

La voluntad, ¿una facultad superflua?

The will - a needless power of soul?

Miguel Candel

Facultad de Filosofía
Universitat de Barcelona

Recibido: 25-09-2008

Aceptado: 26-01-2009

Resumen

Es habitual en la literatura filosófica traducir la *akrasía* aristotélica por “debilidad de la voluntad”. Esto plantea varias dificultades de peso, que van mucho más allá de un mero problema de traducción. En primer lugar, existe entre los estudiosos un consenso creciente en torno a la idea, sostenida, entre otros, por Hanna Arendt, de que no hay en la ética antigua ningún concepto que corresponda, más allá de las similitudes léxicas, a la *voluntas* agustiniana entendida como una potencia o facultad plenamente autónoma tanto frente a la razón como frente a los apetitos, libre de toda determinación que no sea su propia autodeterminación y única responsable, por tanto, de las acciones que ordena. En segundo lugar, la *voluntas* agustiniana suscita toda una serie de paradojas irresolubles, como, por ejemplo, la presunta infinitud de la voluntad, o su reducción última a mera arbitrariedad. Esto anula la función misma que se asigna a la voluntad, esto es, la de fundamentar y explicar la responsabilidad del Yo. Por consiguiente, parece mucho más razonable una concepción del alma humana que, en la línea de la ética griega antigua, se abstenga de introducir elementos suplementarios en la tradicional dicotomía entre *razón* y *deseos*, aun cuando la descripción detallada de sus mutuas interacciones pueda precisarse enormemente gracias a las modernas ciencias cognitivas.

Abstract

It is commonplace in the philosophical literature the translation of the Aristotelian *akrasia* as “weakness of will”. This raises several important difficulties, far beyond a mere problem of translation. First of all, there is a growing consensus among scholars concerning the idea, held among others by Hannah Arendt, that there’s no concept in ancient Ethics that corresponds, behind some lexical appearances, with the Augustinian *voluntas* construed as a power or faculty fully autonomous with respect to reason as well as to appetites, free from every determination not reducible to its own self-determination, and uniquely responsible, therefore, for the actions it commands. Secondly, the Augustinian *voluntas* raises a host of unsolvable paradoxes, as, for example, the supposed infinity of will, or its ultimate reduction to mere arbitrariness. This annihilates the very role assigned to will, i. e., that of founding and explaining the responsibility of the self. Therefore, it seems far more reasonable to hold a view of human soul that, in the same vein as the ancient Greek Ethics, refrains itself from introducing additional elements in the traditional dichotomy *Reason-Desires*, even if the detailed description of their mutual interactions can be greatly refined thanks to the modern cognitive science.

1. Voluntas antiquorum

En la literatura filosófica contemporánea es habitual encontrar el término aristotélico *akrasia* traducido como “debilidad de la voluntad” (en inglés, “weakness of will”). Esto suscita diversos problemas no meramente reductibles a cuestiones de traducción, cuestiones como las que plantea, por ejemplo, la traducción de términos griegos muy específicos del tipo *phronesis* o *eudaimonia*).

En efecto, no se trata sólo de que en los contextos aristotélicos en los que el término se usa (básicamente, los escritos éticos del Estagirita) se haga casi siempre referencia con él a fenómenos como la incapacidad de ciertos individuos para resistirse al ímpetu de unos apetitos desordenados¹ (lo cual prácticamente elimina de entrada la mitad del campo semántico que la expresión “debilidad de la voluntad” comprende, a saber, la ausencia de impulso positivo para actuar, la desgana o falta de iniciativa). El problema principal que plantea la expresión que comentamos es la

¹ Véase, por ejemplo, *Ética nicomáquea* III 1, 1111b13; IV 1, 1119b31; VII, *passim*. Es paradigmática al respecto la siguiente caracterización del *akratés*: “hay quien, por causa de una pasión, está fuera de sí 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, versión de María Araujo y Julián Marías).

presencia en ella de un término que, creemos, resulta anacrónico en relación con la ética aristotélica y con la ética antigua en general: el término *voluntad*.

