalúe sus deseos de primer orden desde el punto de vista de la moralidad. Más aun, es posible que una persona actúe en forma caprichosa e irresponsable al formar sus voliciones de segundo orden y no considere con seriedad qué está en juego. Las voliciones de segundo orden expresan evaluaciones sólo en el sentido de que son preferencias. No hay una restricción esencial en cuanto al tipo de fundamento, si es que lo hay, sobre el cual se forman.

cluye a todos los agentes inconscientes, tanto infrahumanos como humanos, puesto que no satisfacen una condición esencial para gozar de la libertad de la voluntad. Y excluye a esos seres sobrehumanos, si los hay, cuya voluntad es necesariamente libre.

De hecho, ¿qué tipo de libertad es la libertad de la voluntad? Esta pregunta requiere una identificación del área especial de la experiencia humana con la que el concepto de libertad de la voluntad, a diferencia de los conceptos de otros tipos de libertad, está particularmente vinculado. Al abordarla, mi objetivo será, en primer lugar, localizar el problema con el que se enfrenta una persona de manera inmediata cuando se interesa por la libertad de su voluntad.

Según una tradición filosófica conocida, ser libre es, fundamentalmente, cuestión de hacer lo que uno quiere hacer. Ahora bien, la noción de un agente que hace lo que quiere hacer no es, de ninguna manera, totalmente clara: tanto el hacer como el querer, como también la adecuada relación entre ellos, tienen que dilucidarse. Pero a pesar de que esta noción requiere una mayor exactitud y su formulación tiene que refinarse, creo que al menos captura parte de lo que está implícito en la idea de un agente que *actúa* libremente. No obstante, pierde por completo el contenido peculiar de la idea —bastante diferente— de un agente cuya *voluntad* es libre.

No suponemos que los animales gozan de libertad de la voluntad, aunque reconocemos que un animal puede ser libre para correr en la dirección que quiera. Por consiguiente, tener la libertad de hacer lo que uno quiere hacer no es una condición suficiente para tener libre albedrío. Tampoco es una condición necesaria, puesto que privar a alguien de su libertad de acción no significa necesariamente debilitar la libertad de su voluntad. Cuando un agente es consciente de que hay ciertas cosas que no es libre de hacer, ello, sin dudas, afecta sus deseos y limita el rango de las elecciones que puede hacer. Pero supongamos que alguien, sin saberlo, ha perdido o ha sido privado de su libertad de acción. Aunque ya no tiene la libertad de hacer lo que quiere hacer, es probable que su voluntad siga siendo tan libre como lo era anteriormente. A pesar del hecho de que no es libre para traducir sus deseos en acciones o para actuar según lo que determina su voluntad, aún podrá formar

esos deseos y tomar esas determinaciones tan libremente como si su libertad de acción no hubiera sido afectada.

Cuando preguntamos si la voluntad de una persona es libre, no estamos preguntando si tiene la posibilidad de traducir sus deseos de primer orden en acciones. Eso sería preguntar si es libre para hacer lo que le plazca. La pregunta por la libertad de su voluntad no tiene que ver con la relación entre lo que hace y lo que quiere hacer. Más bien, tiene que ver con sus deseos en sí mismos. Pero, ¿qué sucede con ellos?

Me parece natural y útil interpretar la pregunta de si la voluntad de una persona es libre en estrecha analogía con la pregunta de si un agente goza de libertad de acción. Ahora bien, la libertad de acción es (aproximadamente, al menos) la libertad de hacer lo que uno quiere hacer. De manera similar, entonces, la afirmación de que una persona goza de libertad de la voluntad significa (también aproximadamente) que es libre de querer lo que quiere querer. Para ser más exacto, significa que es libre de desear lo que quiera desear, o de tener el deseo que quiera. Así como la cuestión de la libertad de acción de un agente está relacionada con el hecho de si se trata de la acción que quiere realizar, la cuestión de la libertad de su voluntad está relacionada con el hecho de si es la voluntad que quiere tener.

Por tanto, una persona ejercita la libertad de la voluntad asegurando la conformidad de su voluntad con sus voliciones de segundo orden. Y la discrepancia entre su voluntad y sus voliciones de segundo orden o el hecho de saber que su coincidencia no es obra suya, sino sólo una casualidad, hacen que la persona que no tiene esta libertad sienta su carencia. La voluntad del adicto contra su voluntad no es libre. Esto se ve en el hecho de que no es la voluntad que quiere. También es verdad, aunque de manera diferente, que la voluntad del adicto inconsciente no es libre. El adicto inconsciente no tiene ni la voluntad que quiere ni una voluntad diferente de la voluntad que quiere. Dado que no tiene voliciones del segundo orden, la libertad de su voluntad no puede ser un problema para él. Desde siempre, por así decirlo, carece de ella.

Por lo general, la gente es mucho más complicada de lo que podría sugerir mi esbozo sobre la estructura de la voluntad de una

persona. Hay tantas oportunidades para las ambivalencias, el conflicto y el autoengaño respecto de los deseos del segundo orden, por ejemplo, como respecto de los deseos de primer orden. Si hay un conflicto no resuelto entre los deseos de segundo orden de alguien, esta persona está en peligro de no tener volición de segundo orden, puesto que, a menos que se resuelva este conflicto, no tiene preferencias respecto de cuál de sus deseos de primer orden ha de ser su voluntad. Esta condición, si es tan seria como para impedirle identificarse, en forma lo suficientemente decisiva, con *alguno* de sus deseos conflictivos de primer orden, lo destruye como persona. Esto se debe a que tiende a paralizar su voluntad y a impedir que actúe o tiende a distanciarlo de su voluntad de manera que ésta opera sin su participación. En ambos casos, tal como el adicto contra su voluntad aunque en forma diferente, se convierte en un espectador indefenso de las fuerzas que lo inducen.

Otra cuestión compleja es que la persona puede tener, en especial si sus deseos de segundo orden están en conflicto, deseos y voliciones de un orden superior al segundo. No existe un límite teórico para la extensión de la serie de deseos de órdenes más y más altos; no existe nada, salvo el sentido común y, quizá, una fatiga salvadora que impide que un individuo se niegue, en forma obsesiva, a identificarse con alguno de sus deseos hasta que forma un deseo del orden superior siguiente. La tendencia a generar una serie tal de actos de formación de deseos, que constituiría un caso de humanización sin freno, también conduce a la destrucción de una persona.

No obstante, es posible poner fin a tal serie de actos sin cortarla en forma arbitraria. Cuando una persona se identifica *decididamente* con uno de sus deseos de primer orden, este compromiso "resuena" a través de la serie potencialmente infinita de órdenes superiores. Consideremos una persona que, sin reserva ni conflictos, quiere ser motivada por el deseo de concentrarse en su trabajo. El hecho de que su volición de segundo orden de ser inducida por este deseo es decisiva significa que no hay lugar para preguntas acerca de la pertinencia de deseos o voliciones de órdenes superiores. Supongamos que se le pregunta a la persona si quiere querer concentrarse en su trabajo. Ella bien puede insistir en

que no se plantea la pregunta sobre un deseo de tercer orden. Sería erróneo sostener que, debido a que no ha considerado si quiere la volición de segundo orden que ha formado, es indiferente a la pregunta de si quiere que su voluntad concuerde con esta volición o con alguna otra. La firmeza del compromiso que ha contraído significa que ha decidido que no queda por formular ninguna otra pregunta acerca de su volición de segundo orden, en ningún orden superior. Es relativamente poco importante la cuestión de si lo explicamos diciendo que este compromiso genera, en forma implícita, una serie infinita de deseos de confirmación de órdenes superiores o que el compromiso es equivalente a una disolución de la importancia de todas las preguntas relacionadas con órdenes superiores de deseos.

Ejemplos como el del adicto contra su voluntad podrían sugerir que las voliciones del segundo orden, o de órdenes superiores, deben formarse de manera deliberada y que, característicamente, una persona lucha para asegurar que se satisfagan. Pero la conformidad de la voluntad de una persona a sus voliciones de orden superior puede ser mucho más irreflexiva y espontánea. Algunas personas son inducidas en forma natural por la bondad cuando quieren ser buenas, y por la maldad cuando quieren ser malas, sin ninguna reflexión previa explícita y sin la necesidad de un autocontrol firme. Otras son inducidas por la maldad cuando quieren ser buenas y por la bondad cuando tienen intenciones de ser malas, también sin ninguna reflexión previa y sin una resistencia activa a estas violaciones de sus deseos de orden superior. Gozar de la libertad les es fácil a algunos. Otros deben luchar por lograrlo.

IV

Mi teoría respecto de la libertad de la voluntad explica fácilmente nuestra reticencia a aceptar que los miembros de cualquier especie inferior a la nuestra puedan disfrutar de esta libertad. Asimismo, cumple otra condición que cualquier teoría de este tipo debe satisfacer, evidenciando por qué debe considerarse deseable

la libertad de la voluntad. Disfrutar de libre albedrío supone la satisfacción de ciertos deseos —deseos del segundo orden o de órdenes superiores—, mientras que su ausencia significa su frustración. Las satisfacciones en juego son aquellas que se le confieren a una persona de quien se puede decir que tiene voluntad propia. Las frustraciones correspondientes son aquellas que sufre una persona de quien se puede decir que está alejada de sí misma, o que se considera un espectador indefenso o pasivo frente a las fuerzas que lo inducen.

Una persona que es libre de hacer lo que quiere hacer puede, a pesar de ello, estar privada de la voluntad que quiere. Supongamos, sin embargo, que goza tanto de libertad de acción como de libertad de la voluntad. Entonces, no sólo es libre de hacer lo que quiere hacer; también es libre de querer lo que quiere querer. Me parece que, en ese caso, tiene toda la libertad que es posible desear o concebir. Hay otras cosas buenas en la vida, y es posible que no posea algunas de ellas. Pero no carece de nada en materia de libertad.

No es evidente en absoluto que algunas otras teorías sobre la libertad de la voluntad satisfagan estas condiciones elementales pero básicas: que sea comprensible por qué deseamos esta libertad y por qué rechazamos atribuírsela a los animales. Consideremos, por ejemplo, la curiosa versión de Roderick Chisholm de la doctrina de que la libertad humana implica una ausencia de determinación causal.⁷ Cuando una persona lleva a cabo una acción libre, según Chisholm, se trata de un milagro. El movimiento de la mano de una persona, cuando ésta la mueve, es el resultado de una serie de causas físicas; pero algún acontecimiento de esta serie, “y presumiblemente uno de los que se produjeron en el cerebro, fue causado por el agente y por ningún otro acontecimiento” (p. 18). Un agente libre tiene, por tanto, “una prerrogativa que algunos sólo le atribuirían a Dios: cada uno de nosotros, cuando actuamos, es la principal fuerza motriz impasible” (p. 23).

Esta explicación no ofrece ningún fundamento para dudar de que los animales de especies subhumanas gocen de la libertad que

⁷ R. Chisholm, “Freedom and Action”, en K. Lehrer (ed.), *Freedom and determinism*, Nueva York, Random House, 1966, pp. 11-44.

define. Nada de lo que dice Chisholm nos permite considerar menos probable el carácter milagroso de la acción de un conejo al mover la pata que el de la acción de un hombre al mover la mano. Pero, en todo caso, ¿por qué le debería *importar* a alguien la posibilidad de interrumpir el orden natural de las causas de la manera que describe Chisholm? Chisholm no da razones para creer que existe una diferencia discernible entre la experiencia de un hombre que inicia milagrosamente una serie de causas cuando mueve la mano y un hombre que mueve la mano sin violar la secuencia causal normal. No parecería haber fundamentos concretos para preferir estar envuelto en una situación más que en la otra.⁸

Por lo general se supone que, además de cumplir con las dos condiciones que he mencionado, una teoría satisfactoria de la libertad de la voluntad necesariamente proporciona un análisis de una de las condiciones de la responsabilidad moral. El abordaje reciente más común para el problema de cómo comprender la libertad de la voluntad ha sido, de hecho, indagar qué implica la suposición de que alguien es moralmente responsable de lo que hizo. No obstante, en mi opinión, la relación entre responsabilidad moral y la libertad de la voluntad ha sido, por lo general, mal entendida. No es verdad que una persona sea moralmente responsable de lo que hizo sólo si su voluntad era libre cuando lo hizo. Es posible que sea moralmente responsable de haberlo hecho incluso si su voluntad no era en absoluto libre.

La voluntad de una persona es libre sólo si esa persona es libre para tener la voluntad que quiere. Esto significa que, respecto de cualquiera de sus deseos de primer orden, es libre ya sea de hacer que ese deseo sea su voluntad, ya de hacer que algún otro deseo de primer orden sea su voluntad. Sea cual fuere su voluntad, entonces, la voluntad de la persona cuya voluntad es libre podría haber sido otra; podría haber hecho otra cosa diferente que constituir su voluntad tal como lo hizo. La cuestión de cómo entender “podría

8 No estoy sugiriendo que la supuesta diferencia entre estas dos situaciones sea inverificable. Por el contrario, los fisiólogos bien podrían demostrar que las condiciones impuestas por Chisholm para definir una acción libre no se cumplen, estableciendo que no hay ningún acontecimiento mental pertinente para el cual no se pueda encontrar una causa física suficiente.

haber hecho otra cosa” en contextos como éste resulta polémica. Sin embargo, aunque esta cuestión es importante para la teoría de la libertad, no tiene relación con la teoría de la responsabilidad moral, ya que la suposición de que una persona es moralmente responsable de lo que hizo no implica que la persona estuviera en una posición de tener la voluntad que quería.

Lo que esta suposición sí implica es que la persona hizo lo que hizo libremente, o que lo hizo por su propio libre albedrío. No obstante, es un error creer que alguien actúa libremente sólo cuando es libre de hacer lo que quiere o que actúa según su libre albedrío si su voluntad es libre. Supongamos que una persona hizo lo que quería hacer, que lo hizo porque quería hacerlo, y que la voluntad por la cual fue inducida cuando lo hizo era su voluntad, porque era la voluntad que quería. Entonces, lo hizo libremente y por su propio libre albedrío. Aun en el supuesto de que hubiera podido hacer otra cosa, no habría querido hacer otra cosa; y aun en el supuesto de que hubiera podido tener una voluntad diferente, no habría querido que su voluntad difiriera de la que era. Además, debido a que la voluntad que la indujo cuando actuó era su voluntad porque ella quería que así lo fuera, no puede alegar que fue obligada a tener esa voluntad ni que asistió pasivamente a su constitución. En estas condiciones, es bastante irrelevante para la evaluación de su responsabilidad moral preguntar si realmente tenía a su disposición las alternativas que descartó.⁹

A manera de ejemplo, consideremos un tercer tipo de adicto. Supongamos que su adicción tiene la misma base fisiológica y la misma embestida irresistible que las adicciones de los adictos contra su voluntad y los adictos inconscientes, pero que está totalmente encantado con su condición. Es un adicto por voluntad propia, que no querría que las cosas fueran distintas. Si la fuerza de su adicción en cierta forma se debilitara, haría todo lo que estuviera a su alcance para reavivarla; si su deseo por la droga comenzara a mermar, tomaría medidas para renovar su intensidad.

9 Véase en “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral”, capítulo 1 de este volumen, otro análisis de las consideraciones que ponen en duda el principio de que una persona es moralmente responsable de lo que hizo sólo si podría haber hecho otra cosa.

La voluntad del adicto por voluntad propia no es libre, puesto que su deseo de consumir la droga será efectivo independientemente de si quiere o no que este deseo constituya su voluntad. Pero cuando consume la droga, lo hace libremente y por propio libre albedrío. Estoy inclinado a interpretar su situación como sobredeterminada por su deseo de primer orden de consumir la droga. Este deseo es su deseo efectivo porque fisiológicamente es adicto. Sin embargo, también es su deseo efectivo porque él quiere que lo sea. Su voluntad está fuera de su control, pero, debido a su deseo de segundo orden de que su deseo de la droga sea efectivo, ha convertido a esta voluntad en propia. Debido a que su deseo de la droga es efectivo no sólo por su adicción, es posible que sea moralmente responsable de consumirla.

