ACTOS DE VOLUNTAD Y ACCIONES VOLUNTARIAS. UNA APROXIMACION WITTGENSTENIANA

El propósito de este trabajo es fundamentalmente crítico. No voy, por tanto, a intentar ofrecer un tratamiento sistemático de qué sea la voluntad humana. Voy a tratar de ofrecer, siguiendo el pensamiento de Wittgenstein, algunos argumentos en contra de una idea que, aun siendo un tanto genérica y borrosa, con contornos poco claros, está bastante extendida en algunos ambientes filosóficos. Caracterizada muy esquemáticamente, la idea que es blanco de mis críticas puede enunciarse así. Del mismo modo que en el hombre existe un principio operativo —que es el pensamiento— cuya operación específica es pensar, existe otro principio operativo, simétrico al anterior, -que es la voluntad-, cuya operación específica es querer. Pensar y querer son los actos espirituales del hombre, irreductibles entre sí y de los que todo ser humano adulto tiene experiencia personal. Todo hombre puede distinguir si está pensando en comprar un coche o si quiere comprar uno. Pensar y querer constituyen *experiencias psicológicas* distintas. Como escribe W. James, «anhelar, desear, querer son estados de la mente que todo el mundo conoce y que ninguna definición puede hacer más claros»[1].

En esta perspectiva, la diferencia entre una acción voluntaria y una involuntaria o entre hacer algo adrede y sin querer, vendría dada por el *querer*. Una acción es voluntaria cuando se *quiere* hacerla y no lo es, cuando no se *quiere*. La diferencia estriba, pues, en la ocurrencia del querer, del acto de voluntad o volición; o, como a veces se dice, tal diferencia vendría dada por el *consentimiento* de la voluntad. Si el consentimiento es pleno, la acción es voluntaria, si no hay consentimiento, la acción es involuntaria y si hay dudas sobre la realización del consentimiento, la acción es dudosamente voluntaria.

Como es bien sabido, Descartes incluye las *volontés* entre las *pensées*, caracterizadas por su inmediata autoconciencia, porque, como mantiene tanto en la *Respuestas a las terceras objeciones*[2] como en *Las pasiones del alma*, «es cierto que no podríamos querer algo, sin que apercibiéramos por el mismo

1 James, W., *Principles of Psychology* en *The Works of W. James*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1981, t. VIII/2, p. 1098.

2 Cfr. Descartes, R., *Respuestas a las terceras objeciones* en *Oeuvres de Descartes*, ed. de Adam y Tannery, J. Vrin, t. VII, Paris 1964, p. 181.

Universidad Pontificia de Salamanca

medio que lo queremos. Y aunque respecto de la mirada de nuestra alma, querer algo es una acción, se puede decir que hay también en ella una pasión de apercibir que ella quiere. No obstante, como esta percepción y esta voluntad no son en efecto más que una misma cosa, la denominación se hace siempre por lo que es más noble»[3].

Hume, por su parte, define la voluntad como «la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes cuando conscientemente damos lugar a cualquier nueva moción de nuestro cuerpo o nueva percepción de nuestra mente»[4]. También para William James, la volición es un estado de la conciencia. «La volición —sentencia al final de su estudio sobre la voluntad— es un acto moral o psíquico, puro y simple, hallándose completo absolutamente cuando se encuentra en él la idea estable. El despliegue de un movimiento es fenómeno supernumerario, dependiente de ganglios ejecutivos, cuya función se halla fuera de la mente»[5]. En los casos en los que el movimiento no se produce, «sin embargo, queda intacta la volición, considerada como proceso psíquico»[6]. La volición es así entendida de modo explícito como un evento mental completo en sí mismo, cuya consecuencia causal es la acción física. La conexión entre la volición y la acción es contingente, de causalidad nomológica.

Ahora bien, ¿en qué estriba tal proceso psicológico de la volición? Como W. James mantiene que «toda representación de un movimiento suscita en cierto grado el movimiento actual que es su objeto; y lo suscita en grado máximo cuando ninguna otra representación antagónica, presente al mismo tiempo en la mente, evita su aparición», es decir, como «la conciencia es impulsiva por su propia naturaleza»[7], la experiencia psicológica de la volición termina -en el análisis jamesiano de la voluntad- identificándose con «el esfuerzo de la atención»[8], o, incluso, con la atención misma[9]. No deja de ser profundamente significativo que, al tratar de describir el evento mental en que la volición consiste, se termine por acudir a un fenómeno cognoscitivo. En W. James, la voluntad desaparece en beneficio de un automatismo motor desencadenado por la representación de una acción. La idea aristotélica de que son voluntarias aquellas acciones cuyo principio poseemos se ha evaporado.

En la misma línea, suele distinguirse en la filosofía escolástica entre los actos *elícitos* e *imperados* de la voluntad. Actos elícitos son los puros actos de voluntad, es decir, el querer o no querer, el consentir o no consentir, etc., mientras que son actos imperados los actos de otras facultades en cuanto movidas por la voluntad. Levantar el brazo, por ejemplo, es, habitualmente, un acto imperado porque casi siempre uno levanta el brazo *porque quiere*. Aquí, el «porque quiere» suele ser entendido por muchos escolásticos actuales como causalidad humeana: el acto de querer levantar el brazo, que es un acto elícito, *causa* que el brazo se levante, que es imperado. También suele precisarse que, mientras que los actos imperados pueden ser objeto de coacción, los elícitos no pueden

3 *Les passions de l'ame*, parte 1ª, a. 19 en ed. cit., t. 11, p. 343.
4 Hume, D., *Treatise of human nature*, II, III, 1.
5 James, W., *Psychology: Briefer Course*, en ed. cit, t. XII, p 385.
6 James, W., *Psychology: Briefer Course*, p. 386.
7 James, W., *Principles of Psychology*, p. 1134.
8 Cfr., *id.*, p. 1166.
9 Cfr. *id.*, pp. 1171-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

serlo. Alguien puede obligarme a levantar el brazo pero no a *querer* levantar el brazo. Como cantara Edith Piaf, «á la face des hommes, je mépris de leur lois, jamais rien ni personne m'empêchera d'aimer». Amar es un acto elícito que no es objeto posible de coacción.