En efecto, como dice Hannah Arendt:

El fenómeno de la voluntad era algo desconocido en la Antigüedad. [...] Supongamos que tenemos ante nosotros un plato de fresas y que *deseo* comerlas. Este deseo era, por supuesto, algo bien conocido por la filosofía antigua; deseo ha querido siempre decir ser atraído por algo externo a uno. Eso era algo natural y no de un orden demasiado elevado, sino correspondiente, por así decir, a la esfera animal del hombre. La cuestión de si debo o no ceder a ese deseo era, según los antiguos, algo que decidía la razón. Así, por ejemplo, si padezco cierto tipo de alergia, la razón me dice que no eche mano a las fresas. Si a pesar de eso me las comeré o no dependerá de la fuerza de mis deseos, por un lado, y de la fuerza que la razón ejerza sobre ellos, de otro lado. Me comeré las fresas o bien porque estoy privado de razón o bien porque mi razón es más débil que mi deseo. [...] Es en esta dicotomía donde se inserta la facultad de la voluntad. La inserción significa que ni el deseo ni la razón quedan abolidos ni siquiera degradados a un rango inferior; ambos mantienen su posición. Pero el nuevo descubrimiento es que hay algo en el hombre que puede decir sí o no a los preceptos de la razón, por lo que el hecho de que yo ceda al deseo no se debe a ignorancia ni a debilidad, sino a mi voluntad, una tercera facultad. Ni la razón es suficiente por su parte ni el deseo lo es por la suya. Porque –y ésta es la quintaesencia del nuevo descubrimiento– “la mente no se mueve hasta que no quiere moverse” (Aurelio Agustín, *De libero arbitrio voluntatis*, 3.1.2). Yo puedo decidir contra el consejo deliberado de la razón igual que puedo decidir contra la simple atracción de los objetos de mi apetito, y es la voluntad más bien que la razón o el apetito lo que decide la cuestión de lo que voy a hacer. [...] La voluntad es el árbitro entre la razón y el deseo, y como tal sólo la voluntad es libre. Más aún, mientras la razón revela lo que es común a todos los hombres y el deseo lo que es común a todos los organismos vivos, sólo la voluntad es exclusivamente mía.²

Arendt añade inmediatamente después, como es lógico, que el descubrimiento de esta nueva facultad tuvo que coincidir con el descubrimiento de la libertad como cuestión filosófica, en tanto que distinta de la libertad entendida como condición política y social.

Los responsables de dichos descubrimientos, según Arendt, fueron el apóstol Pablo y Agustín de Hipona. Por lo que respecta a este último, es bien conocida la tricotomía del *animus*, o plano superior (espiritual) del alma humana, en *memoria*, *entendimiento* y *voluntad*, tríada correspondiente, de manera analógica, a las tres hipóstasis de la Trinidad divina definidas el año 325 en Nicea: Padre, Verbo y Espíritu.

Que Arendt tiene razón en cuanto a la originalidad del esquema agustiniano con

² Hannah Arendt, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007.

respecto a la concepción de las facultades del alma propia de la filosofía griega clásica es un hecho que no debe quedar oscurecido por la aparente continuidad entre términos como el aristotélico *boúlêsis* y el agustiniano *voluntas*.³ En efecto, aun cuando sea corriente en muchas lenguas modernas traducir el primero con el mismo vocablo que el segundo, lo cierto es que Aristóteles, por ejemplo, considera la *boúlêsis* como parte de una facultad común a hombres y animales irracionales, afin a la *epithymía* (apetito) y al *thymós* (coraje) y contrapuesta a la *proairesis* (elección):

La elección (*proairesis*) es manifiestamente algo voluntario, pero no se identifica con lo voluntario, que tiene más extensión: de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones súbitas las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito (*epithymía*) o impulso (*thymós*) o deseo (*boúlêsis*) o una cierta opinión no parecen hablar acertadamente; ya que la elección no es algo común también a los irracionales (*tôn alógôn*), pero sí el apetito y el impulso; [...] Por otra parte, el deseo (*boúlêsis*) se refiere más bien al fin, la elección a los medios que conducen al fin⁴.