Mi idea de la libertad de la voluntad es, en apariencia, neutral respecto del problema del determinismo. Se puede pensar que el hecho de que una persona sea libre de querer lo que quiere queriendo esté causalmente determinado. Si esto es concebible, entonces el que una persona goce de libre albedrío también podría estar determinado causalmente. No hay más que una inocua apariencia de paradoja en la proposición que sostiene que está establecido, en forma inevitable y por fuerzas más allá de su control, que ciertas personas tienen libre albedrío y otras no. No hay incoherencia en la proposición de que una agencia, diferente de la propia de la persona, sea responsable (incluso *moralmente* responsable) del hecho de que esa persona disfrute o no de la libertad de la voluntad. Es posible que una persona sea moralmente responsable de lo que hace por su propio libre albedrío, y que alguna otra persona también sea moralmente responsable de que la primera lo haya hecho.¹⁰

10 Existe una diferencia entre ser *completamente* responsable y ser *únicamente* responsable. Supongamos que el adicto por voluntad propia se ha hecho adicto por el trabajo deliberado y calculado de otro. Entonces, podría ser que tanto el adicto como esta otra persona fueran completamente responsables de que el adicto consuma la droga, mientras que ninguno de ellos es únicamente responsable de ello. El hecho de que existe una distinción entre la responsabilidad moral completa y la responsabilidad moral única es evidente en el siguiente ejemplo. Hay una luz que puede encenderse o apagarse activando uno de dos interruptores, y cada uno de estos interruptores es activado simultáneamente a la posición de "encendido" por dos personas diferentes que desconocen la existencia

Por otra parte, podemos imaginar que podría suceder por casualidad que una persona fuera libre de tener la voluntad que quiere. Si cabe la posibilidad de que esto suceda, podría ser cuestión de suerte que algunas personas gocen de la libertad de la voluntad, y que otras no lo hagan. Quizá también se pueda imaginar, como creen varios filósofos, que las situaciones acontecen de manera no casual o como resultado de una secuencia de causas naturales. Si en realidad se puede concebir que las situaciones pertinentes acontezcan de una manera diferente de las dos anteriores, también es posible que una persona, en esa tercera manera, llegue a gozar de la libertad de la voluntad.

de la otra. Ninguna de las personas es únicamente responsable de que la luz esté encendida, ni tampoco comparten la responsabilidad en el sentido de que cada una es parcialmente responsable; más bien, cada una de ellas es completamente responsable.

EL LENGUAJE COMUN

Ensayos de filosofía analítica

INTRODUCCION Y DIRECCION POR

V. C. Chappell

ALEGATO EN PRO DE LAS EXCUSAS

J. L. AUSTIN

EDITORIAL TECNOS

MADRID

El texto que sigue es "The Presidential Address to the Aristotelian Society", 1956; en Proceedings of the Aristotelian Society, 1956-1957, vol. LVII; reproducido en J. L. AUSTIN, Philosophical Papers (Oxford, Clarendon Press, 1961). Reproducido por autorización de la Sra. Austin, The Clarendon Press y el editor de la Aristotelian Society.

El tema de este artículo, *las excusas*, no será examinado a fondo, sino que únicamente nos introduciremos en él, dentro de ciertos límites. Es, o puede ser, el nombre de toda una rama, o incluso de una rama ramificada, de la filosofía, o al menos de una forma de filosofía. Por consiguiente trataré en primer lugar de indicar *cuál* es el tema, *por qué* merece ser estudiado y *cómo* puede ser estudiado, todo ello a un nivel lamentablemente bajo, y luego trataré de ilustrar con más detalles pero de modo inconexo algunos de los métodos a emplear, junto con sus limitaciones, así como algunos de los sorprendentes resultados que cabe esperar y algunas de las lecciones que se pueden obtener. Naturalmente, buena parte del entretenimiento y de las enseñanzas se enriquecen con el descubrimiento de los detalles, al seguir la pista a las insignificancias, pero en este terreno solamente puedo incitarles a ustedes, oyentes, a que lo hagan. Sin embargo, debo decir que este tema me ha deparado en amplia medida—y ello cuando la filosofía es y se considera con tanta frecuencia estéril—la diversión del descubrimiento, los placeres de la colaboración y la satisfacción de conseguir el acuerdo de pareceres.

¿Cuál es, entonces, el tema? Empleo aquí la palabra "excusas" como un título, pues sería imprudente considerar con demasiada rapidez que se trata de un nombre y del verbo relacionado con él. En realidad, en vez de ella, he empleado durante algún tiempo la palabra "atenuante". Sin embargo, en general, "excusas" es probablemente el término más fundamental y omnicompreensivo en este terreno, a pesar de que éste incluye otros también importantes, como "alegato", "defensa", "justificación", etc. Por tanto, cuando excusamos la conducta, ¿se trata de la nuestra o de la de los demás? ¿Cuándo se ofrecen excusas?

En general, se trata de una situación en la que alguien es *acusado* de haber hecho algo o (si se quiere mantener la mayor claridad) cuando se dice que alguien ha hecho algo que es malo, injusto, indeseable o, en alguno de los múltiples modos posibles, adverso. Por consiguiente, esa persona, o alguien en su nombre, tratará de defender su conducta o de librarle de la acusación.

Un modo de procurarlo consiste en admitir llanamente que él, X, ha hecho eso, A, pero aducir que se trata de algo bueno, o de lo justo o razonable, o de algo permisible, en general o al menos en

las especiales circunstancias del caso. Adoptar esta línea es *justificar* la acción, dar razones para hacerla, y no sostenerla con descaro, vanagloriarse de ella, etcétera.

Un modo de defensa diferente es admitir que no se trataba de algo bueno, pero argüir que no es del todo claro o correcto decir *solamente* "X hizo A". Podemos alegar que no es del todo justo decir que X lo hizo; tal vez ha actuado bajo la influencia de alguien, o ha sido inducido a ello. O bien alegar que no es del todo claro decir solamente que *hizo* A; puede haberse tratado de algo parcialmente accidental, o ser un desliz no intencionado. O bien que no es del todo claro decir que hizo simplemente A: se alega que en realidad hizo una cosa completamente diferente en la que A era sólo accidental, o que en conjunto estaba procurando hacer algo completamente diferente. Como es natural, estos argumentos pueden combinarse, superponerse o entremezclarse.

En la primera defensa, en dos palabras, aceptamos la responsabilidad pero negamos que se trate de algo malo; en la otra, admitimos que se trata de algo malo pero no aceptamos la responsabilidad plenamente o no la aceptamos en absoluto.

En conjunto, las justificaciones pueden distinguirse de las excusas, y no deseo hablar sobre ellas porque ya han merecido más atención filosófica de la que les corresponde. Pero también es cierto que excusas y justificaciones pueden confundirse y *parecer* muy próximas, incluso aunque en realidad tal vez no sea así: "Usted dejó caer la bandeja del té." "Sí, pero estaba a punto de estallar una tormenta emocional"; o bien: "Sí, pero fue un golpe de mal genio". En cada caso la defensa insiste, muy firmemente, en la descripción plena del acontecimiento dentro de su contexto; sin embargo, lo primero es una justificación, y en cambio lo segundo es una excusa. En otro caso, si se objeta que se use un verbo tan oprobioso como "asesinar", puede hacerse sobre la base de que la muerte se causó en combate (justificación) o sobre la base de que fue solamente accidental o por imprudencia (excusa). Puede aducirse que no usamos los términos "justificación" y "excusa" tan cuidadosamente como podemos; hay una serie de términos menos claros, como "atenuar", "paliar", o "mitigar", que oscilan entre la justificación parcial y la excusa parcial, y cuando alegamos, por ejemplo, que ha habido provocación, hay una incertidumbre o ambigüedad auténticas acerca de lo que significamos: ¿Es él parcialmente responsable porque ha suscitado en mí un impulso o una pasión violenta, de modo que no estaba verdadera o solamente actuando "por mi propia voluntad"? (excusa), ¿o se trata más bien de que, habiéndome inferido tal ofensa, estaba autorizado a desquitarme? (justificación). Estas dudas sólo hacen más urgente la clarificación del uso de los diversos términos. Pero difícilmente puede haber dudas de que las defensas que

he clasificado por conveniencia como "justificación" y "excusa" son en principio distintas.

Tal es, por tanto, la situación que debemos considerar bajo el rótulo de "excusas". Sólo señalaré además que cubre un campo muy amplio. Naturalmente, tenemos que presentar lo que se contrapone a las excusas, esto es, las expresiones que *agravan*, como "deliberadamente", "a propósito", etc., aunque sólo sea porque la excusa toma a menudo la forma del rechazo de alguna de ellas. Pero también tenemos que presentar gran número de expresiones que a primera vista no parecen tanto excusas como acusaciones—"torpeza", "falta de tacto", "ligereza", etc.—. Por ello hay que recordar siempre que pocas excusas nos liberan *completamente*: la excusa media, en una mala situación, nos saca sólo de Guatepeor para dejarnos en Guatemala. Si he roto un plato o he estropeado un libro, tal vez la mejor defensa que pueda encontrar es que soy torpe.

Si las excusas son esto, ¿por qué molestarnos en investigarlas? Puede considerarse razón suficiente que su producción haya sido siempre tan grande en las diversas actividades humanas. Pero su estudio puede contribuir particularmente a la filosofía moral de manera especial: positivamente, para el desarrollo de una interpretación, prudente y apropiada a nuestro tiempo, de la conducta, y negativamente, para la corrección de teorías antiguas y precipitadas.

En la ética estudiamos, supongo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y ello debe estar generalmente en cierta relación con la conducta o con la realización de acciones. Pero antes de considerar qué acciones son buenas o malas, justas o injustas, lo apropiado es considerar qué se significa y qué no se significa, qué es lo que está incluido y lo que no está incluido, en la expresión "realizar una acción" o "hacer algo". Se trata de expresiones que se han examinado muy poco por sí mismas, de la misma manera que la noción general de "decir algo" ha sido aceptada demasiado superficialmente en la lógica. En realidad hay algo vago y consolador en el punto de vista según el cual, en último término, ejecutar una acción consiste en realizar movimientos físicos con determinadas partes del cuerpo, pero esto es tan verdadero como afirmar que decir algo ha de ser, en último término, realizar movimientos con la lengua.

El comienzo del sentido—no digo del saber—es comprender que "realizar una acción", tal como se usa en la filosofía¹, es una expresión altamente abstracta—es algo que se usa en lugar de todo (¿o casi todo?) verbo con un sujeto personal, de la misma manera que "cosa" es algo que está en lugar de todo (o, cuando recordamos, de

¹ Este uso tiene poco que ver con los usos de "acción" más llanos del lenguaje común.

casi todo) sustantivo, y “cualidad” algo en el lugar del adjetivo. Para estar seguro, nadie confía en tales sustituciones muy implícita ni indefinidamente. Pero es notorio que es posible llegar a—o inferir la idea de—una metafísica muy simplificada por la obsesión de las “cosas” y sus “cualidades”. De un modo parecido, aunque en estos tiempos semisofisticados se admita menos corrientemente, caemos en el mito del verbo. Tratamos la expresión “realizar una acción” no ya como algo que está en lugar de un verbo con un sujeto personal—lo cual, sin duda, tiene algunos usos y podría tener más si el campo de los verbos no se hubiera especificado—, sino como una descripción clara y que se interpreta por sí misma, que pone al descubierto adecuadamente las características esenciales de todo lo que cubre por simple inspección. Advertimos difícilmente incluso las dificultades o excepciones más patentes (pensar algo, decir algo, tratar de hacer algo, ¿son realizar una acción?), poco más que en la *ivresse des grandes profondeurs* nos inquietamos por si las llamas son cosas o acontecimientos. De este modo llegamos a pensar fácilmente que nuestra conducta en cualquier momento y la vida en su conjunto consisten en hacer ahora una acción A, luego la acción B, después la acción C, y así sucesivamente, de la misma manera que llegamos a pensar que el mundo consiste en este, ese y aquel objeto material o sustancia, cada uno con sus propiedades. Todas las “acciones” son, como acciones (¿significando qué?), iguales, y es igual iniciar una riña que detener una pelea, ganar una guerra que estornudar; y, lo que es peor, asimilamos todas las acciones a los casos supuestamente más obvios y fáciles, como depositar cartas en el correo o mover los dedos, de la misma manera que asimilamos todas las “cosas” a los caballos o a las camas.

Si vamos a continuar empleando esta expresión en una filosofía sensata, necesitamos responder a cuestiones como: ¿es estornudar hacer una acción? ¿Lo es respirar, ver o dar jaque mate, y otras muchas? En resumen: ¿De qué tipo de verbos, y en qué ocasiones, es representativo “hacer una acción”? ¿Qué es lo que tienen en común y qué es lo que les falta a cada uno de los excluidos? Y también necesitamos saber cómo se decide cuál es el nombre correcto para “la” acción que alguien ha realizado, o, en realidad, cuáles son las reglas de uso de “la” acción, “cierta” acción, “una” acción y “parte” o “fase” de una acción, etc... Es preciso comprender además que incluso las llamadas acciones “más simples” no son tan simples, pues ciertamente no consisten en la mera realización de movimientos físicos, y preguntar qué es lo que además de éstos hay en ellas (¿intenciones?, ¿convenciones?) y qué no (¿motivos?), así como cuál es el detalle del complicado mecanismo interno que usamos al “actuar”: el tener noticia por parte del intelecto, la apre-

ciación de la situación, el tener en cuenta los principios, la planificación, el control de la ejecución y el reposo.

El estudio de las excusas puede arrojar luz sobre estas cuestiones fundamentales de dos grandes modos. En primer lugar, examinar las excusas es examinar casos en los que se ha producido algo anormal o algún fallo. Frecuentemente lo anormal esclarecerá lo normal y nos ayudará a traspasar el velo cegador de lo fácil y lo manifiesto que oculta los mecanismos del acto natural afortunado. En seguida se hace claro que las caídas señaladas por las diversas excusas son de tipos radicalmente diferentes, que afectan a partes o estadios diferentes del mecanismo, y que consiguientemente las excusas los eligen y los ordenan ante nosotros. Además, se advierte que no *toda* falta tiene lugar en relación con *todo* lo que puede ser denominado “acción”, y que no toda excusa es apta para cualquier verbo, sino muy al contrario; esto nos permite introducir una cierta clasificación en la amplia miscelánea de las “acciones”. Si las clasificamos según la selección particular de faltas de que son susceptibles, les asignaremos un lugar en algún grupo familiar o dentro de un grupo de acciones, o según algún modelo del mecanismo del actuar.

Así, el estudio filosófico de la conducta puede partir de un punto inicial nuevo positivo. De esta manera, y en sentido más negativo, pueden ser resueltos o eliminados algunos errores e imperfecciones tradicionales en este terreno. El primero de ellos es el del problema de la Libertad. Mientras la tradición lo ha presentado como un término “positivo” necesitado de aclaración, es indudable que decir que actuamos “libremente” (según el uso filosófico, que sólo está débilmente vinculado al uso diario) es solamente decir que *no* actuamos no libremente, en alguno de los modos de actuar así (bajo coacción, etc.). Al igual que “real”, “libre” sólo se usa para descartar la sugerencia de alguna o de todas sus antítesis admitidas. De la misma manera que “verdad” no es el nombre de una característica de las aserciones, “libertad” no es tampoco el nombre de una característica de las acciones, sino el nombre de una dimensión en que se valoran las acciones. Al examinar los modos en que una acción puede ser no “libre”, es decir, los casos en que no podemos decir simplemente “X hizo A”, podemos esperar poner término al problema de la Libertad. Con frecuencia se ha censurado a Aristóteles hablar de las excusas o alegaciones y descuidar “el problema real”; en mi caso, comencé a advertir la injusticia de esta acusación cuando empecé a interesarme por las excusas.

Hay mucho que decir en favor de la opinión según la cual, dejando de lado la tradición filosófica, la Responsabilidad sería un candidato mucho mejor para el papel asignado aquí a la Libertad. Si el lenguaje común ha de ser nuestro guía, hay que concluir que

en la mayoría de los casos las excusas se emplean para eludir la responsabilidad, o al menos la responsabilidad plena; y en este sentido yo mismo he usado la palabra anteriormente. Pero de hecho "responsabilidad" no parece realmente idónea en todos los casos: no es precisamente eludir la responsabilidad lo que hago al alegar torpeza o falta de tacto, ni tampoco cuando alego que solamente he actuado involuntariamente o de mala gana, y todavía menos cuando alego que me hallaba en circunstancias en las que no había elección: aquí estoy forzado y tengo una excusa (o justificación), pero puedo aceptar la responsabilidad. Puede ser, por tanto, que se necesiten dos términos clave, Libertad y Responsabilidad; la relación entre ambos no está clara y puede esperarse que la investigación de las excusas contribuya a su clarificación².

