UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

EL PROBLEMA LIBERTAD *VERSUS* DETERMINISMO Y LA SOLUCIÓN COMPATIBILISTA.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

Cruz Rodríguez Jorge Alberto

ASESOR(ES):

DR. SÍLVIO JOSÉ MOTA PINTO

MÉXICO, CDMX. Agosto 2019

Contenido

Introducción general 2
Capítulo I 4
DETERMINISMO 4
1.1 introducción 4
1.2 Rasgos generales del determinismo 4
1.3 Determinismo de Holbach 9
1.4 Determinismo en Spinoza 14
1.4.1 El conatus 17
1.5 Determinismo y responsabilidad moral 20
1.6 Conclusión 23
Capítulo 2 24
LIBERTARISMO 24
2.1 introducción 24
2.2 Aspectos generales del libertarismo 24
2.3 Thomas Reid 28
2.3.1 La causación de agente como fundamento de la libertad 30
2.4 La libertad en Sartre 32
2.4.1 Existencialismo y Libertad 34
2.4.2 La mala Fé según Sartre 36
2.5 Conclusión 38
Capítulo 3 39
COMPATIBILISMO 39
3.1 introducción 39
3.2 Rasgos generales del compatibilismo 39
3.3 El compatibilismo de Leibniz 40
3.3.1 Necesidad absoluta y necesidad hipotética 46
3.4 El compatibilismo de David Hume 48
3.4.1 Del origen de nuestras ideas 49
3.4.2 El problema de la causalidad 50
3.4.3 René Descartes: razón, pasión y libertad. 53
3.4.4 Teoría de las pasiones de Hume 57
3.4.5 La conciliación Humeana de la libertad y el determinismo 59
3.5 Conclusión 66
Bibliografía 67

Introducción general

En la presente tesina me dispongo a abordar un tema que ha sido muy discutido en la historia de la filosofía: el problema libertad *versus* determinismo. Es muy conocida la historia ficticia de un hombre llamado Edipo Rey al que el oráculo de Delfos le auspició que mataría a su padre y desposaría a su madre. Según esto, Edipo no podría hacer nada para evitarlo, pues ya estaba determinado que así debía de suceder. Pero si Edipo ya estaba "determinado" a convertirse en el asesino de su padre y a desposarse con su madre, parece*, prima facie*, que tal hombre no es libre. ¿Pues cómo podemos llamarle libre a un hombre para el que su futuro es fijo e inmutable? Parece contradictorio aceptar que Edipo es libre y al mismo tiempo determinado. Una salida para evitar dicho conflicto es asumir que somos libres y negar el determinismo; la otra, asumirnos como seres determinados y negar la libertad. La postura libertaria defiende lo primero; la determinista fuerte, lo segundo. No obstante, me parece que ambas salidas son insuficientes. En nuestra vida cotidiana podemos constatar que nuestras acciones las elegimos libremente: elegimos la ropa que vestimos; el camino por el que nos vamos al trabajo; la película que vamos a ver, etc. Pero también podemos constatar que nuestras acciones están causalmente determinadas: podemos observar, por ejemplo, que alguien es muy aficionado a ver películas de guerra, pero, tras indagar en su infancia, nos percatamos que dicho individuo vivió en el seno de una familia violenta y eso lo ha determinado a gozar ante escenas de violencia. Su infancia violenta lo ha determinado a que prefiera, cuando va al cine, las películas de guerra a las de otros géneros. Ahora bien, que su infancia violenta lo determine a preferir las películas de guerra no implica que dicho individuo no pueda elegir en algún momento de su vida ver películas de otros géneros. En la presente tesina me gustaría mostrar que libertad y determinismo no son términos contradictorios como parece a primera vista, y que podemos aceptar que un hombre es libre y que está causalmente determinado sin caer en contradicción.

Entre los varios filósofos de la modernidad que defendieron el determinismo podemos encontrar a Holbach y Spinoza. Ambos autores pensaron que todo lo que sucede —incluidas las acciones humanas— está determinado por eventos precedentes. Holbach no nos dice que estemos determinados por el *fatum* como en el caso de Edipo, pero sí considera que en todo momento actuamos movidos por la pasión más fuerte. Según él, es la pasión la que determina nuestra conducta. No es que bebamos o comamos porque así lo elijamos, sino que es nuestro deseo de beber y comer lo que nos determina a realizar tales actividades. Por su parte, Spinoza cree que todo lo que acontece está determinado por la naturaleza de Dios. Ambos pensadores consideran que todo cuanto acontece está determinado y que no hay cabida para la libertad humana. Nuestras acciones no son sino eslabones de la cadena causal que rige al universo.

Por otra parte, existen autores como Jean Paul Sartre que niegan que estemos determinados —es decir, que nuestras acciones estén causalmente determinadas— y defienden que somos libres, que tenemos libertad de elección. No obstante, la posición que más me interesa —por ser, desde mi punto de vista, la más aceptable— es el compatibilismo. Esta postura no niega la libertad, pero tampoco el determinismo, sino, todo lo contrario, considera que ambas pueden ser compatibles. Así, pues, este trabajo lo dividiré en tres capítulos: en el primero explicaré en que consiste el determinismo y explicaré brevemente tanto el determinismo de Holbach como el de Spinoza; en el segundo abordaré el tema del libertarismo, representado por autores como Thomas Reid y Jean Paul Sartre; y, en el tercer y último capítulo, abordaré la manera como la postura compatibilista intentan conciliar ambas posturas.

Debo aclarar que al iniciar esta tesis mi idea era sólo incluir a autores de la modernidad, por ser una discusión más vigente en aquella época; sin embargo, además de Thomas Reid, no hallé a ningún otro autor que fuera un libertario y que se opusiera al determinismo fuerte. Por lo mismo, decidí incorporar a este trabajo al filósofo francés Jean Paul Sartre.

Capítulo I
DETERMINISMO

1.1 introducción

En el presente capítulo, explicaré en qué consiste el determinismo fuerte. Cabe aclarar que cuando en este capítulo hablo de autores deterministas únicamente me estoy refiriendo a los deterministas fuertes. En la primera parte, abordaré los rasgos generales de esta postura filosófica. En la segunda y tercera parte, me dispongo a explicar el determinismo de dos autores de la modernidad: Holbach y Spinoza. Como es sabido, ambos filósofos asumieron esta postura, por lo que explicaré en qué consiste el determinismo de uno y otro. Es verdad que ambos autores son deterministas, mas cada uno lo es a su manera. Veremos que lo que distingue el determinismo de Spinoza del de Holbach es lo siguiente: mientras Spinoza afirma que todo cuanto existe está determinado por la naturaleza misma de Dios, Holbach cree que son nuestras pasiones las que nos determinan. Asimismo, en la última parte explicaré la relación existente entre determinismo y responsabilidad moral.

1.2 Rasgos generales del determinismo

En primer lugar, podemos decir que los autores deterministas se pueden dividir en dos clases: deterministas fuertes y deterministas débiles. La principal característica que diferencia a unos de otros es la siguiente:

> Ambos deterministas creen en el determinismo, pero los deterministas débiles son compatibilistas que insisten que el determinismo no socava ningún libre albedrío que valga la pena, mientras que los deterministas fuertes son incompatibilistas que toman una línea más “fuerte”. Ya que el determinismo es cierto, el libre albedrío no

> existe en el verdadero sentido requerido como responsabilidad genuina, censurabilidad, y tierra incultivable para actos y realizaciones.[1]

Es decir, los deterministas débiles, si bien aceptan que existe un orden causal en la naturaleza, consideran que este orden causal puede ser compatible con la libertad. En cambio, los deterministas fuertes niegan que el determinismo pueda ser compatible con la libertad, considerando que si todos los acontecimientos se hallan determinados por una serie causal, entonces el ser humano no es libre. Por ejemplo: podemos decir que tanto Leibniz como Hume son deterministas débiles, ya que si bien ambos autores reconocen que nuestras acciones se hallan determinadas causalmente, asumen una postura compatibilista; es decir, consideran que pese a que estamos determinados, también somos libres. En cambio, autores como Holbach son deterministas fuertes, pues niegan que sea posible compatibilizar el determinismo con la libertad y, además, consideran que el ser humano está determinado y que, por lo tanto, no es libre. Si pudieramos reducir el determinismo fuerte a unicamente tres tesis principales, serían las siguientes: 1) El determinismo es incompatible con la libertad y 2) el ser humano no es libre porque 3) está causalmente determinado. Esto quiere decir que la determinación causal de nuestras acciones es la negación de la libertad. El determinista fuerte es un incompatibilista que asume y defiende el determinismo, negando la libertad del hombre.

Si existe una cualidad que compartan los deterministas fuertes con los libertarios es la siguiente: los defensores de ambas posturas son incompatibilistas. Tanto unos como otros piensan que la libertad es incompatible con la idea de que existe un orden causal en la naturaleza. En este sentido, es menester aclarar que una de las características que distingue a los deterministas fuertes de los débiles es que los primeros niegan que los seres humanos sean libres.

El determinismo parte de la idea central de que todo acontecimiento que se da en la naturaleza tiene una causa. Además, para todo evento en el universo —según estos autores— existen condiciones tales que si éstas se dan, ninguna otra cosa

[1] Baquero Estrada, 2016. p. 51.

habría podido suceder. Una vez que aparece la causa, es imposible que no se de el efecto esperado. Para entender intuitivamente esto, pensemos en la siguiente analogía: imaginemos que en una mesa de juego formamos en hilera varias fichas de dominó. Si tiramos la primer ficha, todas las demás caerán inevitablemente bajo la fuerza o empuje inicial. La caída de la primer ficha es causa de la caída de la segunda, y ésta a su vez será causa de la caída de la tercera, y así sucesivamente hasta que termine por caer la última ficha. A la caída en serie de las fichas podemos llamarle cadena causal. De hecho, desde el momento de empujar la primer ficha, podemos saber de antemano que la última también terminará cayendo. Sería imposible que, tras caer la primera, las demás no cayeran. Todos los eventos que se registran en la naturaleza pueden ser equiparados a la caída de la fichas de dominó, pues frecuentemente vemos que un evento produce otro, y éste a su vez es causa de otro, y así sucesivamente. Pero si todo evento tiene una relación causal con otro evento que le antecede, entonces parecería que todo lo que sucede actualmente está determinado por eventos pasados.

Además, el determinismo sostiene que el ser humano no pudo actuar de otra manera, ya que su acción es un efecto que se sigue necesariamente de ciertas causas. O, como bien señala Sánchez Vázquez, “Decir que todo tiene una causa significa, asimismo, a jucio de los adeptos de esta posición —coincidiendo en este punto con los deterministas absolutos— que sólo pudo haber sucedido lo que sucedió efectivamente.”[2] Mas si sólo pudo suceder lo que en efecto sucedió, de ello se sigue que el ser humano no es libre. En el capítulo sobre el libertarismo, veremos que los libertarios defienden que el ser humano es libre, pues consideran que pudo haber actuado de distinta manera de como lo hizo. En cambio, los deterministas fuertes sostienen lo contrario: si todo tiene una causa, entonces las cosas no pudieron suceder de otra manera de como efectivamente sucedieron.

La *determinacion causal* es un conjunto de circustancias que determinan el comportamiento del agente, de tal modo que lo que él llama sus acciones no son

[2] Sánchez Vázquez, 1980. p. 105

sino efectos que se siguen necesariamente de una causa o de una serie causal. Si esto es así, entonces podemos aseverar que el ser humano no pudo hacer sino lo que hizo. De hecho, la ciencia nos confirma que, efectivamente, todo tiene una causa. Si soltamos un objeto sólido en el vacío, sabemos que éste caerá debido a la ley de la gravitación universal. La ciencia intenta explicar por qué las cosas son como son. Querer explicar un fenomeno es equivalente a preguntarnos por las causas de que las cosas sucedan de determinada manera.

No olvidemos que, desde el punto de vista Aristotélico, la *causalidad* es la relación necesaria que se da entre una causa y su respectivo efecto, de tal modo que en cuanto aparece la causa, es imposible que no se de el efecto. Cuando queremos explicarnos por qué se incendió una casa, en realidad intentamos conocer las causas que provocaron dicho acontecimiento. Sin embargo, si tras una causa se sigue determinado efecto, entonces tenemos que aceptar que tras la aparición de una causa, no se puede evitar que se sigan los efectos que corresponden a esa causa. Los deterministas fuertes entienden la causalidad igual que Aristóteles: para ellos, los actos no son sino eslabones de una cadena causal universal; en ella, el pasado determina el presente. Para estos autores, entre la causa y el efecto existe una relación de necesidad. De modo que cuando aparece la causa es ineludible que no se de el efecto esperado. Además, si conociéramos todas las circunstancias que actúan en un momento dado, podríamos predecir con toda exactitud el futuro. Esta idea fue defendida por Laplace en el siglo XVlll, quien sostuvo que todo suceso de la naturaleza estaba perfectamente determinado; cada evento es causado por un evento que le antecede. Además para los deterministas fuertes nada sucede de forma azarosa —entendiendo el azar como aquello que sucede sin una causa— es decir, nada sucede sin una causa. Y si le atribuimos un evento al azar es únicamente porque ignoramos las causas que han provocado dicho evento. El mismo Holbach nos dice que atribuimos un evento al azar porque ignoramos las causas que lo han producido. Si conociéramos las causas que produjeron un evento, nos daríamos cuenta que no existe tal azar. Algo similar a lo que pensaba Laplace ya lo habían planteado los estoicos. Estos consideraban que nuestras acciones respondían a un plan predeterminado, que

todo tenía una causa. Para ellos todos los fenomenos estan prefijados necesariamente, por lo que no podemos hacer nada para evitar que sucedan. Consideraron, al igual que Holbach y Laplace, que el azar no es otra cosa sino la ignorancia de cómo están relacionados causalmente los sucesos entre sí.