Por ello creemos que una traducción más precisa de *boúlêsis* sería *querencia*, en lugar de *voluntad*, si por ésta entendemos lo que Agustín y la filosofía cristiana posterior entienden, a saber, una potencia o facultad totalmente autónoma tanto respecto de la razón como de los apetitos, libre de toda determinación que no sea su propia autodeterminación y exclusivamente responsable, por ende, de los actos por ella ordenados.

Para confirmar lo que en la *Ética nicomáquea* queda apuntado es preciso examinar los pasajes del libro III de *Acerca del alma* en que se especifica con más detalle la función de la *boúlêsis* como pieza clave de la facultad motriz del alma. Citaremos in extenso:

³ Término latino que, por supuesto, es de uso muy anterior a Agustín, pero que no recibe esa peculiar acepción de facultad autónoma, distinta tanto del elemento cognoscitivo como del apetitivo, hasta que Agustín, desarrollando ideas del apóstol Pablo, no reorganiza su campo semántico.

⁴ *Ética nicomáquea* III 2, 1111b13-30. Queda claro que la *boúlêsis* tiene por objeto los fines de la acción (que vienen determinados “a priori” por la naturaleza del agente), y no los medios, que es aquello que realmente depende de nuestra elección. Cf. asimismo III 4, 1113a15 y sigs. Es significativo que Marías-Araujo, en su traducción del pasaje (*Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985, pág. 35), vierten *boúlêsis* por “deseo”. Hay que aclarar, en cualquier caso, que lo que éstos y otros traductores vierten por “voluntario” e “involuntario” son los términos *hekoúision* y *akoúision*, que propiamente designan aquello que se hace “llevado por el propio impulso” (“de buen grado”) y aquello que se hace “a la fuerza”. Tampoco aquí aparece por ningún lado la idea de una facultad totalmente autónoma respecto de cualquier clase de estímulo.

Añádase a éstas la parte desiderativa (*orektikón*), que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo sería absurdo separarla (*diaspân*): en efecto, la volición (*boúlêsis*) se origina en la parte racional (*logistikôi*) así como el apetito (*epithymía*) y los impulsos (*thymós*) se originan en la irracional (*alógôi*); luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo (*órexis*).⁵

Salta a la vista que: 1) La parte desiderativa, aunque diferente en cuanto facultad (o “potencia” activa) del alma, es inseparable de las facultades cognoscitivas o, dicho de otro modo, no puede actuar autónomamente respecto de ellas. 2) La parte desiderativa constituye un todo, al que corresponde el término más genérico de los empleados por Aristóteles para designar el deseo: *órexis*. 3) Esa *órexis* genéricamente una queda, por así decir, especificada en cada caso por la facultad cognoscitiva a la que corresponde; en el caso de la facultad racional, su correlato desiderativo es lo que Aristóteles llama *boúlêsis*. 4) La *boúlêsis*, por tanto, se origina o nace (*gínetai*) en la parte racional del alma, que no es otra que lo que Aristóteles llama *intelecto (noús)*.

El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable (*orektón*). Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto (*noús*) y deseo (*órexis*), será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo (*oréxeos*): la volición (*boúlêsis*) es, desde luego, un tipo de deseo (*órexis*) y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento (*logismón*) es que se mueve en virtud de una volición (*boúlesin*). El deseo (*órexis*), por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento (*logismón*) ya que el apetito (*epithymía*) es también un tipo de deseo (*órexis*).⁶

Ni rastro, pues, de un motor de la acción autónomo no sometido ni a la razón ni a los estímulos externos, como la voluntad agustiniana, sino un “motor inmóvil” externo (el objeto deseado, *orektón*) que reclama la atención del intelecto (y/o de los sentidos) y suscita un movimiento de atracción hacia él (el deseo, *órexis*); ambos, intelecto y deseo, actúan como “motor móvil” interno. Esa dualidad puede dar lugar a conflictos, pues el deseo es susceptible de escisión en un impulso nacido de la razón y mediado por la deliberación, la *boúlêsis*, y un impulso nacido directamente de la parte irracional del alma, tendente a objetos sensibles que procuran una satisfacción inmediata:

Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón (*lógos*) y el apetito (*epithymía*) son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos

⁵ *De anima*, III 9, 432b3-7. Traducción de Tomás Calvo Martínez.

