

FRANCISCO LARA SÁNCHEZ

## LAS DÉBILES PRUEBAS DE NUESTRA DEBILIDAD MORAL

*Resumen:* Creemos que está en nuestro poder el dejar de hacer aquello que exigen nuestros propios juicios morales. En el artículo se intenta demostrar que esta creencia en la debilidad moral responde más a la tradicional forma de entender la conducta moral que a una plausible concepción de la racionalidad práctica. También se rebaten las pruebas de la debilidad moral que apelan a los hechos ofreciendo el autor una reinterpretación de tales hechos como casos de una errónea comprensión de los juicios morales, de un falso compromiso con ellos, de una necesidad de suspenderlos o de una incapacidad de acatarlos.

*Palabras clave:* Conducta moral, racionalidad fáctica, juicio.

## WEAK PROOFS OF OUR MORAL WEAKNESS

*Abstract:* We think that we have the power to stop doing what our own moral judgments demand. This paper attempts to prove that this belief in moral weakness is due more to the traditional understanding of moral behavior than to a plausible theory of practical rationality. Moreover, we refute the proof of moral weakness by appealing to the facts, by interpreting such facts as instances of misunderstandings of moral judgments, a false commitment to them, a need to stop these judgments or incapacity to abide by them.

*Keywords:* Moral behavior, factive rationality, judgement.

Solemos admitir que a veces, aún pudiendo, no hacemos lo que creemos mejor. Por ello, en tales situaciones, a la acción siempre le sigue el arrepentimiento y la firme resolución de no doblegarse la próxima vez. A este fenómeno se le suele llamar "debilidad de la voluntad" y se muestra, por ejemplo, en los fallidos intentos de dejar de fumar o de seguir alguna dieta. Asumimos que es lo que les ocurre a todos aquellos que se sienten incapaces de llevar a la práctica sus propias determinaciones sobre sus hábitos de conducta. Planteado así, es evidente que dicho fenómeno es un objeto de estudio propio de la filosofía de la acción, pues plantea un problema general sobre la relación entre razonamiento práctico y acción; pero en este artículo voy a centrarme en el tipo de voluntad débil que interesa a los éticos, aquella por la que intencionadamente dejamos de seguir nuestros propios juicios morales.<sup>1</sup> Una *debilidad moral* o *incontinencia* que, a primera vista, tampoco nos resulta extraña y que podría explicar ese remordimiento de conciencia que sentimos cuando, pudiendo cumplir con nuestro deber, no lo hacemos.

Aunque prerreflexivamente podrían resultarnos familiares las acciones moralmente débiles, el asunto se complica no obstante cuando intentamos explicarlo filosóficamente.<sup>2</sup> De hecho, en la primera parte del artículo intentaré mostrar las dificultades de probar, desde la metaética, que existe la debilidad moral. Algo que ciertamente es contrario a la realidad de esas acciones incongruentes y posteriores remordimientos que mencionábamos más arriba. Por ello, estoy obligado a dedicar la segunda parte de este trabajo a reinterpretar esa realidad, a

---

<sup>1</sup> En el debate que nos ocupa es habitual que las expresiones *debilidad de la voluntad* y *debilidad moral* sean usadas de manera vaga e imprecisa, muchas veces como expresiones sinónimas de una única categoría simple con la que abarcar fenómenos muy diferentes. Confusión contra la que se nos previene en Milo, R., *Immorality*, Princeton, 1984.

<sup>2</sup> Para introducirnos en el tema de la debilidad moral son de gran utilidad Mortimore G., *Weakness of Will*, Londres, Macmillan (Ed.), 1971; Evans D., "Moral Weakness", en *Philosophy*, 50, (1975); Gosling J.C.B., *Weakness of Will*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1990; y Jackson F., "Weakness of will", en *Mind*, 93, (1984).

explicar qué es lo que pasa realmente cuando parece que somos moralmente débiles. Espero dejar claro que nos encontramos ante un fenómeno cuya existencia sólo puede ser probada recurriendo a intuiciones que no superarían un examen de la razón.

*El internalismo de Donald Davidson*

Para entender el problema que nos ocupa, puede ser esclarecedor presentarlo como lo hace Donald Davidson en su muy influyente artículo de 1969. Aquí se sugiere que la referida intuición de que podemos libremente dejar de hacer lo que consideramos mejor, que Davidson formula como principio P3, es incompatible con dos principios evidentes por sí mismos. Primeramente con P1, que enlaza voluntad y acción al mantener que si un agente quiere hacer X más de lo que quiere hacer Y, intencionadamente realizará X antes que Y. Además, P3 sería contrario a un segundo principio, P2, que relaciona el juicio con la voluntad afirmando que si un agente estima que lo mejor sería hacer X, entonces él preferirá hacer X a cualquier otra cosa. Es evidente que si aceptamos P1 y P2 no tenemos más remedio que negar la incongruencia, que P3 permite, entre nuestros juicios prácticos y nuestro obrar.

Aunque resulta exagerado decir que los principios P1 y P2 son evidentes por sí mismos, sí es cierto que recogen una concepción muy extendida de la motivación conocida como *internalismo*. Para ésta, existe una estrecha conexión entre los juicios morales y la intención de obrar consecuentemente; es decir, que si alguien está convencido de lo que debe hacer, ya cuenta por ello con un motivo para obrar de esa forma y se supone entonces que, si no hay nada que se lo impida, así obrará. Si pienso que debo dedicar parte de mi tiempo y dinero a ayudar a los pobres, esto es suficiente para estar dispuesto a hacerlo. Creencias motivadoras que también servirán, por tanto, para explicar racionalmente mi acción: si todas las tardes libremente (a sabiendas y pudiendo hacer otra cosa) me dedico a la beneficencia, es porque debo haber pensado que eso era lo que debía hacer.

Por lo tanto, desde este internalismo, P3 no tiene sentido: es inconcebible que alguien pueda actuar libremente contra lo que más valora. La resolución de la contradicción sólo parece permitir dos opciones: o bien negamos P2, la conexión entre juicios y voluntad, –pues P1 por separado sólo define la conducta voluntaria– o bien negamos P3, i.e., que existan acciones incontinentes. Pero antes de indagar estas evidentes vías de solución sería interesante analizar la del propio Davidson, en la que curiosamente no se niega ninguno de los principios.

La clave de la alternativa de Davidson está en su interpretación del problema desde una distinción de dos tipos de juicios: condicionales e incondicionales –o en términos éticos, *prima facie* y absolutos.<sup>3</sup> Esto le permite mantener que aunque el incontinente juzgue *incondicionalmente* que Y es mejor que X (porque lo desea más) y –por P1 y P2– haga intencionadamente Y, también podría juzgar *condicionalmente*, "considerándolo todo", que X es mejor que Y, tal y como requiere P3.

Con tal distinción en la forma de juzgar, Davidson cree que evita la inconsistencia de su tríada sin abandonar una explicación internalista de la motivación. El incontinente obraría intencionadamente porque entiende que lo que hace es en cierto sentido bueno o deseable, y es este juicio (incondicional) el que es operativo; pero al mismo tiempo, diría Davidson, el incontinente podría admitir que un juicio más global –y mejor razonado– recomendará lo contrario.