Son muchos, por tanto, los modos en que el estudio de las excusas puede arrojar luz sobre la ética. Pero hay también razones por las que se trata de un tema atractivo desde el punto de vista metodológico, al menos si procedemos a partir del "lenguaje común", esto es, a partir del examen de *lo que diríamos cuando*, y de por qué lo diríamos y qué significaríamos con ello. Este método, al menos como *uno* de los métodos filosóficos, seguramente no necesita justificación en la actualidad—aunque no es oro todo lo que reluce—; más oportuno será recordar el cuidado y la minuciosidad que son necesarios si se quieren evitar nuevas discusiones. Trataré, sin embargo, de justificarlo brevemente.

En primer lugar, las palabras son instrumentos nuestros y, como mínimo, debemos usar instrumentos claros: debemos saber lo que significamos y lo que no significamos, y estar prevenidos contra las trampas que nos tiende el lenguaje. En segundo lugar, las palabras no son (salvo en su propia pequeñez) hechos o cosas: por consiguiente es preciso valorarlas aparte del mundo, considerarlas separadas y en contraposición a él, de modo que podamos comprender sus inadecuaciones y arbitrariedades y ver el mundo sin anteojeras. En tercer lugar, y esto es más esperanzador, nuestro depósito común de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han creído conveniente trazar, y las relaciones que han considerado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones: seguramente serán muy numerosas y las más sólidas dado que han

² Otra cuestión parecida al respecto es la de Condena. Parece que con este término se confunden dos cosas. A veces, cuando yo condeno a X por hacer A, por ejemplo romper un jarrón, se trata simple o principalmente de mi desaprobación de A, o sea, de la rotura del jarrón; cosa que incontestablemente ha hecho X, pero a veces se trata más bien simple o principalmente de la medida en que considero a X responsable de hacer A, que considero malo. De ahí que si alguien me condena por algo, puedo responder dando una *justificación*, lo que hará que deje de desaprobarme lo que yo hice, o bien dando una *excusa*, de modo que deje de tenerme por responsable, al menos en parte, de lo que he hecho.

pasado la prueba de la supervivencia de los mejores; serán también más sutiles, al menos en las cuestiones comunes y razonablemente prácticas, que las que usted y yo podemos imaginar en nuestras butacas una tarde, que es el método alternativo más válido.

Dada la prevalencia del lema "lenguaje común" y de denominaciones tales como filosofía "analítica" o "lingüística", es preciso destacar especialmente una cosa para deshacer malentendidos: cuando examinamos lo que diríamos si..., qué palabras usaríamos en determinadas situaciones, etc., no estamos considerando *simplemente* las palabras (o los "significados", sean lo que fueren), sino también las realidades para las cuales empleamos las palabras: observamos una aguda cautela con las palabras para aguzar nuestra percepción de los fenómenos, pero no convertimos a las palabras en árbitro último de los mismos. Por ello creo que sería mejor emplear para este modo de filosofar algún término menos equívoco que los dados anteriormente, por ejemplo, "fenomenología lingüística", sólo que resulta más bien rimbombante.

Usar este método, por tanto, resulta claramente preferible al de investigar un campo en el que el lenguaje común es rico y sutil, como en el importante terreno práctico de las Excusas, aunque ciertamente no lo es en la cuestión, por ejemplo, del Tiempo. También resultará preferible un terreno no demasiado hollado por el barro o las roderas de la filosofía tradicional, pues en este caso al lenguaje "común" se le habrá contagiado la jerga de filosofías pasadas; incluso nuestros propios prejuicios, como sostenedores o como personas empapadas de concepciones teoréticas, también se habrán introducido en él fácil y a menudo inadvertidamente. Aquí las excusas son un tema admirable. Podemos discutir la torpeza, la involuntariedad, la temeridad o incluso la espontaneidad sin recordar lo que pensaba Kant, e ir progresando gradualmente de este modo hasta discutir la deliberación sin que por una vez recordemos a Aristóteles o el autodomínio sin citar a Platón. Supuesto que nuestro tema sea, como anteriormente se alegaba, algo próximo, análogo o parecido de algún modo a algún conocido centro de dificultades filosóficas, podremos estar seguros de dónde estamos: en un buen lugar para el *trabajo de campo* en la filosofía. Al menos aquí tendríamos que ser capaces de liberarnos, salir de un mal paso y conseguir el acuerdo sobre los descubrimientos, por pequeños que sean, y de ponernos de acuerdo sobre cómo conseguir el acuerdo³. Hay que esperar que pronto se emprenderá un trabajo de campo similar en la estética, por ejemplo, si es posible olvidar por un momento la belleza y dedicarse en su lugar a lo que gusta y a lo desagradable.

³ Todo lo cual fue advertido y aducido por Sócrates, cuando se aplicó por vez primera a las Palabras.

Sé que en la filosofía "lingüística" hay o se supone que hay obstáculos que quienes no están muy familiarizados con ella consideren peligrosos, a veces no sin regocijo o consuelo. Pero con los obstáculos, como con las ortigas, la cuestión consiste en dominarlos y en pasar por encima de ellos. Mencionaré especialmente dos, respecto de los cuales el estudio de las excusas puede darnos ánimos. El primero es el obstáculo de la Usanza Indeterminada (o Divergente, o Alternativa), y el segundo la cuestión de la Última Palabra. ¿Decimos todas las mismas cosas y solamente las mismas cosas en las mismas situaciones? ¿Pueden diferir los usos? ¿Y por qué lo que todos diríamos ordinariamente ha de ser el modo único, o el mejor, o el último, de resolver la discusión? ¿Por qué ha de ser siquiera el modo verdadero?

Pues bien: es cierto que los usos de las diferentes personas varían, que hablamos laxamente y que decimos cosas diferentes al parecer indiferentemente. Pero no tanto como podría pensarse. Cuando descendemos a los casos concretos, en la gran mayoría de ellos advertimos que cuando nosotros habíamos pensado que queríamos decir cosas diferentes en la *misma* situación, no era realmente así: simplemente, habíamos imaginado la situación *algo* diferente; es muy fácil que ocurra esto, porque, como es natural, ninguna situación (y estamos tratando con situaciones "imaginadas") se halla nunca "completamente" descrita. A medida que imaginamos la situación con más detalles, con un fondo histórico—y vale la pena emplear los medios más extraños o más pesados para estimular nuestra pobre imaginación—, más advertimos que no estamos en desacuerdo sobre lo que diríamos. A pesar de todo, *a veces* podemos estar finalmente en desacuerdo: a veces podemos permitirnos, para describirla, un uso que sea vivo, pero real; a veces podemos usar auténticamente dos descripciones distintas. Sin embargo, ¿por qué asustarnos por ello? Todo lo que está ocurriendo es perfectamente explicable. Si nuestros usos están en desacuerdo, entonces ustedes usan "X" donde yo uso "Y", o, lo que es más probable (y más complicado), el sistema conceptual de ustedes es diferente del mío. En resumen, podemos averiguar *por qué* estamos en desacuerdo: ustedes eligen una clasificación y yo otra. Si el uso es laxo podemos comprender la tentación que nos ha empujado a él y las distinciones que oculta; si se trata de descripciones "alternativas", entonces la situación puede ser descrita o estructurada de dos maneras, o tal vez se trata de una situación en la que, para fines corrientes, las dos alternativas concluyen en lo mismo. El desacuerdo acerca de lo que diríamos no hace que nos desviemos, sino que sólo nos obliga a extendernos, pero la explicación de ese desacuerdo difícilmente dejará de resultar esclarecedora. Si iluminamos un electrón que gira en el mal sentido, se trata de un des-

cubrimiento, de un portento que hay que seguir, no de una razón para despreciar la física; por lo mismo, un conversador verdaderamente sorprendente o excéntrico es un ejemplar raro a apreciar.

Como práctica en el aprendizaje del manejo de este falso problema, en el aprendizaje de esta *rúbrica* esencial, difícilmente hallaremos ejercicio más prometedor que el estudio de las excusas. Se trata seguramente de un tipo de situación en la que la gente seguramente no diría "casi nada" por hallarse demasiado aturrida o demasiado deseosa de escapar a ella. Las expresiones "Fue un error" y "Fue un accidente" pueden *parecer* indiferentes, e incluso ser usadas conjuntamente. Sin embargo, un par de ejemplos y todo el mundo no solamente estará de acuerdo en que son completamente diferentes, sino que incluso descubrirá por sí mismo cuál es la diferencia y lo que significa cada una de ellas⁴.

Veamos, pues, la Última Palabra. Ciertamente, el lenguaje común no pretende decir la última palabra, si es que existe tal cosa. En realidad el lenguaje común es poco más que la metafísica de la Edad de Piedra; es, como se ha dicho, la experiencia y la penetración heredadas de muchas generaciones de hombres. Sin embargo, esta penetración se ha concentrado primariamente en las cuestiones prácticas de la vida. Si una distinción funciona bien para las cuestiones prácticas de la vida corriente (lo cual no deja de ser una hazaña, pues la vida corriente está llena de casos difíciles), entonces es seguro que hay algo en ella, es seguro que no estará vacía; sin embargo, esto no es el mejor modo de arreglar las cosas si nuestros intereses son más amplios o intelectuales que los corrientes. Y también hay que decir aquí que la experiencia se ha obtenido solamente de las fuentes disponibles para los hombres corrientes a lo largo de la mayor parte de la historia civilizada: no se ha alimentado con los recursos que proporcionan el microscopio y sus sucesores. Y también hay que decir que la superstición, el error y toda clase de fantasías se han incorporado al lenguaje común y que incluso a veces han superado la prueba de la supervivencia (sólo que, ¿por qué no hemos de advertirlo?). Es cierto, por tanto, que el lenguaje común *no* es la última palabra: en principio debe

⁴ Ustedes, oyentes, tienen un borrico, yo también, y ambos pastan en el mismo campo. Llega un día en que experimento odio por el mío. Voy a dispararle, apunto y tiro: el animal cae. Al examinar la víctima, advierto con horror que se trata del borrico *de ustedes*. Aparezco en su puerta con los restos y les digo... ¿Qué? "Lo siento, mala suerte, estoy tremendamente avergonzado, etc., ¿he matado su borrico *por accidente*?" ¿O "por error"? Nuevamente voy a disparar a mi pollino como antes, apunto, disparo, pero mientras lo hacía el animal se ha movido y para mi horror alguien cae. Nuevamente la escena en la puerta, pero, ¿qué diré? "¿Por error?" "¿Por accidente?"

ser complementado, mejorado y superado. Con todo, hay que recordar que *se trata* de la *primera* palabra⁵.

También para este problema es fructífero el terreno de las excusas. Se trata de una cuestión a la vez litigiosa y de importancia práctica para todo el mundo, de modo que el lenguaje común está en su base. Sin embargo, en el pasado se ha alimentado de él una gran pulga, el Derecho, y posteriormente ha merecido la atención de otra que también se ha desarrollado saludablemente, la psicología. En el Derecho hay una corriente constante de casos reales, más actuales y más complicados que los que podría idear la mera imaginación, que se aducen para llegar a una *decisión*, o sea, que se trata de unas fórmulas de las que hay que extraer algo. Aquí es necesario ser muy cuidadosos, pero también despiadados con el lenguaje común; hay que modificarlo, dominarlo y extenderlo. No podemos eludir u olvidar parte de la cuestión (en la vida corriente despreciamos las complicaciones que se suscitan en torno al tiempo, pero no podemos hacerlo indefinidamente en la física). La psicología suscita igualmente casos nuevos, pero también nuevos métodos para observar y estudiar los fenómenos; además, a diferencia del Derecho, tiene un interés no predeterminado por la totalidad de los fenómenos y no se ve presionada por la necesidad de llegar a una decisión. De ahí que experimente especial y constantemente la necesidad de ampliar, revisar y superar las clasificaciones de la vida corriente y del Derecho. Tenemos, por tanto, un amplio material para la práctica de aprender a manejar el fantasma de la Última Palabra, si es que hay que manejarlo.

Supongamos, por tanto, que vamos a investigar las excusas: ¿cuáles son los métodos y recursos disponibles inicialmente? Nuestro objetivo es imaginar la variedad de una situación en la que proferimos excusas y examinar las expresiones que usamos para formularlas. Si tenemos una imaginación viva, junto, tal vez, con una amplia experiencia de dejadez, iremos lejos: sólo necesitamos un sistema. Yo no puedo saber cuántos de ustedes tienen una lista de los tipos de necedades que cometen. Resulta aconsejable utilizar ayudas sistemáticas, de las que parece que hay al menos tres. Las mencionaré por orden de disponibilidad para el lego.

Primero podemos usar el diccionario—tal vez sirva uno breve, pero hemos de usarlo *enteramente*—. Parecen sugerirse dos métodos, ambos un poco tediosos pero compensadores. Uno consiste en leerlo de arriba a abajo, anotando todas las palabras que parecen relevantes. No se trata de algo tan largo como parece a primera vista. El otro consiste en partir de una amplia selección de térmi-

⁵ Dejamos de lado, de momento, la otra cuestión curiosa: “¿Es verdad?” ¿Podemos?

nos manifiestamente relevantes y consultar el diccionario para cada uno de ellos: nos encontraremos con que en la explicación de los diversos significados de los mismos se presenta un sorprendente número de palabras, que son parecidas pero no siempre sinónimas. Examinaremos luego cada una de *éstas*, echando a la bolsa todas las “definiciones” dadas en cada caso; al cabo de un rato advertiremos que el círculo de familia empieza a cerrarse y estará completo cuando sólo encontremos repeticiones. Este método tiene la ventaja de reunir los términos en grupos apropiados para nuestros propósitos, aunque, naturalmente, un buen examen dependerá de nuestra selección inicial.

Al trabajar con el diccionario, es interesante advertir que un porcentaje elevado de los términos relacionados con las excusas resulta estar formado por *adverbios*, tipo de palabra que no ha gozado de tanta atención filosófica como el nombre, el adjetivo y el verbo. Ello es natural porque, como se ha dicho ya, el tenor de muchas excusas consiste en afirmar que he hecho algo *de determinada manera*, en que no lo he hecho pura y simplemente; ello significa que es preciso introducir modificaciones en los verbos. Además de los adverbios, con todo, hay palabras de todas clases, incluyendo numerosos términos abstractos como “error”, “accidente”, “propósito”, etc., y unos cuantos verbos que a menudo ocupan posiciones clave para clasificar las excusas a un nivel superior (“no podía evitarlo”, “no sabía que”, “no quería hacerlo”, o también “tratar” o “intentar”). En relación con los nombres y adjetivos es importante otra clase de términos también descuidada, la de las preposiciones. No se trata simplemente de que con un sustantivo dado se usa una preposición determinada y a veces varias, sino también de que las preposiciones merecen un estudio por sí mismas. Hay una pregunta que se sugiere por sí misma: ¿por qué los nombres de un grupo están regidos por la preposición “bajo”, en otro por “en”, en otro por “por”, o “desde”, o “con”, etc.? Sería descortador que no hubiera razones para estos agrupamientos.

Nuestra segunda fuente textual será, naturalmente, el Derecho. Nos proporcionará una amplia variedad de casos difíciles y también una lista útil de alegatos admitidos, así como un análisis agudo de ambas cosas. Nadie que trate de recurrir a él dudará por mucho tiempo, creo, de que en particular los casos de resarcimiento de daños constituyen el depósito más rico; los delitos y los contratos nos proporcionan algunos casos especiales, pero el resarcimiento de daños es el problema más amplio y más flexible. Pero aquí, y todavía más en una rama del Derecho muy antigua y reforzada como es la del Derecho Penal, se necesita tener mucha precaución con los argumentos de la defensa y las decisiones de los jueces; aunque pueden ser muy agudos, siempre hay que recordar que:

1) están supeditados a la consecución de una decisión, de blanco o negro, de culpable o no culpable, para el demandante o el demandado; 2) que hay una exigencia general de que la acusación y las alegaciones sean aducidas según las figuras jurídicas y los procedimientos que en el curso de la Historia han llegado a ser aceptables para los tribunales * (éstos, aunque numerosos, son pocos y esquemáticos en comparación con las acusaciones y defensas que se producen en la vida diaria; además hay muchas clases de alegaciones que son irrelevantes para el Derecho, por considerarse triviales, o extrañas a él, o puramente morales: p. ej., la falta de consideración); 3) que existe la exigencia general de que las alegaciones se produzcan ateniéndose a los precedentes (en el Derecho el valor de los mismos es indudable, pero lo cierto es que pueden introducir distorsiones en nuestras creencias y expresiones corrientes). Por semejantes razones, manifiestamente relacionadas con la naturaleza y la función del Derecho, los juristas prácticos no son tan cuidadosos como podrían ser al dar a nuestras expresiones corrientes sus significados y aplicaciones corrientes. Hay modos especiales de alegar ante el tribunal, eludiendo, ampliando o reduciendo el uso de los términos, además de la invención de términos técnicos o de sentidos técnicos para términos comunes. Pese a todo, el descubrimiento de lo que se puede aprender del Derecho nos proporciona una sorpresa constante y saludable, y a esto hay que añadir que si es posible introducir una distinción sólida, el jurista hará bien en tomar nota de ella aunque no esté admitida por el Derecho, pues de no hacerlo se expone a que la tenga en cuenta su adversario.