⁶ *Ibid.*, III 10, 433a21-26.

seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto (*noûs*) manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito (*epithymía*) se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro—, habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa (*orektikón*) —y, primero de todo, el objeto deseable (*orektón*) que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, sin embargo, numéricamente existe una pluralidad de motores.⁷

Es en ese conflicto entre unos deseos nacidos del intelecto (las *bouléseis*) y otros nacidos de los sentidos o de la fantasía (las *epithymiai*), pero procedentes en último término de un mismo movimiento pulsional (la *órexis*), donde radica la experiencia de indeterminación de nuestros actos que llamamos libertad, no de una inexplicable automotivación sin fundamento externo (la voluntad agustiniana).

Cabe preguntarse por qué surge en la tradición cristiana este nuevo concepto, este nuevo rasgo presuntamente característico de la psique humana. En mi opinión ello se debe a la necesidad de justificar, por un lado, la atribución de una radical malicia al pecado en general y a la culpa adánica en particular. Recordemos cómo, en *De libero arbitrio*, Agustín persigue denodadamente probar la tesis de que no cabe en modo alguno responsabilizar a Dios del mal moral, el mal cometido por el hombre. Puesto que éste ha sido creado por Dios, la única manera de poder imputar exclusivamente al hombre el mal que comete y exonerar al mismo tiempo de responsabilidad a su Creador es suponer la existencia en el ser humano de esa intrínseca y radical capacidad de iniciativa totalmente exenta de constricciones causales extrínsecas. Por otro lado, para explicar por qué el pecado original exigía una expiación de dimensión infinita (la realizada por el Verbo hecho carne, consubstancial a Dios Padre e infinito como él), no había más remedio que atribuirle carácter infinito también a la culpa. Ahora bien, una nota esencial de lo infinito es lo indeterminado: el alma humana debía albergar, pues, una cierta potencia exenta de determinaciones, plenamente autónoma, como se supone que es la voluntad.

Nada de eso encontramos en la concepción finitista del mundo y de todos los entes que lo componen, que es la propia de la filosofía de Aristóteles. Por eso podemos decir, en lo que al problema de la libertad y las motivaciones de la acción respecta, que la estructura del alma aristotélica es simplemente bipolar: a partir del estímulo externo, registrado por el intelecto o los sentidos e introducido en el campo gravitatorio del deseo, surgen pulsiones a menudo contrarias: la nacida de la deliberación racional, gradualista y ponderada, y la atracción pura y simple que exige satisfacción inmediata. La facultad independiente que nosotros llamamos voluntad, así como sus actos específicos (las voliciones), no tienen, pues, correspondencia en Aristóteles (y, como sugiere Arendt, probablemente tampoco en toda la ética griega

⁷ *Ibid.* III 10, 433b5-13.

precrisiana). Su función se la reparten el intelecto y una genérica fuerza de atracción-impulsión que Aristóteles llama *órexís* y que, cuando se traduce en movimientos no mediados por deliberación alguna, reviste la forma puramente apetitiva-impulsiva de la *epithymía* o del *thymós*, mientras que cuando responde a consideraciones nacidas del cálculo racional, o también, alternativamente, cuando apunta directamente a los fines últimos e indiscutibles de nuestra actividad, más que a los medios susceptibles de deliberación, recibe el nombre de *boulêsis*. Y eso, en nuestra opinión, es todo.

2. Voluntas modernorum

Ciertamente que, de poseer una facultad como la soberana *voluntas* agustiniana, podríamos decir sin matización alguna que el ser humano es *libre* en el sentido moderno de poseer una plena y absolutamente incondicionada capacidad de elección. Pero ¿es realmente así?