---

<sup>3</sup> Davidson destaca por ser pionero en la introducción de tal distinción en el ámbito de los filósofos de la acción, cuya tendencia a identificar los principios morales con afirmaciones absolutas sobre lo correcto y lo incorrecto les llevaba a presentar como algo enigmático no sólo la debilidad moral sino también al fenómeno del conflicto moral. El uso ético de la expresión *prima facie* es sin embargo más antiguo, remontándose a la caracterización que Ross hace de los deberes. Cf. Ross W., *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1930. La noción de juicios morales "considerándolo todo" presenta claras semejanzas con la proposición de Becker, muy posterior, de presentar los juicios morales como reflejando un punto de vista inclusivo de todos los otros puntos de vista. Cf. Becker L., "The finality of moral judgment. A reply to Mrs. Foot", en *Philosophical Review*, 82, (1973).

Cabe preguntarse ahora si hay motivos para el optimismo de Davidson. Y sospecho que no, porque cuando él distingue entre juicios condicionales e incondicionales, lo que está haciendo es abrir una brecha entre el razonamiento práctico y la misma práctica a la que éste va destinado y que le da sentido. Las razones sólo apoyarían juicios *prima facie* sobre lo que sería mejor hacer en virtud de las razones dadas. Es decir, que las conclusiones de la razón práctica se plasmarían en juicios condicionales que siempre estarían aislados de la acción o, en palabras del propio Davidson,<sup>4</sup> que serían "prácticos sólo en su tema, no en su resultado". Mientras que, por otro lado, los juicios conectados con nuestros deseos en todo momento tendrían la última palabra sobre qué hacer.

Ciertamente, con esta brecha permitimos formalmente la incontinencia pero al precio de anular la racionalidad práctica, de no distinguir finalmente, en virtud de la racionalidad de sus acciones, entre continencia y incontinencia. Desde el planteamiento de Davidson, da igual que se haga o no lo más conveniente, pues esta conclusión sobre su conveniencia siempre provendrá de un juicio condicional, del cual se podría justamente derivar tanto un juicio incondicional de hacerlo como otro que disponga lo contrario. Esto es, que las razones con las que cuenta el continente para llegar al juicio incondicional por el que obra no serán mejores que las que tiene el incontinente para alcanzar el suyo.

Para evitar esto, Davidson<sup>5</sup> se ve obligado a añadir a su planteamiento un imperativo llamado *principio de continencia* o racionalidad y que reza así: "realícese la acción que mejor se juzgue sobre la base de todas las razones pertinentes disponibles". El problema es que con esto no se consigue mucho. Pues si ese principio puede dar una razón a alguien para que derive un juicio incondicional de que algo debe hacerse del juicio condicional de que, *prima facie*, lo

---

<sup>4</sup> Davidson, D., "¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?", en Feinberg J. (Ed.), *Conceptos morales*, México, F.C.E., 1985 (1969), p. 193.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 197.

más racional es hacerlo, finalmente Davidson está aceptando que la razón práctica alcanza conclusiones incondicionales, algo cuya negación precisamente había constituido la clave de su estrategia para solucionar el problema de la debilidad de la voluntad.

En resumen, Davidson se encuentra ante el siguiente dilema. Sólo puede explicar la debilidad de la voluntad abriendo una brecha entre el juicio condicional justificable, pero por el que podemos no obrar, y el juicio incondicional por el que obramos pero que no admite más justificación que la simple voluntad. Es así como consigue que P2 y P3 no se refieran al mismo tipo de juicio y que, en consecuencia, la tríada con que caracterizaba la debilidad de la voluntad deje de ser contradictoria. Pero al permitir con dicha brecha que el juicio que justificamos al deliberar pueda no ser el mismo que rige nuestro obrar, Davidson está impidiendo que podamos tachar al incontinente de irracional, que podamos en definitiva creer en esa conexión de la razón con la acción que el propio Davidson había afirmado con los principios P1 y P2 y que ni siquiera había discutido por considerarlos axiomáticos.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Para un desarrollo más exhaustivo de esta crítica a Davidson, véase Schueler, G.F. (1983), "Akrasia revisited", en *Mind*, 92, (1983) pp. 583-4; Grice, F. y Baker, J., "Davidson on 'weakness of will'", en Vermazen, B. y Hintikka, M. (Eds.), *Essays on Davidson: Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1985; también atacan a Davidson en virtud de que no consigue demostrar finalmente que P3 sea compatible con P1 y P2. Mantienen que su concepto de "juicio considerándolo todo" resulta ineficaz para dicho objetivo. Objeción que es respondida en Davidson, "Replies to essays I-IX", en *Ibid.*, con una mayor exposición de su comprensión de dicho concepto. Desde un frente distinto, autores como Bratman, M., "Practical reasoning and weakness of will", en *Nous*, 13, (1979), p. 160; o Barwell I. y Lennon K., en "The principle of sufficient reason", *Aristotelian Society Proceedings*, 61, (1982-3), pp. 28-9 objetan a Davidson que su incontinente debería pensar que es incondicionalmente mejor hacer lo que hace, algo que no se ajusta a la concepción estándar del incontinente, quien, si es sincero, deberá admitir que lo que hace no es lo mejor. Por otro lado, Audi, R., "Weakness of will and practical judgment", en *Nous*, 13 (1979); Taylor, C.C.W., "Plato, Davidson and Hare on akrasia", en *Mind*, 89 (1980); Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth, 1984, cap. 4; y Mele, A.R., "Akrasia, reasons and causes", *Philosophical Studies*, 44, (1983); (Ib.) *Irrationality. An essay on 'Akrasia', Self-deception and Self-control*, Oxford, Oxford University Press,

### *La alternativa externalista*

Podemos concluir de lo anterior que mientras no se presente una alternativa mejor, desde el internalismo no se puede defender la existencia de acciones moralmente débiles. ¿Por qué no aceptar entonces que el externalismo, al que sin pretenderlo conduce la propuesta davidsoniana, es la solución al problema? ¿Por qué no negar P2? Evidentemente ésta ha sido, y es, una forma muy usual de resolver el problema de la incontinencia. Ya he adelantado con la crítica a Davidson cuál sería su gran dificultad, pero veámosla más detenidamente.

Para el externalismo, tener una convicción moral no implica por sí mismo un motivo para obrar consecuentemente. Así, uno podría formular un juicio moral, entender perfectamente su significado y aún así no sentirse obligado a obrar en consonancia. Para sentirse motivado por un juicio éste debería ir acompañado de un deseo de regirse por las consideraciones morales. Aún cuando se mantuviera que, debido a nuestra naturaleza altruista o a nuestros condicionamientos sociales, solemos estar dispuestos a aceptar las prescripciones morales, la presencia de dicha disposición –mantienen los externalistas– no deja de ser algo contingente, pues no está garantizada, como en el internalismo, por el propio juicio, sino que responde a factores externos a la moralidad.