Por último, la tercera fuente textual es la psicología, en la que incluyo estudios tales como la antropología y el comportamiento animal. Hablo de ella con más vacilaciones que en el caso del Derecho, pero al menos está claro que se registran y se clasifican algunas variedades de la conducta, algunos modos de actuar o determinadas explicaciones de las acciones que no han sido observadas por el hombre común o que el lenguaje común no permite expresar, aunque tal vez ocurriría de otro modo si tuvieran más importancia práctica. Hay un peligro real en el desprecio de la "jerga" de la psicología, al menos cuando trata de complementar o de sustituir el lenguaje de la vida corriente.

Con estas fuentes, y con la ayuda de la imaginación, será muy difícil que no lleguemos a alcanzar los significados de gran número de expresiones y a clasificar gran número de "acciones". Las comprenderemos entonces mucho más claramente que antes, cuando

* AUSTIN emplea esta forma, "aceptables para los tribunales", teniendo presente seguramente características *internas* del mecanismo jurídico anglosajón [T.].

sólo las empleábamos *ad hoc*. Añadiré que la definición, y en particular la definición explicativa, debe figurar entre nuestros objetivos. No es suficiente mostrar lo habilidosos que somos mostrando lo oscuro que es todo. Sé que también se ha dicho que la claridad no es suficiente, pero tal vez sea cuestión de tiempo el que nos hallemos a una distancia mensurable de conseguir la claridad en alguna materia.

Esto ya es suficiente para la charla. Sólo me falta hacer algunas observaciones, y lamento que no sea en un orden muy coherente, sobre los tipos de resultados generales que pueden ser alcanzados y sobre las lecciones generales que podemos extraer del estudio de las Excusas.

1. *No hay modificación sin aberración.*—Cuando se dice que X hizo A, existe la tentación de suponer que dada alguna, o tal vez cierta expresión que modifique el verbo, podremos insertar esta expresión o su negación u opuesto en nuestro enunciado, esto es, que podremos preguntar, típicamente, "¿X hizo Mmente o no Mmente?" (p. ej., "¿X asesinó a Y voluntaria o involuntariamente?"), y responder una u otra cosa. O se supone como mínimo que si X hizo A, ha de haber al menos *una* expresión modificadora que se podría insertar junto al verbo, informativamente y en forma justificada. En la gran mayoría de los casos de uso de la gran mayoría de los verbos ("asesinar" seguramente no pertenece a la mayoría) esta suposición está absolutamente injustificada. La economía natural del lenguaje prescribe que para el caso típico cubierto por un verbo normal—no, seguramente, un verbo fatídico como "asesinar", pero sí un verbo como "comer", "chutar" o "jugar al *croquet*"—no se necesita ni es siquiera permisible una expresión modificadora. Solamente si realizamos la acción nombrada de una manera *especial* o en circunstancias especiales, diferentes de las que rodean la realización normal del acto en cuestión (y, naturalmente, lo normal y lo anormal difieren según el verbo concreto de que se trate), está justificada, e incluso es conveniente, una expresión modificadora. Estoy sentado en mi silla del modo normal—no estoy ofuscado ni influido por amenazas, etc.—; no necesito decir que me siento en ella intencionalmente o inintencionalmente⁶, ni tampoco que me siento por costumbre, o automáticamente, o lo que se quiera. Es hora de irse a acostar, estoy solo y bostezo: no se trata de que bostece involuntariamente (¡o voluntariamente!) ni deliberadamente. Bostezar de alguna manera especial no es exactamente lo mismo que bostezar.

⁶ Entre paréntesis, adviértase que, como es natural, podemos decir: "No me siento en ella 'intencionalmente'" como un modo simplemente de refutar la sugerencia de que me siento intencionalmente.

2. *Limitación de aplicación.*—Las expresiones que modifican a los verbos, que son característicamente los adverbios, tienen campos de aplicación limitados. Es decir, dado un adverbio de excusa cualquiera, como “involuntariamente”, “espontáneamente” o “impulsivamente”, advertiremos que no hace sentido unirlo a cualquier verbo de “acción” en cualquier contexto; en realidad, frecuentemente sólo se aplicará a un campo relativamente limitado de tales verbos. “Le molestó algo en la cara rara del chaval y le arrojó una piedra”: ¿hay que añadir “espontáneamente”? Lo interesante es descubrir por qué algunas acciones pueden ser excusadas de un modo característico, mientras que otras no, quizá en particular la del ejemplo⁷. Esto aclarará mucho el significado de la excusa y al mismo tiempo esclarecerá las características típicas del grupo de “acciones” a las que se refiere; con frecuencia también iluminará con cierto detalle el mecanismo de la “acción” en general (vid. 4) o de nuestros patrones de conducta aceptable (vid. 5). En el caso de algunos de los términos más favorecidos por filósofos y juristas es importante comprender que al menos en el hablar común (prescindiendo de las filtraciones de los *argots*) no se usan tan universalmente ni con una distinción tan clara. Por ejemplo, tomemos “voluntariamente” e “involuntariamente”: podemos alistarnos en el ejército o hacer un favor voluntariamente; podemos tener hipo o hacer un pequeño gesto involuntariamente, y cuanto más consideramos otras acciones que es posible hacer naturalmente de alguna de las dos maneras, más delimitadas y diferentes se hacen las dos clases, hasta que llegamos a dudar si existe algún verbo para el que sean igualmente válidos los dos adverbios. Tal vez existen algunos, pero a veces cuando creemos haber encontrado uno resulta que nos hemos engañado, que se trata de una excepción aparente que en realidad no hace más que confirmar la regla. Quizá puedo “romper un jarrón” voluntariamente *si* realizo, digamos, un acto de empobrecimiento, y tal vez puedo romper otro involuntariamente *si*, digamos, hago un movimiento involuntario que lo rompe. Aquí está claro que los dos actos que se describen como “romper un jarrón” son en realidad muy diferentes; el uno es similar a los actos típicos de la clase de los actos “voluntarios”, mientras que el otro es similar a los actos típicos de la clase de los “involuntarios”.

3. *Importancia de negaciones y oposiciones.*—“Voluntariamente” e “involuntariamente”, por tanto, no se oponen del modo manifiesto en que se pretende en la filosofía o la jurisprudencia. Lo “opuesto” o quizá “los opuestos” de “voluntariamente” pueden ser

⁷ Pues a veces no somos tan cuidadosos al observar lo que *no podemos* decir como lo que podemos decir; con todo, lo primero es generalmente lo más revelador.

“bajo coacción” de algún tipo, o por compulsión, influencia u obligación⁸; lo opuesto a “involuntariamente” puede ser “deliberadamente”, “a propósito”, etc... Estas divergencias en sus opuestos indican que “voluntariamente” e “involuntariamente”, a pesar de su aparente vinculación, son caldos de calderos muy diferentes. En general, no tomar nada como garantizado o como manifiesto en lo que se refiere a las negaciones y a los opuestos resultará compensador. No compensa dar por supuesto que una palabra ha de tener algún opuesto, o quizá un opuesto determinado, ya sea que se trate de una palabra “positiva” como “intencionadamente” o de una palabra “negativa” como “inadvertidamente”. Debemos más bien plantearnos cuestiones como la de por qué no hay un uso para adverbios como “advertidamente”. Pero sobre todo no debemos suponer que la palabra “positiva” ha de ser algo normal; con bastante frecuencia las palabras (vistas como) negativas señalan una anormalidad (positiva), mientras que la palabra “positiva” correspondiente, *si es que existe*, sirve simplemente para rechazar la sugerencia de que se da esta anormalidad. Resulta bastante natural, dado lo que se ha dicho en 1), más arriba, que la palabra “positiva” no pueda darse en algunos casos. Realizo un acto A₁ (por ejemplo, aplastar un caracol) *inadvertidamente*, si, en el curso de la realización por medio de movimientos de mis órganos corporales de algún otro acto A₂ (por ejemplo, pasear por un camino público), no ejercito una supervisión tan meticulosa sobre estos movimientos como la que habría sido necesaria para garantizar que no se produciría el acontecimiento desfavorable (aquí, aplastar el caracol)⁹. Al alegar que A₁ ha sido inadvertido lo sitúo donde supongo que debe estar, a ese nivel especial de la clase de los acontecimientos incidentales que pueden ocurrir al realizar cualquier acto físico. Para sacar el acto de esta clase necesitamos y poseemos la expresión “no... inadvertidamente”; “advertidamente”, si se empleara para este fin, sugeriría que si el acto no se ha realizado inadvertidamente puede haber sido realizado advirtiéndose lo que se estaba realizando, lo cual dista mucho de ser necesariamente así (p. ej., si lo hice distraído), o sugerir al menos que

⁸ Pero hay que recordar que cuando firmo un cheque del modo normal *no lo hago o bien “voluntariamente” o bien “bajo coerción”*.

⁹ O, análogamente, yo hago un acto A₁ (p. ej., divulgar mi edad, o dar a entender que alguien es un embustero) *inadvertidamente* si, en el curso de ejecutar mediante el uso de cierto medio de comunicación algún otro acto A₂ (p. ej., recordar mi servicio militar), dejo de ejercer una supervisión lo suficientemente meticulosa sobre la elección y disposición de los signos como la que hubiera sido necesaria para asegurar que... Es interesante advertir que estos adverbios llevan vidas paralelas, una en relación con las acciones físicas (“hacer”) y otra en relación con los actos de comunicación (“decir”), o a veces en relación también con los actos de “pensar” (“supuso inadvertidamente”).

hay algo en común en los modos de hacer todos los actos no hechos inadvertidamente, lo cual no es cierto. "Advertidamente", no tiene un uso que esté al mismo nivel que el de "inadvertidamente": al alcanzar la mantequilla puedo no tropezar con el tarro de la nata, aunque (inadvertidamente) choco con la taza de té; sin embargo, no dejo de tropezar con el tarro de la nata *advertidamente*: a este nivel, inferior a la supervisión detallada, *todo* lo que hago es, si se quiere, inadvertido, aunque yo no lo llamaría así, y en realidad sólo diremos que se ha realizado algo inadvertidamente si ocurre algo no deseado.

Otra cuestión de interés al estudiar los llamados términos "negativos" es la del modo de su formación. Ciertos grupos de palabras se forman con *in* (inadvertidamente), otros con *a* (atípico), otros con *des* (descuidado)*. Tal vez palabras que parecen estar muy relacionadas resulten ser diferentes si se examinan desde el punto de vista de la formación de los "negativos". Aquí aguardan al estu-
dioso ejercicios remuneradores.

4. *El mecanismo de la acción.*—Las expresiones adverbiales no solamente separan clases de acciones, sino que también diferencian el detalle interno del mecanismo de la realización de acciones, o los compartimentos en que dicha realización está organizada. Está, por ejemplo, el estadio en que tenemos realmente que *llevar a cabo* cierta acción en la que nos embarcamos—consistente quizá en hacer algunos movimientos corporales, o en pronunciar un discurso—. En el curso de la realización real de estas cosas (de entretejerlas) tenemos que conceder (alguna) atención a lo que hacemos y tener (algún) cuidado frente a los peligros (posibles); debemos tener juicio y tacto, debemos conservar el suficiente control sobre nuestro propio cuerpo, etc... La desatención, el descuido, los errores de apreciación, la falta de tacto, la zafiedad, etc., son males (con excusas para ellos) que afectan a un estadio específico del mecanismo de la acción, el estadio *ejecutivo*, el estadio en el que *cometemos la torpeza*. Pero hay otros muchos compartimentos además de éste, cada uno de los cuales ha de ser delimitado y acotado mediante su racimo de verbos y adverbios apropiados. Es manifiesto que hay compartimentos de comprensión y planificación, de decisión y de resolución, etc.; mencionaré sólo uno en particular, descuido con excesiva frecuencia, en el que abundan las dificultades y las excusas. En la vida militar puede ocurrir que poseamos una excelente comprensión de la situación y también, conscientemente, excelentes principios (las cinco reglas de oro para conseguir la victoria), pero

* Se ha modificado aquí el texto inglés, necesariamente, para adaptar el razonamiento a la lengua castellana [T.].

que sin embargo formulemos un plan de acción que nos conduzca al desastre. Esto puede ocurrir por haber cometido un fallo en el estadio de la *apreciación* de la situación, es decir, en el estadio en que es preciso modelar nuestra excelente comprensión de tal forma que nuestros también excelentes principios puedan funcionar apropiadamente y den la respuesta acertada¹⁰. También en la vida real, o mejor, civil, en las cuestiones morales o prácticas, podemos conocer los hechos y sin embargo considerarlos mal o equivocadamente, o no comprender o apreciar plenamente algo, o incluso equivocarnos totalmente. Muchas expresiones de excusa revelan un fallo en este estadio particularmente engañoso: la imprevisión, la falta de consideración, la falta de imaginación seguramente son menos de lo que se supone un fallo de la inteligencia o de la planificación y más un fallo en la apreciación de la situación. Leemos a E. M. Forster y vemos las cosas de otra manera, pero tal vez no por ello conocamos más cosas y veamos más claro.

5. *Patrones de inaceptabilidad.*—Característico de las excusas es poder ser "inaceptables": dada, creo, cualquier excusa, habrá casos de tal calibre o de tal gravedad que "no podremos aceptarla". Es interesante determinar los patrones o códigos a que nos referimos implícitamente al hacerlo. La extensión de la supervisión que ejercitamos sobre la ejecución de un acto nunca puede ser ilimitada, y generalmente se espera que tenga límites plenamente definidos ("el cuidado y la atención debidos") en el caso de actos de determinado tipo general, aunque, como es natural, establecemos límites muy diferentes en casos diferentes. Podemos alegar que hemos pisado inadvertidamente un caracol, pero no a un niño—se debe mirar donde se ponen los pies—. Naturalmente, *había (realmente)* inadvertencia, pero los cánones no permiten alegar esta circunstancia en este caso. Y si usted trata de alegarlo, se encontrará suscribiendo cánones de excusa tan horribles que su situación final será peor que la inicial. También, en el caso de actos gobernados por reglas, como la escritura, y que se espera que sean absolutamente correctos, establecemos cánones diferentes y aceptamos excusas diferentes a los cánones que establecemos y a las excusas que aceptamos en acciones menos tipificadas: una falta de ortografía puede ser un descuido, pero difícilmente un accidente; un golpe dado con una gran maza puede ser un accidente, pero difícilmente un descuido.

¹⁰ Sabemos cómo hacer una regla de tres, y conocemos todos los hechos necesarios sobre bombas, cisternas, horas y plomeros. Y, sin embargo, la respuesta al problema es 3,75 hombres. No hemos sabido introducir correctamente los hechos en la fórmula matemática.

6. *Combinación, disociación y complicación.*—La creencia en los opuestos y en las dicotomías suscita, entre otras cosas, una ceguera para las combinaciones y disociaciones de adverbios posibles, incluso respecto de hechos tan obvios como que podemos actuar a la vez por impulso e intencionalmente, o que podemos realizar una acción intencionalmente pero no del todo deliberadamente, y todavía menos a propósito. Paseamos junto a un precipicio, y siento un repentino impulso de empujarle a usted abajo, cosa que hago prontamente. He actuado por impulso, he pretendido ciertamente empujarle a usted, e incluso puedo haber necesitado una cierta astucia para ello; sin embargo, no he actuado deliberadamente, pues no me he parado a preguntarme a mí mismo si debía hacerlo o no.