De este modo, la voluntariedad de una acción, es decir, el querer o el consentimiento de la voluntad, estaría determinada por la presencia u ocurrencia de un evento mental, que es justamente la volición. O sea, la voluntariedad se identifica con la ocurrencia de un acontecimiento psicológico que cabría llamar Ψ. Si hay Ψ, la acción es voluntaria; si no lo hay, no. Que la voluntariedad de una acción venga dada por un acontecimiento mental en el que estriba el querer tiene dos consecuencias epistemológicas. En primer lugar, sólo el agente sabe si su acción es voluntaria o no. Los demás sólo pueden *conjeturarlo* o *suponerlo*, o, si se prefiere, sólo pueden tener una certeza moral de que una acción ha sido voluntaria, pero no una certeza metafísica. Ahora bien, basta con la certeza moral para andar por la vida. Para que un árbitro de fútbol pite una mano voluntaria o involuntaria y, en consecuencia, la sanción sea un saque libre directo o uno indirecto, basta con una certeza moral. En segundo lugar, si la voluntariedad de una acción viene dada por la ocurrencia de un evento mental Ψ, el agente ha de saber infaliblemente si la acción es voluntaria o no, porque, sea Ψ lo que sea, no puede ser inconsciente. Aunque quizá pueda hablarse de un deseo inconsciente, no cabe afirmar la existencia de un «consentimiento» de la voluntad inconsciente porque no cabe que alguien consienta algo y no lo sepa. La imposibilidad de un consentimiento inconsciente no es una cuestión de investigación empírica sino de lógica: la idea de consentimiento implica la de conciencia. Por consiguiente, el jugador sancionado sí tiene certeza metafísica de si la mano ha sido voluntaria o no. Lo que ocurre es que el árbitro no puede preguntárselo porque nadie está obligado a declarar en su contra.

Sin embargo, es muy digno de resaltarse que esta idea que trato de criticar suele admitir, contra toda coherencia intelectual y cediendo a una experiencia universal apabullante, que el consentimiento también puede resultar dudoso para el agente, de modo que, a veces, ni siquiera el jugador sabe si la mano fue voluntaria o involuntaria. En ocasiones, puede no saberse si se ha consentido o no, quizás —cabría aventurar— porque el evento mental Ψ ha sido muy fugaz.

La tesis rápidamente esbozada, según la cual el entendimiento y la voluntad son dos facultades paralelas y simétricas del hombre, cuyos actos específicos son pensar y querer, de modo que el querer es una actividad mental o psicológica que distingue las acciones voluntarias de las involuntarias, por extendida que pueda estar y por cómoda que pueda resultar aparentemente para interpretar la vida humana o para resolver casos dudosos en teología moral, presenta dificultades considerables. Su claridad y virtualidad explicativas son puramente ficticias porque, si se analiza con un poco de detenimiento, conduce a aporías insalvables.

Frente a esa tesis, voy a mantener que si bien se puede y se debe afirmar que pensar es una actividad básica y que hay episodios mentales de pensamiento[10],

10 Cfr. Geach, P.T., *What do we think with?* en *God and the soul*, Routledge and Kegan Paul, London 1969, pp. 30-41; Id., *Mental acts*, Routledge and Kegan Paul, London 1957; Anscombe, G.E.M., *Events in mind* en *The collected philosophical papers*, vol. II. *Metaphysics and the philosophy of mind*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 58-63.

Universidad Pontificia de Salamanca

querer no es una actividad básica y no existe un acontecimiento mental Ψ con cuya presencia sea identificable el acto elícito de la voluntad, es decir, el puro querer y cuya ocurrencia determine la voluntariedad de la acción. Cuando un árbitro decide si una mano es voluntaria o no, no está preguntando por la ocurrencia de un evento psicológico en la vida mental privada del jugador. Además, tampoco cabe mantener que una acción es voluntaria si es causada por un acto de voluntad. Dicho brevemente, como ha señalado insistentemente Wittgenstein, la voluntariedad no es un evento mental porque no es algo que se encuentre entre las cosas que *ocurren*, ni en el mundo físico ni en el psicológico ni en el «espiritual».

1. QUERER NO ES UNA ACTIVIDAD BASICA

La crítica a la concepción sumariamente expuesta ha sido en el siglo XX emprendida por Wittgenstein. La disolución wittgensteniana del tratamiento dualista de la voluntad abre paso a un planteamiento del problema de las acciones voluntarias mucho más acorde con la realidad y con la experiencia de la vida, tal como se refleja en la práctica judicial. Acudir aquí a la práctica judicial implica sustituir la perspectiva de la primera persona, basada en la autoconciencia, por una perspectiva social y pública.