---

1987; se enfrentan a Davidson cuestionando el principio P2 de su explicación del problema de la debilidad de la voluntad. Estos autores sostienen que es muy normal pensar que es preferible hacer *x* a *y*, y al mismo tiempo tener un deseo más fuerte de hacer *y*. Además, manejan la brecha entre juzgar mejor y querer más, tanto para defender la posibilidad, como para explicar la ocurrencia de la incontinencia pura. La forma usual de atacar P2 es construir contraejemplos imaginarios. Audi y Taylor nos hablan de adúlteros escrupulosos; Mele nos aporta el caso de un estudiante de biología que necesita sangre para un experimento y piensa que sería mejor pincharse el dedo, pero está fuertemente motivado a no hacerlo y se abstiene. Para una valoración de estas últimas objeciones y especialmente del intento de Mele de probar filosóficamente la desconexión entre el juicio y la elección basándose en meros ejemplos imaginarios, Cf. Charlton, W., *Weakness of Will*, Oxford, Blackwell, 1988, pp. 127 y ss.

Esta concepción externalista de la motivación moral proviene esencialmente de la comprensión judeo-cristiana de la acción. Frente al intelectualismo griego que identificaba pensar el bien con quererlo,<sup>7</sup> el cristianismo se caracterizará por concebir la naturaleza humana como equipada con dos capacidades psicológicas distintas: una deliberativa o reflexiva, que nos permite determinar lo que es bueno y otra ejecutiva, la voluntad, que es la única responsable de cómo nos comportemos. La tarea esencial del ser humano consiste entonces en, primero, averiguar qué dicen los mandamientos divinos sobre la conducta correcta y en segundo lugar, acomodar su voluntad a la de Dios obedeciendo dichos mandamientos. Por ello, a diferencia de los antiguos griegos, que consideran la mala conducta como estupidez o ignorancia, los autores del Antiguo Testamento la verán como desobediencia. Adán y Eva estaban advertidos sobre el fruto prohibido y aún así lo comieron. Lo que hoy llamamos "voluntad" no juega ningún papel en la psicología clásica griega, pero es esencial en la mente de los antiguos judíos. Para ellos, hacer lo que sabes que es malo, lejos de resultar extraño, es la forma estándar de comportarse incorrectamente y, ya que la función de asegurar que hacemos lo que debemos está asignada a la voluntad, la debilidad de la voluntad constituye el arquetipo del fracaso.<sup>8</sup>

En esta lectura judeocristiana de la motivación no hay obviamente una explicación filosófica del externalismo. Ésta se da a partir del momento en que algunos éticos empiezan a concebir los juicios morales como simples descripciones de la realidad. Entonces se les planteará el problema de cómo mantener, desde esa perspectiva cognitivista, el carácter práctico del razonamiento moral. Si los juicios morales no son más que creencias sobre el mundo y las creencias por sí mismas no son deseos de nada, es preciso recurrir a un estado

---

<sup>7</sup> Un enfoque que según Kupperman también se da en la antigua China. Cf. Kupperman, J., "Confucian ethics and weakness of will", en *Journal of Chinese Philosophy*, 8, (1981).

<sup>8</sup> Véase al respecto Dihle, A., *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 1982 (especialmente el cap. 1).

motivacional, aparte de las razones descriptivas, que explique por qué los seres humanos rigen su conducta por juicios morales. Sólo en la actitud o inclinación del agente podía entonces encontrarse la explicación última de la obligación moral, de por qué los hechos descritos pueden ser una razón para actuar.

J. S. Mill es el mejor representante de este externalismo ético. Su concepción de la motivación moral responde a una clara separación entre la demostración del principio moral básico –en su caso, el de utilidad– y la cuestión de las sanciones o motivos para comportarnos según dicho principio. Se puede entender y aceptar la prueba sobre la verdad de su principio leyendo el capítulo IV de su libro *El Utilitarismo* y, sin embargo, no sentirse motivado por dicho principio; esto sólo se conseguiría –mantiene Mill– si tal principio ha inspirado la educación que hemos recibido desde pequeños. La sanción última del principio *no* reside entonces en su demostración, sino en que el principio se corresponda con nuestros sentimientos sociales característicos.

Los externalistas han negado así que el conocimiento moral sea en sí mismo suficiente para incitar a la acción. Las consideraciones morales cuentan sólo para aquellos que poseen deseos adecuados. Si la moralidad se concibe como un complejo sistema de reglas para promover el bienestar humano, lo correcto se reduce a una mera cuestión fáctica que puede ser resuelta con el estudio de los seres humanos y de las sociedades. Desde este punto de vista, tanto aquellos que se preocupan por la moralidad, como los que no, se encontrarían en la misma posición para determinar lo moralmente correcto, pero sólo los primeros serían los resultados de sus deliberaciones como guardando alguna relación con cómo deben vivir. Ya que la mayoría de nosotros mostramos cierto interés en que a los demás le vaya mejor, al decidir qué hacer, normalmente concedemos importancia a las razones morales sobre cómo mejorar el mundo. El externalista explica de esta manera cómo mucha gente está de hecho motivada a obrar moralmente. Pero esto –ha de

dejar claro el externalista— no es más que una mera regularidad afortunada, pues no hay ninguna conexión necesaria entre pensar lo bueno y desearlo. Y es por ello perfectamente posible que quien carezca de los deseos pertinentes no se sienta motivado por las consideraciones morales.

Intuicionistas, como W.D. Ross y H.A. Prichard, también se han sentido tentados a explicar la motivación moral desde factores externos. Defienden la existencia de un motivo característicamente moral, un sentido de corrección o deseo de obrar bien, que es provocado exclusivamente por la intuición de que algo es nuestro deber. Pero aún así, dicha intuición siempre está separada de la motivación; hasta tal punto que podría tenerse la intuición y, sin embargo, no estar motivado por ella. Esto es así porque los intuicionistas realmente no creen en la razón práctica. Sostienen que la moralidad es objeto de una rama de la razón teórica y que ésta sólo motivará a las personas que se encuentren en un estado psicológico especial: el de desear cumplir con su deber.

Ahora estamos en mejores condiciones de entender por qué la incontinencia, defendida en P3, no plantea ningún problema a estos externalistas que niegan la conexión de juzgar lo correcto con querer hacerlo y que, por tanto, abandonan P2. Pues pueden presentar los casos de debilidad moral como meros ejemplos de falta de coincidencia entre las conclusiones deliberativas y la decisión ejecutoria. Ya que la voluntad operativa está unida a la razón sólo contingentemente, no resultaría sorprendente que un juicio moral no incitase a la acción, pues tal vez no se dieran las adecuadas condiciones educativas y socializadoras, diría Mill, o simplemente no se aceptase el punto de vista moral del que hablan los intuicionistas.

#### *La prescriptividad de los juicios morales*

Pero tanto la sencillez como la rotundidad de la explicación externalista lejos de favorecerla se presentan en este caso como malos síntomas. Pues de ser cierta dicha

explicación, a la debilidad moral se le despojaría de uno de sus rasgos esenciales: su carácter enigmático. Quedaría reducida a una simple falta de concordancia entre dos facetas psicológicas del ser humano que no tienen por qué coincidir siempre. Incluso los más obstinados defensores –desde un punto de vista prerreflexivo– de la debilidad moral se opondrían a una descripción tan clara de dicho fenómeno. No dejarían de reconocer que siempre hay algo extraño en el hecho de que alguien pueda decidir que una acción es la mejor opción y, pudiendo realizarla, haga otra cosa.