Vale la pena recordar también la regla general de que no hay que esperar encontrar calificaciones sencillas para casos complicados. Si se comete una equivocación en un accidente, no habrá que preguntar si “eso” fue un accidente o un error, o incluso pedir una descripción más breve de “eso”. Aquí actúa la economía natural del lenguaje: si las palabras ya disponibles para los casos sencillos bastan, combinadas, para describir un caso complicado, se necesitarán razones especiales antes de inventar una palabra especial para la complicación. Además, por bien dotado que esté nuestro lenguaje, nunca puede estar armado de antemano para todos los casos posibles que pueden suscitarse y necesitar descripción: el hecho es más rico que la dicción.

7. *El caso de Regina versus Finney.*—Con frecuencia la dificultad y la complicación de un caso son considerables. Citaré el caso de *Regina v. Finney*¹¹:

El detenido fue acusado del homicidio de Thomas Watkins.

El detenido era celador en un asilo de alienados. Estando al cuidado de un demente que se estaba bañando, llenó el baño de agua caliente, y por consiguiente le quemó hasta causarle la muerte. Los hechos aparecen verdaderamente establecidos en la declaración del detenido ante el magistrado instructor como sigue: “Había bañado a Watkins y había dejado el baño abierto. *Pretendía meterle en un baño limpio*, y le dije que saliera. En este momento el celador nuevo *atrajo mi atención* al baño siguiendo al hacerme una pregunta, y *mi atención se apartó* del baño en que estaba Watkins. Moví la mano para abrir el agua del baño en que estaba Thomas Watkins. *No pretendía abrir el agua caliente, y me equivoqué de grifo. No supe*

¹¹ Se trata del tema de trabajos favoritos en la clase que HART acostumbraba a dirigir conmigo en los años anteriores a la guerra. La cursiva es mía.

lo que había hecho hasta que oí a Thomas Watkins gritar para salir, y no comprendí mi equivocación hasta que vi el vapor del agua. No es posible llenar de agua este baño cuando está abierto el grifo en el otro baño, pero a veces el agua sale a grandes chorros cuando los demás baños no se usan...”

(Se demostró que el demente estaba en suficiente posesión de sus facultades mentales para permitirle comprender lo que se le decía, y salir del baño.)

A. Young (por el acusado).—La muerte *se produjo por accidente*. No hubo *negligencia culpable* por parte del detenido que pueda apoyar esta acusación. Un *error culpable*, o cierto grado de *negligencia culpable*, que cause la muerte, no es suficiente para una acusación de homicidio, a menos que la *negligencia* sea tan grande que resulte *temeraria* (R. v. *Noakes*).

Lush, J. (el juez, al jurado).—Para que una persona sea culpable de *negligencia de su obligación* debe existir un grado de culpabilidad tal que haga que por su parte haya una *grave negligencia*. Si se acepta la declaración del propio detenido, se advertirá que no hay *negligencia* suficiente para que sea aplicable la definición. No todo *desliz o negligencia* hace que un hombre sea culpable. Era obligación del celador no llenar el baño de agua caliente mientras su pupilo estaba dentro. Según la descripción del propio detenido, *no creía que estuviera cayendo agua caliente mientras el fallecido se hallaba allí*. El demente era, según hemos oído, capaz de salir por sí mismo y de comprender lo que se le decía. Se le había dicho que saliera. Un nuevo celador que había empezado a trabajar ese día se hallaba en el baño contiguo y *llamó la atención del detenido*. Ahora bien: si el detenido, sabiendo que el hombre estaba en el baño, hubiera abierto el grifo, y abierto el grifo del agua caliente en vez del grifo del agua fría, yo habría dicho que se trataba de negligencia grave, pues debía haber mirado. Pero por su propia explicación le había dicho al fallecido que saliera y *pensaba que había salido*. Si ustedes creen que ello revela una grave *falta de cuidado*, entonces considerarán al detenido culpable de homicidio. Pero si ustedes creen que hubo *inadvertencia* sin llegar a la culpabilidad—esto es, lo que se califica propiamente de *accidente*—, entonces el detenido no es culpable.

Veredicto: No culpable.

Hay en este caso dos conclusiones que deseo señalar: 1) La defensa y el juez hacen un uso muy libre de gran número de términos de excusa, empleando varios de ellos como si creyeran que son—e

incluso afirmando que son—indiferentes o equivalentes, cuando no lo son, y presentando como alternativas cosas que no lo son. 2) Siempre es difícil estar seguro de *qué acto* la defensa y el juez sugieren que puede ser cualificado por la expresión de excusa. La ilustrada orientación con que concluye el juez es un paradigma de estas faltas¹². Finney, el detenido, por el contrario, pasa por una persona que domina evidentemente el idioma. Es explícito respecto de cada uno de sus actos y estados, tanto físicos como mentales; usa adverbios diferentes y correctos respecto de cada uno de ellos, y no intenta mezclarlos.

8. *Pequeñas y grandes distinciones.*—No es necesario decir que los términos de excusa no son equivalentes, y cuáles son las materias en que los usamos; necesitamos distinguir la inadvertencia no simplemente de (nótese bien) cosas tales como el error y el accidente, sino de cosas próximas como, p. ej., la aberración y el descuido. Imaginando casos posibles viva y plenamente podemos decidir en qué términos precisos hay que describir, por ejemplo, la acción de la señorita Rosa al escribir cuidadosamente *Dairio* en su libro de notas nuevo: debemos poder distinguir entre el error y la inadvertencia grave, simple, o pura. Pero, desgraciadamente, al menos cuando empezamos a pensar, no paramos mientes en estos obstáculos. Identificamos—lo he visto hacer—“inadvertidamente” con “automáticamente”; así, dar un pisotón inadvertidamente significa dar un pisotón automáticamente. O sucumbimos a la tentación perdiendo el dominio de nosotros mismos, mal remedio, éste, para nuestras anteojerías¹³.

Todo esto no es tanto la *lección* que se obtiene del estudio de las excusas como el objeto mismo de este estudio.

¹² El juez probablemente se las arregla para dar significado a una cosa o a la otra. Los jueces ingleses parecen adquirir el arte de dar significado o incluso de conseguir la convicción mediante el uso de un lenguaje anglosajón expresivo que a veces carece literalmente de significado. Así, el juez inglés, deseando distinguir el caso de disparar sobre un puesto con la creencia de que se trata del enemigo, lo cual no es un *attempt*, del caso de tratar de robar en un bolsillo vacío, lo cual *sí* lo es, el juez explica que en el caso de disparar sobre el puesto militar *the man is never on the thing at all*.

¹³ Supongo que Platón, y después de él Aristóteles, nos han transmitido su confusión, grotesca, tan mala entonces como ahora, de debilidad moral con debilidad de la voluntad. Siento una gran pasión por los helados, y sirven uno, dividido en partes, en el banquete de la sociedad. Me siento tentado de hacerme con dos porciones, sucumbiendo a la tentación y también, seguramente (¿pero por qué necesariamente?), yendo contra mis principios. Sin embargo, ¿pierdo el dominio de mí mismo? ¿Acaso lo apreso, doy mordiscos al borde del plato y acabo con él en un dos por tres, indiferente a la consternación de mis colegas? Nada de eso. A menudo sucumbimos a la tentación con calma e incluso con educación.

9. *La expresión exacta y su lugar en el enunciado.*—Tampoco es suficiente atender simplemente a la palabra “clave”: también hay que advertir la forma plena y exacta de la expresión empleada. Al considerar los errores tenemos que considerar uno tras otro “por error”, “debido a un error”, “erróneamente”, “fue un error para”, “cometer un error en ello o sobre ello”, etc.; cuando se trata del propósito, tenemos que considerar “con el”, “para el”, etc., además de “a propósito”, “sin propósito”, etc... Estas expresiones variantes pueden funcionar muy diferentemente, y corrientemente lo hacen: ¿por qué, si no, cargar con más de una de ellas?

También hay que tener cuidado de observar la situación exacta de una expresión adverbial en el enunciado. Naturalmente, esta posición indicaría el verbo que se trata de modificar, pero, además, la situación de la expresión puede alterar el *sentido* del enunciado, esto es, el modo en que modifica el verbo. Comparemos, por ejemplo:

- a_1 El desmañadamente pisó el caracol.
- a_2 Desmañadamente pisó el caracol.
- b_1 Pisó desmañadamente el caracol.
- b_2 Pisó el caracol desmañadamente.

Aquí, en a_1 y en a_2 describimos el pisoteo como algo desmañado, incidental—damos a entender—, para la realización de alguna otra acción; en b_1 y en b_2 , en cambio, el pisoteo es fácilmente algo intencional, y lo que criticamos es la ejecución del hecho por parte de él¹⁴. Muchos adverbios, aunque no todos (no, por ejemplo, “a propósito”), se usan de estas dos maneras típicamente diferentes.

10. *El estilo de la acción.*—Con determinados adverbios la distinción entre los dos sentidos aludidos en el párrafo anterior se lleva un paso más lejos. “Se comió la sopa deliberadamente” puede significar, como “Deliberadamente comió la sopa”, que el hecho de comerse la sopa ha sido algo deliberado, del que se podía pensar que molestara a alguien, como ocurriría normalmente si se hubiera comido deliberadamente *mi* sopa, y que había decidido hacerlo; pero también puede significar frecuentemente que se comió la sopa de una manera o con un *estilo* particular, por ejemplo, con una pausa después de cada cucharada, eligiendo cuidadosamente el punto en que introducía la cuchara, sorbiendo el bigote, etc., esto es, con el significado de que la comía *con* deliberación y no *tras* deliberación. El estilo de la acción, lento y pausado, se puede calificar

¹⁴ Como cuestión de hecho, muchos de estos ejemplos *pueden* ser comprendidos de otra manera, especialmente si acentuamos las inflexiones de la voz, las pausas, o destacamos el contexto. a_2 puede ser una inversión poética de b_2 ; b_1 , tal vez con comas en torno a “desmañadamente”, podría ser usado en vez de a_1 , etc... Pero incluso así siguen siendo bastante discernibles los dos sentidos.

comprensiblemente de “deliberado” porque cada movimiento tiene el *aspecto típico* del acto deliberado; sin embargo, difícilmente podría decirse que cada movimiento *es* un acto deliberado o que está “literalmente” deliberando. Aquí, por tanto, se trata de un caso más extremo que el de “desmañadamente”, en el que ambos usos describen literalmente un modo de hacer.

Vale la pena examinar este uso secundario cuando se analiza una expresión adverbial particular. Cuando está claro que no hay tal uso secundario, vale la pena preguntarse por qué. A veces es muy difícil tener la seguridad de si existe o no: existe, se puede pensar, en el caso de “cuidadosamente”, y no existe en el caso de “inadvertidamente”, pero ¿existe con “distráidamente” o “inintencionadamente”? En determinados casos se usa una palabra análoga, pero distinta del adverbio primario, para este papel especial de describir el estilo de una acción*.

11. *¿Qué es lo que modifica a qué?*—El juez del caso *Regina v. Finney* no aclaraba qué era lo que quedaba excusado de aquel modo. “Si ustedes creen que ello revela una grave falta de cuidado, entonces... Pero si ustedes creen que hubo inadvertencia sin llegar a la culpabilidad—esto es, lo que se califica propiamente de accidente—, entonces...” Aparentemente, entiende que Finney puede haber abierto el grifo del agua caliente inadvertidamente¹⁵; con todo ¿puede entender también que el grifo puede haber sido abierto accidentalmente, o que *Watkins puede haber sido quemado* y muerto accidentalmente? La falta de cuidado, ¿está en haber abierto el grifo o en pensar que Watkins había salido del baño? Muchas discusiones acerca de las excusas que hemos de usar de manera apropiada se suscitan porque no nos molestamos en señalar explícitamente *qué* es lo que excusamos.

Hacerlo es tanto más importante cuanto que, en principio, siempre nos es posible referirnos o describir “lo que hice” siguiendo líneas diversas y de muchas maneras. Aparte de los problemas más generales y manifiestos del uso de términos descriptivos “tendencio-

* En el texto inglés sigue la indicación: “we use ‘purposefully’ in this way, but never ‘purposely’” [T.].

¹⁵ Lo que dice Finney es distinto: dice “me equivoqué de grifo”. Este es el uso básico de “equivocación”, cuando simplemente, pero no de modo necesario explícitamente, seguimos la alternativa errónea. Finney trata aquí de explicar su equivocación diciendo que había sido distraída su atención. Pero supongamos una orden como “girar a la derecha” y que yo giro a la izquierda; el sargento sin duda insinuará que estaba distraído—o que no sé dónde tengo la derecha—, pero no es así, y sé además dónde la tengo. Se trata de un puro y simple error, como ocurre a menudo. Ni yo ni el sargento sugeriremos que ha habido accidente o inadvertencia. Si Finney hubiera abierto el grifo del agua caliente inadvertidamente, entonces sería sorprendente que buscara el grifo del agua fría. Pero esto es ya otra historia.

so”, hay muchos problemas especiales en el caso particular de las “acciones”. ¿Decimos o diremos que alguien le quitó el dinero a otro o que se lo robó? ¿Que metió una pelota en un agujero o que marcó un gol? ¿Que dijo “Hecho” o que aceptó una oferta? Esto es, ¿en qué medida los motivos, las intenciones y las convenciones forman parte de la descripción de las acciones? Y muy específicamente aquí, ¿se trata de *cierta*, de *una* o de *la* acción? Lo que consideramos una acción generalmente puede ser dividida de distintas maneras en *fases* o *estadios*. Se ha hablado ya de esos estadios: podemos desmontar el mecanismo del acto y describir (y excusar) separadamente la comprensión, la apreciación, la planificación, la decisión, la ejecución, etc. Las fases son más bien distintas: podemos decir que alguien pintó un cuadro o ganó una campaña bélica, o también que primero pintó una mano y luego la otra, o que primero ganó tal acción y luego tal otra. Las explicaciones son también distintas: puede hacerse que un solo término explicativo de lo que alguien ha hecho cubra una mayor o menor extensión de acontecimientos, como los que excluye una descripción más estricta y que entonces se llamarían “consecuencias”, “resultados” o efectos, etc., del acto. Así, podemos describir el acto de Finney o *bien* como consistente en abrir el grifo, cosa que hizo por equivocación, o *bien* como consistente en quemar a Watkins, cosa que *no* hizo por equivocación.

Está claro que los problemas de las excusas y los de las diferentes descripciones de las acciones están completamente ligados entre sí.

12. *Seguir la pista de la etimología.*—En esta cuestión vuelven a suscitarse dificultades respecto de algunas de las palabras más difíciles del tema de las excusas, como “resultado”, “efecto” y “consecuencia”, o como “intención”, “propósito” y “motivo”. Mencionaré dos extremos del método que, según me ha convencido la experiencia, son a este nivel una ayuda indispensable.

Uno es que las palabras nunca—o casi nunca—se liberan totalmente de su etimología y de su formación. A pesar de todos sus cambios y de la ampliación y extensión de su significado, y de hecho más bien penetrando éstos y gobernándolos, persiste la idea antigua. En un *accidente* acontece algo, en la *equivocación* se toma una cosa por otra, en el *error* uno anda descarriado; cuando se actúa *deliberadamente* se actúa después de pensar las cosas* (*no* después de pensar en modos y medios). Vale la pena preguntarnos si conocemos la etimología de “resultado” o de “espontáneamente”**.

* Después de *pesar* las cosas para *entregarlas* en una operación comercial, en un voto al templo, etc.; en castellano, una idea parecida sería la asociada a “ponderadamente” [T.].

** En el original se añade aquí que las palabras inglesas sinónimas *unwillingly* e *involuntarily* proceden de fuentes muy diferentes [T.].