Para comenzar, es preciso desenmascarar la tesis nuclear de la visión antes expuesta. Querer no es una actividad básica paralela a pensar. Como afirma Wittgenstein, «"querer" no es el nombre de una acción»[11]. Querer no es una actividad en la que el hombre pueda estar ocupado. Antes se ha dicho que cada hombre es capaz de distinguir si está pensando en comprar un coche o si quiere comprar uno. Ahora bien, el ejemplo resulta muy significativo porque mientras que cabe decir que alguien *está pensando* en comprar un coche no es posible decir que *esté queriendo* comprar uno. Querer no es algo que se pueda estar haciendo, en lo que se pueda estar ocupado o atareado, en el preciso sentido en que sí se puede estar atareado en pensar. A la pregunta «¿qué está haciendo *El Pensador* de Rodin?» puede responderse diciendo: «está pensando», pero no «está queriendo». Querer no es, por tanto, ninguna actividad básica.

En segundo lugar, si querer no es el nombre de ninguna actividad, no cabe identificar el querer o la voluntad con un evento psicológico Ψ. Además, ¿cómo caracterizar Ψ? ¿Cuál es la experiencia psicológica que se corresponde a querer? Un primer candidato puede ser el deseo. En muchas ocasiones, se dice que algo se quiere porque se desea. Pero esto no siempre es así. Cuando yo levanto un brazo, lo suelo levantar voluntariamente, pero sin embargo, como Wittgenstein señala, no se puede decir que yo *desee* levantar el brazo; simplemente lo levanto[12]. Aquí no está envuelta ninguna experiencia de *desear*.

Tampoco cabe identificar Ψ con la decisión, porque son voluntarias muchas acciones que no he *decidido*, al menos en el sentido en que decidir es un pro-

11 Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, 613. En adelante, se cita como *PI*.

12 Cfr. *PI*, 616.

Universidad Pontificia de Salamanca

ceso psicológico caracterizado por la deliberación. En la medida en que la deliberación es un proceso mental característico, Ψ no puede ser identificado con ella porque hay acciones indudablemente voluntarias en las que la experiencia psicológica del deliberar está ausente.

Tampoco se puede mantener que el evento mental Ψ sea una *orden* que uno se da a sí mismo, o sea la experiencia del *esfuerzo* o del *intentar*, en el sentido de tratar de, porque, como afirma el propio Wittgenstein, «cuando levanto el brazo, casi nunca *intento* levantarlo»[13].

Así, en resumen, no hay una experiencia psicológica que aparezca siempre y exclusivamente cuando se realiza una acción voluntaria. La voluntariedad no es un evento mental. Para verlo, basta con contrastar el hacer algo «porque tengo ganas» y «porque me da la gana». Ambas acciones son voluntarias y, sin embargo, las situaciones psicológicas son muy distintas.

En tercer lugar, si la voluntariedad de una acción viniera dada por la ocurrencia de un acto del mero querer, o de una volición, sería ineludible la pregunta, como ya señaló Ryle[14], acerca de si tal acto de voluntad es voluntario o involuntario. Si una acción es voluntaria porque yo *quiero* hacerla, mi *querer* hacerla, ¿es voluntario o involuntario? Si es involuntario, entonces la acción, contra la hipótesis inicial, es involuntaria y si el querer es voluntario, habría que postular un nuevo acto de voluntad para justificar el carácter voluntario del acto de voluntad, lo cual abre un proceso al infinito. Obviamente, alguien podría mantener *á la* Spinoza que tal proceso al infinito acontece realmente y que querer querer —como saber que se sabe— es un proceso infinito, y que en esta infinitud estriba la espiritualidad de la voluntad. Pero esta tesis no pasa de ser una mera declaración oral carente de sentido porque no se sabe qué estamos afirmando al mantener la existencia de semejante proceso al infinito. Más bien, habría que decir que toda la cuestión de la voluntariedad de los actos de voluntad procede de un error categorial: la existencia de voliciones es quimérica. Como sentenció Wittgenstein, querer no es una acción voluntaria[15].

En cuarto lugar, si la voluntariedad de una acción viene dada por la ocurrencia de una volición, entonces cabría la posibilidad lógica de que todas las acciones que nosotros creemos que son voluntarias fueran realmente involuntarias, porque podrían ser causadas por la ocurrencia de una volición que fuera suscitada por una especie de geniecillo maligno, por un poderoso fármaco suministrado por un malévolo médico, o por medio de la influencia de un no menos perverso psicólogo. Si la voluntariedad depende de un evento mental Ψ, es lógicamente posible la esclavitud perfecta: aquella que es desconocida por el esclavo. Dicho de otro modo, sería lógicamente posible que la Piaf se equivocara.

La inviolabilidad de la voluntad que se quiere mantener al afirmar que los actos imperados pueden ser objeto de coacción mientras que los elícitos no, o sea que alguien puede obligarme a levantar el brazo pero no a que yo *quiera* levantarlo, no depende del hecho empírico de que el desarrollo de la ciencia

13 Cfr. *PI*, 622. Cfr. también *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, Blackwell, Oxford 1980, 51. En adelante, *RPP*.

14 Cfr. Ryle, G., *The concept of mind*, Hutchinson, London 1949, pp. 62-82.

15 Cfr. *PI*, 613

Universidad Pontificia de Salamanca

médica o psicológica no permita tal influencia o de que el poder del geniecillo maligno sea limitado por un Dios omnipotente y bueno. Ni supone la existencia de un reducto interior, de un "santuario" íntimo inaccesible a la coacción exterior. Del mismo modo que, como afirma Wittgenstein, ver las imágenes mentales de alguien no permitiría saber en qué está pensando[16], porque las imágenes mentales de alguien no pueden determinar lo pensado, y en este sentido, el hipotético geniecillo maligno de Descartes no tiene acceso a "mis más secretos pensamientos", tampoco puede coartar mi voluntad. Pero no porque mis secretos pensamientos y mi más íntima voluntad sean procesos psicológicos que acontecen en un castillo interior inexpugnable, sino porque no son procesos psicológicos.La inviolabilidad de la voluntad está más bien garantizada por una razón lógica. Si lo voluntario es lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin, entonces está lógicamente excluido el que sea voluntario lo que procede exclusivamente de un principio extrínseco, como argumenta Tomás de Aquino[17]. La posibilidad de que nuestras acciones voluntarias sean controladas desde fuera es un puro espejismo fruto de un error categorial.