Si lo fuera, nos topáramos con todo un abanico de paradojas, a cual más desconcertante. Veamos algunas de ellas:

Una relativamente poco conocida es la que plantea la necesidad de reconocerle a la voluntad una *capacidad infinita*, en el sentido de poder querer cualquier cosa. Encontramos esta tesis, por ejemplo, en Descartes, formulada de diversas maneras. V.g.: “Dios nos ha dado una voluntad exenta de límites, [...] infinita”;⁸ “La voluntad [...] puede en cierto sentido llamarse infinita, pues [...] su alcance se extiende a cualquier cosa que pudiera ser objeto de cualquier otra voluntad, incluso de la inconmensurable voluntad de Dios”.⁹ Según el mismo Descartes, la voluntad “es tan perfecta y tan grande que la posibilidad de que aumentara su perfección o su grandeza es algo que escapa a mi entendimiento”.¹⁰ La razón de ello es que “la voluntad consiste simplemente en algo que es, por así decir, indivisible; parece que su naturaleza excluye la posibilidad de que se le quite nada”.¹¹

Semejante concepción choca, a todas luces, con el sentido común, por más que, como reconoce también Aristóteles en los pasajes arriba citados acerca de la *boulêsis*, ésta puede desear también lo imposible, lo que parece tanto como decir que el impulso volitivo del hombre no queda limitado por el campo de la experiencia ni por el de la lógica. Y si un impulso que en la ética aristotélica es hasta cierto punto, según vimos, meramente animal puede trascender de ese modo los límites de lo real, ¿no habría que considerar *a fortiori* ilimitada una facultad de orden presuntamente

⁸ Carta a Mersenne, 25 de diciembre de 1639, en F. Alquié, *Descartes: Oeuvres philosophiques* II, 153.

⁹ *Principios de filosofía*, I, 35.

¹⁰ Adam-Tannery, *Oeuvres de Descartes*, VII, pág. 57.

¹¹ *Ibid.* VII, pág. 60.

superior, como la voluntad de la tradición cristiana? La respuesta es obviamente *no* si queremos ir más allá de una concepción meramente negativa del impulso volitivo, es decir, si no nos contentamos con constatar que todo impulso es, por naturaleza, ciego y capaz, por consiguiente, de tender incluso al vacío. Si en lugar de quedarnos ahí pretendemos dar un contenido positivo al deseo, querencia, voluntad, etc., incurriremos en craso error al declarar infinito su objeto. Pues por más vueltas que se le den al asunto, si en algo hay consenso universal sobre este tema es en que los contenidos del impulso, aun cuando éste fuera totalmente libre de perseguirlos o no, vienen dados por las facultades cognitivas, del orden que sea, y nadie en su sano juicio sostendrá que las facultades cognitivas humanas tienen capacidad infinita.

Si en lugar de atender al objeto del impulso atendemos a lo que podríamos llamar su “fuerza” como tal impulso, la energía con la que tiende a su fin, su *poder* efectivo, tampoco iremos muy lejos calificándolo de infinito. Que la “voluntad” humana, se la entienda aristotélica o agustinianamente, es inconstante y, por ende, limitada es algo que corresponde a la experiencia de todo ser humano, aun cuando éste se identifique con el “superhombre” de Nietzsche.

Aplicando, pues, una simple regla lógica, como el llamado *modus tollens*, si la hipótesis de la voluntad absolutamente autónoma lleva a la consecuencia absurda de su infinitud, forzoso es negar la hipótesis. Toda la construcción agustiniano-cartesiana y, en general, cristiano-occidental de una facultad independiente tanto de la razón como de los deseos cae por su propio peso. De modo que, si queremos “salvar los fenómenos” en lo tocante a la conciencia de libertad que acompaña la acción humana, deberemos explorar otras vías.