Esta sospecha de que algo debe fallar en la explicación externalista se confirma si indagamos en los rasgos característicos de la experiencia moral. Ésta suele concebirse como resultado de un razonamiento práctico, como un ámbito de la conducta humana que está directamente influido por nuestros intentos de saber qué debemos hacer. Si negamos esta estrecha conexión entre razonamiento y acción, reaparecen las dificultades para explicar la conducta racional que observábamos en la propuesta davidsoniana.

Cuando un agente obra intencionadamente suponemos que tiene razones para lo que hace, que su acción está animada por ciertos propósitos que le dan sentido. El problema para los externalistas radica en que no pueden subscribir esta plausible forma de caracterizar la conducta intencionada. Como dice Williams,<sup>9</sup> ya que las razones morales de los externalistas no suponen la existencia de un motivo, no sirven para explicar conductas; esto es, no podemos decir que la persona P hizo la acción A por la razón R, pues R no da a P un motivo para hacer A, y eso, un motivo, es lo que necesitamos para explicar que P haya hecho A.

Nagel<sup>10</sup> indica que si el reconocimiento de una exigencia racional –entiéndase del juicio resultante de una deliberación moral– no conllevase la consideración de tal exigencia como

---

<sup>9</sup> Williams, B., “Internal and external reasons”, en (Ib.), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 106-7.

<sup>10</sup> Nagel T., *The Possibility of Altruism*, Nueva York, Oxford University Press, 1970, p. 9.

un motivo para obrar, nos veríamos obligados a tolerar una extraña situación: la de alguien que habiendo admitido que tiene razones de peso para hacer algo, pudiera al mismo tiempo mantener que no tiene por qué hacerlo. La tesis de Nagel desde la perspectiva del agente es igual a la formulada por Williams desde el punto de vista del que explica la conducta; a saber, que a menos que las razones sean, de algún modo, motivos, nunca podrán provocar ni explicar las acciones. Ambos autores quieren subrayar del externalismo la escasa relevancia que concede al razonamiento moral en la determinación de la conducta. En cuanto a sus repercusiones para la práctica, las consideraciones morales quedarían reducidas a un nivel equiparable al que, al respecto, tendrían nuestras apreciaciones sobre, por ejemplo, la moda. De igual forma que uno podría conocer perfectamente la última moda y sin embargo no seguirla porque no quiere, uno podría determinar perfectamente cuál es su deber en una situación concreta e ignorar tal deliberación sencillamente porque no le interesa la moral. Lo que verdaderamente resulta inaudito.

Con esta analogía pretendo mostrar que el razonamiento moral no puede entenderse como algo independiente de la acción, pues es característico de la realidad moral que gire en torno a cuestiones sobre qué hacer. Eso explica, por ejemplo, nuestra negativa a admitir que alguien tenga cierta convicción moral si no se comporta regularmente conforme a tal convicción. O que solamos enfrascarnos en acalorados debates morales que no tendrían sentido si no pensásemos que así podemos influir en la conducta de nuestros contrincantes.

Es cierto que estas observaciones sobre los hechos morales son insuficientes para demostrar la conexión entre juicios morales y conducta. Necesitamos una concepción más amplia sobre la naturaleza de la moral y, antes que nada, una teoría sobre cómo las razones nos comprometen a obrar. Dado que las creencias no pueden motivarnos por sí mismas, la mejor explicación de la acción ha de ser que el agente tuvo razones para llevarla a cabo si en él se dieron tanto las

creencias como los deseos apropiados. Cuando una persona actúa intencionadamente procede de la siguiente forma: desea o valora positivamente ciertas circunstancias, cree que una acción de cierta clase que él puede realizar promoverá o producirá las circunstancias valoradas, y finalmente, obra en consonancia; esto es, *a causa de* su deseo y de su creencia. Si alguno de estos dos factores está ausente, el agente no tendrá ninguna razón para actuar. Resulta entonces que las razones nos empujan a la acción porque detrás de ella siempre se oculta algún deseo. Desde Aristóteles, ésta es la teoría de la acción y del razonamiento práctico que han mantenido muchos filósofos y, por ello, la que ha dado a los principios P1 y P2 de Davidson la apariencia de evidentes por sí mismos.

Esta estrecha conexión entre razonamiento y acción se corrobora si nos fijamos en el carácter esencialmente prescriptivo de términos que, como *bueno*, *correcto* o el verbo *deber*, utilizamos al expresar juicios morales. El uso esencial de estos términos tiene la finalidad de dirigir la conducta, esto es, de aconsejar a uno mismo o a los demás cierta elección. Si describir algo es afirmar cómo las cosas son y esto es lo que pretendemos cuando expresamos creencias, al evaluar damos rienda suelta no a nuestras creencias, sino a nuestras actitudes. Evaluar algo es considerarlo favorable o desfavorablemente. No estamos simplemente describiendo los hechos sino reaccionando ante ellos de una manera positiva o negativa. Tener una actitud favorable hacia un curso de acción es desear que se tome. Evaluar está entonces fuertemente relacionado con aconsejar o mandar; esto es, con decir a la gente qué hacer o, en definitiva, con *prescribir* algún curso de acción. Por ello, carece de sentido decir que, cuando dos personas discuten sobre lo que es bueno, justo u obligatorio, disputan por algo que no tiene relevancia directa para la acción.

Por todo esto, coincido con Hare<sup>11</sup> en que si alguien expresa un juicio moral, y lo hace consciente y sinceramente,

---

<sup>11</sup> Hare R.M., *Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952, pp. 168-9.

básicamente está asintiendo al imperativo en primera persona que se deduce de dicho juicio y, en consecuencia, está mostrando una firme disposición a cumplirlo. La prescripción conlleva entonces un deseo de que se cumpla y en ese sentido la prueba sobre la sinceridad de quien prescribe hacer algo ha de consistir en comprobar si asentiría a la orden de que él mismo lo hiciera.

De lo dicho hasta ahora puedo extraer dos conclusiones importantes para apoyar la tesis que pretendo defender en este trabajo. La primera es que existen fuertes razones para aceptar los principios internalistas (P1 y P2) de Davidson desde una perspectiva formal basada exclusivamente en el uso ordinario de los términos morales. Así, la disposición a ejecutar la acción mejor valorada queda garantizada porque el carácter prescriptivo del pensamiento evaluativo – manifestado sobre todo en su expresión lingüística– enlaza constitutivamente tal pensamiento con la voluntad. Y por ello, mi segunda conclusión consiste en la negación de P3, pues ahora sería lógicamente imposible que alguien dijera sincera y conscientemente que debe hacer algo y, pudiendo, no lo hiciera. Partiendo del carácter esencialmente práctico de los juicios morales, la conexión entre pensamiento moral y acción no puede ser, como mantienen los externalistas, contingente.