Por último, si la voluntariedad de una acción se identifica con la ocurrencia de una experiencia psicológica característica, entonces resulta absolutamente inexplicable que el consentimiento pueda ser dudoso. La idea de que el evento Ψ puede ser tan rápido o tan fugaz que yo pueda dudar de su existencia, no es defendible con seriedad. Si el querer o el consentimiento de la voluntad es un episodio en la vida psicológica, entonces debe ser consciente y la duda está excluida lógicamente. Dicho de otro modo, si la experiencia humana afirma que cabe la duda acerca de lo que realmente uno quiere o ha querido, entonces querer no puede ser identificado con un episodio mental.

2. UNA ACCION VOLUNTARIA NO ES UNA ACCION CAUSADA NOMOLOGICAMENTE POR UN ACTO DE VOLUNTAD

La imagen dualista del hombre tiende a mantener que la relación entre el acontecimiento mental del querer y la acción voluntaria es de causalidad nomológica, en cuanto que es la sucesión regular -conforme a una regla o ley general- de dos eventos o acontecimientos. Que una acción es causada por la voluntad significaría de este modo que la voluntad realiza un acto y que tal acto causa la acción física. En la filosofía escolástica se ha hablado con mucho más acierto no de causalidad nomológica, sino de *uso activo*. Ahora bien, si no se tiene suficiente cuidado se interpreta el uso activo como causalidad nomológica afirmando que los actos elícitos causan los imperados, lo que resulta incorrecto.

En contra de esta interpretación, Wittgenstein mantiene ya en el *Diario Filosófico*, entre otras afirmaciones bastante oscuras, siguiendo a Schopen-

16 Cfr. *PI*, p. 217.

17 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2. En adelante *S.Th.* Este punto fue advertido ya por Peter Geach en sus *Lecciones sobre la voluntad* pronunciadas en la Universidad de Navarra.

Universidad Pontificia de Salamanca

hauer[18], las siguientes tesis: «El acto de voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma», «el hecho de que yo quiera una acción consiste en mi realizar la acción, no en mi hacer algo distinto que cause la acción» y «cuando yo realizo una acción, yo estoy en acción»[19]. Estas afirmaciones, aunque en el contexto del *Diario Filosófico* están muy lejos de resultar claras —y de hecho no se recogen en el *Tractatus*—, constituyen el núcleo de la crítica wittgensteniana a la imagen dualista, que será continuada en sus obras posteriores, aunque, obviamente, la voluntad pierde en ellas el carácter místico con que aparece en las primeras.

Una acción voluntaria no es una acción causada por un acto de voluntad, sino una acción conscientemente originada por mí. Para advertir la diferencia entre un acto voluntario y un acto causado nomológicamente por una volición resulta útil la consideración de dos ejemplos que muestran que la ocurrencia de la presunta volición o acto de la voluntad no es *condición necesaria ni suficiente* para que la acción sea voluntaria. Es posible que haya una acción voluntaria sin que haya un acto de voluntad y es posible que una acción sea causada por un acto de voluntad sin que sea voluntaria.

En primer lugar, como los profesores Geach y Anscombe me hicieron advertir, tanto Wittgenstein como Tomás de Aquino[20] señalan que una omisión es voluntaria —y por tanto, puede ser una transgresión culpable de un precepto— sin que medie un acto de voluntad que tenga por objeto la omisión. Por ejemplo, si un guardabarreras, si todavía quedan, se duerme durante su trabajo, y no baja la barrera, y al pasar el tren arrolla a un vehículo, su omisión es voluntaria, no porque haya querido no bajar la barrera (por cuanto no ha podido hacerlo al estar dormido) sino porque se le podía exigir que no se durmiera y que bajara la barrera. Su sueño y su omisión son voluntarios no porque haya ningún acto de voluntad, sino porque no ha puesto los medios que podía y debía poner para no dormirse y bajar la barrera. En todos los tribunales, sería condenado por negligencia culpable cualificada. Es decir, mientras que en un contexto una omisión puede no ser voluntaria, en otro, cuando se puede y se debe hacer algo, la omisión es voluntaria[21]. Y dicho en general, una acción voluntaria no es una acción causada por un acto de voluntad, sino una acción hecha de determinado modo en un determinado contexto. Y así es como un árbitro decide si una mano es voluntaria o no.

En segundo lugar, cabe pensar situaciones en las que se desea algo, el deseo causa un acontecimiento y, sin embargo, no hay acción voluntaria. En este sentido, algunos moralistas han distinguido entre lo que es *volitus*, lo que se desea que *suceda*, y lo que es *voluntarius*, lo que se *hace* voluntariamente.

18 Cfr. Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Eberhard Brodharus, Wiesbaden 1949, II, § 18 y *The fourfold root of the principle of sufficient reason*, Open Court, La Salle Ill. 1974, pp. 114-5. Sobre la influencia de Schopenhauer en Wittgenstein en este punto puede verse Gardiner, P., *Schopenhauer*, Penguin Books, London 1963 y Magee, B., *The philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford 1983.

19 Cfr. Wittgenstein, L., *Notebooks*, Blackwell, Oxford 1961, pp. 87-8.

20 Cfr. *RPP*, I, 845; *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 3; q. 71, a.5.

21 «Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit: sed solum tunc cum potest et debet agere» (*S.Th.*, I-II, q.6, a.3).