En efecto (y aquí aparece otra de las paradojas de la noción de voluntad absolutamente incondicionada), si para fundamentar la generalizada creencia de que los seres humanos actuamos, al menos en ciertas condiciones, de manera no impuesta, ni siquiera por nuestra propia naturaleza humana, recurrimos a la noción agustiniano-cartesiana de voluntad, incurriremos en el siguiente absurdo, magistralmente descrito por Peter Bieri:

Supongamos que tenemos una voluntad incondicionalmente libre. Sería una voluntad que no dependería de nada: una voluntad totalmente carente de vínculos y libre de toda conexión causal. Una voluntad tal sería una voluntad estrambótica, abstrusa. Pues su carencia de vínculos significaría que sería independiente de nuestro cuerpo, de nuestro carácter, de nuestros pensamientos y sentimientos, de nuestras fantasías y recuerdos. En otras palabras, sería una voluntad sin conexión con todo aquello que hace de nosotros unas personas determinadas. Por esta razón, en un sentido sustancial de la palabra, no sería en absoluto *nuestra* voluntad. En lugar de expresar los que *nosotros* –estos individuos determinados– queremos desde la lógica de nuestra biografía, una voluntad tal, proveniente de un vacío causal, simplemente nos sobrevendría y nosotros deberíamos

vivenciarla como una libertad completamente enajenada, que estaría muy lejos de la experiencia de autoría, para la salvación de la cual precisamente había sido introducida.¹²

Así, pues, la dificultad que plantea, como señalaba Kant, la aparente dicotomía entre un orden causal estricto, como el que rige el mundo físico del que formamos parte, y un orden de razones no constrictivas, como el que rige nuestro comportamiento consciente, la antinomia, en definitiva, entre necesidad y libertad, no puede resolverse de ninguna de estas dos maneras: ni postulando un Yo práctico absolutamente autónomo, fuente última de nuestros actos (versión kantiana “reformada” de la *voluntas* agustiniana); ni suponiendo, como hace por ejemplo John Searle,¹³ un intervalo o brecha (*gap*) en la cadena causal de nuestros actos, enésima versión del indeterminismo físico aplicado a la esfera ética humana, desde el recurso por Lucrecio al *clinamen* de los átomos hasta la apelación por Roger Penrose y otros autores a los estadios cuánticos previos al colapso de la función de onda en las partículas subatómicas presentes en los procesos neuronales. Todas esas explicaciones conducen al mismo callejón sin salida señalado por Bieri: reducir el *liberum arbitrium* a lo arbitrario o a lo aleatorio y, por ende, privar al sujeto humano justamente de aquello que esas concepciones pretenden fundamentar y explicar: su *responsabilidad*.

El ser humano no necesita de ninguna facultad-árbitro entre la razón y los deseos. Le basta con el hecho, fenomenológicamente evidente, de que una gran parte de nuestros deseos (en el límite, todos ellos), al hacerse conscientes, desencadenan una cadena de nuevos impulsos que, por así decir, diversifican el impulso inicial por caminos múltiples, por lo general divergentes y, a menudo, opuestos. Eso basta para explicar por qué el simple deseo no siempre basta para desencadenar inmediatamente la acción en uno u otro sentido, obligando a la conciencia a calcular primero la resultante de ese complejo polígono de fuerzas (con la complicación añadida de que el propio ejercicio de cálculo genera a su vez nuevas ramificaciones impulsivas). Ese proceso es lo que la tradición ha dado en llamar, como señala Arendt, *juicio* y que entronca directamente con lo que Aristóteles llamaba *razonamiento práctico*.

No hay, pues, en el ser humano ninguna fuente de iniciativa pura ajena a sus determinaciones internas y externas. Tampoco hay “brecha” ni ruptura alguna en la cadena causal, perfectamente determinista, que enlaza nuestra vida psíquica con nuestros actos físicos. Hay, eso sí, una retroalimentación constante de esa cadena,

¹² Peter Bieri, *El oficio de ser libre* (versión castellana de *Das Handwerk der Freiheit*), Barcelona, Ariel, 2002, pág. 152 (por razones estilísticas, hemos modificado la persona con la que el autor designa al lector, pasándola de la de cortesía en tercera del singular “usted” a la primera del plural).

¹³ John R. Searle, *Libertad y neurobiología*, Barcelona, Paidós, 2005.

que abre continuamente un margen de autocorrección de nuestros impulsos. Eso, y no otra cosa, es lo que llamamos libertad.