

La voluntat, una facultat supèrflua

Miguel CANDEL SANMARTÍN
Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia

RESUM: En la literatura filosòfica contemporània és habitual trobar el terme aristotèlic *akrasía* traduït com a «feblesa de la voluntat». Això suscita diversos problemes no merament reductibles a qüestions de traducció. En primer lloc, hi ha un consens creixent entorn de la idea, expressada entre d'altres per Hannah Arendt, que a l'ètica antiga no hi ha cap concepte que correspongui, per sota de les aparences verbals, a l'agustiniana *voluntas*, entesa com una potència o facultat totalment autònoma tant respecte de la raó com dels apetits, lliure de tota determinació que no sigui la seva pròpia autodeterminació i exclusivament responsable, per tant, dels actes ordenats per ella. En segon lloc, aquesta noció agustiniana dóna lloc a paradoxes irresolubles, com ara la presumpta infinitud de la voluntat o la seva reducció última a la pura arbitrietat, la qual cosa aboca a privar el subjecte humà justament d'allò que el recurs a la voluntat pretén fonamentar i explicar: la seva *responsabilitat*. Per tot això, sembla més raonable una concepció de la psique humana que, com la grega antiga, no introdueixi cap nou element en la tradicional dicotomia *raó-desig*, per bé que la descripció de les interaccions entre ambdues instàncies sigui susceptible de gran refinament gràcies a les modernes ciències cognitives.

PARAULES CLAU: psique, voluntat, virtuts.

En la literatura filosòfica contemporània és habitual trobar el terme aristotèlic *akrasía* traduït com a «debilitat de la voluntat» (en anglès, «weakness of will»). Això suscita diversos problemes no merament reductibles a qüestions de traducció, qüestions com les que planteja, per exemple, la traducció de termes grecs molt específics del tipus *phronesis* o *eudaimonia*.

En efecte, no es tracta només que en els contextos aristotèlics en els quals el terme s'usa (bàsicament, els escrits ètics de l'estagirita) es faci gairebé sempre referència amb ell a fenòmens com ara la incapacitat de certs individus per resistir-se a l'ímpetu d'uns apetits desordenats¹ (la qual cosa pràcticament elimina d'entrada la meitat

1. Vegeu, per exemple, *Ètica a Nicòmac*, III, 1, 1111b13; IV, 1, 1119b31; VII, pàssim. És paradigmàtica en aquest respecte la caracterització següent de l'*akratés*: «Hay quien, por causa de una pasión, está fuera de sí

del camp semàntic que l'expressió «debilitat de la voluntat» comprèn, a saber, l'absència d'impuls positiu per actuar, la desgana o falta d'iniciativa). El problema principal que planteja l'expressió que comentem és la presència en ella d'un terme que, creiem, resulta anacrònic en relació amb l'ètica aristotèlica i amb l'ètica antiga en general: el terme *voluntat*.

En efecte, com diu Hannah Arendt:

El fenomen de la voluntat era quelcom desconegut en l'antiguitat. [...] Suposem que tenim davant de nosaltres un plat de maduixes i que *desitjo menjar-les*. Aquest desig era, per descomptat, quelcom ben conegut per la filosofia antiga; desig ha volgut sempre dir ser atret per quelcom extern a un mateix. Això era quelcom natural i no d'un ordre massa elevat, sinó corresponent, per així dir, a l'esfera animal de l'home. La qüestió de si he de cedir o no a aquest desig era, segons els antics, quelcom que decidia la raó. Així, per exemple, si pateixo cert tipus d'al·lèrgia, la raó em diu que no agafi maduixes. Si malgrat això me les menjaré o no, depèn de la força dels meus desitjos, d'una banda, i de la força que la raó exerceixi sobre ells, d'un altre costat. Em menjaré les maduixes o bé perquè estic privat de raó o bé perquè la meua raó és més dèbil que el meu desig. [...] És en aquesta dicotomia on s'insereix la facultat de la voluntat. La inserció significa que ni el desig ni la raó queden abolits ni tan sols degradats a un rang inferior; ambdós mantenen la seva posició. Però el nou descobriment és que hi ha quelcom en l'home que pot dir sí o no als preceptes de la raó, per la qual cosa el fet que jo cedeixi al desig no es deu a ignorància ni a debilitat, sinó a la meua voluntat, una tercera facultat. Ni la raó és suficient per la seva banda ni el desig ho és per la seva. Perquè —i aquesta és la quinta essència del nou descobriment— «la ment no es mou fins que no vol moure's» (Aureli Agustí, *De libero arbitrio voluntatis*, 3.1.2). Jo puc decidir contra el consell deliberat de la raó igual que puc decidir contra la simple atracció dels objectes del meu apetit, i és la voluntat més aviat que la raó o l'apetit qui decideix la qüestió de què faré. [...] La voluntat és l'àrbitre entre la raó i el desig, i com a tal només la voluntat és lliure. Més encara, mentre la raó revela el que és comú a tots els homes i el desig el que és comú a tots els organismes vius, només la voluntat és exclusivament meua.²