Si es cierto que tras una causa se sigue determinado efecto, entonces nos bastaría conocer la *totalidad de las causas* y las leyes que gobiernan el mundo natural para poder predecir el futuro. Si me expongo a la lluvia y además tengo un sistema inmunitario debilitado, es seguro que me enferme. Es decir, una vez que tenemos conocimiento de las causas, podemos predecir las consecuencias. Esto parece ir en contra del supuesto libertario de que pudimos haber actuado de distinta manera a como efectivamente lo hicimos. Los deterministas consideran que el ser humano, dadas ciertas circunstacias, sólo pudo actuar de una manera, sin que hubiera modo de poder actuar de otra. La postura *determinista fuerte* concibe al mundo a partir de un orden causal de la naturaleza. Siguiendo dicho orden, los seres humanos no tienen posibilidades o alternativas de acción. Es decir, la acción del hombre es un efecto que se sigue de manera necesaria, por lo que no hay posibilidades de actuar de distinta manera de como efectivamente se actuó. Por ejemplo: tomemos el caso de un hombre que mata a otro. Un determinista dirá que los traumas de su infancia y la cólera fueron las causas que determinaron que dicho sujeto asesinara al otro. Si es verdad que una vez aparecida la causa se sigue necesariamente el efecto, entonces el sujeto en cuestión no pudo actuar de otro modo. Cualquier otro individuo en las mismas circunstancias habría actuado del mismo modo. La idea de que todo está causalmente determinado —tomando en cuenta que entre causa y efecto hay una conexión necesaria— excluye que seamos libres al actuar.

Los deterministas a lo largo de la historia se han planteado si las acciones del ser humano son determinadas por las leyes de la física o por Dios, por el ambiente, por la educación, por la herencia o bien por un acondicionamiento psicólogico. Esto ha dado origen a distintas variaciones del determinismo: determinismo biológico, determinismo genético, determinismo psicológico, determinismo

económico, etc. Sin embargo, hay una idea central que comparten cada una de las variaciones del determinismo, a saber: que cada evento, incluyendo las acciones humanas, es una consecuencia inevitable y necesaria de sucesos antecedentes. O, dicho de otro modo, todo determinista —reitero que cuando en este capítulo hablo de deterministas unicamente me estoy refiriendo a los fuertes— considera que cada suceso se halla determinado por un suceso anterior.

Los autores deterministas piensan que todas las acciones están determinadas por causas externas o internas al sujeto. No sólo las circunstancias externas son las que nos determinan a actuar de cierta manera, también las pasiones (causas internas) pueden ser la causa de que obremos de determinada manera. En la modernidad, los filósofos que defendieron el determinismo fuerte, además del ya mencionado Laplace, fueron Spinoza y Holbach. Si Para Spinoza el ser humano está determinado por causas externas (Dios), Holbach considera que son las causas internas (pasiones) las causantes de que obremos de determinada manera.

1.3 Determinismo de Holbach

En un cuento corto titulado *El imán,* Óscar Wilde nos narra la siguiente historia:

> Había una vez un imán y en el vecindario vivían unas limaduras de acero. Un día, a dos limaduras se les ocurrió bruscamente visitar al imán y empezaron a hablar de lo agradable que sería esta visita. Otras limaduras cercanas sorprendieron la conversación y las embargó el mismo deseo. Se agregaron otras y al fin todas las limaduras empezaron a discutir el asunto y gradualmente el vago deseo se transformó en impulso. ¿Por qué no ir hoy?, dijeron algunas, pero otras opinaron que sería mejor esperar hasta el día siguiente. Mientras tanto, sin advertirlo, habían ido acercándose al imán, que estaba muy tranquilo, como si no se diera cuenta de nada. Así prosiguieron discutiendo, siempre acercándose al imán, y cuanto más hablaban, más fuerte era el impulso, hasta que las más impacientes declararon que irían ese mismo día, hicieran lo que hicieran las otras. Se oyó decir a algunas que su deber era visitar al imán y que hacía ya tiempo que le debían esa visita. Mientras hablaban, seguían inconscientemente acercándose.
>
> Al fin prevalecieron las impacientes, y en un impulso irresistible la comunidad entera gritó:
>
> -Inútil esperar. Iremos hoy. Iremos ahora. Iremos en el acto.
>
> La masa unánime se precipitó y quedó pegada al imán por todos lados. El imán sonrió, porque las limaduras de acero estaban convencidas de que su visita era voluntaria.

En este cuento podemos ver que las limaduras de hierro creen actuar libremente porque ignoran que es su irresistible deseo el que las conduce inevitablemente hacia el imán. Si ellas conocieran las causas que las determinan, se darían cuenta que no son libres, que su libertad es meramente ilusoria. No es que las limaduras de hierro hayan decidido ir hacia el imán; sino que su naturaleza misma las condujo necesariamente hacia éste. Por eso el imán se ríe de la ingenuidad de las limas de hierro que creen ser libres, aunque no lo son. Este cuento sirve para ilustrar muy bien la postura determinista del Barón de Holbach, quien pensó que el ser humano está determinado por sus pasiones, siendo la libertad algo ilusorio. El ser humano, al igual que las limaduras de hierro, es movido de manera necesaria por sus deseos y pasiones. Holbach toma la concepción Aristotélica de la causalidad, pues considera que entre causa y efecto existe una conexión necesaria. Asimismo, existe una conexión necesaria entre motivos (pasiones) y acciones.

Primeramente, comenzaré diciendo que Holbach entiende la libertad como indiferencia; es decir, como la capacidad de autodeterminarnos sin sentir atracción alguna hacia el objeto elegido. Como él mismo dice, “para que el hombre pudiera actuar libremente, sería necesario que pudiera querer elegir algo sin motivos o que pudiera impedir que actuaran estos motivos sobre su voluntad.”[3] En este sentido, para él ser libre significa actuar sin ser movido por nada o poder ir en contra de los motivos —pasiones— que nos determinan. Sin embargo, él considera que esto es imposible, ya que el ser humano siempre actúa movido por su pasión más fuerte. No olvidemos que Holbach es un autor incompatibilista; es decir, considera que la libertad es irreconciliable con el determinismo. Él es un autor que se inclina a favor del determinismo y niega la libertad.

[3] Holbach; 1982. p. 93

En el capítulo once del *Sistema de la naturaleza*, Holbach niega que seamos libres, afirmando que la libertad es meramente ilusoria. A continuación, explicaré por qué Holbach niega de manera rotunda la libertad del hombre.

Holbach dice que el hombre por naturaleza tiende a buscar su propio bienestar, preservando su existencia, y a rehuir de todo aquello que le parece dañino. Y es precisamente esta tendencia natural la que determina que su voluntad se sienta atraída hacia los objetos que le parecen útiles y alejada de aquellos que le parecen dañinos. Para Holbach, actuamos siempre según leyes necesarias. Son los impulsos (motivos) los que llevan a la voluntad a actuar necesariamente en una u otra dirección. Pero si ya dijimos que para Holbach ser libre significa no estar determinado por ninguna causa, se sigue de esto que no somos libres, que la libertad es una quimera. Para explicar esto, Holbach se sirve del siguiente ejemplo: imaginemos que un individuo cualquiera es aquejado por una sed ardiente, y en el camino dicho sujeto se encuentra con una fuente cuya agua pura podría saciar su sed. Inmediatamente su voluntad se sentirá inclinada a beber agua pues, como dice Holbach, no somos libres de desear los objetos que pueden satisfacer una necesidad. Así, pues, a tal individuo su sed le determinará necesariamente a beber del agua de la fuente. Sin embargo, si a tal individuo se le dijera que el agua de la fuente está envenenada, lo más probable es que se abstenga de bebérla. Un libertario dirá que eso demuestra —o al menos parece demostrarlo— que el ser humano es libre, ya que parece residir en él el poder de decidir si beber o no del agua de la fuente. No obstante, Holbach, que niega la libertad en todo momento, nos dice que eso no demuestra sino lo contrario, a saber, que no somos libres, que estamos determinados. Retomando el mismo ejemplo: Si la sed de dicho individuo es más fuerte que su deseo de preservar su propia existencia, beberá del agua. Si su deseo de preservación es más fuerte que el deseo de saciar su sed, no beberá. Este ejemplo parece combrobar que es el motivo más fuerte lo que determina a la voluntad. La voluntad está determinada por los motivos (pasiones, deseos, etc). Además, según el filósofo franco-alemán, no hay modo de violar este principio. En todo momento actuamos movidos por nuestro motivo más fuerte, y no hay manera de actuar en contra de estas

inclinaciones. Hay situaciones en las que aparentemente actuamos en contra de nuestro motivo más fuerte, pero no nos damos cuenta que en el fondo subyace un motivo aún más fuerte que nos está moviendo en esa dirección.

Holbach nos pone la siguiente analogía: “la voluntad o, mejor dicho, el cerebro, se encuentra entonces en la misma situación que una bola que, habiendo recibido un impulso que la mueve en línea recta, es desviada en cuanto una fuerza mayor que la primera la obliga a cambiar de dirección”[4] lo que quiere decir que la voluntad no es la que elige qué dirección tomar, sino que se deja llevar o arrastrar por los motivos que la impulsan. Sin embargo, mientras la bola sólo se deja arrastrar por una fuerza exterior a ella, los seres humanos son movidos por fuerzas internas.
Escribe Holbach que sólo cuando la acción de la volutad está suspendida, deliberamos. Deliberar para él significa que dos o más motivos actúen sobre nosotros alternativamente. El miedo nos aconseja que huyamos; la valentía, que combatamos al enemigo. En ese momento nos quedamos suspensos sin saber qué hacer, qué dirección seguir. Mientras la voluntad está suspendida, nos quedamos quietos: ni huimos ni nos atrevemos a atacar al enemigo. Finalmente, el motivo más fuerte es el que terminará sacando a la voluntad de esta “indecisión”.
Anteriormente ya mencioné que el hombre por naturaleza se siente atraído hacia los objetos que le parecen útiles y rechazado hacia aquellos que le parecen dañinos. La voluntad, en este sentido, siempre se inclinará por el objeto que considere más ventajoso para sí. El hombre, ante la incertidumbre de no saber qué hacer, de si salir o no a caminar, analiza las ventajas y las desventajas, hasta que finalmente toma partido por aquella opción que le reporta mayores beneficios. Además, cabe la posibilidad de que su miedo a enfermarse lo determine a no salir, a quedarse en casa. O bien su deseo de caminar será tan fuerte, que terminará por salir. Aunque también puede darse el caso en el que su deseo de salir sea tan fuerte como su miedo a enfermarse. En tal caso, el hombre no puede hacer otra cosa sino esperar a que una de las dos causas adquiera la fuerza suficiente que determine su voluntad. Con esto Holbach aduce una vez más que no somos libres,

[4] Holbach; 1982. p. 93

ya que la voluntad siempre se determinada por los motivos más fuertes. La voluntad se semeja a una bola que arrastrada por una fuerza ajena a ella se mueve hacia una u otra dirección.

Holbach, además, escribe lo siguiente: “No soy dueño del pensamiento que se le ocurre a mi espíritu y que determina mi voluntad; este pensamiento se ha producido en mí con ocasión de alguna causa independiente de mí mismo.” Así, si un hombre me insultara en la calle mientras camino, despierta en mí el deseo de querer tomar venganza. Dicho deseo de venganza no depende de mí, ya que nació en mí de manera involuntaria. Ahora bien, dicho deseo me puede determinar a golpear al sujeto que me insultó. Pero también puede suceder que mi carácter cobarde me haga abstenerme de golpearlo. Mi voluntad cederá ante mi inclinación más fuerte: si mi deseo de venganza supera en fuerzas a mi cobardía, lo golpearé; si es mi cobardía más fuerte que mi deseo de vengarme, me comeré los insultos y me abstendré de golpearlo. En ambos casos, según el determinismo de Holbach, el hombre no es libre, pues han sido sus motivos los que le han llevado a actuar necesariamente de cierta manera. El ser humano no puede escapar a la fuerza de sus pasiones. Es movido siempre por la más fuerte.

Pero, al decir que no es libre, no debemos comparar al hombre —nos dice Holbach— a un cuerpo movido simplemente por una causa impulsora. Contiene en sí mismo causas inherentes a su ser; es movido por un órgano interior que tiene sus propias leyes y que es determinado necesariamente. O, en otras palabras, el ser humano no es como otros objetos de la naturaleza que son movidos por una fuerza ajena a ellos, sino que es movido por una fuerza interna tal como la pasión. El miedo, el deseo de venganza, la ira, etc, son causas que nos determinan a realizar ciertas acciones. Ya anteriormente había explicado que, para los filósofos deterministas, todas las acciones del ser humano son cusalmente determinadas por causas internas o externas.

En resumen, para Holbach el hombre no es libre, ya que actúa movido por sus pasiones. Nosotros creemos que somos libres porque muchas veces desconocemos cuales son los motivos que nos han determinado a actuar. Esta libertad ilusoria nace de que ignoramos las causas que nos han determinado. Si

conociéramos los motivos que nos llevaron a actuar, nos veríamos precisados a aceptar que no somos libres, que la libertad es una ilusión.

1.4 Determinismo en Spinoza

Antes de explicar cómo para Spinoza todo está determinado a ser como es ya que todo se sigue de la naturaleza o esencia de Dios, es menester aclarar que cuando Spinoza habla de Dios en realidad se está refiriendo a la naturaleza. Es decir, que para Spinoza Dios y naturaleza son una y la misma cosa.