Universidad Pontificia de Salamanca

Por ejemplo, podría ocurrir que alguien deseara que su casa se incendiara para cobrar el seguro y poder pagar sus deudas de juego, y cabe también que un amigo suyo —conociendo su deseo y para ayudarle, pero sin que el propietario de la casa lo supiera— le prendiera fuego. En esta situación, existe un deseo, el deseo causa a través de un amigo un suceso, y sin embargo, el suceso, siendo *volitus*, no es *voluntarius*. En consecuencia, ningún tribunal de justicia puede condenar al propietario de la casa por fraude a la compañía de seguros.

No es tampoco difícil imaginar un cuento en el que *suceda* que los deseos del protagonista se hacen realidad. No se trata, como en el cuento de Aladino, de que el genio conceda que se formulen tres deseos para que se realicen, sino de que, como ocurre en *La historia interminable* de M. Ende, suceda que los deseos de Bastian se hacen realidad. La diferencia entre los dos cuentos es importante porque mientras que en el primer caso cabe mantener que la realización del deseo es una acción voluntaria, en el segundo no cabe.

Si por un hechizo verdaderamente diabólico mis deseos se hacen realidad y mi deseo de fulminar a alguien se cumple, no por ello soy un asesino porque la fulminación no ha sido una acción voluntaria. Es cierto, en este ejemplo, que mi deseo -a través de un hechizo mágico- está causal-nomológicamente conectado con un hecho, pero tal hecho no es una acción mía. Como dice Wittgenstein, escribir es habitualmente una acción voluntaria, pero esto no significa que mi escritura sea causada por un acto de voluntad, porque podría ocurrir que quisiera escribir y me llenara de asombro si, a causa de ello, mi mano de pronto comienza a hacerlo[22]. Sería verdaderamente sorprendente que mi deseo de escribir o mi decisión de escribir causara que mi mano se pusiera a hacerlo.

Como señala Wittgenstein, una volición o acto de voluntad intermediario entre yo y mis acciones no es requerido para que estas sean voluntarias. «Cuando yo levanto mi brazo 'voluntariamente', afirma, yo no utilizo ningún instrumento para realizar el movimiento. Tampoco mi deseo es un instrumento semejante»[23].

Una acción hecha por deseo o por coraje es, como mantiene Aristóteles[24], una acción voluntaria, pero esto no significa que haya un acto mental, que es el deseo, que cause una acción. Un deseo puede ser un evento mental, pero no tiene por qué serlo[25]. También en este punto, la terminología tradicional que distingue entre deseos eficaces e ineficaces se presta fácilmente a confusión porque parece dar a entender que hay deseos que causan acciones mientras que otros son estériles. Del mismo modo, una acción deliberada no es una acción causada por una deliberación, sino una acción que yo he realizado según una decisión. La decisión no causa la acción. Por tanto, como advierte Wittgenstein, la descripción correcta de una acción voluntaria, y en este caso deliberada, no es «yo decido tocar la campana a las cinco y a las cinco mi brazo hace su movimiento» sino «yo decido tocar la campana a las cinco y a las cinco yo levanto el brazo»[26].

22 Cfr. *RPP*, II, 267

23 *PI*, 614.

24 Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, III, 3: 111 a 22 - b 3.

25 Es posible decir: «Cuando cruzó la puerta y la vi, sentí un incontenible deseo de estrangularla» pero también: «siempre he deseado visitar Nueva Zelanda».

26 Cfr. *PI*, 627

Universidad Pontificia de Salamanca

La falsedad de la tesis según la cual una acción deliberada es una acción causada nomológicamente por un acto de decisión puede verse también con claridad en el caso de la *akrasia*, es decir, en el caso del hombre débil, que decide una cosa y después hace otra. No se trata de que no tenga «fuerza de voluntad» en el sentido de que su decisión sea tan débil que no cause su efecto, sino de que *él* no actúa según su decisión.

3. LA VOLUNTAD NO SUCEDE. EL «TRACTATUS» Y LAS «INVESTIGACIONES FILOSOFICAS»

La tesis central wittgensteniana mantiene que la voluntariedad no puede ser identificada con la ocurrencia de un «acto del mero querer» porque tal evento sería algo que *pasa* o *sucede* mientras que una acción voluntaria no puede ser de ninguna manera algo que simplemente *pase*. La voluntariedad de una acción no es algo que ocurra en el plano horizontal de los hechos; no es que un acto de voluntad como acontecimiento psicológico cause una acción. La voluntariedad de una acción se sitúa, por el contrario, en el plano perpendicular de la originación. Una acción es voluntaria no por ser causada por un evento mental, que es sin duda un *suceso*, sino por ser efectivamente originada por mí de determinado modo. Hacer algo voluntariamente es hacerlo de determinada manera. Por eso, las acciones voluntarias no son algo que *suceda* como ocurren los acontecimientos. La voluntad no es un *hecho* psicológico. «El acto de voluntad, escribe en los *Notebooks*, no es una experiencia»[27].

En un texto perteneciente al período intermedio, discutiendo su pensamiento anterior, Wittgenstein establece su postura con nitidez. «Esto es como cuando decimos: "La voluntad no puede ser un fenómeno porque cualquier fenómeno que consideres es algo que *simplemente ocurre*, algo que padecemos, no algo que *hagamos*. La voluntad no es *algo* que yo vea ocurrir, es más bien como mi estar envuelto en mis acciones, mi *ser* mis acciones". "Mira a tu brazo y muévelo y experimentarás esto muy claramente". "Tú no estás teniendo una experiencia -no exactamente una experiencia, en cualquier caso-, tú estás *haciendo* algo". Tú puedes decirte a ti mismo que tú podrías imaginar también la misma cosa ocurriéndole a tu mano, pero meramente observada y no querida por ti». En el resto del parágrafo, Wittgenstein discute y matiza esta afirmación, pero no la niega. «Tú puedes, concluye, por supuesto decir correctamente que cuando haces algo, no hay nada que te suceda, porque los fenómenos del hacer *son* diferentes de los fenómenos del observar algo como un movimiento reflejo. Pero esto no llega a ser claro hasta que uno considera las diferentes clases de cosas que la gente llama procesos inintencionales e involuntarios en nuestra vida»[28].