Arendt afegeix immediatament després, com és lògic, que el descobriment d'aquesta nova facultat va haver de coincidir amb el descobriment de la llibertat com a qüestió filosòfica, en tant que distinta del fet polític.

Els responsables d'aquests descobriments, segons Arendt, van ser l'apòstol Pau i Agustí d'Hipona. Pel que fa a aquest últim, és ben coneguda la tricotomia de l'*animus*, o pla superior (espiritual) de l'ànima humana, en *memòria*, *enteniment* i *volun-*

y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión en cuanto al no obrar según la recta razón, pero no lo domina hasta el punto de que su propia índole le haga estar persuadido de que tales placeres deben perseguirse sin freno; éste es el incontinente» (VII, 8, 1151a20-24, versió de María Araujo i Julián Marías).

2. Hannah ARENDT, «Algunas cuestiones de filosofía moral», a *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós (en preparació).

tat, tríada corresponent, de manera analògica, a las tres hipòstasis de la Trinitat divina definides l'any 325 a Nicea: Pare, Verb i Esperit.

Que Arendt té raó quant a l'originalitat de l'esquema agustiniana respecte a la concepció de les facultats de l'ànima pròpia de la filosofia grega clàssica és un fet que no ha de quedar enfosquit per l'aparent continuïtat entre termes com l'aristotèlic *boúlesis* i l'agustiniana *voluntas*.³ En efecte, encara que sigui corrent en moltes llengües modernes traduir el primer amb el mateix vocable que el segon, la veritat és que Aristòtil, per exemple, considera la *boúlesis* una facultat comuna a homes i animals irracionals, afí a l'*epithymia* (apetit) i al *thymos* (coratge) i contraposada a la *proairesis* (elecció).⁴ Per això creiem que una traducció més precisa de *boulesis* seria *volença*, en comptes de *voluntat*, si per aquesta entenem el que Agustí i la filosofia cristiana posterior entenen, a saber, una potència o facultat totalment autònoma tant respecte de la raó com dels apetits, lliure de tota determinació que no sigui la seva pròpia autodeterminació i exclusivament responsable, per tant, dels actes per ella ordenats.

Hom pot preguntar-se per què sorgeix en la tradició cristiana aquest nou concepte, aquest nou tret presumptament característic de la psique humana. Al meu parer això és degut a la necessitat de justificar, d'una banda, l'atribució d'una radical malícia al pecat en general i a la culpa adàmica en particular. Recordem com, a *De libero arbitrio*, Agustí s'esforça per provar la tesi que no podem de cap manera responsabilitzar Déu del mal moral, el mal comès per l'home. Ja que aquest ha estat creat per Déu, l'única manera de poder imputar exclusivament a l'home el mal que comet i exonerar al mateix temps de responsabilitat el seu creador és suposar l'existència en l'ésser humà d'aquesta intrínseca i radical capacitat d'iniciativa totalment exempta de constriccions causals extrínseques. D'altra banda, per explicar per què el pecat original exigia una expiació de dimensió infinita (la duta a terme pel Verb fet carn, substancial a Déu Pare i infinit com ell), no hi havia més remei que atribuir caràcter infinit també a la culpa. Ara bé, una nota essencial de l'infinit és la indeterminació: l'ànima humana havia d'albergar, doncs, una certa potència exempta de determinacions, plenament autònoma, com se suposa que és la voluntat.

Certament que, si poseu una facultat així, podríem dir sense cap restricció que l'ésser humà és *lliure* en el sentit modern de posseir una capacitat d'elecció plenament i absolutament incondicionada. Però, és realment així?