En la última proposición de la parte primera de la ética, Spinoza sostiene que "nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto". Y más adelante agrega que "todo cuanto existe expresa la naturaleza de Dios de una determinada manera". Así, por ejemplo, el fuego posee ciertas cualidades esenciales (causa) por las cuales tiene la capacidad de quemar (efecto). Además, el filósofo holandés considera que todo cuanto existe se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios o, dicho de otro modo, las cosas están determinadas a ser como son debido a que se siguen de manera necesaria de la esencia de Dios. Pero si aceptamos a) que nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto y b) que todo cuanto sucede se sigue necesariamente de la naturaleza de Dios, entonces tendremos igualmente que aceptar que las cosas no pudieron ser de otra manera a como actualmente son. Si las cosas hubieran podido ser de otra manera, la esencia o naturaleza de Dios también tuvo que ser otra, lo cual es absurdo aceptar. De la esencia de Dios se siguen necesariamente determinados efectos. Por lo mismo, Stuart Hampshire dice que "[para Spinoza] el universo creado es la expresión necesaria de la naturaleza esencial de Dios; carece de sentido concebir la potencia creadora de Dios o la naturaleza como si consintiera la posibilidad de crear mundos distintos del real y efectivo, pues ello implicaría que Dios en cuanto creador no es coextensivo con lo creado e idéntico a ello"[5] Esta idea es completamente contraria a la idea Leibniziana de los mundos posibles. Para

[5] Hampshire, 1982. p. 40

Leibniz, Dios pudo haber creado otros mundos posibles, aunque ciertamente haya elegido el mejor para los hombres. Es decir, Leibniz considera que Dios pudo haber producido las cosas de distinta manera y siguiendo otro orden; pero, como ser racional que es, optó por el mejor de los mundos posibles. En su conocida *Teodicea*, Leibniz escribe lo siguiente:

> Es preciso buscar la razón de la existencia del mundo. […] Es preciso también que esta causa sea inteligente, porque siendo contingente este mundo que existe, y siendo igualmente posibles una infinidad de otros mundos, y aspirantes también a la existencia, por decirlo así, lo mismo que aquel, es imprescindible que la causa del mundo haya tenido en cuenta o consideración todos estos mundos posibles al determinar uno. […] Ahora bien, esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos que escoger lo mejor[6]

Como podemos apreciar en la cita anterior, para Leibniz este mundo en el que vivimos es contingente, lo que quiere decir que Dios pudo haber elegido un mundo distinto al actual; sin embargo, dada su suprema bondad e inteligencia, optó por elegir éste, el mejor de los mundos posibles. Quizá alguien se pregunte lo siguiente: pero si es verdad que Dios siempre elije lo mejor debido a su naturaleza racional y bondadosa ¿No se sigue de esto que entonces Dios no pudo haber creado otro mundo distinto al actual y que, por lo tanto, este mundo en el que vivimos es necesario? Desde mi punto de vista —y aclaro que ésta es sólo mi propia interpretación de Leibniz—, no. Que las acciones de Dios estén gobernadas por el principio de razón suficiente, no implica que no haya podido crear el mundo de distinto modo. Claro que lo pudo haber hecho, pero, como ser racional que es, optó por el mejor de los mundos posibles. Pienso que probablemente Leibniz fue consciente de que muchos de sus estudiosos se harían la misma pregunta, y quizá ésa es la razón por la que en distintos pasajes —como el citado arriba— de la *Teodicea* reitera que este mundo en el que vivimos es contingente, pues con esa afirmación quiso dejar claro que el mundo pudo ser distinto al actual, que Dios pudo elegir otro mundo, aunque ciertamente haya elegido éste. En cambio, Spinoza rechaza esta concepción Leibniziana, al considerar que de la esencia de

[6] Leibniz, 2014. p.131

Dios no se sigue más que necesariamente un solo y único mundo. Es absurdo imaginar, según Spinoza, que las cosas hayan podido ser de otra manera, dado que las cosas están determinadas a ser como son por la naturaleza de Dios. Usando las propias palabras de Spinoza: Dios es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza. En este sentido, se puede afirmar que Dios no está provisto de libertad humana, pues sus acciones no son producto de una decisión, sino que se desprenden de su sola naturaleza. ¿Pero en donde se origina esta idea errónea de que Dios está provisto de libertad humana? Según Spinoza, muchas de las ideas erróneas de los hombres tienen su origen en un único prejuicio, a saber: que todas las cosas de la naturaleza tienen o persiguen un fin. Incluso se suele creer, equivocadamente, que Dios ha hecho todas las cosas con un solo fin: que el ser humano se puede servir de ellas. Vemos, por ejemplo, que el ser humano se sirve de sus ojos para ver, del agua para saciar su sed, de los animales para mitigar su hambre, etc. Esto ha llevado a los hombres a la errónea creencia de que Dios ha hecho todas las cosas del universo con vistas al hombre. No obstante, como ya dije anteriormente, para el autor holandés Dios ha hecho las cosas no porque entre una cantidad indefinida de mundos posibles, haya elegido el que mejor haya considerado para los hombres, sino porque se siguen necesariamente de su sola naturaleza. Dios no pudo haber producido las cosas de ninguna otra manera y en ningún otro orden. Además, en el apéndice de la primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico,* Spinoza afirma que “los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran” [7] Es decir, con esta frase parece que el autor holandés pone de manifiesto su determinismo, pues esto equivale a afirmar que la libertad es una ilusión nacida de la ignorancia de las causas que nos mueven a actuar. Es similar a lo que dice Holbach, a saber, que el ser humano se cree libre sólo porque desconoce las causas o motivos que determinan a su voluntad.

---

[7] Spinoza, 2011. p. 110.

1.4.1 El conatus

El conatus puede definirse como la tendencia natural de las cosas por seguir siendo lo que son. Para Spinoza, cada cosa se esfuerza, en cuanto está en su alcance, por perseverar en su ser. O, en otras palabras, las cosas en cuanto son, buscan o se esfuerzan en conservar su esencia, en seguir siendo lo que son. Además, más adelante Spinoza agrega que "el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma"[8] Lo cual quiere decir, en palabras de Stuart Hampshire, que "el conatus es una característica necesaria de todo cuanto hay en la naturaleza, porque dicha tendencia al automantenimiento se halla implícita en toda cosa distinguible e identificable"[9] Todas las cosas, en cuanto existen, tienen la tendencia natural a conservarse a sí mismas. Dicha autoconservación no es producto de una decisión, sino que se da en todas las cosas de la naturaleza de manera necesaria. O, dicho sea de otro modo, la tendencia a la autoconservación se sigue ineludiblemente de la definición misma de las cosas. Incluso Spinoza va más lejos al afirmar que las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente de su determinada naturaleza. Para explicar esto, me serviré de un ejemplo —aunque sea, quizá, un tanto trivial—: podemos decir que de la esencia o naturaleza de un hombre soltero se sigue necesariamente que sea no casado. Un hombre soltero no podría ser casado, ya que dicho atributo entraría en contradicción con su esencia. Así, pues, no cabe sino estar de acuerdo con Spinoza, y afirmar que el hombre no puede sino aquello que se sigue de manera necesaria de su sola naturaleza. Si el conatus no es otra cosa que la esencia misma de las cosas, de ello se sigue —necesariamente— que el hombre está determinado a buscar su propia conservación.

---

[8] Spinoza, 2011. p. 110.
[9] Hampshire, 1982. p. 89

Ahora bien, en esta parte, Spinoza introduce otros dos conceptos: lo bueno y lo malo. Entiende por bueno aquello que sabemos con certeza que nos es útil, y por malo aquello que sabemos con certeza que nos impide que poseamos algún bien. Por útil debemos entender aquello que nos sirve para conservar nuestro ser. Si lo bueno es lo que nos es útil, y si lo útil es aquellos que nos sirve para conservar nuestro ser, entonces lo bueno es aquello que nos sirve para perseverar en nuestro ser. El ser humano, según Spinoza, apetece aquello que es útil para su conservación. Así, por ejemplo, apetece comer, tomar agua, respirar, etc., cosas todas ellas útiles para conservar su ser. A esta apetencia del ser humano, Spinoza le llama deseo, que no es otra cosa que una apetencia de la que el hombre es consciente. O, citando las propias palabras del autor: "el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo". En este sentido, podemos afirmar que sólo el ser humano desea, ya que otros animales apetecen sin tener conciencia de su apetencia, por lo que no se puede decir propiamente que tengan deseos, sino únicamente apetencias. El deseo es una apetencia de la que se tiene conciencia y, por lo tanto, es propia del ser humano. Dicho de otro modo: el deseo es la esencia del hombre. Al respecto, Stuart Hampshire nos dice que para Spinoza el apetito es el conatus, es decir, la tendencia a la autoconservación. Es el deseo lo que nos hace apetecer lo bueno, lo que nos es útil para perseverar en nuestro ser. Pero si esto es así, de esto se desprende que "los hombres persiguen su propia alegría de acuerdo con la leyes necesarias de la naturaleza, persiguen necesariamente la alegría, no en el sentido de que deliberen siempre, de hecho, de lo que se la proporcionará mayor, y luego escojan consecuentemente su acción, sino en el sentido de lo que se llama sus elecciones, y sus alegrías, pueden siempre explicarse como nacidos del conatus del organismo de su tendencia al automantenimiento y autoconservación"[10] Con esto puede verse como de este planteamiento de Spinoza se sigue que el ser humano está determinado por la naturaleza a perseguir aquellos que es útil para su conservación. Ya dijimos anteriormente que de la sola naturaleza de las cosas se sigue necesariamente la tendencia a autoconservarse. Incluso Spinoza lleva esta

[10] Hampshire, 1982. p. 96

idea hasta sus últimas consecuencias, asegurando que “nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza”. Si el conatus es la esencia misma de las cosas, sería un sinsentido afirmar que las cosas se esfuerzan en no ser. Sólo causas ajenas a sí mismo podrían hacer que el hombre se autodestruya. Por naturaleza, el hombre quiere seguir siendo lo que es. El deseo de matarse a sí mismo es un sinsentido, ya que es *contra natura*. Tal parece que la naturaleza ha hecho al hombre de tal modo que busque necesariamente su conservación, y todo cuanto hace va encaminado a este fin. No obstante, en la vida ordinaria podemos observar a mucha gente que, lejos de perseguir lo útil para su conservación, persigue lo que sabe que la llevará a su inevitable destrucción: tal es el caso del drogadicto que ingiere sustancias tóxicas sabiendo que son nocivas para su salud, o de la persona que atenta directamente —me refiero al suicida— contra su vida. Para dar cuenta de por qué algunos hombres se destruyen a sí mismos, Spinoza escribe lo siguiente:

> Nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza., sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, obligado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, como Séneca, esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor; otro, en fin, porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma. Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite. [11]

Es decir, para Spinoza, son las causas exteriores— y no nuestra naturaleza— las que nos inducen a la autodestrucción. Debo aclarar que por causas

[11] Spinoza, 2011. p. 335

exteriores Spinoza se refiere a aquellas cosas fuera de nosotros que nos pueden afectar de alegría o tristeza. Por ejemplo: la pobreza, la falta de empleo, la desigualdad o el mal funcionamiento de las instituciones públicas pueden afectar de tristeza a un individuo, y esas causas externas son las que lo llevan a atentar contra su vida. En un sentido estricto, podemos decir que para Spinoza el suicida no es causa de su propia destrucción, sino que son las causas exteriores las que lo disponen a ésta. El suicida busca, como cualquier ser humano, preservar su vida; sin embargo, son las causas externas las que lo compelen a atentar contra ésta.

1.5 Determinismo y responsabilidad moral

Es bien conocida la anécdota que nos cuenta Diógenes Laercio en su famosa obra *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres:* "Dicen que Zenon de Elea una vez azotaba a un esclavo suyo sorprendido en hurto; y como éste dijese que era destino suyo el hurtar, respondió: «y también el ser azotado»"[12] Con la anécdota anterior, contada por Diógenes, queda ejemplificado el problema que se desprende si aceptamos que no somos libres, que estamos determinados. El esclavo de Zenon, para ser eximido de su culpa, afirma que lo que él hizo era parte de su destino y que, por lo tanto, su acción no debía ser reprendida o castigada. Parece que en las palabras del esclavo de Zenón yace implícita la siguiente idea: a un hombre que no es libre no se le puede atribuir responsabilidad.

Mucho se ha insistido en que no podemos atribuirle responsabilidad moral a una persona cuyas acciones no son libres. Si un individuo no pudo hacer sino lo que hizo, entonces tampoco podemos hacerlo responsable de esa acción. Thomas Reid nos dice que "si un hombre estuviese necesariamente determinado a hacer el mal, su caso parecería digno de piedad, pero no de reprobación. Ese hombre

[12] Laercio, 2006. p. 221.

sería malo porque no podría ser de otra manera, y ¿Quién sería capaz de juzgarlo? La necesidad no escucha leyes"[13] Es decir, si el determinismo fuerte es verdadero, entonces debemos aceptar que el ser humano no es libre y, por lo tanto, que no pudo actuar de otra manera. Mas si no pudo actuar de distinta manera, entonces tampoco podemos, *prima facie*, alabar o censurar —premiar o castigar—sus buenas o malas acciones. El determinismo fuerte parece que torna imposible que se nos pueda atribuir responsabilidad moral por los actos que hemos cometido. Si todo lo que haremos en un futuro ya está determinado sin que podamos evitarlo, entonces tampoco se nos puede hacer responsables de esas acciones. Edipo mata a su padre y se desposa con su madre, mas no podemos censurar el proceder de Edipo porque ya estaba escrito en el libro de los acontecimientos que así tenía que suceder. De la misma manera, a cualquier persona cuyas acciones ya estén determinadas tampoco se le puede reprochar nada moralmente.

Clarence Darrow, un famoso abogado norteamericano del siglo XX, en muchos de los casos que se sabe que llevó, intentó que la corte absolviera a sus clientes —muchos de los cuales eran ladrones o asesinos— de los cargos que se les imputaban, argumentando que éstos actuaban así porque no podían actuar de otra manera. Es decir, argüía ante la corte que a sus clientes se les debían reducir sus respectivas condenas debido a que éstos no eran responsables, ya que habían actuado determinados por las circunstancias. Entre sus casos más famosos, se encuentra el de "Leopold y Loeb". Nathan Leopold y Richard Loeb fueron dos estudiantes adinerados de la Universidad de Chicago que en 1924 asesinaron a un hombre llamado Robert Franks. Los familiares de Loeb contrataron los servicios de Darrow para que éste defendiera a ambos jovenes. En el juicio, Clarence Darrow argumentó ante el Juez que sus clientes no eran del todo culpables por el asesinato cometido, ya que ellos habían sido educados desde pequeños en un ambiente violento. En aquellos días, había la primera guerra mundial. Los Estados Unidos estaban en guerra. En el país se respiraba la tensión y la violencia. A diario en los periódicos aparecían crónicas de muertes y

[13] Reid, 2003. p. 316

violencia. Además, a los niños desde pequeños se les educaba para despreciar la vida humana, en especial la del enemigo. Así, pues —argumenta Darrow— Leopold y Loeb habían sido educados en ese ambiente, por lo que ellos no eran más que el resultado de una sociedad violenta y en decadencia. Por lo tanto, según Darrow, la responsabilidad no sólo era de ambos jovenes, sino ante todo de la educación que habían recibido desde pequeños. Con esto queda claro cómo el abogado norteamericano apela a un determinismo para hacer la defensa de los jovenes y que así su condena pudiera ser reducida.