La voluntariedad de una acción no puede estribar en la ocurrencia de un suceso mental porque esto es algo que meramente *pasa* y la voluntad no puede ser algo que *pase*. Esta consideración lleva a Wittgenstein en el *Tractatus* a establecer una tajante distinción entre la voluntad empírica y la trascendental,

27 *Notebooks*, p. 89.
28 Wittgenstein, L., *Philosophical Grammar*, Blackwell, Oxford 1974, 97.

Universidad Pontificia de Salamanca

que es la portadora de la ética[29]. La voluntad empírica se inscribe en el campo de la psicología y es el ámbito de los deseos y preferencias empíricas. *Sucede* que se experimenta un deseo o una preferencia. *Ocurre* que tengo ganas de beberme una ginebra o que prefiero la cerveza al vino. Los deseos o preferencias son, pues, hechos psicológicos, algo que «viene cuando viene»[30], carentes de valor moral. La voluntad empírica no es aquélla de la que Kant pudo afirmar que era lo único bueno en el mundo[31].

Que la voluntad no es algo que *sucede* y que, por tanto, no es un hecho psicológico lleva a Wittgenstein en el *Tractatus* a situarla en el ámbito de los límites del mundo. La voluntad no tiene nada que ver con lo que pasa física o psicológicamente. Si la voluntad no sucede, entonces el conjunto de las acciones no pertenece al conjunto de los hechos[32]. Acciones y hechos son excluyentes. Por ello, la voluntad no tiene ninguna eficacia causal respecto de los hechos del mundo[33]. El acto de voluntad, que, como ya se ha dicho se identifica con la acción misma, absolutamente desvinculado de los hechos, se reduce a «un punto inextensional». «El *hacer* -escribirá más tarde- no parece tener ningún volumen de experiencia. Parece como un punto inextenso, la punta de una aguja. Esa punta parece ser el verdadero agente. Y lo que ocurre en la apariencia, sólo la consecuencia de este hacer. 'Hago' parece tener un sentido determinado, separado de cualquier experiencia»[34].

La voluntad trascendental ha de ser entendida como un punto inextensional, como el puro hacer desvinculado de todo lo hecho, es decir, como una pura *actitud* respecto del mundo[35]. La buena voluntad no es, como en Schopenhauer, sino una benevolente mirada que, siendo absolutamente ineficaz respecto de los hechos, modifica el mundo como un todo[36].

La tajante distinción del *Tractatus* entre voluntad trascendental y empírica, y entre acciones y hechos, no puede ser mantenida. En primer lugar, porque como ha señalado con acierto Peter Winch, y en un momento dado el propio Wittgenstein parece advertir[37], aunque la buena o mala voluntad con la que se hacen las cosas no sea una diferencia en la conducta, porque la *misma* acción puede ser ejecutada con buena o mala voluntad, es necesario un cierto criterio

29 Cfr. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1922, 6. 423.

30 Cfr. *PI*, 611-2.

31 Cfr. Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Zitten*, Ak IV, 393.

32 Algunas observaciones interesantes sobre el mundo de las acciones y el mundo de los hechos pueden encontrarse en Weiler, G.O., «The world of actions and the world of events» en *Revue Internationale de Philosophie* 18 (1964), pp. 439-57.

33 Cfr. *Tractatus*, 6. 373 - 6. 374.

34 *PI*, 620.

35 Cfr. *Notebooks*, p. 87.

36 Cfr. *Tractatus*, 6.43.

37 Cuando Wittgenstein imagina en los *Notebooks* el caso de un hombre privado de voluntad empírica pero dotado de voluntad trascendental, tiene que otorgarle un cierto tipo de conducta: «Imaginémonos un ser humano que no puede usar ninguno de sus miembros y que es, en consecuencia, incapaz de ejercitar, en el sentido ordinario, su voluntad. Podría, sin embargo, pensar y *desear* y comunicar a otros sus pensamientos. Podría, pues, hacer lo bueno y lo malo a través del otro. Está, por tanto, claro que la ética tendría validez para él y que es, *en sentido ético*, portador de una voluntad» (*Notebooks*, pp. 76-7).

Universidad Pontificia de Salamanca

conductual, al menos en el sentido de que en determinadas condiciones un hombre de buena voluntad *actuaría* de modo diferente a uno de mala voluntad. Aunque se quiera mantener que la buena o mala voluntad no depende de lo que se hace, sino del «espíritu» con que se hace, hay una conexión interna entre la actitud o la buena voluntad y la conducta[38]. No se puede decir que sea «en el buen sentido de la palabra bueno», quien se limita a mirar piadosa y benevolentemente al hambriento o al injustamente oprimido. Tiene buena voluntad quien *hace* algo para ayudarles. La buena voluntad requiere criterios conductuales. En segundo lugar, porque como ha escrito Anscombe, «"lo que sucede" incluye acciones», en el sentido de la palabra en que se predica el bien y el mal de las acciones[39]. En el mundo —entendido como conjunto de acontecimientos— hay hechos causados por otros hechos, y hechos originados por un agente, o sea, acciones.