*Cuando uno no piensa realmente que deba hacer algo*

Acabamos de negar la posibilidad de la incontinencia *pura*, pero esto no quiere decir, por supuesto, que no haya ningún tipo de conducta en la que uno deja de hacer lo que considera mejor. La existencia de este tipo de conducta sólo la negarían aquellas propuestas filosóficas que, como la socrática, por exagerar las similitudes entre juzgar y obrar consecuentemente, acaban confundiendo las prescripciones usadas en los juicios evaluativos con los imperativos no morales que subyacen a los deseos.

Si la decisión moral fuera una cuestión sólo relacionada con nuestros deseos –esto es, si los juicios morales sólo fueran

prescriptivos– todo sería muy sencillo: decidiríamos qué preferimos hacer y, si estuviera en nuestro poder, lo haríamos. En ningún caso podría entonces darse algo parecido a la debilidad de la voluntad, pues sencillamente sería inconcebible cualquier acción contraria al juicio de uno. Pero expresar un juicio moral es algo muy distinto. Consiste en deliberar conforme a principios, concediendo a la universalidad por tanto una significación que no admite la mera formulación de nuestros deseos. Cuando prescribimos moralmente renunciamos a la arbitrariedad de los deseos y nos comprometemos a mantener el mismo juicio respecto a cualquier situación (hipotética o real) con idénticas propiedades no morales. Exigente compromiso que revela la verdadera dificultad de la vida moral: superar los muy humanos impedimentos cognitivos y afectivos para ajustar nuestra conducta a lo que *de modo general* nosotros mismos recomendamos o censuramos. El objetivo del resto de este trabajo es intentar demostrar que los posibles casos que podrían presentarse como contraejemplos a mi tesis pueden ser explicados finalmente no como ejemplos de intencionada negativa a una conducta coherente con las deliberaciones de uno mismo, sino como manifestaciones de esa dificultad de conocer y respetar nuestros propios principios morales.

El caso más simple de aparente continencia sería aquel en que alguien *dice que debe hacer algo, pero sólo lo dice en un sentido general*. Se trataría de quien *ha pensado* que debía hacer algo, pero que, llegado el momento de ejecutar su deber, o bien deja de pensar que deba hacerlo, o bien no se percata de que sea la ocasión de hacerlo.

Es evidente que si presentamos tales casos como ejemplos de debilidad moral incurrimos, como mantiene Aristóteles en el capítulo VII de su *Ética a Nicómaco*,<sup>12</sup> en una confusión terminológica. Decimos que tales casos se caracterizan por que el agente no realiza lo que sabe que debe hacer, pero,

---

<sup>12</sup> EN 1146b 31-6. Las citas de esta obra que aparecen a continuación han sido extraídas de la traducción de Julio Pallí Bonet que se publicó en 1985, en la Editorial Gredos.

dice Aristóteles, hay dos formas en que se puede decir de alguien que “sabe” lo que debe hacer: cuando usa y cuando no usa el conocimiento que tiene. El que hace lo que no se debe poseyendo el conocimiento y ejercitándolo sería el auténtico incontinente, mientras que no lo sería aquel al que nos referimos aquí: quien obra mal porque no usa su conocimiento del bien. Aristóteles explica este último comportamiento como el de quien tiene conocimientos generales que no puede aplicar a situaciones particulares. Se trata de aquel que, citando el mismo ejemplo de Aristóteles, sabe que los frutos secos son buenos para todos los hombres, que un cierto tipo de comida es fruto seco, pero que no tiene el conocimiento, o lo tiene y no usa, de que la comida particular que está ante él sea de ese tipo.<sup>13</sup>

Digamos entonces que tal persona, en cierta medida, puede conocer sus principios morales, pero ya que es incapaz de aplicarlos, nunca sabrá a ciencia cierta cómo obrar correctamente en situaciones concretas. Por tanto, este tipo de casos no puede ser representativo de ese fenómeno que llamamos debilidad moral y en el que alguien deja de hacer lo que sabe perfectamente que es su deber. Cabe preguntarse entonces si realmente se dan casos que ejemplifiquen este fenómeno. A primera vista, parece que sí, y todos podríamos encontrar en nuestro entorno más cercano situaciones en las que alguien no lleva a cabo, aún pudiendo, lo que sabe que debe hacer. Pero quiero sostener que, tras un detenido análisis, pronto detectaríamos que muchos de esos casos son ejemplos no de puros incontinentes, sino más bien de personas que, por tener sólo un conocimiento potencial o inconsciente de sus auténticas obligaciones, *dicen que deben hacer algo pero sin entender realmente lo que están diciendo*.

Según Aristóteles, tales personas parecen licenciosas por su falta de moderación respecto a los placeres del tacto y el gusto,<sup>14</sup> pero realmente no lo son porque en su conducta no hay vicio en sentido estricto, es decir, su búsqueda

---

<sup>13</sup> EN1147a 7.

<sup>14</sup> EN1117b - 19a; 1147-48b.

descontrolada del placer no se realiza desde la convicción y la decisión. Aunque obran tan mal como el licencioso, tienen en común con el prudente que reconocen la regla correcta sobre lo que es bueno para ellos respecto a aquellos placeres, a saber, disfrutarlos con moderación. Sin embargo, los llamados incontinentes no llegan a poseer la sabiduría práctica tal y como es característica del agente virtuoso, esto es, como conocimiento de lo que necesariamente debe hacerse una vez que uno percibe todo lo relevante de cada situación.<sup>15</sup>

¿Qué le ocurre realmente a ése que llamamos incontinente? Que al obrar contra su mejor juicio, se deja llevar por un silogismo práctico que le aleja de dicho juicio. Imaginemos que el correcto juicio de un agente fuese la conclusión de un *silogismo bueno* cuya premisa universal dijera: "no debe comerse ninguna porción no adjudicada por los anfitriones". Entonces podría darse también una premisa universal *mala*, en las presentes circunstancias, según la cual "todo lo dulce es agradable", que fuese acompañada de la descriptiva premisa menor, "esto es dulce", y que estuviese aliada con su correspondiente deseo de disfrutar lo dulce. Tal combinación de percepciones y deseo resulta tan efectiva en movernos a la acción que podría llevar a que el agente optase por el silogismo *malo* y comiera lo que tiene ante sí antes de que le fuera servido. En tal caso la premisa universal del silogismo *bueno* no desaparecería; sólo se volvería ineficaz, en el sentido de que la abstención que exige sería inhibida y no impediría que *en esa situación* la persona comiera. Se trataría más bien de un fallo no en la premisa buena (universal), que está presente, sino en la premisa basada en percepciones sensibles (particulares) que nos permite aplicar aquella al presente caso.<sup>16</sup> De dicha premisa perceptiva depende lo que hacemos; es el último eslabón en la cadena que lleva a la acción. Pero el incontinente, dice Aristóteles<sup>17</sup> al

---

<sup>15</sup> EN1141b y ss; 1152a.

<sup>16</sup> EN1147b 15.

<sup>17</sup> EN1147b 10ss.

estar dominado por la pasión, “o no la tiene o la tiene en el sentido en que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles”. De esta forma, no prestando realmente atención al hecho de que la comida ante sí no es su porción –el conocimiento perceptivo necesario para activar el silogismo bueno–, el incontinente la toma. En definitiva, cuando, debido al deseo desmesurado, el silogismo bueno –operativo en el pasado inmediato de la acción– se transforma de repente en silogismo malo, sólo se da un conocimiento leve de lo correcto, ya que la información factual oportuna ha desaparecido o sólo se posee inconscientemente, como en alguien dormido, transtornado o borracho.