La gran problemática —creo yo— que se le presenta a los deterministas fuertes podemos formularla de la siguiente manera: ¿Cómo podemos compatibilizar el determinismo con la responsabilidad moral? Tanto Holbach como Spinoza, que no eran nada ingenuos, fueron consientes de este problema. El mismo Holbach dice que a los autores deterministas se les reprocha que si es verdad que todas las acciones de los hombres son necesarias, entonces no se tendría el derecho de castigar las malas acciones, al ser éstas efecto de la necesidad. Sin embargo, Holbach, para responder a estas críticas, nos dice que él considera que determinismo y responsabilidad moral no son términos antitéticos:

> Las leyes sólo están hechas para conservar la sociedad y para impedir que los hombres asociados se dañen. Por tanto, pueden castigar a los que la perturban o que cometen actos perjudiciales contra sus semejantes. Tanto si estos asociados son agentes necesarios como sí actúan libremente, les basta con saber que estos agentes pueden ser modificados.[14]

Con la cita anterior, se puede ver cómo Holbach deja claro que los hombres deben ser castigados por sus malas acciones sin importar si actuaron libremente o determinados. Del hecho de que un hombre obre necesariamente, no significa que no podamos resbonzabilizalo por sus acciones. Como ya mencioné en distintas ocasiones, para Holbach los seres humanos actúan movidos por su pasión más fuerte. No obstante, las acciones de un hombre también pueden ser efecto y resultado de su carácter. Un hombre de carácter cobarde está determinado a cometer actos cobardes; uno de temperamento violento, a cometer actos

[14] Holbach; 1982. Pág. 102

violentos. Sin embargo, Holbach, a la manera de Aristóteles, consideró que la sociedad tiene el poder de moldear el carácter y el comportamiento de un hombre mediante la educación, la ley, la opinión pública, el ejemplo, la costumbre, etc. El carácter ambicioso y malvado de un hombre lo impulsa necesariamente a cometer actos malvados. En tal caso, la sociedad tiene la obligación de enseñarle a dicho individuo que la ambición desmedida es perniciosa para la sociedad y de inculcarle un conjunto de normas y valores que debe observar. Además, le debe hablar sobre los terribles castigos a los que será sometido si transgrede tales normas. El conocimiento de las leyes, los valores arraigados en su corazón y el temor al castigo serán "motivos" suficientes para que dicho individuo se aparte de las acciones dañinas y encauce sus acciones por el camino del bien. Pero —insiste Holbach— si estos motivos no influyen sobre él, incitándolo a apartarse del mal, entonces la sociedad está en su legítimo derecho de castigar a dicho individuo. Un individuo que se comporte así parecería un ser mal constituido que es insensible a los mismos motivos que sí influyen sobre el resto de los hombres y, por lo tanto, no es apto para vivir en sociedad.

1.6 Conclusión

En este capítulo expliqué que los deterministas (fuertes) usan un cocepto negativo de la libertad. Ellos entienden la libertad como libertad de indiferencia. Es decir, como la capacidad de elegir sin que nuestra elección esté causada por algo. Sin embargo, expliqué que para ellos todo evento de la naturaleza —incluyendo las acciones humanas— está causalmente determinado. Si esto es cierto, entonces se sigue que no somos libres porque dadas ciertas causas se siguen necesariamente determinados efectos. Todo lo que hacemos, según los deterministas fuertes, es el resultado de una cadena causal, sin que haya modo de escapar a esa cadena. El hecho de que nuestras acciones estén causalmente determinadas —y además de manera necesaria— significa que no podemos actuar de otro modo a como actuamos y, por lo tanto, que no somos libres. En el siguiente capítulo, veremos que el libertarismo, en oposición al determinismo

fuerte, niega que nuestras acciones estén causalmente determinadas. Según ellos, somos libres, pues tenemos la capacidad de elegir nuestras acciones. Además, veremos como ellos, a diferencia de los deterministas fuertes, comprenden la libertad de distinta manera a los deterministas fueres.

Capítulo 2
LIBERTARISMO

2.1 introducción

En el presente capítulo, mi propósito es explicar en qué consiste la posición libertaria: cuáles son sus supuestos, qué es lo que defiende, quienes son sus principales defensores. Primero abordaré los aspectos generales del libertarismo, es decir, intentaré explicar qué es lo que defiende un libertario. Pese a que todos los libertarios defienden lo mismo (que el ser humano es libre y que sus acciones no se hallan sometidas a las leyes de la causalidad), cada autor, como ocurre a menudo en filosofía, tiene sus propias aportaciones y maneras de tratar el problema. Me apoyaré en dos autores: Thomas Reid y Jean Paul Sartre. Si bien ambos defienden que el ser humano es libre, cada uno plantea el problema de distintinto modo.

2.2 Aspectos generales del libertarismo

En el capítulo V de la *ética*, Adolfo Sanchez Vazquez escribe que para el libertario "ser libre significa decidir y obrar como se quiere; o sea, poder actuar de modo distinto de como lo hemos hecho si así lo hubieramos querido y decidido."[15] He querido comenzar este capítulo aludiendo a las palabras del filósofo español ya que no conozco ninguna definición más provechosa para el objetivo que en este

[15] Sánchez Vázquez, 1980. p. 105

capítulo me he propuesto; a saber: el de esclarecer en qué consiste la posición libertaria. En efecto, una de las principales tesis que defiende un libertario es que el ser humano tiene el poder de elegir entre varias alternativas o cursos de acción y que además este poder no está sometido a la ley causal. En el capítulo sobre el determinismo, expliqué que, según los defensores de esta postura, todo se halla determinado causalmente (incluyendo las acciones humanas) y, por lo tanto, todo debía suceder necesariamente como sucedió. En cambio, el libertario considera que si bien las cosas sucedieron de cierto modo, era posible que sucedieran de otro. Ambas posturas, en apariencia incompatibles, han sido defendidas por distintos filósofos de la modernidad. Sin embargo, también hay filósofos que han intentado conciliar ambas posturas como lo veremos en el último capítulo del presente trabajo. Cabe aclarar, por otra parte, que dos de los filósofos —aunque no los únicos— que defendieron que el ser humano es libre fueron Thomas Reid y Jean Paul Sartre, en los cuales me he basado principalmente para la redacción de este primer capítulo.

En primer lugar, el libertario afirma que somos libres cuando actuamos de cierta manera pero hubiéramos podido actuar de otra. Un libertario dirá que, pese a que Juan Mató a Pedro, pudo no haberlo hecho si así lo hubiera elegido. Mientras el determinista fuerte afirma que todo lo que está por suceder ya está determinado de antemano, el libertario sostiene lo contrario, es decir, que el ser humano es libre. El hombre, según esta posición, tiene la capacidad de elegir cómo actuar sin que ninguna causa lo determine necesariamente a seguir cierta dirección; sus acciones no son efectos que se siguen necesariamente de determinadas causas. Algunos autores como George Campbell sostienen que los hombres que actuan movidos por su carácter, en realidad no son libres, ya que es precisamente ese carácter lo que los determina a actuar de cierta manera. Pues como afirma Sánchez Vázquez "[el libertario rechaza] que el agente se halle determinado causalmente, ya sea desde fuera ─por el medio social en que vive─, ya sea desde dentro ─ Por sus deseos, motivos o carácter─."[16] El hombre libre es aquél que tiene la capacidad de actuar aún en contra de su carácter o de los motivos que lo

[16] Sánchez Vázquez, 1980. p. 105

incitan a seguir cierta dirección. En este sentido, me atrevo a afirmar que para los libertarios ser libre es actuar sin causas. Ahora bien, hay diferentes variaciones y modos de entender la libertad. Sin embargo, son dos las principales concepciones que prevalecen en la historia de la filosofía: libertad como indiferencia y libertad como espontaneidad. En el capítulo anterior vimos que para los autores deterministas, ser libre es ser "indiferente"; es decir, entienden por libertad a la capacidad que tiene la voluntad para autodeterminarse sin sentirse especialmente inclinada hacia el objeto que ha elegido. Así, si tuviesemos que elegir entre A y B, la libertad consistiría (según dichos autores) en elegir cualquier de las dos aún sin tener razones para ello. Pero dicha elección sería caprichosa, como bien lo señaló Leibniz en la *teodicea*. Si al preguntarle a una persona por qué eligió *A* en lugar de *B* no supiera respondernos, pensaríamos que dicha persona sólo actuó de forma azarosa y por mero capricho. Algunos filósofos libertarios como Jean Paul Sartre, asumen un concepto positivo de la libertad. El da el ejemplo de un joven que vive sólo con su madre y que ha perdido a su hermano en la guerra. El joven se encuentra en un dilema moral, pues no sabe si es mejor ir a la guerra para vengar a su hermano y defender la causa de su país, o si lo es el quedarse a lado de su madre para velar por ella. Ahora bien, ninguna moral ni nadie le puede decir a dicho individuo cómo actuar, qué partido tomar. Una vez tomada la decisión, dicho joven podría explicar las razones por las que eligió un camino y no el otro. Sin embargo, no podemos decir que esa razones sean la causa de su elección. La razones unicamente pueden servirnos para comprender por qué una persona actuó como lo hizo, pero no son las causan que nos determinan. De hecho Jean Paul sartre considera que en el ámbito de las acciones humanas es un sinsentido hablar de causalidad. La naturaleza, por ejemplo, se haya sometida a la causalidad de la ley de la conservacion de la materia o de la ley de gravitación universal, pero no tendría sentido afirmar que nuestras acciones tambien se hallen sometidas a este tipo de causalidad.

Por otra parte, la libertad es inseparable del acto deliberativo y racional. Esto quiere decir que la libertad, según esta concepción, consistiría en hacer un examen racional de las distintas alternativas a elegir y, a partir de eso, elegir la

mejor opción, o la que juzguemos como la más conveniente. Desde mi punto de vista, esta segunda concepción de la libertad es más sólida que la primera. Las posiciones libertarias tanto de Descartes como de Reid las podemos clasificar dentro de esta última. Para ambos filósofos no puede haber libertad sin entendimiento y/o capacidad deliberativa. Esto se ve claramente en la cuarta meditacion metafísica:

> para ser libre, no es requisito necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección; ocurre más bien que, cuanto más propendo a uno de ellos —sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento— tanto más libremente lo escojo. Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran. [17]

Con la cita anterior, queda demostrado cómo Descartes rechazó la concepción de libertad como Indiferencia. Heredero del intelectualismo Sócratico, pensó que la libertad consiste en elegir aquello que la razón nos presenta como lo mejor y lo más conveniente. No debemos olvidar que para el Sócrates platónico, conocer el bien implica practicarlo. O, dicho de otro modo, aquellos que conocen lo que es el bien, lo harán. Los hombres no pueden hacer el mal si saben lo que es el bien. Y, por consiguiente, los hombres sólo hacen el mal por ignorancia, es decir, porque ignoran que está mal. Si el hombre sabe que algo es perjudicial para sí mismo o para los demás, se abstendrá de hacerlo. El problema es que muchas veces no lo sabe, y por eso lo hace. “Sócrates argumenta que el conocimiento es algo noble y capaz de gobernar al hombre que lo posee, y que si uno conoce las acciones buenas y malas no puede ser dominado por nada para hacer algo distinto que lo que su conocimiento le ordena”[18]. De hecho en el *Discurso del método* Descartes lleva esta idea hasta sus últimas consecuencias al sostener que “basta juzgar bien para obrar bien.”[19] En este sentido, la libertad consiste en actuar conforme a los mandatos del recto juicio.

---

[17] Descartes, 2010. p. 150.
[18] Boeri, 1999. p.198
[19] Descartes, 2010. p. 120

Reid, al igual que Descartes, consideraba inseparable la libertad del entendimiento, afirmando categoricamente que sin entendimiento no es posible la libertad. Para el filosofo escocés, el hombre siempre obra con vistas a un fin. Y es precisamente el entendimiento lo que nos ayuda a discernir que hay medios más adecuados que otros para alcanzar ese fin. Si, por ejemplo, una persona desea conservar su salud, el entendimiento, al deliberar, le ayudará a distinguir que hay alimentos que son preferibles a otros para la consecución de dicho fin. La libertad es esa capacidad que posee el ser humano de elegir los medios para la consecucion de los fines que se ha propuesto, sin embargo, dicha libertad de nada le serviría sin la razón que le ayuda a calcular los pros y los contras de las diferentes opciones posibles.

Tanto la concepción de la libertad de Reid como la de Descartes las podemos inscribir en la idea de que la verdadera libertad consiste en una completa sumisión de la voluntad a los dictados de la razón. Mas si el hombre racional es el hombre libre por antonomasia, ¿Quiere decir esto que el incontinente no es libre? Es decir, si sólo podemos considerar como hombre libre a aquel que actua en concordancia con los dictados de la razón, parecería que el incontinente no es libre.

Recordemos que Descartes consideró, al igual que Sócrates, que en cuanto el hombre sabe qué es lo bueno o lo mejor, no puede otra cosa sino hacerlo. No obstante, como es bien sabido, Aristóteles hizo una crítica a esta idea, al considerar que el ser humano no siempre actúa de forma racional; pues, muchas veces sabiendo qué es lo mejor, no lo hace. Pienso que la visión de Aristóteles es mucho más realista que la de Sócrates y la de Descartes. Basta que obervemos a los hombres con los que convivimos en la vida cotidiana para darnos cuenta que muchos, aún sabiendo lo que más les conviene, no lo hacen. Los hombres a veces actúan en contra de su mejor juicio. A esto Aristóteles le dio el nombre de Akrasia, incontinencia.

2.3 Thomas Reid

Thomas Reid, quien es universalmente conocido como el fundador de la escuela del sentido común, fue uno de los principales pensadores de la ilustración escocesa que defendió el libertarismo. También George Campbell, perteneciente a la misma escuela que Reid, se encuentra entre los autores libertarios, pues, según las palabras de Gustavo Escobar Valenzuela, "George Campbell niega que haya una causa en los actos humanos y que alguien, incluso, puede actuar, inexplicablemente, en contra de sus deseos o de su carácter."[20] No obstante, la defensa que Reid hace de la libertad, además de ser más interesante que la de Campbell, constituye un caso bastante peculiar en la historia de la filosofía. Él consideró que el ser humano es libre al ser él mismo causa de sus acciones, lo que se le conoce como *causación de agente*. Para profundizar en la *causación de agente* y ver qué relación guarda con la libertad, es menester que primero aclaremos cuatros conceptos básicos; a saber: causa, efecto, capacidad activa y acción.