El segundo punto está relacionado con el anterior. Al rastrear la historia de una palabra, llegando con mucha frecuencia al latín, fácilmente fabricamos *modelos* o imágenes del acaecer o realizarse las cosas. Estos modelos pueden ser muy complicados y ser recientes, como tal vez ocurre con "motivo" o "impulso", pero los tipos de modelo más comunes y primitivos fácilmente nos desencaminarán por su misma naturalidad y sencillez. Tomamos *alguna acción muy simple*, como arrojar una piedra, generalmente como algo realizado y contemplado por uno mismo, y lo *usamos*, con las características en él discernibles, como el modelo en términos del cual hablamos de otras acciones y acontecimientos, y continuamos haciéndolo, casi sin darnos cuenta, incluso cuando estas acciones son muy distintas y tal vez mucho más interesantes por sí mismas para nosotros que los actos originalmente utilizados para construir el modelo, e incluso cuando el modelo distorsiona en realidad los hechos en vez de ayudarnos a observarlos. En casos primitivos podemos ver realmente las diferencias entre, p. ej., "resultados", "efectos" y "consecuencias", y sin embargo, descubrir que estas diferencias dejan de ser claras y no nos son útiles ya en los casos más complicados, donde se han convertido en algo muy diferente. Debe saberse para qué es un modelo determinado. "Causar", supongo, fue una noción tomada de la propia experiencia del hombre al realizar acciones simples, y el hombre primitivo debía construir todo acontecimiento en términos de este modelo: todo acontecimiento tiene una causa, esto es, todo es una acción realizada por alguien, si no por el hombre, entonces por un cuasi-hombre, por un espíritu. Posteriormente, cuando se comprenden como tales los acontecimientos que no son acciones, decimos todavía que han de ser "causados", y la palabra nos tiende una trampa: pugnamos por asignarle un significado nuevo, no antropomórfico, pero constantemente, al tratar de analizarlo, nos confundimos e introducimos aspectos del modelo antiguo. Esto le ocurrió a Hume y por consiguiente también a Kant. Al examinar una palabra históricamente podemos advertir que se ha extendido a casos que tienen una relación demasiado débil con el modelo implicado y que es una fuente de confusión y de superstición.

Existe también otro peligro en las palabras que evocan modelos, sean semiconscientes o no. Hay que recordar que no hay ninguna necesidad de que los diversos modelos empleados al crear nuestro vocabulario, sean primitivos o recientes, deban encajar como partes de un modelo o esquema total o único de la realización de acciones. Es posible, y en realidad muy fácil, que nuestro surtido de modelos incluya algunos o muchos que se superpongan, estén en conflicto, o, más en general, que sean simplemente *diversos*¹⁶.

¹⁶ A modo de advertencia general en la filosofía, me parece que se presume con excesiva ligereza que si podemos descubrir sólo los verdade-

13. A pesar de su amplia y aguda observación de los fenómenos de acción incorporados al lenguaje común, los científicos modernos han podido, a mi entender, mostrar su inadecuación en numerosos puntos, aunque sólo sea por haber tenido acceso a datos más amplios o por haberlos estudiado con un interés más universal y desapasionado que el del hombre corriente, o incluso el jurista. Concluiré con dos ejemplos.

La observación del comportamiento animal muestra que por regla general cuando un animal ha iniciado un esquema de conducta determinado, pero tropieza con un obstáculo insuperable en el curso de su realización, se aplica a una actividad enérgica, aunque poco relacionada con la anterior, como golpear con la cabeza. Este fenómeno se denomina "conducta desplazada" y es fácilmente identificable. Si a la luz de esto volvemos a la vida humana corriente advertiremos que la conducta desplazada forma una parte importante de la misma, pero no tenemos aparentemente ninguna palabra, o al menos ninguna palabra clara y sencilla, para designarla. Si, cuando nos vemos contrariados, movemos la cabeza o golpeamos con los pies, ¿conocemos, en el sentido corriente, una expresión adverbial adecuada que podamos insertar para describir lo que sucede? ¿Desesperadamente?

Tomemos también la conducta compulsiva, tan exactamente como la definan los psicólogos; por ejemplo, el lavado compulsivo. Naturalmente, hay expresiones del lenguaje común para expresar que hacemos las cosas de ese modo: "sentí necesidad de...", "no podía sentirme cómodo a menos que...", etc.; pero no existe en cambio expresión adverbial alguna disponible de modo satisfactorio, como "compulsivamente". Es bastante comprensible, porque la conducta compulsiva, como la conducta desplazada, no es en general de gran importancia práctica.

Lo dejo aquí, y les encomiendo el tema a ustedes.

ros significados de un grupo de términos-clave, generalmente términos históricos, que usamos en algún campo particular (como, por ejemplo, "justo", "bien", etc., en la moral), entonces podemos introducirlos indudablemente en un esquema conceptual único, entrelazado y consistente. No se trata solamente de que no hay razón alguna para suponer esto, sino de que está contra ello toda la probabilidad histórica, especialmente en el caso de un lenguaje derivado de civilizaciones tan diferentes como es el nuestro. Podemos usar cuidadosamente, sopesándolos, términos que no son tanto compatibles como diversos, que precisamente no encajan uno con otro. Precisamente porque dependemos o tenemos la suerte de estar divididos entre ideales simplemente diversos, ¿por qué *ha de haber* una amalgama de ellos, como lo que se conoce en inglés por *the Good Life for Man*?

8. RAZONES INTERNAS Y EXTERNAS

A primera vista, los enunciados de las formas "A tiene una razón para ϕ " o "Existe una razón para que A ϕ " (donde " ϕ " representa un verbo de acción) parecen tener dos diferentes tipos de interpretación. En la primera, la verdad del enunciado implica, a muy grandes rasgos, que A tiene alguna motivación que se verá satisfecha o favorecida por el hecho de que A haga ϕ , y si no es así, el enunciado resulta falso: existe una condición relacionada con los objetivos del agente, y si ésta no se satisface, entonces no es verdad, según esta interpretación, que tenga una razón para ϕ . Tal condición no existe en la segunda interpretación, y el enunciado respecto a la razón no será falso por la ausencia de una motivación adecuada. Llamaré a la primera interpretación "interna" y a la segunda "externa". (Dadas estas dos interpretaciones, y las dos formas de enunciado mencionadas, es razonable suponer que es más natural que el primer enunciado reciba la interpretación interna y el segundo la externa, pero sería erróneo sugerir que cualquiera de estas formas de expresión admite solamente una de las interpretaciones.)

Por conveniencia, me referiré también algunas veces a las "razones internas" y a las "razones externas", como lo hice en el título, pero esto deberá tomarse solamente como una herramienta conveniente. Sería cuestión de investigar si existen dos tipos de razones para la acción, en oposición a dos tipos de afirmaciones sobre las razones para actuar de las personas. De hecho, como veremos más adelante, incluso la interpretación en uno de nuestros casos resulta problemática.

Abordaré primero la interpretación interna, y el punto hasta el cual puede aplicarse. Después hablaré, con más escepticismo, sobre

lo que podría implicar una interpretación externa. Terminaré con algunas observaciones muy breves para relacionar todo esto con el tema de los bienes públicos y las personas que obtienen beneficios gratuitos.

El modelo más simple para la interpretación interna sería el siguiente: *A* tiene una razón para ϕ si *A* tiene algún deseo que se verá satisfecho si *A* hace ϕ . Podríamos decir, alternativamente... algún deseo que *A* cree que se verá satisfecho si hace ϕ ; más adelante hablaremos de esta diferencia. Este modelo algunas veces se le atribuye a Hume, pero puesto que de hecho las ideas de Hume son más complejas, podríamos llamarlo *el modelo subhumeano*. El modelo subhumeano definitivamente es demasiado simple. Mi objetivo será desarrollarlo, mediante adición y revisión, y hacerlo más adecuado. Para ello reuniré cuatro proposiciones que me parecen verdaderas respecto a los enunciados sobre razones internas.

Básicamente, y por definición, cualquier modelo para la interpretación interna debe mostrar la relatividad del enunciado sobre la razón con respecto al *conjunto motivacional subjetivo* del agente, al cual llamaré el *S* del agente. Sobre el contenido de *S* hablaremos después, pero por ahora podemos decir:

- i) Un enunciado relativo a una razón interna se convierte en falso en ausencia de algún elemento apropiado de *S*.

El modelo subhumeano más simple afirma que cualquier elemento de *S* origina una razón interna. Pero existen bases para negar esto, no debido a elementos lamentables, imprudentes o anormales de *S*—estos plantean cuestiones de diferente tipo—, sino por elementos de *S* basados en creencias falsas.

El agente cree que este líquido es ron, cuando en realidad es gasolina. Quiere una cuba. ¿Tiene razones, o alguna razón, para mezclar el líquido con refresco y beberse? Hay dos formas de verlo (como lo sugerí antes por las dos alternativas para formular el modelo subhumeano). Por una parte, resulta muy extraño decir que tiene una razón para beberse el líquido, y es natural decir que no tiene razones para beberse, aunque crea tenerlas. Por otra parte, si se lo bebe, no solamente tenemos una explicación para que lo haya hecho (una razón por la cual lo hizo), sino que dicha explicación adopta la forma de una razón para actuar. Esta dimensión explicativa es muy importante, y volveremos a ella más de una vez. Si existen razones para actuar, debe ser verdad que algunas

personas algunas veces actúan por tales razones, y si lo hacen, sus razones deben figurar en alguna explicación correcta de su acción (de ello no se desprende que deban figurar en todas las explicaciones correctas de sus acciones). La diferencia entre creencias falsas y verdaderas por parte del agente no puede alterar la *forma* de la explicación que resultaría adecuada a su acción. Esta consideración podría llevarnos a ignorar la intuición que notamos antes, y hacer-nos determinar que en el caso del agente que quiere ron, tiene una razón para beberse ese líquido, que es gasolina.

No obstante, no creo que debamos hacerlo así. Su enfoque es incorrecto al implicar efectivamente que la concepción de la razón interna se limita a la explicación, y no tiene nada que ver con la racionalidad del agente, y esto puede ayudar a motivar una búsqueda de otros tipos de razones relacionadas con su racionalidad. Pero la concepción de las razones internas se relaciona con la racionalidad del agente. Lo que podemos adscribirle correctamente en un enunciado sobre razones internas en tercera persona es también lo que él puede adscribirse a sí mismo como resultado de deliberaciones, como veremos. Creo entonces que debemos decir, más bien:

- ii) Un elemento de *S*, *D*, no le dará a *A* una razón para hacer ϕ si la existencia de *D* depende de creencias falsas, o si es falsa la creencia de *A* sobre la relevancia de hacer ϕ para la satisfacción de *D*.

(Esta doble formulación puede ejemplificarse con el caso del ron y la gasolina: *D* puede tomarse en el primer sentido como el deseo de beberse lo que está en la botella, y en el segundo como el deseo de beber ron.) De cualquier manera, será cierto que si, bajo estas circunstancias, hace ϕ , no solamente había una razón para que lo hiciera, sino también que esto demuestra, en relación con su falsa creencia, que está actuando racionalmente.

Podemos anotar la consecuencia epistémica:

- iii) a) *A* puede creer erróneamente un enunciado sobre una razón interna respecto a sí mismo y (podemos agregar)
b) *A* puede no conocer un enunciado sobre una razón interna respecto a sí mismo.

El enunciado b) proviene de dos fuentes distintas. Una es que *A* puede ignorar algún hecho tal que si lo supiera, en virtud de algún elemento de *S*, estaría dispuesto a efectuar ϕ : podemos decir que

tiene una razón para ϕ , aunque no la conoce. Sin embargo, para que sea el caso que en realidad tenga tal razón, parece que la relevancia del hecho desconocido a sus acciones debe ser bastante cercana e inmediata: de otra manera, simplemente decimos que A tendría una razón para ϕ si conociera el hecho. No proseguiré con la cuestión de las condiciones para decir una u otra cosa, pero debe estar estrechamente relacionada con la cuestión de cuándo la ignorancia forma parte de la explicación de lo que A hace en realidad.

La segunda fuente de iii) es que A puede ignorar algún elemento de S . Pero debemos notar que un elemento desconocido de S , D , proporcionará una razón para que A haga ϕ solamente si ϕ está estrechamente relacionado con D ; es decir, a grandes rasgos, que un proyecto de ϕ podría ser la respuesta a una cuestión deliberativa formada en parte por D . Si A desconoce D porque se encuentra en el inconsciente, muy bien podría no satisfacer esta condición, aunque por supuesto podría ofrecer la razón por la cual A hace ϕ , es decir, puede explicar o ayudar a explicar que A haga ϕ . En tales casos, ϕ podría estar relacionado con D sólo simbólicamente.

He dicho anteriormente que:

- iv) En el razonamiento deliberativo pueden descubrirse los enunciados sobre razones internas.

Vale la pena subrayar el punto, implícito ya, de que un enunciado sobre una razón interna no se aplica solamente a la acción que es el único resultado preferido de la deliberación. "A tiene una razón para ϕ " no significa "la acción que A tiene razones generales y totales para realizar es ϕ ". Puede tener razones para hacer muchas cosas que tiene otras razones más fuertes para no realizar.

El modelo subhumano supone que ϕ tiene que estar relacionado con algún elemento de S como un medio causal con un fin (a menos, quizá, de que represente directamente llevar a cabo un deseo que en sí es dicho elemento de S). Pero éste solamente es un caso: de hecho, el descubrimiento mismo de que un curso de acción es el medio causal para un fin no es en sí un razonamiento práctico.¹

¹ Un punto que señala Aurel Kolnai: Véase su "Deliberation is of Ends", en *Ethics, Value and Reality*, Londres e Indianápolis, 1978. Véase también David Wiggins, "Deliberation and Practical Reason", *PAS*, LXXVI (1975-6); reimpreso parcialmente en *Practical Reasoning*, ed. J. Raz, Oxford, 1978.

Un claro ejemplo de razonamiento práctico es el que lleva a la conclusión de que uno tiene razones para ϕ porque ϕ podría ser la manera más conveniente, económica, placentera, etcétera, de satisfacer algún elemento de S , y esto, por supuesto, está controlado por otros elementos de S , aunque no necesariamente de manera muy clara o determinada. Pero existen posibilidades mucho más amplias de deliberación, por ejemplo: pensar cómo se puede combinar la satisfacción de los elementos de S , por organización temporal, por ejemplo; cuando existe algún conflicto irresoluble entre los elementos de S , considerar a cuál se le da más peso (lo que no implica, y esto es importante, que haya un bien del cual proporcionan cantidades distintas); o, nuevamente, encontrar soluciones constitutivas, como cuando se decide cómo se lograría pasar una tarde entretenida, suponiendo que uno quiere entretenerse.

Como resultado de tales procesos, un agente puede darse cuenta de que tiene razones para hacer algo que no sabía que tenía razones para hacer en absoluto. De esta manera, el proceso deliberativo puede añadir nuevas acciones para las cuales existen razones internas, de la misma manera en que puede también añadir nuevas razones internas para acciones existentes. El proceso deliberativo puede restarle elementos a S . La reflexión puede conducir al agente a darse cuenta de que ciertas creencias son falsas y, por ende, a ver que en realidad no tiene razones para hacer algo que creía tener razones para hacer. En forma más sutil, puede pensar que tiene razones para promover ciertos sucesos porque no ha ejercitado su imaginación lo suficiente sobre lo que ocurriría si sucedieran. En su razonamiento deliberativo sin ayuda, o impulsado por las persuasiones de otras personas, puede llegar a tener alguna idea más concreta de lo que la acción implicaría, y perder su deseo de realizarla, al igual que, en sentido positivo, la imaginación puede crear nuevas posibilidades y nuevos deseos. (Éstas son posibilidades importantes en la política, tanto como en la acción individual.)

No deberíamos pensar entonces que S es estático. Los procesos de deliberación pueden tener todo tipo de efectos sobre S , y éste es un hecho que una teoría sobre las razones internas debería acoger con los brazos abiertos. También debería ser más liberal de lo que lo han sido algunos teóricos sobre los posibles elementos de S . He hablado de S principalmente en términos de deseos, y este vocablo puede aplicarse, formalmente, a todos los elementos de S .

Pero esta terminología podría conducirnos a olvidar que *S* puede incluir cosas tales como disposiciones de evaluación, patrones de reacción emotiva, lealtades personales, y diversos proyectos, como podría llamárseles en forma abstracta, que incluyen compromisos del agente. Sobre todo, no existe ninguna suposición de que los deseos o proyectos de un agente tengan que ser egoístas, por supuesto; uno espera que tenga proyectos no egoístas de diversos tipos, y éstos pueden proporcionar también razones internas para la acción.

Sin embargo, existe otra cuestión sobre el contenido de *S*: si debe considerarse, en forma consistente con la idea general de las razones internas, que contiene *necesidades*. Ciertamente resulta bastante natural decir que *A* tiene una razón para llevar a cabo *X* solamente a raíz de que necesita *X*; pero, ¿se desprenderá esto naturalmente de una teoría de las razones internas? Existe un problema especial en este caso solamente si es posible que el agente no se vea motivado a buscar la satisfacción de su necesidad. No intentaré discutir aquí la naturaleza de las necesidades, pero supongo que hasta el punto en que son necesidades determinadamente reconocibles, puede haber un agente que no tenga interés por obtener lo que necesita. También supongo que esta falta de interés puede seguir existiendo después de la deliberación, y, además, que sería erróneo decir que tal falta de interés siempre debe basarse en una creencia falsa. (Hasta el punto en que se base en una creencia falsa, podríamos incluirla bajo el punto ii) de la manera discutida anteriormente.)