Si ho fos, toparíem amb tot un ventall de paradoxes, quina més desconcertant. Vegem-ne algunes:

Una de relativament poc coneguda és la que planteja la necessitat de reconèixer a la voluntat una *capacitat infinita*, en el sentit de poder voler qualsevol cosa. Trobem

3. Terme llatí que, per descomptat, és d'un ús molt anterior a Agustí, però que no rep aquesta peculiar acceptió de facultat autònoma, diferent tant de l'element cognoscitiu com de l'apetitiu, fins que Agustí, tot desenvolupant idees de l'apòstol Pau, no reorganitza el seu camp semàntic.

4. Vegeu, per exemple, *Ètica a Nicòmac*, III 1, 1111b13-30, on, a més, s'especifica que la *boulesis* té com a objecte els fins de l'acció (que vénen determinats a priori per la naturalesa de l'agent) i no pas els mitjans, que són els que realment depenen de la nostra elecció.

aquesta tesi, per exemple, en Descartes, formulada de diverses maneres: «Déu ens ha donat una voluntat sense cap límit, [...] infinita»;⁵ «La voluntat [...] pot en cert sentit anomenar-se infinita, perquè [...] el seu abast s'estén a qualsevol cosa que pogués ser objecte de qualsevol altra voluntat, fins i tot de la incommensurable voluntat de Déu.»⁶ Segons el mateix Descartes, la voluntat «és tan perfecta i tan gran que la possibilitat que augmentés la seva perfecció o la seva grandesa és quelcom que escapa al meu enteniment.»⁷ La raó d'això és que «la voluntat consisteix simplement en quelcom que és, per dir-ho així, indivisible; sembla que la seva natura exclou la possibilitat que hom li prengui res.»⁸

Una concepció semblant topa, sense cap mena de dubte, amb el sentit comú, per més que, com reconeix també Aristòtil als passatges citats més amunt sobre la *boulesis*, aquesta pot desitjar també l'impossible, la qual cosa sembla tant com dir que l'impuls volitiu de l'home no queda limitat pel camp de l'experiència ni pel de la lògica. I si un impuls que en l'ètica aristotèlica és, segons hem vist més amunt, merament animal pot transcendir d'aquesta manera els límits d'allò real, no caldria considerar *a fortiori* il·limitada una facultat d'ordre presumptament superior, com la voluntat de la tradició cristiana? La resposta és òbviament que *no* si volem anar més enllà d'una concepció merament negativa de l'impuls volitiu, és a dir, si no ens acontentem de constatar que tot impuls és, per natura, cec i capaç, per consegüent, d'estendre's fins i tot al buit. Si en comptes de quedar-nos aquí pretenem donar un contingut positiu al desig, volença, voluntat, etc., ens equivocarem de ple en declarar infinit el seu objecte. Perquè, per més voltes que donem a l'assumpte, si en alguna cosa hi ha consens universal sobre aquest tema és que els continguts de l'impuls, encara que aquest fos totalment lliure de perseguir-los o no, vénen donats per les facultats cognitives, de l'ordre que sigui, i ningú amb el seny complert sostindrà que les facultats cognitives humanes tenen capacitat infinita.

Si en comptes d'atendre a l'objecte de l'impuls atenem al que podríem anomenar la seva «força» com a tal impuls, l'energia amb què tendeix a la seva fi, el seu *poder* efectiu, tampoc anirem gaire lluny qualificant-lo d'infinít. Que la «voluntat» humana, s'entengui aristotèlicament o agustinianament, és inconstant i, per tant, limitada és quelcom que correspon a l'experiència de tot ser humà, encara que aquest s'identifiqui amb el «superhome» de Nietzsche.

Aplicant, doncs, una simple regla lògica, com ara l'anomenat *modus tollens*, si la hipòtesi de la voluntat absolutament autònoma porta a la conseqüència absurda de la seva infinitud, forçosament haurem de negar la hipòtesi. Tota la construcció agustinianocartesiana i, en general, cristianooccidental d'una facultat que sigui respecte

5. Carta a Mersenne, 25 de desembre de 1639, a Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes: Oeuvres philosophiques*, vol. II, p. 153.

6. Charles ADAM i Paul TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, vol. VIII-1, p. 18.

7. Charles ADAM i Paul TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, p. 57.

8. Charles ADAM i Paul TANNERY, *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, p. 60.

de l'intel·lecte allò que l'apetit és als sentits cau pel seu propi pes. De manera que, si volem «salvar els fenòmens» pel que fa a la consciència de llibertat que acompanya l'acció humana, haurem d'explorar altres vies.