Antes de explicar los cuatro conceptos, abro un paréntesis para explicar lo siguiente: ya conté en el capítulo anterior la anécdota que nos refiere Diógenes Laercio sobre Zenon de Elea y su esclavo. Zenon descubrió a su excalavo robándole. El esclavo de Zenon, para ser eximido de su culpa, afirma que lo que él hizo era parte de su destino y que, por lo tanto, su accion no debía ser reprendida o castigada. Es decir, tal parece que el esclavo de Zenon consideraba que un hombre que no es libre en lo que hace, tampoco puede hacerse responsable. Y si no somos responsables de lo que hacemos, tampoco podemos ser castigados. Así, pues, sólo podemos juzgar moralmente a un hombre que haya actuado por propia vuluntad; de lo contrario, si aceptamos que parte del destino de ese hombre era matar o robar, tampoco podemos reprender su acción. Pero entonces desaparecería la moral, pues ninguna acción determinada o impulsada por el *fatum* podría ser considerada como buena o mala. En la *libertad de los agentes morales* Thomas Reid concuerda con este idea, por lo que a lo largo del texto intenta demostrar que el hombre actua de forma libre y que, por lo tanto, puede ser juzgado moralmente. Para él la libertad es lo que hace posible la moral. Por

[20] Escobar Valenzuela, 2016. p. 84.

eso mismo, él en todo momento se refiere a la libertad como libertad moral. Pues, como ya dije, según esta visión, sin libertad, tampoco podríamos juzgar a los hombres como buenos o malos, culpables o inocentes; unicamente diriamos que actuaron por necesidad, al no haber podido actuar de otra manera, y por lo mismo no les podriamos atribuir responsabilidad a sus acciones. Sin embargo, considero que Reid no supo ver que si bien la libertad hace posible la moralidad, no toda libertad es libertad moral. La capacidad de elegir entre varias acciones no es necesariamente moral. Cualquier persona podría tener la capacidad de elegir — suponiendo que seamos libres — entre usar una camisa verde o usar una roja, sin que ello implique que a dicha persona se le pueda juzgar moralmente. De hecho, gran parte de nuestras acciones no pueden ser consideradas ni buenas ni malas.

2.3.1 La causación de agente como fundamento de la libertad

En primer lugar, en *De la libertad de los agentes morales*, Reid dice que “Todo lo que comienza a existir ha de tener una causa con el poder suficiente para conferirle existencia, y todo cuanto sobrelleva algún cambio, requiere de cierta causa capaz de producir ese cambio” Así, por ejemplo, cualquier cosa que comienza a existir, no surgió de la nada, sino que tuvo una causa a partir de la cual surgió. De esto se sigue que ninguna existencia o ningún modo de existencia puede comenzar sin una causa eficiente. Para Reid, este principio es tan evidente por sí mismo, que ninguna persona ha sido capaz de ponerlo en duda. Pero de este principio, se sigue otro: “que todo lo que padece un cambio debe ser en sí mismo la causa eficiente de ese cambio, o ser modificado por algún otro ser” Es decir, ya dijimos que todo cambio requiere de una causa que haya sido capaz de producir ese cambio. Así, un pedazo amorfo de madera pudo haberse convertido en una mesa; sin embargo, para que dicho cambio se produjera tuvo que requerir de una causa que haya producido ese cambio. Pudo ser que el pedazo amorfo de

madera haya producido ese cambio por sí mismo, en tal caso decimos que el pedazo de madera ha sido la causa eficiente de ese cambio. O bien pudo ser que el ser humano haya sido el que produjo ese cambio. En este otro caso, diremos que el ser humano es la causa eficiente de que el pedazo de madera se haya convertido en una mesa. Sin embargo, en ambos casos hubo una causa eficiente que produjo el cambio. Ahora bien, en el primer caso, es decir, donde el pedazo de madera produjo el cambio por sí mismo, diremos que tal pedazo de madera tiene una capacidad activa; es decir, el poder de producir un cambio.

El filósofo escocés sostiene que sólo puede ser propiamente llamado causa y agente al ser que por su poder activo produce determinado cambio en sí mismo o en otro ser. Poder activo es, en consecuencia, esa cualidad de una causa en virtud de la cual puede producir un efecto determinado. Así, por ejemplo, el fuego tiene el poder activo de quemar. Y el agua el poder activo de mojar. Y al ejercicio de esa capacidad activa se le da el nombre de acción, agencia o eficiencia.

Además, para que una causa pueda producir un efecto, no sólo debe tener el poder de producirlo, sino que debe ejercer ese poder. El agua tiene el poder de mojar, sin embargo, para producir su respectivo efecto, es menester que ejerza ese poder. No basta con que sólo tenga la capacidad de mojar, sino que debe ejercer esa capacidad para que realmente produzca su efecto, a saber, el de mojar a alguien.

Otro de los principios que surge en los seres humanos desde temprana edad (y quizás el más importante) , es que “nosotros somos causas eficientes de nuestras acciones deliberadas y voluntarias” O, en otras palabras, que somos libres. Pues afirmar que nosotros somos la causa eficiente de nuestras acciones, es lo mismo que afirmar que somos libres. Incluso los hombres son conscientes de ejercer un poder que produce ciertos efectos determinados. Cuando levanto una mano soy consciente de que he sido la causa eficiente de ese movimiento. O cuando arrojo una pelota al aire, me sé causa eficiente del movimiento de esa pelota. Este saberme consciente de ser causa eficiente de ciertos cambios, no me puede

engañar. Si yo me siento causa de ciertos efectos es porque, indudablemente, lo soy. Así nos lo dice el sentido común.

> *en relación con ciertos movimientos de mi cuerpo y direcciones de mi pensamiento, no sólo sé que debe haber una causa con la capacidad para producir esos efectos, sino además que yo soy la causa, y estoy consciente de lo que hago para producir semejantes efectos.* [21]

Esto parece demostrar que somos libres. Pues, según él, tenemos protagonismo en nuestras acciones y las acciones de nuestra voluntad. En este sentido, nuestra idea de causalidad no surge por el hábito, como lo pensaba Hume, sino que se deriva a partir de nuestros ejercicios voluntarios para producir efectos. Es decir, como ya expliqué anteriormente, el ser humano es consciente de ejercer un *poder activo* que produce ciertos cambios o efectos, según quiera llamársele. Si no fuéramos conscientes de este poder que tenemos de producir ciertos cambios, tampoco tendríamos, posiblemente, una concepción sobre la causalidad. Mientras para Hume nuestra idea de causalidad surge del hábito, para Reid surge de la conciencia que cada uno posee sobre el poder que tiene para producir determinados cambios o efectos en la naturaleza.

2.4 La libertad en Sartre

Al inicio de la cuarta parte de *El ser y la nada*, Sartre escribe que es extraño que durante tantos años se haya discutido demasiado sobre el libre albedrío y el determinismo, dando toda clase de argumentos a favor o en contra de una u otra postura, sin que antes se haya tratado de dilucidar lo que implica la idea misma de acción.

---

[21] Reid, 2003. p. 291

En primer lugar, Sartre dice que “una acción es, por principio, intencional”[22] Es decir, si un hombre mata a otro por accidente, no podemos decir que ese hombre haya actuado, ya que no era ésa su “intención”. En cambio, si lo mata intencionalmente, es decir, previendo todas las consecuencias del acto, entonces dicha persona ha actuado. Para Sartre, actuar implica realizar intencionalmente un proyecto consciente. Ahora bien, para que podamos hablar propiamente de acción, debe haber libertad. O como dice Sartre, “la condición primera de la acción es la libertad” Esto significa que no puede haber acción sin presuponernos libres.

En el capítulo sobre el compatibilismo, veremos que para Hume la condición primera de la acción es la pasión. Hume piensa que no puede haber acción sin pasión. Para el filósofo escocés, el motor de nuestras acciones son las pasiones. En cambio, Sartre dice que la pasión no puede ser por sí misma un móvil de nuestras acciones. Para él, la condición primera es la libertad. Así, por ejemplo, un obrero que tenga una vida miserable se rebelará contra el gobierno —es decir, actuará— si y sólo si concibe como posible un estado distinto de cosas. Es decir, el obrero explotado es consciente del estado actual en que se encuentra. Sabe que vive en la pobreza y que su vida es miserable; no obstante, este saberse miserable en el presente no puede motivar su acción. O, según dice Sartre:

> Ningún estado de hecho, cualquiera que fuere (estructura política o económica de la sociedad, Psicológico, etc.), es susceptible de motivar por sí mismo ninguna acción. Pues una acción es una proyección del para-sí hacia algo que no es, y lo que es no puede en modo alguno por sí mismo determinar lo que no es[23]

Dicho de otra manera, nuestro estado actual no puede motivar una acción. Nuestro estado presente no pueden determinar nuestras acciones como pensaban los deterministas. Ni siquiera una pasión como el odio determinarán que el obrero se subleve. Sólo se dispondrá a hacer la revolución —es decir, a actuar— cuando conciba la posibilidad que su vida sea de otro modo a como es en la actualidad. A eso se refiere Sartre cuando dice que “una acción es una proyección del para sí

[22] Sartre, 1954. p. 267.
[23] Sartre, 1954. p. 268

hacia algo que no es" Es decir, el sujeto consciente concibe como posible y deseable un estado de cosas que sea distinto al actual. Así, el obrero explotado al concebir como posible un mundo en el que no sea explotado y en el que tenga una mejor calidad de vida, actuará, es decir, intentará cambiar su situación actual. Ahora bien, concebir la posibilidad de que las cosas sean distintas es equivalente a tomar consciencia de que el futuro es contingente y que no está determinado, que está en nuestras manos poder cambiarlo. El hombre se proyecta hacia algo que aún no es pero que puede llegar a ser. Sólo cuando concebimos que el estado actual de las cosas puede ser de otro modo, actuamos. O, como dice Sartre, la condición primera de la acción es la libertad.

2.4.1 Existencialismo y Libertad

Para Sartre, la existencia precede a la esencia. Esto quiere decir que el hombre empieza por existir, antes de poder ser definido. O, en otras palabras, no existe una definición *a priori* de lo que el hombre sea, ya que el hombre es únicamente lo que él ha elegido ser. Sartre afirma que el cobarde es cobarde no por naturaleza, sino porque él se ha elegido cobarde. El héroe no es héroe por naturaleza, sino porque él se ha elegido héroe. A cada momento el ser humano se elige a sí mismo. Además es un creador, ya que a través de sus elecciones se inventa a sí mismo. Por eso Sartre escribe lo siguiente: "¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho"[24] de acuerdo a esta cita, parece que para Sartre no existen cualidades innatas en el hombre, ya que en el momento que nace sólo existe, pero no posee cualidades determinadas, es a través de su libertad que elige cómo quiere ser. O, como escribió Ramón Xirau, "el hombre es libre porque es existente. Con ello Sartre quiere decir que el hombre no tiene

[24] Sartre, 2011. p. 11.

ninguna naturaleza, ninguna esencia predeterminada y que, por lo tanto, es un ser que se elige a sí mismo: el hombre es lo que él mismo se hace."[25]

En uno de sus poemas más famosos, Antonio Machado escribe lo siguiente: "caminante no hay camino, se hace camino al andar" Es decir, lo que intenta decirnos Machado en estos versos es que no existe un camino a seguir, o un camino predeterminado para cada uno de nosotros desde el momento en que nacemos, sino que existen innumerables posibilidades. Somos nosotros los que elegimos y trazamos nuestro propio camino o, como dice la sabiduría popular, cada uno es dueño de su propio destino. Somos libres. Estamos condenados a ser libres. Para Sartre, el ser humano no está constituido a priori. Es mediante nuestra libre elección que lo vamos constituyendo de a poco. El hombre empieza por ser nada, y termina siendo aquello que ha elegido ser. No obstante, toda elección implica una renuncia. Podemos estar en un dilema y no saber qué elegir entre A y B, pero en el momento en que nos decidimos por una de las dos opciones, automáticamente estamos renunciando a la otra. Es por eso que nos cuesta tanto trabajo elegir. Cuando estamos ante una elección importante que sabemos que va a influir de manera decisiva en nuestra vida, nos quedamos desconcertados, ya que no sabemos qué camino tomar. Si elijo a "A", entonces pierdo a "B"; Si elijo a "B", entonces pierdo a "A"

Según Sartre, el existencialismo que propone se opone al quietismo. El quietista dice lo siguiente: "yo nací cobarde, y haga lo que haga, siempre seré un cobarde"; Sin embargo, el existencialismo de Sartre afirma que existe la posibilidad de que el cobarde deje de ser cobarde, pues como ya había dicho anteriormente, el hombre es aquello que elige ser. Somos amables, cobardes, flojos o tímidos no porque seamos así por naturaleza, sino porque así lo hemos decidido.

Por otro lado, Sartre nos dice que ninguna moral nos puede decir cómo de actuar en cada situación de nuestra vida. Como ya sabemos, las normas morales son utilizadas como una especie de guía para dirigir nuestras acciones. Pensemos por ejemplo en los diez mandamientos: cada una de estas prescripciones nos dicen

[25] Xirau, 1971. p. 415

cómo debemos de actuar en cada circunstancia de la vida. Sin embargo, para Sartre esto no es válido, ya que cada situación que se nos presenta en la vida es única, y no hay ninguna moral que nos pueda prescribir cómo debemos de actuar en un momento determinado. Toda acción tiene su principio en una elección. Si en algún momento de mi vida me veo en la necesidad de elegir entre A, B o C, no habrá ninguna moral que me pueda decir cuál de las tres opciones deba elegir. Sólo está en cada uno de nosotros el principio de nuestras acciones.

2.4.2 La mala Fé según Sartre

En un artículo titulado *El existencialismo ateo de Jean Paul sartre: libertad, responsabilidad y angustia*, Mijail Malishav escribe lo siguiente:

> temeroso de su libertad absoluta, el hombre procura eludir su responsabilidad y atribuye sus actos a diversas causalidades que no dependieron de su elección. Sartre llama a este auto engaño “mala fé”. El objetivo psicológico de este subterfugio (consciente o no) es tratar de esconder la responsabilidad de la elección de acciones que no corresponden a la pretensión de su autor”[26]

Esto quiere decir que para Sartre el hombre de mala fé es aquél que se trata como cosa, y no como sujeto. Los hombres de mala fé intentan ocultarse a sí mismos y a los demás el hecho de que son libres, y suelen afirmar que son las circunstancias o cosas externas las que los han determinado a actuar de uno u otro modo. Aquellos que actúan de mala fé tienden a responsabilizar a los demás de las cosas que les pasan, siendo incapaces de aceptar que son ellos los que se eligieron a sí mismos y los responsables de todo cuanto les acontece.