Si a un agente verdaderamente no le interesa cubrir su necesidad, y si esto no es producto de una creencia falsa, y si no pudiera llegar a este tipo de motivación a partir de motivos que tenga mediante el tipo de procesos deliberativos que hemos discutido, entonces me parece que tenemos que decir que en el sentido interno no tiene razones internas para perseguir tales fines. No obstante, al decir esto debemos tener en mente la fuerza de tales suposiciones, y la poca frecuencia con la que creemos saber que son ciertas. Cuando decimos que una persona tiene razones para tomar la medicina que necesita, aunque consistente y persuasivamente niegue todo interés por preservar su salud, muy bien podríamos estar hablando todavía en el sentido interno, con la idea de que en realidad a cierto nivel *debe* de querer curarse.

Empero, si resulta claro que no tenemos tal idea, e insistimos en

decir que la persona tiene esta razón, entonces debemos de estar hablando en otro sentido, y ése es el sentido externo. Las personas dicen cosas que deben interpretarse externamente. En la historia de Owen Wingrave escrita por James, que Britten utilizó como base para una ópera, la familia de Owen le insiste en la necesidad e importancia de que se una al ejército, puesto que todos sus ancestros varones fueron soldados, y el orgullo de la familia requiere que él también lo sea. Owen Wingrave no tiene motivación alguna para unirse al ejército, y todos sus deseos lo llevan en dirección distinta: odia la vida militar y lo que significa. Su familia podría haberse expresado diciendo que *existe una razón para que Owen se una al ejército*. Saber que no hay nada en el *S* de Owen que pudiera conducirlo a hacerlo, a través de la razón deliberativa, no los haría retirar la afirmación o admitir que la expresan bajo una interpretación errónea. El sentido con que la expresan es externo. ¿Qué es este sentido?

Un punto preliminar es que no se trata de la misma cuestión que la del estatus de un supuesto imperativo categórico, en el sentido kantiano de "deber" que se le aplica a un agente independientemente de lo que tal agente quiera: más bien, indudablemente no es la misma cuestión. En primer lugar, un imperativo categórico a menudo se ha considerado, como lo hizo Kant, necesariamente como un imperativo de la moralidad, pero las afirmaciones sobre razones externas no necesariamente se relacionan con la moralidad. En segundo lugar, sigue siendo obscura la relación entre "existe una razón para que *A*..." y "*A* debería...". Algunos filósofos las consideran equivalentes, y bajo tal punto de vista, la cuestión de las razones externas se acerca mucho más, por supuesto, a la cuestión del imperativo categórico. Sin embargo, no plantearé ninguna suposición sobre tal equivalencia, y no discutiré más el "deber".²

Al considerar lo que puede significar un enunciado sobre razones externas, debemos recordar una vez más la dimensión de la explicación posible, una consideración que se aplica a cualquier razón para realizar una acción. Si algo puede ser una razón para una acción, entonces podría haber una razón para que alguien actuara en una ocasión particular, y luego podría figurar en una explicación de dicha acción. Ahora bien, ningún enunciado sobre

² Del verbo deber se habla en el cap. 9.

razones externas podría ofrecer *por sí mismo* una explicación para la acción de nadie. Incluso si fuese cierto (sin importar lo que significara) que existía una razón para que Owen se uniera al ejército, ese hecho por sí mismo nunca explicaría ninguna acción de Owen, ni siquiera que se uniera al ejército. Pues si en algún momento hubiera sido cierto, lo habría sido cuando Owen no tenía motivaciones para unirse al ejército. La idea de los enunciados sobre razones externas es que pueden ser verdad independientemente de las motivaciones del agente. Pero nada puede explicar las acciones (intencionales) de un agente excepto algo que lo motive a actuar así. De manera que se necesita algo más aparte de la verdad del enunciado sobre razones externas para explicar la acción, algún enlace psicológico; y tal enlace psicológico parecen integrarlo las creencias. El hecho de que *A* crea un enunciado sobre razones externas sobre sí mismo puede ayudar a explicar su acción.

Los enunciados sobre razones externas se han introducido simplemente en la forma general "Existe una razón para que *A*...", pero ahora necesitamos ir más allá de esta forma y pasar a enunciados específicos sobre razones. Sin duda existen algunos casos en que un agente hace \emptyset porque cree que hay una razón para que haga \emptyset , aunque no tenga idea de cuál es dicha razón. Serían casos en los que se basaría en alguna autoridad en quien confía o, nuevamente, en los que se acordaría de que conocía una razón para \emptyset , pero sin recordar cuál era. En estos casos, las razones para realizar acciones son como las razones para creer. Pero al igual que en el caso de las razones para creer, evidentemente son casos secundarios. El caso básico debe ser aquel en el que *A* hace \emptyset no porque cree solamente que existe alguna razón para que lo haga, sino porque cree que una consideración determinada constituye una razón para que haga \emptyset . Así, Owen Wingrave podría unirse al ejército porque (ahora) cree que es una razón para hacerlo el que su familia tenga una tradición de honor militar.

¿Crear que una consideración particular es una razón para actuar de cierta manera proporciona, o de hecho constituye, una motivación para actuar? Si no es así, entonces no hemos avanzado. Supongamos que sí lo es. Esta afirmación parece en realidad plausible, por lo menos mientras la relación entre tales creencias y la disposición para actuar no se limite hasta el grado innecesario en que excluya la *akrasia*. La afirmación es de hecho *tan* plausible que este agente, con esta creencia, parece ser un agente con

respecto al cual se podría hacer un enunciado verdadero respecto a razones *internas*: tiene una motivación apropiada en su *S*. Una persona que cree que las consideraciones de honor familiar constituyen razones para actuar tiene cierta disposición para actuar, y también disposiciones de aprobación, sentimiento, reacción emocional, etcétera.

De allí no se deduce, empero, que los enunciados sobre razones externas no tengan contenido alguno. Lo que sí se desprende de ello es que su contenido no se verá revelado por considerar meramente el estado de alguien que cree en tal enunciado, ni la forma en que dicho estado explica la acción, pues dicho estado simplemente es el estado en relación con el cual podría hacerse un enunciado verdadero sobre razones internas. Más bien, el contenido de los enunciados de tipo externo tendrá que revelarse considerando lo que significa *llegar a creer* tal tipo de enunciado, es allí, en todo caso, donde habrá de surgir su peculiaridad.

Tomaremos el caso (algo que hemos estado haciendo ya implícitamente) en que se hace un enunciado sobre alguien que, como Owen Wingrave, no tiene una motivación adecuada de la forma requerida, y que por ende es alguien sobre quien no podría plantearse un enunciado interno verdadero. (Puesto que la diferencia entre enunciados externos e internos se basa en las implicaciones que acepta el hablante, por supuesto se pueden hacer enunciados sobre agentes que están ya motivados; pero ese caso no es el que interesa.) El agente no cree por el momento el enunciado externo. Si llega a creerlo, se verá motivado a actuar; entonces, el que llegue a creerlo debe implicar esencialmente la adquisición de una nueva motivación. ¿Cómo puede ser eso?

Esto se relaciona estrechamente con una cuestión secular que se refiere a cómo "la razón puede hacer surgir una motivación", a la cual Hume dio una famosa respuesta negativa. Pero en esa forma, la cuestión en sí no es clara, y su relación con el argumento tampoco lo es, pues, por supuesto, la razón, es decir, los procesos racionales, pueden producir nuevas motivaciones, como hemos visto en nuestra discusión de la deliberación. Más aún, la forma tradicional en que se plantea el asunto (sugeriré) también recoge la exigencia de probar lo que ha de considerarse como un "proceso puramente racional" que no solamente debería no recoger, sino que apropiadamente atañe al crítico que desea oponerse a la conclusión general de Hume y sacarles jugo a los enunciados sobre razones externas,

alguien a quien llamaré "el teórico de las razones externas".

El meollo del asunto se encuentra en el reconocimiento de que el teórico de las razones externas debe concebir *de forma especial* la relación entre adquirir una motivación y llegar a creer el enunciado sobre las razones. Por supuesto existen diversos medios por los cuales el agente puede llegar a tener la motivación y también a creer el enunciado sobre las razones, pero son los medios equivocados para atraer el interés del teórico de las razones externas. Owen podría verse persuadido por la emotiva retórica de su familia de tal manera que adquiriera tanto la motivación como la creencia. Pero esto excluye un elemento que el teórico de las razones externas requiere esencialmente: que el agente adquiriera la motivación *porque* llegó a creer el enunciado sobre las razones, y que lo haga, además, porque, de alguna manera, está considerando el asunto correctamente. Para mantener estas condiciones, según mi parecer, el teórico tendrá que hacer que la condición bajo la cual el agente llegue apropiadamente a tener la motivación sea que delibere de manera correcta; y tendrá que considerarse que el enunciado sobre razones externas mismo equivale aproximadamente, o por lo menos implica, la afirmación de que si el agente deliberó racionalmente, entonces, sin importar las motivaciones que tuviera originalmente, estaría motivado a \emptyset .

Pero si esto es cierto, no parece haber gran fuerza en el tema original de Hume, y es muy plausible suponer que todos los enunciados sobre razones externas son falsos. Pues, *ex hypothesi*, no existe ninguna motivación *a partir de la cual* el agente pueda deliberar para llegar a esta nueva motivación. Dadas las motivaciones del agente existentes con anterioridad, y esta nueva motivación, lo que tiene que ser cierto para que los enunciados sobre razones externas sean verdaderos, siguiendo esta línea de interpretación, es que se pudiera llegar racionalmente de alguna manera a la nueva motivación, dadas las motivaciones anteriores. No obstante, al mismo tiempo no debe guardar con las motivaciones anteriores el tipo de relación racional del que hablamos en nuestra anterior discusión sobre la deliberación, pues en ese caso un enunciado sobre razones internas habría sido verdad desde un principio. No veo razones para suponer que podrían cumplirse estas condiciones.

Podría decirse que la fuerza de un enunciado sobre razones externas puede explicarse de la siguiente manera: Tal enunciado implica que un agente racional estaría motivado a actuar apropia-

damente, y puede implicar esto porque un agente racional precisamente tiene una disposición general en su *S* para hacer lo que (él cree) existe una razón para que haga. De manera que cuando llega a creer que existen razones para que haga \emptyset , está motivado a hacerlo, aunque antes no tuviera motivos para hacer \emptyset ni ningún motivo relacionado con hacer \emptyset de alguna de las maneras consideradas en la discusión de la deliberación.

Pero esta respuesta hace a un lado el problema. Vuelve a aplicar el modelo de deseos y creencias (hablando a grandes rasgos) a la explicación de las acciones en cuestión, pero utilizando un deseo y una creencia cuyos contenidos se cuestionan. ¿Qué es lo que uno llega a creer cuando llega a creer que existen razones para que haga \emptyset , si no es la proposición, o algo que implique la proposición, de que si deliberara racionalmente, se vería motivado a actuar apropiadamente? Preguntábamos cómo cualquier proposición verdadera podría tener tal contenido; para contestar a esto, no puede ayudarnos apelar a un supuesto deseo que se activa por una creencia cuyo contenido es precisamente éste.

Estos argumentos sobre lo que significa aceptar un enunciado sobre una razón externa implican cierta idea sobre lo que es posible bajo la descripción de la deliberación dada anteriormente, y lo que se excluye en tal descripción. Pero se podría objetar en este punto que la descripción de la deliberación es muy vaga y, por ejemplo, ha permitido que el uso de la imaginación amplíe o restrinja el contenido del *S* del agente. Pero si así es, entonces no es claro cuáles son los límites de lo que puede alcanzar el agente mediante deliberación racional a partir de su *S* existente.

Es poco claro, y considero una característica básicamente deseable de una teoría del razonamiento práctico el que preserve y explique tal falta de claridad. Existe una indeterminación esencial en lo que puede considerarse como un proceso deliberativo racional. El razonamiento práctico es un proceso heurístico e imaginativo, y no existen fronteras fijas en el continuo del pensamiento racional a la inspiración y la conversión. Para alguien que piensa que las razones para la acción deben comprenderse básicamente en términos del modelo de razones internas, no es difícil. Realmente hay cierta vaguedad en "A tiene razones para \emptyset ", en el sentido interno, hasta el punto en que los procesos deliberativos que podrían llevar del *S* actual de A a que se vea motivado a hacer \emptyset pueden concebirse más o menos ambiciosamente. Pero esto no avergüenza a quienes

consideran básica la concepción interna de las razones para la acción. Simplemente muestra que hay un rango más amplio de estados, menos determinado, del que podríamos haber supuesto, que puede considerarse como que *A* tiene razones para ϕ .

Quien enfrenta un problema en este punto es el teórico de las razones externas. Por supuesto existen muchas cosas que podría decirle un hablante a alguien que no está dispuesto a ϕ cuando el hablante piensa que debería estarlo, como que es desconsiderado, o cruel, o egoísta, o imprudente; o que las cosas, y él mismo, estarían mucho mejor si tuviera tal motivación. Cualquiera de estas cosas puede ser sensata. Pero quien da mucha importancia a plantear la crítica en forma de un enunciado sobre razones externas parece interesarse en expresar que lo que está mal particularmente con el agente es que es *irracional*. Es el teórico quien necesita particularmente precisar esta acusación: en especial porque quiere que cualquier agente racional, como tal, reconozca que se requiere realizar la acción en cuestión.

La familia de Owen Wingrave puede no haberse expresado en términos de "razones", pero, como imaginamos, podría haber empleado la formulación de razones externas. Este hecho en sí plantea cierta dificultad para el teórico de las razones externas. El teórico, quien ve que la verdad de un enunciado sobre razones externas potencialmente puede servir como base a una acusación de irracionalidad contra el agente que la ignora, bien podría querer decir que si los Wingrave plantean sus quejas contra Owen de esta forma, probablemente estarían afirmando algo que, en este caso particular, es falso. Lo que le costaría más trabajo al teórico es demostrar que las palabras utilizadas por los Wingrave *significan* algo distinto de lo que significarían de expresarse, según el supone, con verdad. Pero lo que significan cuando las expresan los Wingrave casi con certeza *no* es que la deliberación racional haría que Owen se viera motivado a unirse al ejército, lo cual (a muy grandes rasgos) es el significado o implicación que hemos encontrado para ellas, si han de tener la importancia que desean darles tales teóricos.

El tipo de consideraciones que ofrecemos aquí me sugieren enfáticamente que los enunciados sobre razones externas, cuando están definitivamente aislados como tales, son falsos, o incoherentes, o en realidad expresan erróneamente otra cosa. De hecho, es más difícil aislarlos en el habla de las personas de lo que se sugirió en la introducción de este capítulo. Quienes utilizan tales palabras

a menudo parecen aceptar, más bien, una afirmación optimista de razones internas, pero a menudo el enunciado se presenta en realidad definitivamente fuera del *S* del agente y lo que él podría derivar de ella mediante deliberación racional; y entonces, sugiero, es sumamente incierto lo que se quiere decir. Algunas veces es tan sólo que las cosas serían mejores si el agente actuara así. Pero la formulación en términos de razones tiene un efecto, particularmente en que sugiere que el agente está siendo irracional, y esta sugerencia, una vez que se ha hecho claramente a un lado la base de una afirmación sobre razones internas, es un engaño. Si así es, las únicas afirmaciones reales sobre razones para actuar serán las afirmaciones internas.

Un problema que se ha considerado muy relacionado con nuestro tema actual es el de los bienes públicos y el de quienes se benefician gratuitamente, que se refiere (a muy grandes rasgos) a la situación en que cada persona tiene razones egoístas para querer cierto bien disponible, pero al mismo tiempo tiene razones egoístas para no tomar parte en su aprovisionamiento. No intentaré discutir este problema, pero podría resultar útil, simplemente para aclarar mi propia perspectiva de las razones para actuar y para contrastarla con otras perspectivas, si finalizo por enumerar varias preguntas relacionadas con el problema, junto con las respuestas que les daría alguien que piensa (hablando superficialmente) que la única racionalidad para la acción es la racionalidad de las razones internas.