En su obra posterior, Wittgenstein critica esa tajante separación. Es cierto que la voluntad no puede ser una experiencia psicológica, algo que meramente *sucede* en el ámbito psicológico, pero eso no implica confinar la voluntad en el ámbito místico. «El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar». Ante esta afirmación, que recoge muy bien su anterior planteamiento, él mismo comenta: «Si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, imaginarse algo. Pero también: tratar de, intentar, esforzarse por hablar, escribir, levantar algo, imaginarse algo, etc.»[40]. En las *Investigaciones*, el que la voluntad no sea un suceso psicológico paralelo al movimiento físico, no la convierte en un puro hacer inextensional, sino que la cuestión de la voluntad es devuelta a la praxis humana ordinaria. «Los movimientos voluntarios son ciertos movimientos con su ámbito normal de intención, aprendizaje, intento, acción»[41]. Lo que ha de ser considerado, pues, es, como se decía en el texto antes citado de *Philosophical Grammar*, las muy diferentes clases de cosas que la gente llama procesos involuntarios en nuestra vida. Y éste es el planteamiento que Aristóteles hace de la voluntad en el libro III de la *Etica a Nicómaco*.

4. ACCIONES VOLUNTARIAS Y ACCIONES ORIGINADAS POR MI

La diferencia entre las acciones voluntarias y los simples movimientos involuntarios ha sido subrayada por S. Agustín en un texto de *Las Confesiones* que muestra un extraordinario paralelismo con los antes citados de Wittgenstein, según los cuales «cuando yo realizo una acción, yo estoy en acción» y «la voluntad no es *algo* que yo vea ocurrir, es más bien como mi estar envuelto en mis acciones»[42]. «Y así, escribe S. Agustín, cuando quería o no quería alguna cosa,

38 Cfr. Winch, P., *Wittgenstein's treatment of the will* en *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London 1972, pp. 110-29.

39 Anscombe, G.E.M., *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, El Ateneo, Buenos Aires 1977, p. 199.

40 *PI*, 615.

41 *RPP*, I, 776; y Wittgenstein, L., *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967, 577.

42 Cfr. *Notebooks*, pp. 87-8; *Philosophical Grammar*, 97.

Universidad Pontificia de Salamanca

estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería (...) Y en cuanto a lo que hacía contra mi voluntad, veía que más era padecer que obrar»[43]. Una acción voluntaria es, pues, una acción originada con determinadas condiciones por mí; una acción de la que, como dice Aristóteles, yo tengo el principio[44]. Esta efectiva originación de la acción, que permite caracterizarla como voluntaria, se revela —según afirma Wittgenstein— en la ausencia de extrañeza o asombro ante la acción[45], o, en muchas ocasiones, como mantiene en *El Cuaderno Marrón*, en la peculiar imposibilidad de adoptar una actitud contemplativa o de observación ante ella[46]. No puedo adoptar una actitud pasiva ante mis acciones voluntarias: las hago. No contemplo cómo los acontecimientos se desarrollan: los ejecuto.

La diferencia entre las acciones voluntarias, aquellas de las que soy señor, y los movimientos involuntarios, se advierte muy bien en el hecho señalado por Wittgenstein de que sólo las acciones voluntarias pueden ser objeto de prescripción. Sólo los verbos que designan habitualmente acciones voluntarias tienen imperativo[47]. Alguien puede ordenarme «tírate al río», pero no «caete al río», porque frente a tirarme, caerme no es algo que hago sino que me sucede.

Ahora bien, la diferencia entre lo que *hago* y lo que me *sucede*, no estriba en ningún *suceso mental*. Esta razón es suficiente para advertir que no se puede identificar la voluntariedad con el deseo, porque desear es, o puede en ocasiones ser, algo que me *sucede* o me *pasa*. A mí me *pasa* que me entran ganas de beberme una ginebra, pero bebérmela, en condiciones normales, no es algo que me pase sino que hago. La diferencia entre la acción voluntaria y el movimiento involuntario es la diferencia entre *hacer A* y *A*, y tal diferencia no está en lo que sucede, sino en que *hacer A* significa que yo origino realmente *A* y que, por tanto, de ningún modo puedo adoptar una actitud contemplativa o pasiva. No puedo quedarme «a verlas venir».

Es obvio que originar realmente *A* es una de las causas aristotélicas. Y puede decirse que la voluntad es causa eficiente de las acciones, como mantiene Tomás de Aquino[48]. Pero esto de ningún modo significa, como en muchas ocasiones se dice, que hay un acto de la voluntad, entendido como un evento mental, que causa una acción, sino que yo origino mis acciones. Los conceptos de acto elícito y acto imperado y el de uso activo, que Sto. Tomás emplea[49], no pueden ser entendidos de ese modo. No hay dos eventos ligados por una ley general, sino sólo uno que conscientemente originamos[50]. Como ha

43 S. Agustín, *Confesiones*, VII, 3.

44 Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, III, 1:111 a 22-23.

45 Cfr. *PI*, 628; *Zettel*, 92.

46 Cfr. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958, p. 153; cfr. también *PI*, 627.

47 Cfr. *RPP*, II, 83.

48 "Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actos, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur" (*S. Th.*, I, q. 82, a. 4).