Pero un acto de mala fé no se limita a esto, sino que también puede ser cuando asumimos un papel, y todo lo que hacemos lo hacemos en función de ese papel. Para ilustrar mejor esto, Sartre pone el siguiente ejemplo: "un camarero que sirve a los clientes con excesivo celo, con excesiva amabilidad; asume tanto su papel

[26] Málishev, 1996. p. 28

de camarero que olvida su propia libertad; pierde su propia libertad porque antes que camarero es persona y nadie puede identificarse totalmente con un papel social"[27] Es decir, el camarero actúa de mala fé, ya que asume su papel de camarero, y todo lo que hace lo hace en función de ese papel. El camarero podría excusarse diciendo que no podía actuar de otro modo, ya que su papel de camarero no le permite actuar de otro modo. Ahora bien, podríamos decirle al camarero que él podía actuar de otro modo, ya que no está determinado a actuar como camarero.

Pensemos, por ejemplo, en Adolf Eichmann. Este hombre, como quizá ya sabemos, fue un oficial del Nazismo. Él fue uno de los principales exterminadores de judíos. Cuando en 1960 se le sometió a juicio por crímenes de guerra, él afirmó que no era responsable de los crímenes, ya que él sólo seguía órdenes. Ahora bien, este hombre actuaba de mala fé, ya que asumía su papel de oficial nazi, y todo lo que hacía lo hacía en función de ese papel. Sin embargo, él habría podido no tomar tan en serio su papel de nazi y perdonarles la vida a miles de judíos. De lo que se sigue que Adolf Eichmann actuó de mala fé, ya que no estaba determinado a actuar de tal manera. Además, intentó evadir su responsabilidad, afirmando que sólo actuaba por órdenes de sus superiores. Lo cual quiere decir que Eichmann renegó de su libertad fundamental al asumirse a sí mismo como la pieza de un engrenaje, es decir, como objeto movido por las circunstancias.

Por otra parte, el autor francés dice que “el existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión”[28] Es decir, a diferencia de los deterministas fuertes —y en esto podemos ver un claro contraste con Holbach— que afirman que la pasión es lo que mueve a la voluntad de forma necesaria, él no cree que las pasiones nos determinan. Sartre considera que nuestras acciones no son efectos necesarios de eventos precedentes; sino que cada uno tiene la capacidad de elegir que dirección tomar.

---

[27] Sartre, 2010. p. 19
[28] Sartre, 2010. p. 17

2.5 Conclusión

En el presente capítulo, vimos que la postura libertaria niega que nuestras acciones estén causalemente determinadas. Para autores como Sartre, la causalidad no aplica en el dominio de la acción humana, sino unicamente en el dominio de la naturaleza. Por ejemplo, podemos ver que todos los objetos materiales se hallan sujetos a la ley causal de la gravitación universal. Sin embargo, no tendría sentido afirmar que nuestras acciones se hallan sometidas a esas misma causalidad a la que se halla sometida la naturaleza. Esta es una de las razones que llevaron a Sartre a rechazar el determinismo y a sostener que somos libres. Ya en el primer capitulo expliqué que los deterministas tienen una concepción negativa de la libertad, al entenderla a ésta como libertad de indiferencia. En cambio, en este capitulo vimos que los libertarios —al menos Sartre— no conciben la libertad como libertad de indiferencia. Dice Sartre que nuestras acciones sí podemos explicarlas a partir de razones; sin embargo, estas razones no funcionan como causas determinantes. Estás razones sólo nos sirven para explicar nuestra conducta. Una vez explicado todo esto, en el próximo capítulo explicaré en qué consiste el compatibilismo y como es que ambas posturas pueden afirmarse sin caer en contradicción.

Capítulo 3
COMPATIBILISMO

3.1 introducción

En el presente capítulo, me dispongo a explicar en qué consiste, en términos muy generales, el compatibilismo. Posteriormente, abordaré las soluciones que dan tanto Leibniz como Hume al problema Libertad versus determinismo. Ambos autores consideraron que libertad y determinismo no sólo no son términos opuestos, sino que además son compatibles. Además, concibieron la libertad y el determinismo de una manera muy distinta a como la concibieron sus predecesores. A diferencia de otros filósofos: 1) Ambos autores rechazan la noción de libertad de indiferencia y entienden la libertad como espontaneidad, y 2) ambos rechazan el determinismo fuerte y asumen un determinismo débil. Justo estos dos puntos son los que hacen posible la conciliación de libertad y determinismo.

3.2 Rasgos generales del compatibilismo

En los capítulos precedentes vimos que tanto el libertarismo como el determinismo fuerte son posturas incompatibilistas; es decir, niegan que libertad y determinismo puedan ser compatibles. Mientras los libertarios niegan el determinismo de las pasiones; los deterministas fuertes niegan la libertad de elección. Frente a ambas posturas incompatibilistas, está el compatibilismo. Esta postura sostiene que la libertad y el determinismo son, de hecho, compatibles.

Los compatibilistas consideran que el ser humano es libre, aunque sus acciones se hallen causalmente determinadas. Para dichos autores, que el mundo esté sometido a las leyes causales no implica que no seamos libres. En la vida

ordinaria podemos constatar que todo lo que ocurre en el mundo tiene un porqué causal, es decir, una causa. Sabemos que de determinadas causas se sigue necesariamente un efecto. Sin embargo, de esto no se sigue que la libertad sea una mera ilusión, como creía Holbach. Somos libres a pesar de que el mundo se halla sometido a las leyes causales. Que nuestras acciones sean causadas por un conjunto de circunstancias o motivos no significa que no pudimos haber actuado de otra manera.

Al filósofo escocés David Hume se le considera uno de los principales representantes del compatibilismo. Sin embargo, entre los autores compatibilistas de la modernidad también se halla el filósofo alemán Gottfried W. Leibniz.

Considero que hasta la época de Leibniz y Hume lo que había hecho imposible conciliar libertad y determinismo era la forma de interpretar ambos términos. La manera en la que libertarios y deterministas concebían el determinismo y la libertad tornaban imposible su compatibilización. Tanto Hume como Leibniz rechazan la libertad entendida como libertad de indiferencia y asumen una noción más débil del determinismo. Justo este cambio en su interpretación de la libertad humana hizo posible la conciliación de ambos términos. El mismo Hume advierte en la investigación del conocimiento humano que si los filósofos hubieran modificado su modo de entender la libertad, el problema libertad versus determinismo habría desaparecido hace tiempo.

3.3 El compatibilismo de Leibniz

Si indagamos el origen etimológico de la palabra motivo, descubriremos que proviene del latín “motivus”, que significa provocar movimiento o lo que nos mueve a obrar. Las pasiones son motivos que nos pueden mover a actuar de una u otra manera: la valentía nos mueve a hacerle frente al enemigo; el miedo, a huir. La cólera nos impulsa a golpear a quien nos ha ofendido; el arrepentimiento, a pedir disculpas. Y así se podría hacer una innumerable lista de nuestras pasiones y de la manera en que nos mueven e influyen en nuestro comportamiento. Sin

embargo, la capacidad de movernos a actuar no es exclusiva de las pasiones, pues también las razones proporcionadas por el entendimiento poseen esta capacidad (aunque esto es rechazado por Hume, como más adelante veremos). Nuestro conocimiento de lo bueno (o lo de lo más conveniente) puede ser lo que nos mueva a preferir un objeto en lugar de otro. El amor desaforado que siento por X podría moverme a confesarle mi amor; sin embargo, el entendimiento me aconseja (mediante razones) que lo mejor es ir poco a poco, dar pasos lentos pero seguros. Le confiese o no a X mi amor, en ambos casos existe un "motivo" por el cual actué como actué. Por eso Leibniz usa una analogía y nos dice que "puede compararse al alma a una balanza en que las razones y las inclinaciones hacen el oficio de pesas. [...] Puede explicarse lo que pasa en nuestras resoluciones por la

hipótesis de que la voluntad del hombre es como una balanza en reposo, cuando las pesas de ambos platillos son iguales, y que se inclina siempre de un lado de otro según que uno de los platillos esté más cargado que el otro.

En la historia de la filosofía, la libertad de indiferencia ha sido entendida como la libertad de determinarse sin motivos, ante bienes de valor distinto o bienes iguales. Dicho de otro modo, la libertad entendida así es la capacidad de actuar sin haber sido movidos por nuestras pasiones o por nuestro conocimiento de lo mejor. Algunos filósofos, como Guillermo de Ockam o Barón de Holbach, pensaron que para que a un hombre se le pueda llamar libre éste debe elegir sin que sus motivos (por motivos nos referimos, como ya expliqué, a pasiones, razones, etc.) lo hayan determinado. Si son sus motivos los que lo han hecho elegir un objeto y no otro, entonces dicho hombre, según estos autores, no es libre. En el siglo XVII, Leibniz criticó esta idea, aseverando que en toda elección siempre existen motivos que nos hacen elegir lo que elegimos.

En distintos pasajes de la *Teodicea,* Leibniz critica la libertad de indiferencia tan defendida por los filósofos escolásticos, pues considera que no puede haber acción sin motivación. Y, por lo tanto, no puede haber acción libre indiferente. Lo que se afirma cuando se afirma la libertad de indiferencia es algo quimérico: la idea imposible de que la voluntad se mueva sin determinación causal o que se

autodetermine sin motivos. Pues son precisamente nuestros motivos los que nos inclinan hacia uno u otro objeto.

Mas del hecho de que un hombre, impulsado por sus motivos, elija una opción por encima de otra, no significa que lo hayan impulsado a actuar de manera necesaria y que, por lo tanto, no sea libre. De hecho, Leibniz afirma de forma categórica que somos libres. Hamlet, movido por el deseo de venganza, mata a su tío Claudio. Sin embargo, pudo haber actuado de modo distinto, es decir, pudo no haberlo matado. Que seamos determinados por nuestros motivos no implica que no pudimos actuar de distinta manera si así lo hubiéramos querido.

Esto contrasta, como ya quedó dicho, con la libertad entendida como indiferencia, defendida por algunos filósofos escolásticos. Según estos autores, la libertad auténtica se da cuando la voluntad no es impulsada a un lado más que a otro a partir de nuestra percepción de lo útil o lo verdadero. Es decir, para que la voluntad sea realmente libre, debe elegir sin que sus motivos la hayan determinado hacia alguna dirección. Pero, como bien lo dice Leibniz: "Semejante elección sería una especie de puro azar, sin razón determinante, ni manifiesta, ni oculta. Pero un azar semejante, una casualidad absoluta y real de tal especie, es una quimera que jamás se encuentra en la naturaleza"[29] Leibniz considera que siempre tenemos razones por los cuales elegimos un objeto y no otro. El hombre, en su sano juicio, elige lo que considera más conveniente o que le traerá mayores beneficios. Podemos decir que las acciones del ser humano están motivadas por el principio de razón suficiente. Mas como más adelante agrega en su ensayo *Sobre la libertad del hombre y el origen del mal*: "Un conocimiento bien claro de lo mejor determina la voluntad, pero no la necesita" y más adelante continúa diciendo que "sólo la voluntad de Dios es la que sigue siempre el juicio del entendimiento; todas las criaturas inteligentes están sujetas a algunas pasiones, o por lo menos, a percepciones que no consisten enteramente en lo que llamo yo ideas adecuadas."[30]

[29] Leibniz, 2014. p. 307
[30] Leibniz, 2014. p. 310

Esto quiere decir que, así como el entendimiento busca la verdad, así también la voluntad tiende hacia el bien en general. Y no sólo la voluntad tiende hacia el bien en general, sino también hacia los bienes particulares. Cuando la voluntad se ve suspensa entre dos objetos, finalmente se decanta por aquél que considera el mejor, es decir, por lo que considera un bien mayor. La voluntad no elige de forma azarosa o por indiferencia — como pensaban algunos escolásticos— sino que tiene razones por las cuales elige un objeto y no otro. Cuando deliberamos, el entendimiento —según Leibniz nos dice inspirado en los escritos de Bayle—si cumple bien con su misión, nos señala qué es lo mejor. Ahora bien, esto no quiere decir que siempre elegimos aquello que el entendimiento nos ha aconsejado que es lo mejor para nosotros. Hay veces que, sabiendo qué es lo mejor, optamos por lo contrario. Hay hombres que se determinan por inclinación o por pasión más bien que por juicio. Dicho de otro modo: hay hombres incontinentes que, conociendo lo mejor, no lo eligen. Esto parece ser una infalible prueba de que el entendimiento no determina a la voluntad a siempre elegir lo mejor. Retomando el ejemplo que puse anteriormente: puede darse el caso de que un sujeto no sepa qué hacer: si terminar o no con su novia. El juicio de su entendimiento le aconseja que lo mejor sería poner fin a esa relación. Si embargo, el amor (motivo) que siente por ella lo determina a quedarse con ella, a no terminarla. Esto ilustra claramente cómo la voluntad no siempre elige aquello que el entendimiento le aconseja que es lo mejor. Existen otros motivos, aparte del recto juicio, que inclinan a la voluntad hacia una u otra dirección. Pero como ya expliqué anteriormente, para Leibniz no existe eso que algunos llaman indiferencia de equilibrio. Pues, según hemos visto, algunos sostienen que ser libre significa elegir sin que los motivos nos hayan inclinado hacia el objeto elegido. Ninguna elección es posible sin que un motivo o razón nos inclinen a elegir lo que elegimos. Sólo Dios es el único que elige aquello que el entendimiento le dice que es lo mejor. El ser humano, a pesar de que sabe qué es lo mejor, no siempre opta por elegirlo

No olvidemos que “Para Leibniz, Dios podría haber creado cualquier mundo que se hubiera planteado, partiendo, por supuesto, de la base de que sólo es posible la existencia de uno, pero como ser perfecto que es se decantó por crear el mejor

de los mundos posibles."[31] Todo lo que Dios hace, lo hace por alguna razón. Si Dios tuviera que elegir entre A y B, elegiría, como ser perfecto que es, aquello que su entendimiento le dicte que es lo mejor. Pues, como ya quedó dicho, siempre existen razones por la cuales elegimos algo en lugar de otra cosa. No existe nadie —ni siquiera Dios mismo— que pueda elegir sin que tenga razones para ello. En el discurso de metafísica, Leibniz escribe lo siguiente: "Basta, pues, tener esta confianza en Dios, creyendo que siempre obra lo mejor, y que en nada puede dañar a los que le aman, mas conocer en particular las razones que le han podido mover a escoger este orden del universo, a tolerar los pecados, a dispensar sus gracias saludables de una cierta manera, esto supera las fuerzas de un espíritu finito"[32] Es decir, para el filósofo alemán, muchas veces los seres humanos somos testigos de que en el mundo existen muchos males: hambre, pobreza, violencia, perversión, enfermedad, etc. Alguien podría decir que un mundo sin dichos males sería más perfecto que el nuestro. No obstante, Leibniz nos dice que tales males lo son sólo en apariencia. Consideramos que es un mal que a una persona le amputen una pierna o un brazo; pero no advertimos que tal ejecución es necesaria para salvarle la vida. Así, lo que en un principio considerábamos un mal —y lo era sólo en apariencia— luego descubrimos que en realidad era un bien. Pero en nuestro papel de seres finitos no siempre nos damos cuenta que lo que Dios hace lo hace en aras del mayor bien posible. En resumen, sobre esta parte: Dios también elige, también es libre. Y, debido a su naturaleza perfecta y bondadosa, siempre elige lo mejor.