Los incontinentes caracterizados por Aristóteles en cierta medida pueden ser conscientes de que obran mal porque nuestra obligación moral puede conocerse de dos maneras distintas: como un valor abstracto o como una exigencia concreta de nuestro propio bien. Uno puede admitir, por ejemplo, que la ópera es más enriquecedora que otras actividades de placer menos espirituales, pero sólo quien haya recibido la educación adecuada podrá experimentar esa superioridad de manera tan real que le resulte verdaderamente imposible desatenderla. Sólo así se entiende, como mantiene Montoya<sup>18</sup> que haya “un sentido en que la máxima socrática: ‘nadie yerra adrede’ es verdadera, y otro sentido en que es falsa. Es verdadera en el sentido de que nadie falta contra una norma o razón cuando tiene una verdadera experiencia de su significado; pero es falsa en el sentido de que podemos tener cierto conocimiento abstracto del sentido de una norma o razón sin captar, por así decir, su sentido profundo”. Pero en este último caso no podemos mantener que cuando alguien dice que debe hacer algo lo diga propiamente, en un sentido realmente prescriptivo, fruto de una deliberación basada en el conocimiento pleno. No

---

<sup>18</sup> Montoya J., "Debilidad moral y silogismo práctico", *Revista de Filosofía*, 2-6, (1983), pp. 255.

podemos mantener entonces que, en tal situación, estemos ante un incontinente auténtico.<sup>19</sup>

Hasta ahora hemos visto que alguien puede decir que debe hacer algo pero no sentirse motivado a ello porque habla en términos generales o porque no es totalmente consciente de lo que está diciendo. Pero hay otra forma de formular juicios morales que no se traducen necesariamente en acciones: cuando se usa el vocablo "deber" en un sentido simplemente descriptivo. Por ejemplo, señalando que cierta conducta es la requerida por la moralidad establecida. En cuanto que aquí "debo" significa simplemente "la gente diría que debo" y no puede constituir por tanto un juicio propiamente moral (prescriptivo), mi conducta contraria al deber nunca podría ser catalogada como moralmente débil; a lo más, sólo como discrepante con la moral convencional.

Igualmente irrelevantes para lo que nos ocupa serían las situaciones en que alguien dice que es *su* deber hacer cierta cosa, pero sin estar convencido de ello. Se trata de quien sabe totalmente lo que está haciendo cuando voluntariamente deja de prescribirse a sí mismo los principios con los que juzga la conducta ajena. Evidentemente cuando eso ocurre no estamos ante un incontinente, sino ante un simple hipócrita o una persona insincera.

Más complicado sería, sin embargo, el caso de *quien dice que debe, pero sólo lo piensa en un sentido débil*. Puede incluso sentir remordimientos si no hace lo que, sólo parcialmente, cree que es su deber. Muchas veces, al presentar este caso como representativo de la debilidad moral

---

<sup>19</sup> Para un estudio de la incontinencia más cercano a los textos aristotélicos, véase Charlton W., "Review of Wiggins (1987)", en *Philosophy*, 63 (1988). Tampoco deben faltar Miller F.D., "Aristotle on rationality in action", en *Review of Metaphysics*, 38 (1984); Thornton M.T., "Aristotelian Practical Reasoning", en *Mind*, 91 (1982); y Strasser S., "Le syllogisme pratique et son importance pour les sciences humaines", en *Revue Philosophique de Louvain*, 81 (1983). Y para una mayor profundización, consúltense Wiggins D., *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford, 1987, pp. 239-67; Kenny A., *Aristotle's Theory of Will*, Londres, Gerald Duckworth, 1979, pp. 111-65; y Hardie W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon, 1968, Caps. 12 y 13.

sólo encubrimos una habitual situación de fracaso en el cumplimiento de nuestros difíciles compromisos morales. Cuando en un primer momento asumimos los principios, los consideramos universalmente prescriptivos y, por lo tanto, decisivos en nuestras particulares decisiones sobre qué hacer. Pero posteriormente, al percatarnos de cómo tal compromiso nos perjudica, flaqueamos. Así, aunque continuemos prescribiendo que cualquiera debe actuar según esos principios, nuestro obrar se constituye en una excepción a la prescripción. Digamos que el significado de “pensar que debo” es ahora menos fuerte que en un principio. Entonces, para restaurar la apariencia de universalidad, utilizamos el subterfugio de sustituir la auténtica prescriptividad por un cierto sentimiento de culpabilidad por no estar respetando nuestra adhesión a aquellos principios.<sup>20</sup> A diferencia del hipócrita, esta excepcionalidad que uno se concede a sí mismo no es pretendida, sino que responde a un intento casi inconsciente de disimular esa dificultad, digamos natural, de cumplir, de manera desinteresada, nuestros compromisos de universal normatividad.<sup>21</sup>

*Cuando lo importante es incumplir nuestro deber*

Hasta ahora hemos visto casos en los que el agente que parece incontinente finalmente no lo es, pues cuando dice que no debería comportarse como lo hace, no lo piensa en realidad. En tales casos, el agente no sabe plenamente que obra mal, o lo sabe pero no le importa en realidad. Se esconde tras sus afirmaciones un uso indebido del término "debe" en el que no se respeta su rigurosa universalidad prescriptiva.

No obstante, podemos hallar ejemplos de situaciones en las que el agente incumple su deber aún habiéndolo prescrito correctamente y estando dispuesto a cumplirlo. Como cuando

<sup>20</sup> Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963, pp. 76–7.

<sup>21</sup> Pero no todos los casos de *pensar débilmente que se debe* responden a esta dificultad de cumplir con nuestra parte del compromiso moral; en otros, lo difícil es tener la certeza de la validez de nuestro juicio. Entonces puede que el agente *piense que debe, pero sin estar tan seguro como para obrar según lo que piensa*.

alguien *dice y piensa que moralmente debe hacer algo que haría si no hubiera una razón no moral de mayor peso para dejar de hacerlo*. Más arriba hemos aceptado la explicación internalista de la motivación según la cual si uno tiene una convicción moral cuenta por ello con una razón para obrar según tan convicción. Pero esto no conlleva que las razones morales sean las únicas que expliquen nuestro comportamiento racional. Las razones morales para cumplir ciertos compromisos adquiridos a veces podrían ser desplazadas por consideraciones más importantes que aconsejen no cumplirlos. Por eso, podemos entender que para el profesor del conocido ejemplo de Wolf<sup>22</sup>, en vez de cumplir con su obligación de acudir a sus tutorías, pueda ser más racional satisfacer su interés de asistir a una inesperada e inusual conferencia de su filósofo predilecto. Y esto no significa que estemos adoptando la perspectiva externalista de que la obediencia de los juicios morales dependa de la voluntad del agente. El profesor tiene motivos para acudir a sus tutorías y así lo haría –suponiendo que acepte todo el carácter prescriptivo de sus juicios– si no fuera porque, en ese preciso momento, su deliberación reconoce el mayor peso de su razón personal para asistir a la conferencia.<sup>23</sup>

Al mantener el internalismo, la fuerza motivacional de las razones morales no se discute en esta forma de entender el razonamiento práctico. Pero tampoco se descarta que tales razones morales pueden quedar suspendidas en virtud de una consideración más global de la conducta racional. Es decir, que uno está motivado por los juicios morales que formule siempre que no sean minimizados por *fuertes* razones personales. Cuando esto último ocurra, la motivación será doble: por un lado, regirse por los juicios morales, que siempre motivan, y, por otro, atenerse a la mayor relevancia

---

<sup>22</sup> Wolf, S., “Above and below the line of duty”, en *Philosophical Topics*, 14, (1986), p. 142.