49 Cfr. por ejemplo, *S.Th.*, I-II, q. 6, a. 4; I-II, q. 16, a. 1.

50 El acto de voluntad no causa humeanamente la acción voluntaria. Desde aquí algunos autores han afirmado la imposibilidad de aplicar categorías causales a la acción voluntaria, mientras que Anscombe y Geach, por ejemplo, han propuesto con mucho más acierto una superación del mode-

Universidad Pontificia de Salamanca

sostenido vigorosamente Kenny, los actos elícitos tomistas no pueden ser entendidos como episodios mentales[51]. No por casualidad, Tomás de Aquino define el movimiento o el acto de la voluntad como *cierta inclinación hacia algo*[52]. Y una inclinación no es un episodio[53]. Tampoco el concepto tomista de uso activo de una potencia por parte de la voluntad puede asimilarse a una causalidad humeana. En primer lugar, porque cuando define el uso, afirma que el uso implica la aplicación de una cosa a alguna operación, como cabalgar es el uso del caballo y golpear el uso del bastón[54]. En este concepto de uso, no está implicada la idea de que un acto mental cause un acto físico. Cuando alguien pega un bastonazo está usando el bastón como instrumento, está aplicando una cosa a una acción, pero aquí no está envuelta ninguna causalidad humeana. Sto. Tomás no dice que yo quiera pegar un bastonazo y entonces el bastón se mueva, o que yo quiera mover el brazo, y entonces el brazo se mueva, sino que yo *uso* el brazo o el bastón. En segundo lugar, como Kenny afirma, el término «acto imperado» invita a comparar la relación entre querer y actuar con la relación entre una orden y su ejecución[55]. Qué sea cumplir una orden o seguir una regla es algo extraordinariamente complejo, pero desde luego no es una causalidad humeana. Por último, y como ya se ha señalado, Tomás de Aquino mantiene explícita y reiteradamente que para que una acción sea voluntaria no se requiere ningún acto de voluntad.

A fin de cuentas, Sto. Tomás es un aristotélico y, como ya se ha dicho, Aristóteles deja claro que una acción voluntaria no es una acción causada por un acto de voluntad, sino la que procede de un principio intrínseco con conocimiento.

Por eso, las acciones voluntarias son las que *yo* realizo, porque querer no es un suceso psicológico, no es algo que me pase, sino el ser mías de mis acciones, mi estar envuelto en ellas, el originarlas *yo* realmente. Por ello, en el plano existencial, una acción no voluntaria es una acción en la que yo no me reconozco, un suceso ante el que adopto una actitud contemplativa, algo que observo cómo sucede. Se entiende así bien la profunda sabiduría de D. Mendo al tratar de exonerarse de la responsabilidad de una acción manteniendo que fue involuntaria, pues dice: «porque no fui yo, no fui // fue el maldito Cariñena //que se apoderó de mí»[56].

lo humeano y legaliforme de la causalidad. Cfr. Geach, P.T., *Lecciones sobre la voluntad* pronunciadas en la Universidad de Navarra; Anscombe, G.E.M., *Causality and Determination* en *Metaphysics and the philosophy of mind*, pp. 133-47; y *The causation of action* en Ginet, C. y Shoemaker, S., (eds.) *Knowledge and Mind*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 174-90.

51 Cfr. Kenny, A., *The will in philosophical tradition* en *Will, freedom and power*, Blackwell, Oxford 1975, pp. 23-8.

52 *S.Th.*, I, q. 82, a.1.

53 Cfr. Inciarte, F., «Metafísica y cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica» en *Anuario Filosófico* 10/1 (1977), pp. 131-60.

54 Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 16, a. 1.

55 Cfr. Kenny, A., *o.c.*, pp. 27-8. Desarrolla esta idea en el trabajo *The imperative theory of the will*, contenido en la misma obra.

56 Muñoz Seca, P., *La venganza de Don Mendo*, Jornada primera.

Universidad Pontificia de Salamanca

5. SOBRE LA ESPIRITUALIDAD DE LA VOLUNTAD

Si la voluntariedad no es un evento psicológico es fácil concluir a la vez la falsedad tanto del espiritualismo como del materialismo. Para el espiritualismo, la voluntad es un acontecimiento no físico, que sucede en el ámbito privado de la conciencia espiritual, que Descartes identifica con el alma. Para el materialismo, los actos voluntarios serían reducibles a fenómenos o eventos fisiológicos. Ambas tesis son igualmente falsas al compartir un mismo error categorial: la voluntariedad de una acción no es un evento ni físico, ni psicológico ni espiritual.

El desenmascaramiento del error categorial que aquí se ha pretendido realizar, no constituye la última palabra sobre la voluntad humana, sino más bien una tarea de elucidación conceptual previa a cualquier intento serio de considerar la voluntad humana. La crítica wittgensteniana al error en la interpretación de la lógica de los conceptos que subyace tanto al espiritualismo dualista como al materialismo monista, abre la posibilidad de una consideración mucho más verdadera, ajustada a la experiencia humana, e incluso coherente con la práctica judicial, de las acciones voluntarias. Además, desde el punto de vista histórico, cabe mantener que el planteamiento wittgensteniano enlaza con el aristotélico y permite disolver los prejuicios cartesianos desde los que habitualmente se interpreta el pensamiento aristotélico.

Sea lo que sea la espiritualidad, desde luego no es una región del ser, paralela a la física, en la que *suceden* acontecimientos y se desencadenan procesos. El espíritu humano no puede ser entendido como una réplica fantasmagórica de la realidad física, como una "cosita espiritual", como una materia inmaterial, o como un ámbito refinado, tenue y sutil, en el que suceden cosas[57]. Es, pues, preciso buscar un tratamiento no espiritualista del espíritu, quizá aquél en que se empieza por afirmar que el alma es el acto primero del cuerpo que posee la vida en potencia, y no un sucedáneo «espiritual» del cuerpo.

JORGE VICENTE ARREGUI

57 Sobre esta cuestión cfr. Anscombe, G.E.M., «La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre» en *Anuario Filosófico* 13/1 (1980), pp. 27-39.

Universidad Pontificia de Salamanca