Leibniz considera que la materia es pasiva, ya que necesita de una fuerza exterior a ella que la impulse a moverse. Todos sabemos, por ejemplo, que una pelota no tiene el poder de moverse por sí misma, sino que precisa que se le aplique una fuerza para que pueda moverse. En cambio, el alma, a diferencia del cuerpo o la materia, tiene en sí el principio del movimiento o, lo que es lo mismo, puede moverse por sí misma. "Pero si el alma es activa por sí misma, como lo es en efecto, esto mismo hace ver que no es de suyo absolutamente indiferente a la

[31] Magee, 1999. p. 98
[32] Leibniz, 2003. p. 12

acción, como es la materia, y que debe encontrar en sí misma elementos para determinarse."[33] Es decir, el alma, pese a que puede moverse por sí misma, siempre encuentra en sí las razones que la hacen moverse, de lo contrario no se movería. A veces son las inclinaciones las que le hacen moverse en una dirección, o a veces las razones que le dicta su entendimiento son las que le hacen moverse en otra. Es por eso que la voluntad humana podría ser comparada con una balanza. Cuando las razones son más fuertes que nuestras inclinaciones, la voluntad se determina hacia lo que le dicta la razón; cuando son más fuertes nuestras inclinaciones, la voluntad se inclina hacia lo que estas le dictan.

A pesar de que muchas veces nuestras inclinaciones predominan sobre nuestra razón, no significa que no seamos dueños de nosotros mismos, es decir, no significa que estemos determinados necesariamente por nuestras pasiones y que, por lo tanto, no seamos libres. Pues, tal como dice Leibniz, el ser humano es capaz de resistir a sus pasiones. Como ya lo expliqué anteriormente, Leibniz nos dice que del hecho de que la voluntad tenga motivos —entendiendo que estos motivos puede ser el principio de razón suficiente o las pasiones— que la inclinen hacia un lado, no significa que no somos libres. Él da el siguiente argumento: "Todas las causas internas y externas, tomadas en conjunto, hacen que el alma se determine ciertamente, pero no que se determine necesariamente, porque no implicaría contradicción el que se determinase de otra manera, pudiendo verse la voluntad inclinada, y no pudiendo verse necesitada."[34] Que la voluntad tenga razones (o motivos) que la determinen hacia una dirección, no significa que actúe de forma necesaria. Por lo tanto, sigue siendo libre, pues bien pudo determinarse en otra dirección sin caer en contradicción.

[33] Leibniz, 2014. p.317

[34] Leibniz, 2014. p.307

3.3.1 Necesidad absoluta y necesidad hipotética

Para comprender mejor todo lo escrito hasta aquí, es menester explicar la distinción que Leibniz hizo entre verdades de razón y verdades de hecho. En las *lecciones preliminares de filosofía*, Manuel García Morente explica de manera muy clara la diferencia entre unas y otras:

> Las verdades de razón son aquellas que enuncian que algo es de tal modo, que no puede ser más que de ese modo; en cambio las verdades de hecho son aquellas que enuncian que algo es de cierta manera, pero que podría ser de otra. En suma, las verdades de razón son aquellas verdades que enuncian un ser o un consistir necesario; mientras que las verdades de hecho son aquellas verdades que enuncian un ser o un consistir contingente. El ser o el consistir necesario es aquel que es lo que es, sin que sea posible concebir siquiera que sea de otro modo. Así el triángulo tiene tres ángulos y es imposible concebir que no los tenga; así todos los puntos de la circunferencia están igualmente alejados del centro y es imposible concebir que sea de otro modo. En cambio, si decimos que el calor dilata los cuerpos, es así: el calor dilata los cuerpos; pero podría ocurrir que el calor no dilatase los cuerpos. Las verdades matemáticas, las verdades de lógica pura, son verdades de razón; las verdades de la experiencia física son verdades de hecho; las verdades históricas son verdades de hecho.[35]

Para Leibniz, las verdades de razón (necesarias) son aquellas cuya negación es imposible o implica contradicción. En cambio, una verdad de hecho (contingente) es aquella cuyo contrario es posible y no implica contradicción. Él creía que las verdades de razón "necesitan" y las verdades de hecho únicamente "inclinan". O, como él mejor escribe, "lo necesario debe distinguirse de lo contingente, aunque determinado. No sólo las verdades contingentes no son en absoluto necesarias, sino que tampoco sus conexiones son siempre de una necesidad absoluta […] las consecuencias geométricas y matemáticas necesitan, pero las consecuencias físicas y morales inclinan sin necesitar" Es una verdad necesaria, por ejemplo, que el triángulo tenga tres ángulos, pues si no los tuviera no sería un triángulo. En cambio, que Hernán Cortés haya conquistado México es una verdad contingente, pues pudo no haberlo hecho.

---

[35] García Morente, 2006. p. 207

El filósofo alemán considera que, así como es necesario discernir entre verdades de razón y verdades de hecho, debemos saber diferenciar la necesidad absoluta, que no da lugar a ninguna decisión, y sólo presenta un solo objeto posible, de la necesidad hipotética, que obliga al más sabio (en este caso Dios) a elegir lo mejor. Todas las proposiciones se pueden adscribir a una necesidad absoluta (también conocida como necesidad metafísica) o a una necesidad hipotética (también llamada necesidad moral). A la necesidad metafísica pertenecen las proposiciones de la lógica y las matemáticas; a la necesidad moral, las preposiciones empíricas. Leibniz considera que hay necesidad hipotética cuando sin duda la cosa puede concebirse de otra manera. Es decir, yo no puedo concebir como posible el hecho de que un triángulo no tenga tres ángulos; no obstante, sí puedo concebir un mundo posible en el que Hitler no haya exterminado a tantos judíos. Así, pues, que el triángulo tenga tres ángulos es de una necesidad absoluta, pero que Hitler haya matado a miles de judíos es de una necesidad hipotética, es decir, un hecho contingente, pues Hitler pudo no haberlos matado. A las acciones del ser humano sólo podemos atribuirles —piensa Leibniz— una necesidad hipotética o moral, pero nunca absoluta.

Por otra parte, se dice que Dios tiene un conocimiento de las cosas futuras. Sin embargo, ¿Cómo es posible hacer compatible la libertad con la presciencia de Dios? si Dios todo lo sabe de antemano, y si nunca se equivoca debido a la perfección de su naturaleza, parece que es necesario que ocurra aquello que Dios ha previsto. Leibniz nos dice al respecto que no debemos confundir certidumbre con necesidad. Es cierto que ocurrirá todo aquello que Dios ha previsto, pero esto no significa que el hombre actúe por necesidad, pues bien pudo actuar de otro modo a como Dios lo previó sin caer en contradicción. Pues, como ya dije, a las acciones del ser humano sólo les podemos atribuir una necesidad hipotética, pero nunca una necesidad absoluta como a las verdades de la geometría o de las matemáticas. El hombre es libre y su futuro es contingente, a pesar de que Dios pueda prever los acontecimientos futuros.

Hasta aquí, pues, queda explicado el compatibilismo de Leibniz. Hace una crítica contra todos aquellos filósofos que, al igual que Holbach, conciben la libertad como una indiferencia de equilibrio. Pues, como dice Leibniz, cuando debemos elegir entre A y B, la voluntad finalmente tiene razones —o motivos— que la llevan a elegir una cosa y no otra. Si el hombre eligiera por indiferencia de equilibrio, su elección sería arbitraria y azarosa, ya que lo mismo daría elegir una cosa o la otra. En toda elección, nos dice Leibniz, son los motivos los que determinan a la voluntad hacia una dirección, mas no la necesitan de manera absoluta. Es decir, un individuo cualquiera puede tener motivos suficientes que lo inclinen a elegir Y y no Z. Incluso finalmente terminará eligiendo Y. Sin embargo, esto no significa que tal individuo no haya podido elegir Z si así lo hubiera querido. Aunque los motivos y las razones nos ayudan a inclinarnos hacia una dirección, seguimos siendo libres.

3.4 El compatibilismo de David Hume

Como es bien sabido, Hume fue uno de los principales filósofos que intentó eliminar la antinomia libertad versus determinismo, uno de los problemas más tratados en la historia de la metafísica. No obstante, para entender en qué consiste el compatibilismo Humeano, es menester comprender primero algunos conceptos básicos de su pensamiento.

En primer lugar, profundizaré en el origen de nuestras ideas. No olvidemos que para Hume todo nuestro conocimiento proviene de la experiencia. En segundo lugar, abordaré la critica que Hume hace de la causalidad, ya que, según él, en el mundo de las impresiones (experiencia) jamás podemos ver algo así como una conexión necesaria. En tercer lugar, explicaré cómo la critica que Hume hace de la causalidad lo lleva a asumir un determinismo débil, mismo que es compatible con su concepción de libertad como espontaneidad.

3.4.1 Del origen de nuestras ideas

En la segunda sección de la *investigación sobre el conocimiento humano*, Hume dice que existe una clara diferencia entre la sensación de dolor y el recuerdo de esa sensación. No es lo mismo el dolor que experimentamos al picarnos con una aguja que, en la comodidad de nuestra cama*, evocar* esa sensación que experimentamos en la mañana. Tampoco es lo mismo ver de forma directa al color rojo, que, mediante un ejercicio de la memoria, recordarlo. Así, pues, Hume divide en dos clases todas las percepciones de la mente: impresiones e ideas. Por impresiones, nos dice Hume, se refiere a todas nuestras percepciones más intensas: como al ver, oír, oler, degustar, etc. En cambio, las ideas son percepciones menos intensas que nos formamos a partir de lo dado, es decir, a partir de las impresiones que hemos recibido. De esto se sigue que nuestras ideas tienen su origen en la experiencia. No podemos tener una idea del rojo si no lo hemos visto antes. Es por lo mismo que Hume afirma que nuestras impresiones preceden a nuestras ideas. O, en otras palabras, nuestras ideas tienen su origen en la experiencia. Un ciego jamás podrá hacerse una idea de los colores dado que nunca los ha visto; ni un sordo de los sonidos, puesto que nunca los ha escuchado. Tampoco podríamos tener una idea precisa del sabor del plátano si nunca lo hemos probado.

Nuestras ideas, además, se dividen en dos clases distintas: simples y complejas. Hume nos dice que "toda idea simple posee una impresión simple que se le asemeja, y toda impresión simple, una idea correspondiente."[36] La idea del rojo es una idea simple, que tiene su origen en la impresión (percepción directa) del rojo. Por otra parte, nuestras ideas complejas no siempre tienen una impresión que se les asemeje. Podemos tener idea de cómo es un elefante con alas, aunque jamás hayamos visto uno. Esto parece demostrar que no todas nuestras ideas complejas tienen una impresión que se les asemeje. ¿Cómo es posible tener idea de algo de lo cual no tenemos impresión alguna? Tenemos idea de lo que es una isla de oro, aunque jamás

[36] Hume, 2005. p. 18

hayamos visto una. Sin embargo, dice Hume que esto es posible debido a que la mente humana tiene la capacidad de mezclar los materiales suministrados por la experiencia. Tenemos una idea de qué es el oro, y una de qué es una isla. La mente, mediante esa facultad de mezclar nuestras ideas, se puede formar la idea de isla de oro. Pese a esto, la mente humana tiene sus límites, ya que no puede imaginarse algo completamente nuevo que no haya pasado previamente por los sentidos. No podríamos imaginarnos, por poner un ejemplo, un color que jamás hayamos visto.

3.4.2 El problema de la causalidad

En nuestro trato diario con la naturaleza, vemos que ciertos objetos son producidos por otros. Solemos afirmar que el fuego (causa) quema (efecto). O, dando otro ejemplo más conocido, jugando billar vemos que cuando una bola *A* golpea a una *B*, esta última es movida tras el impacto. Esto nos hace creer que *B* es consecuencia directa de *A*. Ahora bien, según Hume, el ser humano no tendría la idea de causalidad si no viéramos cierta uniformidad en la naturaleza. En nuestro trato cotidiano con el mundo, somos espectadores de la conjunción constante de objetos similares; vemos, en distintas ocasiones, cómo tras la aparición de un objeto, aparece otro. Tras un determinado número de casos, la mente humana infiere la existencia de uno, a partir del otro. O, usando otra expresión sinónima, la mente humana establece una relación causal entre ambos objetos. Esto nos lleva a la creencia de que, tras la causa, aparecerá el efecto. Hume se cuestiona justo eso, ya que, según él, en el mundo de las impresiones vemos que un objeto sigue a otro, que aparece después de otro, pero no vemos la conexión necesaria. O, usando las propias palabras de Hume, “no vemos ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y la haga consecuencia indefectible de aquella”[37]

[37] Hume, 1999. p. 97

Retomando el ejemplo del billar: Vimos que, tras el impacto de *A*, *B* se movió. Fuimos testigos de cómo tras un hecho, le siguió otro; no obstante, en ningún momento vimos la conexión necesaria entre uno y otro. Pero si, al ser impresionados por los objetos, no percibimos ninguna conexión necesaria ¿De dónde sacamos la idea de causalidad?