<sup>23</sup> Para un mayor desarrollo de esta defensa de la limitación de las consideraciones morales en el razonamiento práctico, véase Fortmore D.W., “Commonsense morality and not being required to maximize the overall good”, en *Philosophical Studies*, 100, (2000), pp. 203–6.

presente de mi razón personal de hacer lo contrario. Y ya que estaríamos ante motivos contrapuestos, pero ambos racionales, contaríamos con la opción de adoptar cualquiera de ellos. Por lo tanto, si el profesor del ejemplo, pudiendo hacer lo que sabe correctamente que es su obligación moral – acudir a las tutorías– no lo hace y da prioridad a su razón personal de asistir a la conferencia, no puede ser tachado de moralmente débil; en todo caso, sólo se le puede acusar de limitar la autoridad de las demandas morales, de concederse un ocasional permiso a incumplirlas.

*Cuando uno es incapaz de hacer lo que debe*

Otro ejemplo, esta vez más simple, de descoordinación entre juicio y acción se da cuando alguien *dice y piensa (correctamente) que debe hacer algo, pero no puede*. En un principio, *porque es físicamente incapaz de hacerlo*. A no ser que cuestionemos el *dictum* generalizado de que "debe" siempre supone "puede", este tipo de situaciones no plantea problemas a la tesis que aquí defiendo. Pero sí resulta interesante en virtud de que muchos casos de aparente debilidad moral podrían ser explicados como una ampliación del concepto de imposibilidad física. ¿Por qué no considerar la incapacidad de controlarse como un impedimento tan exigente como el físico? Así, podríamos reinterpretar ciertas situaciones normalmente consideradas de debilidad moral como casos en lo que alguien *dice y piensa (correctamente) que debe hacer algo, pero no puede psicológicamente (es incapaz de resistir la tentación de no hacerlo)*.<sup>24</sup> Por ejemplo, los pasajes sobre Medea y san Pablo, que suelen citarse como representaciones literarias de personajes moralmente débiles, podrían leerse atribuyendo a sus protagonistas un estado mental no de debilidad, sino de total anulación de la

<sup>24</sup> Esta es la tesis que han sostenido autores como Santas G., "Plato's *Protagoras* and explanation of weakness", en *Philosophical Review*, 75 (1966); Benson J., "Wants, desires and deliberation", en Mortimore, (ed.), *Weakness of Will*... cit.; o Hare en *Freedom and Reason*... cit., pp. 68 y 80, que ha defendido ampliamente Watson G., "Skepticism about weakness of will", en *Philosophical Review*, 86 (1977).

voluntad. Pues si nos fijamos bien en los textos, constataremos que Ovidio presenta a Medea,<sup>25</sup> y san Pablo a sí mismo,<sup>26</sup> como seres psicológicamente incapaces de mantenerse firmes en el respeto de sus mejores juicios sobre lo correcto. La primera, a causa de un arrebato de amor y el segundo, por su impotencia para vencer las tentaciones pecaminosas de la parte no espiritual de su personalidad.

Esta explicación de la incontinencia como imposibilidad de obrar correctamente sólo es factible si asumimos que los requisitos para la acción responsable no son exclusivamente la libre elección de nuestro comportamiento y el poder realizarlo físicamente, sino también la capacidad *psicológica* de llevarlo a cabo. Así, aunque el juicio del supuesto incontinente fuese auténtico –realmente prescriptivo–, su particular estado mental podría bloquear la acción tan efectivamente como lo harían las circunstancias materiales de, por ejemplo, estar paralizado o encerrado. Y al igual que no culpamos por omisión de su deber a quien se encuentre en tales circunstancias, tampoco deberíamos censurar a aquellos

---

<sup>25</sup> “¡Arroja de tu corazón virginal las llamas que te consumen, si puedes, desdichada! Si yo pudiera, sería más dueña de mí; pero me arrastra contra mi voluntad una fuerza insólita, y una cosa me aconseja mi deseo, otra mi razón: veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor” (*Metamorfosis*, VII, 16–20. Traducción de A. Ruíz de Elvira, Barcelona, Editorial Alma Mater, 1964, p. 53).

<sup>26</sup> “De acuerdo, pues, en que la ley pertenece a la esfera del espíritu. Pero yo soy un hombre acosado por apetitos desordenados y vendido al poder del pecado, y no acabo de comprender mi conducta, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Pero si hago lo que aborrezco, estoy reconociendo que la ley es buena, y que no soy yo quien lo hace, sino la fuerza del pecado que actúa en mí. Y bien sé yo que no hay en mí –es decir en lo que respecta a mis apetitos desordenados– cosa buena. En efecto, el querer el bien está a mi alcance, pero el hacerlo no. Pues no hago el bien que quiero, sino el mal que aborrezco. Y si hago el mal que no quiero, no soy yo quien lo hace, sino la fuerza del pecado que actúa en mí. Así que descubro de esta ley: cuando quiero hacer el bien, se me impone el mal. En mi interior me complazco en la ley de Dios, pero experimento en mí otra ley que lucha contra el dictado de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mí. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que es portador de muerte? ¡Tendré que agradeceré a Dios por medio de Jesucristo, nuestro Señor! Resumiendo, que soy yo mismo quien con la mente sirvo a la ley de Dios y con mis desordenados apetitos vivo esclavo de la ley del pecado” (*Carta a los Romanos*, 7, Traducción revisada por S. Guijarro y M. Salvador y coeditada en 1992 por Editorial Atenas y otras).

que, como Medea y san Pablo, son mentalmente incapaces de obrar en consonancia con sus propios imperativos morales.

No obstante, algunos autores han persistido en el intento de utilizar estos textos como ilustraciones de la debilidad moral. Para ello, y con la ayuda de Platón, han interpretado el conflicto de sus personajes como el resultante de una lucha entre dos partes enfrentadas de su personalidad. Cuando formulo un juicio prescribo universalmente una conducta, pero esto –mantienen aquellos autores– sólo lo hace una parte de mi personalidad cuyo cometido es dar órdenes a esa otra parte de mí que, bien por incapacidad, bien por perversidad, a veces no obedece tales órdenes y, como consecuencia, provoca aflicción en aquella. Es la lucha interna entre, por un lado, la veneración a la razón, que encarna el padre de Medea, o a la ley divina, que adora san Pablo y, por otro, la entrega a esa parte de nosotros voluptuosa o pecaminosa.