1. ¿Podemos definir nociones de racionalidad que no sean puramente egoístas?
Sí.
2. ¿Podemos definir nociones de racionalidad que no sean puramente medios-fin?
Sí.
3. ¿Podemos definir una noción de racionalidad donde la acción racional para *A* de ninguna manera se refiera a las motivaciones existentes de *A*?
No.
4. ¿Podemos demostrar que una persona que solamente tiene motivaciones egoístas es irracional al no perseguir fines no egoístas?
No necesariamente, aunque podemos ser capaces de demos-

trarlo en casos especiales. (El problema con la persona egoísta no es característicamente la irracionalidad.)

Consideremos un bien B , y un conjunto de personas P , tales que cada uno de los miembros de P tiene razones egoístas para desear que se proporcione B , pero el aprovisionamiento de B requiere una acción C , que implica costos, por parte de cada uno de un subconjunto propio de P ; consideremos que A es un miembro de P . Entonces:

5. ¿Tiene A razones egoístas para hacer C si está razonablemente seguro ya sea de que muy pocos miembros de P harán C para que se proporcione B , o de que suficientes miembros de P harán C , para que se proporcione B ?
No.
6. ¿Existen circunstancias de este tipo en que A pueda tener razones egoístas para hacer C ?
Sí, en aquellos casos en que alcanzar el número crítico de quienes hacen C depende de que haga C , o en que A tiene razones para creer esto.
7. ¿Existen motivaciones que puedan hacer que sea racional que A haga C , aunque no en la situación mencionada?
Sí, si no es puramente egoísta, muchas. Por ejemplo, hay motivaciones expresivas apropiadas, digamos, en el caso de la votación.³ Existen también motivaciones que se derivan del sentido de justicia. Esto puede trascender precisamente el dilema de "ya sea inútil o innecesario", por la forma del argumento "alguien, pero sin razón para omitir a alguien en particular, por ende, todos".
8. ¿Es irracional que un agente tenga tales motivaciones?
En cualquier sentido en que pueda entenderse esta pregunta, no.

³ Un tratamiento bien conocido es el de M. Olson Jr., *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., 1965. En relación con las motivaciones expresivas en este sentido, véase S.I. Benn, "Rationality and Political Behaviour", en S.I. Benn y G.W. Mortimore, eds., *Rationality and the Social Sciences*, Londres, 1976. Hay mucho más que decir con respecto a la justicia, de la cual se hablará en seguida en el texto: por ejemplo, sobre cómo los miembros de un grupo pueden acordar, compatiblemente con la justicia, estrategias más eficientes que el que todos hagan C (por ejemplo, que la gente se alterne).

9. ¿Es racional que una sociedad engendre personas con este tipo de motivaciones?

Hasta donde pueda entenderse la pregunta, sí. Y ciertamente tenemos razones para animar a las personas a tener estas disposiciones, por ejemplo, en virtud de poseerlas nosotros mismos.

Confieso que no puedo encontrar otras preguntas importantes relacionadas con estos puntos en este nivel de generalidad. Todas estas preguntas tienen respuestas claras que son enteramente compatibles con una concepción de la racionalidad práctica en términos de razones internas para actuar, y me parece que también son respuestas enteramente razonables.

PLANES DE VIDA Y RAZONES PARA ACTUAR

Juan Ormeño K. – Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales. Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Publicado en Olga Grau y Patricia Bonzi (editoras), *Grañas filosóficas. Problemas actuales de la filosofía y su enseñanza*. Cátedra UNESCO de Filosofía/CPEIP, 2008.

El foco de la evaluación moral, tanto de acciones como de caracteres, son aquellos comportamientos que, además de “voluntarios”, son “intencionales” (adrede, a propósito). Todo comportamiento intencional es voluntario, pero no todo comportamiento voluntario es intencional. ¿Qué significa esto? Golpear a otro en un arranque de celos es un acto voluntario, aunque seguramente no es intencional. Si de esto resulta un daño para el otro (o para sí mismo), consideraremos al agente como responsable de esos resultados. Pero seguramente atenuaremos esa responsabilidad, al considerar que el agente fue, en algún sentido, “impulsado” por otro u otra cosa que él mismo. Dirá, por ejemplo, que ver a su pareja con otro “lo sacó de quicio”, o que “estaba fuera de sí”; que “no era él o ella en ese momento”. Aristóteles habría dicho en tal caso que el agente no había deliberado ni elegido ese curso de acción¹. El caso en cuestión es una acción voluntaria, susceptible de ser evaluada moralmente, pero no del todo imputable al agente. Las limitaciones a la imputabilidad de una acción (como en el caso de los niños pequeños o los dementes), reposa en esta diferencia entre acción voluntaria y acción intencional. Quien actúa intencionalmente se lleva todo el crédito moral, tanto por su acción como por las consecuencias que, previsiblemente, se derivarán de ella. Si alguien intencionalmente roba, mata o difunde un rumor sobre otra persona para hacerle daño es totalmente responsable de esa acción suya. También podríamos decirlo así: esa acción intencional es totalmente suya (“era total y cabalmente él o ella en ese momento”). Hay muchos casos en los que determinar si la acción es efectivamente intencional es bastante difícil. Piensen por ejemplo en el jugador de pool que, inexperto en el juego, le gana a un profesional por accidente. Se lleva el triunfo en la partida, claro, pero seguramente el que haya obtenido más puntos es

¹ *Ética nicomáquea*, Libro III, caps. 1 – 4.

resultado de la casualidad. Cuando en un proceso judicial, por ejemplo, puede demostrarse que no hubo intención (digamos, de disparar la pistola que se mostraba a un amigo), tal circunstancia atenúa y en algunos casos exime de responsabilidad penal. De ahí que el foco de la evaluación moral sean los actos intencionales.

Pero ¿qué es una acción intencional? ¿Qué significa esta expresión? Significa actuar “por” o “con” razones. *Por razones*: es decir, las razones son las que llevan al agente a actuar de esa manera, lo “impulsan” o “motivan” para tomar determinado curso de acción; en otras palabras, “causan” la acción de modo tal que explican su ocurrencia. Ahora bien, si es que las razones son causas de la acción, no pueden serlo del mismo modo que otras causas: si yo no pude dormir anoche porque estaba preocupado por este taller, no puedo decir, ahora, que mi preocupación fue la razón por la que no dormí, aunque ciertamente puedo decir que fue la causa de mi insomnio. Mi “preocupación” tiene exactamente la misma calidad que un problema prostático o un dolor intenso: todas estas son causas potenciales de una noche sin dormir, pero no son “razones”. En este ejemplo, el insomnio es totalmente involuntario, por lo que en ningún caso puede ser intencional. Si las razones deben poder explicar causalmente la acción (si esto es posible o deseable), entonces su contenido debe guardar una relación sistemática con la propia acción: si me sirvo té en una taza, es porque quería tomar algo caliente y pensaba que el té sería más apropiado que el café. A la pregunta ¿por qué te sirves té y no café?, la respuesta que explica la acción es, precisamente, el deseo y la creencia antes mencionados.

Con razones: las razones del agente no sólo pueden jugar un rol en la explicación de la acción, sino también en su justificación. Es decir, mi deseo de tomar algo caliente y mi creencia de que a esta hora es más apropiado o recomendable tomar té que café proporcionan la base para juzgar si mi acción es “racional” (a luz de ese deseo y creencia). ¿Qué significa esto? ¿Qué importa si mi acción es racional? Desde el punto de vista de la justificación de la acción, las razones pueden ser evaluadas; pueden ser consideradas como razones “buenas” (esto es, que justifican la acción a satisfacción tanto del agente como de un observador) o pueden ser consideradas “malas” (esto es, aunque hayan justificado la acción en el momento para el propio agente, un observador o el mismo agente

posteriormente pueden pensar que no lo hacían). Normalmente, nadie pide justificaciones de actos tan banales como servirse una taza de té; normalmente, si vemos a alguien tomar té pensamos de inmediato que eso es lo que esa persona quería y que había desechado otras alternativas disponibles (vgr. tomar café). En cambio, si alguien nos pasa a llevar porque va corriendo, le preguntaremos: ¿Qué te pasa, tal por cual?, o ¿Por qué no se fija por dónde va? O simplemente demostraremos nuestro desagrado sin preguntarle nada. Todas esas respuestas posibles expresan una demanda por la justificación: algo (las razones) que atempere o haga desaparecer nuestra reacción natural. En la conversación cotidiana lo que exigimos son, o bien justificaciones, en el sentido antes dicho, o bien excusas (es decir, que nos digan que “no era su intención” pasarnos a llevar). La justificación nos propone razones que nosotros podemos evaluar y, consiguientemente, aprobar o rechazar: si el que nos pasa a llevar es un niño que está jugando con otro, podremos rechazar esas razones (por que el juego está bien siempre que no dañe a personas no involucradas en él); si el que nos pasa a llevar es alguien que va a llamar una ambulancia porque ha habido un accidente, le diremos que vaya rápido no más y que no se preocupe o le ofreceremos nuestro celular para hacer esa llamada. La excusa, en cambio, no nos proporciona razones, sino que trata de delimitar la responsabilidad del agente.

Si las “razones” son causas de la acción, si estas pueden y deben jugar un rol en la explicación de la ocurrencia de las mismas, es un problema teórico (tiene que ver con la ontología de las acciones²). Aunque este es un campo interesante para la filosofía, no entraremos en él).

En cambio es obvio –lo ha sido siempre, en realidad– que las razones juegan un rol central en la justificación de las acciones y éste es el campo de la filosofía práctica (la ética, la moral o como quieran llamar Uds. a lo que Aristóteles llamó la “filosofía de los asuntos humanos”³). El término “razón” en la expresión “razones para actuar” no incluye sólo consideraciones teóricas relativas a la acción (por ejemplo, la creencia de que el curso de

² Véase, Anscombe, E. *Intención* (Paidós) y Davidson, D. “Acciones, razones y causas” en Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos* (Crítica). Para discusión de esta y otra literatura reciente, véase Moyá, C., *The Philosophy of Action. An Introduction* (Polity Press).

³ *Ética nicomáquea*, Libro X.

acción x es mejor –más eficiente, económico o moralmente más presentable- que el curso de acción y), sino también los aspectos volitivos de la misma (es decir, los deseos, pretensiones, esperanzas o cualquier otra actitud favorable del agente frente a un cierto resultado y frente al curso de acción del que se espera que produzca ese resultado). Tiene sentido agrupar estos elementos dispares (vgr. creencias y deseos) bajo el término “razones”, porque esos elementos juegan un rol en la justificación de la acción (es decir, en un discurso de tipo normativo, que siempre puede ser bien o mal evaluado, según el tipo de conexión entre esas “razones” y los resultados y circunstancias de la acción).

Ofrecer las razones que justifican mi acción, en un determinado caso, es exponerlas a una consideración pública (intersubjetiva, accesible no sólo para el propio agente sino para cualquiera). De ahí la importancia de que mi acción sea racional, en ese sentido.

En resumen: actuar intencionalmente es actuar según razones, lo que implica que el agente que actúa intencionalmente siempre debe poder ofrecer tales razones como justificación de la acción realizada. Esto es: toda acción intencional está potencialmente siempre en el campo de la evaluación pública. No tener razones para actuar, cuando la acción puede hacer daño a otros, nos convierte en perros rabiosos, a los que hay que matar o encerrar. No tener “buenas” razones para actuar (esto es, razones que otros podrían encontrar justificadas a su vez), nos hace dignos de castigo o admonición, de fracaso en la consecución de nuestros propósitos, de sanción social o pecuniaria o bien de reproche moral.

Como se ve, “buenas” y “malas” razones pueden admitir grados (no toda razón “mala” lo es en sentido moral). Hay múltiples tipos de acción en los que criterios tan arbitrarios como el “gusto” o la preferencia personal pueden valer como justificación más que aceptable (por ejemplo, cuando rechazas un plato de pescado porque “no te gusta”), mientras hay otros muchos en que eso no es posible (no puedo justificar la ruptura de una relación amorosa simplemente diciendo que no me gusta). Esto depende de la demanda que otros nos hacen por razones, sobre todo cuando ofendemos o dañamos a otros o, simplemente, cuando estamos en conflicto con ellos.

Ahora bien: ¿qué es un “plan de vida”? Los planes de vida son razones que comprenden grandes grupos de acciones y que les dan a todas ellas el sello particular de nuestro “carácter”. También podemos llamarlas “razones prudenciales”. Aristóteles, en el libro VI de la *Ética nicomáquea* llama “prudente” a quien orienta su acción en función no sólo de su bienestar presente, sino también teniendo en cuenta la influencia que las acciones que hoy realiza puedan tener para su bienestar futuro. En este sentido, tener un “plan de vida” pone nuestros actos intencionales en una perspectiva más amplia y nos proporciona un criterio para seleccionar tipos de razones para actuar –a saber, según si calzan o no con el plan de vida que cada uno se ha forjado. Naturalmente, suena un poco forzado decir que actuamos según algún “gran” objetivo en la vida o tras una meta. Pero cuando Aristóteles, por ejemplo, se refiere a la felicidad como fin último y supremo de los actos humanos, estaba pensando, precisamente, en la necesidad de contar con alguna finalidad que nos permitiera ordenar todas nuestras acciones como medios para llegar a ella –esto es, que nos permitiera dar sentido a nuestra vida⁴.

“Felicidad” es, claro, un concepto poco preciso (¿Quién sabe con certeza qué lo hace feliz? Y si no sabemos esto, ¿cómo podría la expectativa de alcanzar la felicidad orientar nuestras acciones de modo coherente? De hecho, experimentamos con frecuencia que alcanzar lo que, pensamos, constituye nuestra felicidad, requiere a menudo bastante sacrificio y dolor y por esa razón ha dicho Kant que la aspiración a la felicidad es incapaz de guiarnos de modo determinado⁵). Tampoco pensamos, como sí lo hizo Aristóteles, que hubiese algo así como un modo objetivo de ser feliz (i. e. que ser feliz consiste en abrazar una forma particular de vida). Pero podemos entender la idea de un “plan de vida” como una cierta comprensión de nosotros mismos: como el tipo de persona que aspiramos a ser o que creemos, de hecho, que somos. Que esta idea pueda orientar la acción parece obvio: hay cierto tipo de acciones que el tipo de persona que yo quiero ser no haría jamás -o, al menos, nunca con buena conciencia-, mientras otro tipo de acciones son, o bien compatibles con ese plan de vida, o bien constitutivas de él (vgr. son el tipo de cosas que hace el tipo de persona que yo quiero ser).

⁴ *Ética nicomáquea*, Libro I.

⁵ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, parte II.

Algo así como una concepción general de nosotros mismos es necesaria para que nos distingamos prácticamente –es decir, a través de nuestras acciones- del resto de los agentes. Pues tener un carácter determinado convierte nuestras acciones en rasgos característicos de nuestra personalidad: evaluamos moralmente no sólo las acciones, también los caracteres, como cuando decimos de alguien que es una “buena” o una “mala persona”; pero también juzgamos a la gente que creemos conocer (o a la que, por los cargos que ostenta, suponemos que debiera ser así o asá) según si sus acciones son o no consistentes con su carácter (en el primer caso, con su carácter privado; en el segundo caso, con su carácter público). Este tipo de evaluación moral, en contraste con la evaluación de las razones que ya discutimos, a pesar de ser pública, apunta a nuestra esfera íntima; es un juicio sobre nuestra individualidad en tanto agentes, sobre el modo en el que cada uno de nosotros está en el mundo.

Y en lo que respecta a la racionalidad de nuestros planes de vida: quien se comporta consistentemente con esa autocomprensión general de sí, actúa racionalmente, al menos con respecto a esa autocomprensión. El problema es que alguien –digamos, un asesino que ha leído el ensayo de de Quincey sobre el asesinato como una de las bellas artes- podría querer ser el tipo de persona que los demás no quisiésemos que fuese y seleccionar el tipo de acciones que sean consistentes con esa autocomprensión. Al igual que las razones para actuar, nuestros planes de vida, nuestras autoimágenes prácticamente relevantes, pueden ser evaluadas por los demás: se nos pide que justifiquemos ya no nuestras acciones, sino nuestras elecciones fundamentales. Y es obvio que aunque creamos que estas cosas son íntimas, hay un sentido en el que la voz de los demás es importante para la definición de nuestra propia individualidad. No podríamos reconocer nuestra individualidad en nuestras acciones, carácter o en el modo en el que hemos decidido vivir nuestra vida si no pudiésemos contar con la aprobación de los demás, independientemente de que ellos no adoptaran nuestro estilo de vida como propio.