En efecte (i aquí apareix una altra de les paradoxes de la noció de voluntat absolutament incondicionada), si per tal de fonamentar la generalitzada creença que els éssers humans actuem, almenys en certes situacions, de manera no imposada, ni tan sols per la nostra pròpia natura humana, recorrem a la noció agustinianocartesiana de voluntat, incorrerem en l'absurd següent, magistralment descrit per Peter Bieri:

Suposem que tenim una voluntat incondicionalment lliure. Seria una voluntat que no dependria de res: una voluntat totalment sense vincles i lliure de tota connexió causal. Una voluntat tal seria una voluntat estrambòtica, abstrusa. Perquè la seva carència de vincles significaria que seria independent del nostre cos, del nostre caràcter, dels nostres pensaments i sentiments, de les nostres fantasies i records. En altres paraules, seria una voluntat sense connexió amb tot allò que fa de nosaltres unes persones determinades. Per aquesta raó, en un sentit substancial de la paraula, no seria en absolut *la nostra* voluntat. En comptes d'expressar allò que *nosaltres* —aquests individus determinats— volem des de la lògica de la nostra biografia, una voluntat tal, provinent d'un buit causal, simplement ens sobrevindria i nosaltres hauríem de vivenciar-la com una llibertat completament alienada, que estaria ben lluny de l'experiència d'autoria, per a la salvació de la qual precisament havia estat introduïda.⁹

Així, doncs, la dificultat que planteja, com assenyalava Kant, l'aparent dicotomia entre un ordre causal estricte, com el que regeix el món físic del qual formem part, i un ordre de raons no constrictives, com el que regeix el nostre comportament conscient, l'antinòmia, en definitiva, entre necessitat i llibertat, no pot resoldre's de cap d'aquestes dues maneres: ni postulant un jo pràctic absolutament autònom, font última dels nostres actes (versió kantiana «reformada» de la *voluntas* agustiniana), ni suposant, com fa per exemple John Searle,¹⁰ un interval o bretxa (*gap*) en la cadena causal dels nostres actes, enèsima versió de l'indeterminisme físic aplicat a l'esfera ètica humana, des del recurs, de Lucreci al *clinamen* dels àtoms fins a l'apel·lació, de Roger Penrose i altres autors, als estadis quàntics previs al col·lapse de la funció d'ona en les partícules subatòmiques presents en els processos neuronals. Totes aquestes explicacions condueixen al mateix carreró sense sortida assenyalat per Bieri: reduir el *liberum arbitrium* a l'arbitrari o a l'aleatori i, per tant, privar el subjecte humà justament d'allò que aquestes concepcions pretenen fonamentar i explicar: la seva *responsabilitat*.

L'ésser humà no necessita cap facultat-àrbitre entre la raó i els desitjos. Li basta amb el fet, fenomenològicament evident, que una gran part dels nostres desitjos (al

9. Peter BIERI, *El oficio de ser libre* (versió castellana de *Das Handwerk der Freiheit*), Barcelona, Ariel, 2002, p. 152 (per raons estilístiques, hem modificat la persona amb la qual l'autor designa el lector, passant de la de cortesia en tercera del singular —«vostè»— a la primera del plural).

10. John R. SEARLE, *Libertad y neurobiología*, Barcelona, Paidós, 2005.

límit, tots ells), en fer-se conscients, desfermen tota una cadena de nous impulsos que, per dir-ho així, diversifiquen l'impuls inicial per camins múltiples, generalment divergents i sovint oposats. Amb això n'hi ha prou per explicar per què el simple desig no sempre basta per provocar immediatament l'acció en un sentit o en un altre, obligant la consciència a calcular primer la resultant d'aquest complex polígon de forces (amb la complicació afegida que el mateix exercici de càlcul genera al seu torn noves ramificacions impulsives). Aquest procés és el que la tradició ha anomenat, com assenyala Arendt, *judici* i que entronca directament amb el que Aristòtil anomenava *raonament pràctic*.

No hi ha, doncs, en l'ésser humà cap font d'iniciativa pura aliena a les seves determinacions internes i externes. Tampoc no hi ha cap «bretxa» ni cap ruptura en la cadena causal, perfectament determinista, que enllaça la nostra vida psíquica amb els nostres actes físics. Hi ha, això sí, una retroalimentació constant d'aquesta cadena, que obre contínuament un marge d'autocorrecció dels nostres impulsos. Això, i no una altra cosa, és el que anomenem llibertat.