¿Podemos utilizar esta lectura de los textos citados de Ovidio y san Pablo para derivar un contraejemplo a mi tesis de que no tenemos pruebas suficientes para demostrar la existencia de la debilidad moral pura? Todo depende de cómo interpretemos los textos. Desde una somera lectura, mi tesis quedaría a salvo, pues Medea y san Pablo parecen personas que dejan de prescribirse a sí mismo sus principios a pesar de haber una parte de ellos que reconoce el carácter universal de tales principios. No serían entonces auténticos incontinentes, sino personas que se comportan según el patrón, que veíamos arriba, de *decir que deben hacer algo pero sin pensarlo realmente o pensándolo sólo en un sentido débil*.

Ciertamente aún podría replicarse que cabe ver la debilidad moral como un ejemplo de personalidad dividida en la que alguien, debido a una reacia naturaleza dominada por el placer, es incapaz de obedecer las órdenes que se da a sí mismo cuando formula un juicio moral. De hecho, el incontinente platónico sería quien, a diferencia del virtuoso, muestra un alma gobernada no por la parte calculadora, sino por la apetitiva, concretamente por los deseos de comida,

bebida y sexo.<sup>27</sup> Esta apreciación no conlleva, sin embargo, que sea posible la incontinencia pura.<sup>28</sup> Pues, aunque es verdad que para Platón un agente puede desear lo que éste (o su parte calculadora) considera malo, la incontinencia no es sólo esto, ni siquiera hacer lo que consideramos malo; es obrar incorrectamente cuando se es libre de no hacerlo. Y en este sentido, Platón no llegaría a admitir la incontinencia porque para él toda acción injusta es involuntaria.<sup>29</sup> La acción injusta ocurre cuando la parte apetitiva del hombre ha conseguido el control tiránico de su parte calculadora; eso significa que la acción injusta contra el mejor juicio ha de ser, para Platón, una acción bajo compulsión psicológica.<sup>30</sup> Y con esto podemos concluir que, apelando a la metáfora de la personalidad dividida, no se puede demostrar la existencia de la pura debilidad moral; lo más que probaría es que se dan situaciones en las que alguien *dice que debe hacer algo porque parte de sí así lo piensa mientras que otra parte se resiste a ello y le impide hacerlo*.

#### *Compulsión y determinismo*

Mantener que los casos de incongruencia entre el juicio correcto de un agente y su acción se deben a tentaciones irresistibles plantea, no obstante, dos cuestiones relacionadas que deben ser consideradas. Primeramente, la de hasta qué punto son irresistibles esos impulsos de obrar injustamente. ¿No podríamos domeñarlos si realmente nos lo proponemos? Y en segundo lugar, al recurrir a la incapacidad psicológica para explicar esos casos de aparente incontinencia, ¿no impedimos que puedan ser censurados? Si el que desobedece su mejor juicio es incapaz de hacer otra cosa, si no puede

---

<sup>27</sup> Platón describe su situación como desastrosa, pero no más imposible que la de un país donde un tirano irresponsable gobierna a la élite intelectual.

<sup>28</sup> Esta tesis es contraria a la mantenida por Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon, 1977, pp. 24–5.

<sup>29</sup> *Leyes*, 860d, 860e y *Timeo*, 86 d–e.

<sup>30</sup> Es lo que también mantienen tanto Taylor, *Plato: Protagoras*, Oxford, Clarendon Press, 1976, pp. 203, respecto a las *Leyes*, como Charlton, *Weakness of Will*, Oxford: Blackwell, p. 32, sobre la *República*.

socorrerse a sí mismo, entonces, por mucho que se culpe a sí mismo, nuestra reprobación de su conducta estaría tan poco fundada como la que dirigiéramos a un cleptómano o a un coaccionado ladrón.

Respecto a la primera cuestión, cabe decir que aceptar la existencia de impulsos irresistibles no conlleva una necesidad psicológica de obrar según los más fuertes deseos. De hecho, el planteamiento ético del que parto sólo tiene sentido si le atribuimos a los seres humanos cierta capacidad de controlarse. Por ésta, cuando se comportan moralmente, *pueden* contrarrestar y resistir la fuerza de deseos interesados contrarios a lo que han juzgado que es mejor hacer, a saber, la universalización de sus prescripciones. Pero esto no quiere decir que esa capacidad siempre esté presente y activada y, por tanto, que ningún impulso sea irresistible.<sup>31</sup> Es más razonable mantener que a veces podemos resistir y a veces no. La verdadera dificultad está, sin embargo, en precisar cuándo el impulso es tan fuerte que todos podamos admitir que es *difícil* de resistir; se trata, en definitiva, de delimitar a partir de qué preciso momento estamos ante una auténtica tentación. Manteniendo el brazo horizontalmente tanto como sea posible llegará un momento en el que uno lo baje, pero ¿podría haberlo mantenido un poco más? Esta falta de una clara delimitación es una característica propia de cualquier tentación.

Sí hay, no obstante, una línea, probablemente convencional, a partir de la cual dejamos de censurar a alguien por no resistir: cuando los impulsos serían tan fuertes que ni siquiera los resistirían aquellos que normalmente se controlan. Esto serviría para diferenciar los impulsos compulsivos de aquellos otros a los que el agente sucumbe pero que son domeñables. Cuando alguien cediera ante estos últimos no lo haría a causa de la fuerza de los impulsos, sino

---

<sup>31</sup> La tesis de que siempre que nos lo proponamos firmemente podemos controlar cualquier impulso ha sido defendida por Cooper W., "Oughts and wants", en Mortimore (ed.), *Weakness of Will...* cit.; Feinberg J., "What is so special about mental illness?", en (Id.), *Doing and Deserving*, Princeton University Press, 1970, pp. 282.

de la ausencia, en el propio agente, de la estándar capacidad de controlarse.

Eso permitiría censurar, en cierta medida, los casos de incapacidad psicológica para resistir los deseos normalmente no compulsivos. Y eso porque tales casos podrían haberse evitado si, no dándose limitaciones naturales, se hubieran adquirido las técnicas de moderación que la mayoría domina. Como dice G. Watson,<sup>32</sup> "hay capacidades y habilidades de resistencia que son comúnmente adquiridas en el curso normal del adiestramiento y la socialización, y de cuya adquisición y mantenimiento nos responsabilizamos los unos a los otros".

Creo que esta negligencia en la adquisición de técnicas para controlarse también explica esos remordimientos de quien no ha obrado como debía *aún no estando en su poder hacerlo*. Resulta que a veces nos prescribimos un principio que finalmente no seguimos porque cierto impulso nos fuerza irremediabilmente a desobedecerlo. Pero esto no impide que se mantenga en nuestra conciencia ese principio por el que *no* hemos actuado y que esto nos importune. Pues la razón para no acatarlo ha sido nuestra incapacidad para dominar unos impulsos que son perfectamente controlables por la mayoría e incluso por nosotros mismos si hubiéramos puesto los medios. Cualquiera que haya sucumbido a débiles tentaciones entenderá esto.

Universidad de Granada (España)  
flara@ugr.es  
<http://www.ugr.es/~flara/>

---

<sup>32</sup> Watson, "Skepticism about weakness..." cit., p. 331-2.