Ya vimos anteriormente que todas nuestras ideas tienen su origen en una impresión. Sin embargo, tenemos una idea de causalidad, pese a que nunca hemos sido impresionados por ella. Entonces nuestra idea de causalidad seguramente tiene su origen en otra parte. El filósofo escocés nos dice al respecto que "nuestra idea de necesidad y causación proviene exclusivamente de la uniformidad que puede observarse en las operaciones de la naturaleza, en la que constantemente están unidos objetos similares, y la mente es llevada por costumbre a inferir uno de ellos de la aparición del otro"[38] o, expresado de distinta manera, es la mente humana la que, mediante el hábito, establece una relación causal entre dos objetos que constantemente aparecen juntos. Sin embargo, a pesar de que es la mente la que establece una relación causal entre los objetos, la existencia de la causalidad no puede ser probada. No podríamos decir que «A es causa de B», sino únicamente que «A sucedió y, a continuación, B»

De esto se sigue que, pese a que vemos que la naturaleza es uniforme, nunca podremos afirmar de manera absoluta que, tras la aparición de un objeto, se sigue necesariamente otro. Esto, desde luego, puede dejar perplejo a más de uno. Pues como dice Bryan Magee:

> Hume plantea uno de los principales problemas que confundieron a muchos filósofos posteriores a él. Si, tal como afirma, nunca se puede llegar a demostrar de forma empírica que un hecho conduce, necesariamente, directamente a otro ¿Cómo es posible la ciencia? Por mucho que cada vez que alguien en la historia de la humanidad haya puesto agua a calentar y ésta haya comenzado a hervir al llegar a los 100° C, Hume sostiene que en ningún momento se puede probar que el calor haga hervir el agua, y en absoluto asegura que la próxima vez que se caliente agua ésta vaya a hervir

[38] Hume, 1999. p. 117

> al alcanzar los 100°C, ya que tal vez el resultado podría ser otro distinto al esperado.[39]

En este sentido, Hume parecería un escéptico radical, ya que nos dice que no podemos tener certeza de qué esperar. Sin embargo, es justo en esta parte donde el filósofo escocés incluye en su obra otro concepto que nos salva de la incertidumbre absoluta: la inferencia. Para él, el hecho de que la naturaleza actúe con cierta uniformidad, no quiere decir que siempre será así. No obstante, el ser humano tiene la tendencia a trasladar el pasado al futuro, es decir, como vemos que la naturaleza actuó en el pasado de forma regular y uniforme, esperamos que en el futuro se seguirá comportando de la misma manera. Pongamos un ejemplo: en el pasado hemos visto una gran cantidad de veces que, tras soltar un objeto, éste caía hacia el suelo. Esto nos ha llevado a creer que la próxima vez que soltemos un objeto, éste caerá. La mente humana infiere lo siguiente: si A, entonces B. No obstante, Hume nos dice que esto no es así, que del hecho de que en el pasado la naturaleza haya actuado de cierto modo, no se sigue que necesariamente en el futuro lo hará del mismo modo. Es la mente la que infiere que la próxima vez que tire un objeto, éste caerá al piso, más no tenemos la certeza absoluta de que así será. Una misma causa puede incluso producir distintos efectos.

Así, pues, Hume es un determinista débil. Si bien acepta que la naturaleza es uniforme, y que constantemente tras un objeto aparece otro, no acepta que exista una conexión necesaria entre ambos objetos. Es la mente humana la que establece una relación de necesidad entre los objetos. Hume no niega la causalidad, lo que niega es que exista una conexión que ligue necesariamente a la causa con el efecto. Como ya lo mencioné anteriormente, es justo este determinismo débil lo que lo hace compatible con el concepto de libertad.

---

[39] Magee, 1999. p. 114

3.4.3 René Descartes: razón, pasión y libertad.

Antes de explicar en qué consiste la teoría de las pasiones de Hume, creo necesario explicar la oposición que Descartes y otros autores —entre ellos Platón, Aristóteles, Leibniz, etc.— hicieron entre la razón y la pasión. Es necesario entender esta oposición para poder entender mejor qué es lo que crítica y defiende Hume con su teoría de las pasiones.

Como bien lo señaló Descartes en *Las pasiones del alma*: antes de actuar, el ser humano delibera. Para él, "la irresolución es […] una especie de temor que, manteniendo el alma indecisa entre varias acciones que puede ejecutar, es causa de que no realice ninguna, y así tiene tiempo de deliberar antes de decidirse."[40] Esto quiere decir que, según Descartes, el alma sólo delibera cuando está en un estado de indecisión. Al no saber qué partido tomar, el alma delibera, es decir, analiza los pros y los contras de cada una de las opciones que podría escoger. Esto quiere decir que, ante distintas alternativas, el ser humano hace uso de su facultad racional con el fin de descubrir cuál de entre todas es la mejor. No olvidemos que el mismo Descartes consideró que no podía existir libertad sin entendimiento; es decir, sin esa capacidad racional de distinguir lo mejor de lo peor de entre distintas alternativas. Una vez sopesados los pros y los contras, el ser humano toma una decisión. La razón nos ayuda a discernir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo mejor de lo peor. Cuando deliberamos, por ejemplo, de todas las opciones posibles la razón nos dice cuál es la mejor. Según Descartes, los hombres que eligen a partir de este conocimiento de lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, poseen un alma más fuerte que aquellos que se dejan arrastrar por sus pasiones. O, dicho de otro modo, sólo las almas fuertes son capaces de elegir aquello que la razón les ha dictado que es lo mejor.

René Descartes clasificó en tres tipos distintos todas nuestras percepciones: las que referimos a los objetos externos a nosotros, las que referimos al cuerpo y las que se refieren únicamente al alma. Cuando escuchamos un tintineo, consideramos que esta percepción ha sido causada por un objeto externo a

[40] Descartes, 2018. p. 225.

nosotros al que le hemos dado el nombre de campana. Es decir, le referimos esta percepción a un objeto externo al sujeto. En cambio, las percepciones del cuerpo son sensaciones que sentimos en el cuerpo pero que no han sido causadas por ningún objeto exterior a nosotros. El hambre, la sed y todas nuestras demás apetencias naturales son percepciones del cuerpo. Igualmente, entre éstas podemos incluir al dolor. Pues nadie duda que estas percepciones las experimentamos en el cuerpo. En cambio, las percepciones que se refieren al alma son aquellas que se experimentan como en el alma misma. Así, el sentimiento de tristeza, de júbilo, de cólera, etc., son percepciones que se sienten en el alma. Por pasiones Descartes se refiere a estas últimas, es decir, a las percepciones que se refieren únicamente al alma.

Es sabido, según el filósofo francés, que las pasiones nos disponen y nos incitan a querer cometer ciertos actos. “El sentimiento del miedo incita a querer huir, el del valor a querer combatir, y así sucesivamente.”[41] Las pasiones nos predisponen al a actuar de cierta manera. Sin embargo, pese a que las pasiones del alma predisponen, la voluntad tiene el poder, guiada por la razón, de refrenar la fuerza de las pasiones. Así, el temor nos puede disponer a huir ante un inminente peligro; sin embargo, la razón tiene el poder de contener el efecto de esta pasión particular. La ira nos puede incitar a querer golpear a alguien; no obstante, la voluntad, guiada por la razón, hace que nos detengamos al último momento. De esto se desprende lo siguiente: si bien las pasiones nos predisponen a actuar de cierta manera, no nos determinan. Descartes niega lo que Holbach defiende con ahínco: que los motivos internos son los que determinan nuestro modo de actuar y que el hombre es siempre dominado por su pasión más fuerte. Para el autor de *Las pasiones del alma* “no hay alma tan débil que no pueda adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones”, lo que equivale a afirmar que el hombre puede escapar a ese determinismo causal que lo lleva a actuar impulsado por la pasión más fuerte. De hecho, sólo cuando no está mediada por la razón, piensa Descartes, la voluntad se deja arrastrar por la pasión más fuerte. Pero en el momento en que la razón hace acto de presencia, el hombre no puede hacer sino

[41] Descartes, 2018. p. 177

lo que ésta le dicta. Y, además, hay que añadir otra cosa: sólo podemos considerar un alma fuerte y libre a aquella cuya voluntad es guiada por lo juicios de la razón. Es decir, para Descartes sólo podemos considerar como libre a un hombre que obre motivado por la razón. Un hombre que siempre se deje arrastrar por sus pasiones no podemos considerarlo libre. Esta es una de las razones, creo yo, por las que Descartes rechaza la idea de libertad como indiferencia. Si la verdadera libertad consiste en actuar conforme a nuestros mejores juicios, actuar de *forma indiferente* no es actuar libremente, ya que el que obra por indiferencia en realidad elige las cosas sin tener una razón para elegirlas. No obstante, el hombre libre, según la concepción cartesiana, es aquel que obra de acuerdo con lo que se entendimiento le presenta como lo bueno y lo mejor. En un artículo bastante interesante, Diana L. Solano Villarreal, reconocida investigadora de la Universidad nacional de Costa Rica, explica esto mismo de la siguiente manera:

> Descartes considera que la indiferencia es el grado más bajo de la libertad, porque es una suerte de punto neutro en la elección. La libertad indiferente se da cuando el conocimiento respecto de la elección por hacer es confuso o nulo. Este tipo de libertad nos mantiene en un limbo en el que la elección de una arista o de otra es a nuestro parecer indiferente. No nos hemos tomado ni el tiempo ni el esfuerzo para recabar el conocimiento necesario para juzgar adecuadamente, o adoptar el juicio de quienes tienen más información y experiencia al respecto. De esta forma, ante la ignorancia parcial o total de la materia que compete al juicio, optar por A o por B, es lo mismo. Los espíritus que suelen adscribirse a la indiferencia a la hora de tomar decisiones, también es muy posible que convivan con el error.[42]

Si esta interpretación de Descartes es correcta, entonces podemos comprender por qué el filósofo francés rechazó la concepción de libertad como indiferencia. Un alma indiferente, a la que le dé lo mismo elegir A o B, pueden con facilidad caer en el error y tomar malas decisiones. En cambio, un alma cuya voluntad esté mediada por la razón y los juicios que ésta hace sobre el mundo, no puede sino elegir siempre lo mejor. Descartes es heredero de Sócrates, pues, al igual que éste, considera que el ser humano no puede desear el mal, sino únicamente el

[42] Solano Villarreal, 2016. p. 101

bien. En otras palabras: conocer el bien, implica practicarlo. En Menon o de la virtud Platón escribe lo siguiente:

> Es evidente que los hombres no desean el mal, puesto que no le conocen como mal; sino que desean lo que tienen por un bien, y que realmente es un mal. De suerte que los que ignoran que una cosa es mala, y la creen buena, desean manifiestamente el bien. [43]

Esto quiere decir que el hombre sólo puede desear el bien o lo mejor para sí mismo. No obstante, a veces sucede que, como ser imperfecto que es, quiere o desea algo que erróneamente considera un bien, aunque en realidad sea un mal. Si el hombre elige lo malo es sólo porque ignora que lo es; de lo contrario, si antes de elegir hubiera sabido que el objeto de su elección era malo, claramente se habría abstenido de elegirlo. De esta misma idea parece ser Descartes al escribirle en una carta a su amigo Denis Mesland lo siguiente: "Si [lo malo] lo viéramos claramente nos sería imposible pecar mientras lo viéramos de esta manera; por esto se dice que *Omnis peccans est ignorand* (Todo lo que peca ignora)" En otra carta escrita a Mersenne, Descartes complementa esta idea afirmando que “si el entendimiento no representara jamás a la voluntad como bien nada que en realidad no lo fuera, no podría jamás fallar en su elección.” Descartes afirma esto porque sabe que el ser humano puede equivocarse en sus juicios sobre el mundo. El entendimiento nos puede presentar bajo la apariencia de lo bueno algo que en realidad es malo. O, más bellamente expresado por él, “puede ser, no obstante, que me engañe, y acaso lo que me parece oro puro y diamante fino no sea sino un poco de cobre y de vidrio.”[44] Pero si nuestros juicios sobre el mundo fueran erróneos, las elecciones que procedieran de estos también serían equivocadas. Sólo un hombre que juzgara correctamente podría actuar de forma correcta. Para hacer un buen uso de nuestra libertad no debemos olvidar lo siguiente: que “el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la

[43] Platón; 1978. p. 210
[44] Descartes, 2018. p. 102.

determinación de la voluntad.” Dicho en términos más coloquiales: nuestros actos deber ser precedidos por un conocimiento claro y distinto de lo bueno y lo malo. Así como no debemos asentir sino a las verdades perfectamente conocidas y respecto de las cuales no cabe duda alguna, tampoco debemos actuar sin antes tener la certeza de que lo que se está eligiendo es lo mejor y lo más bueno.

Un individuo cualquiera, por ejemplo, podría encontrarse en un dilema al no saber si terminar o no con su novia. No obstante, tras reflexionar durante un tiempo llega a la conclusión de que lo mejor es terminar con ella y, en efecto, la termina. Mas podría ser que dicho individuo esté en un error, pues quizá lo mejor habría sido no terminar con ella. Para evitar este tipo de replicas, Descartes escribe lo siguiente: “existe una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna opinión falsa y las que se apoyan exclusivamente en el conocimiento de la verdad”[45], es decir, no sólo debemos procurar que la razón nos indique qué es lo mejor, sino también debemos procurar que la razón no se equivoque al momento de discernir entre lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor. Para Descartes, la razón sí es capaz de darnos certezas al momento de deliberar.

3.4.4 Teoría de las pasiones de Hume

Desde la antigüedad hasta la modernidad, la mayor parte de los filósofos hablaron sobre la supuesta oposición entre la razón y la pasión. Desde los antiguos griegos se pensó erróneamente que un hombre es virtuoso sólo en la medida en que sus acciones se hallan conformes con los dictados de la razón. Acabamos de ver que el mismo René Descartes afirmó en *Las pasiones del alma* que sólo las almas fuertes obran según los juicios de la razón y no se dejan arrastrar por la fuerza de la pasión.

Uno de los principales propósitos de la teoría de las pasiones de Hume es precisamente criticar las teorías racionalistas de la acción, mismas que le han

[45] Descartes, 2018. p. 177

concedido un lugar privilegiado a la razón. En primer lugar, Hume escribe —a diferencia de Platón, Leibniz, Descartes, etc.— que la razón por sí sola jamás puede ser motivo de una acción humana. O, dicho de otro modo, la razón es incapaz de motivar nuestra conducta.

Cuando esperamos recibir placer o dolor de un objeto, como consecuencia de ello sentimos una emoción de atracción o aversión, y esto nos lleva a buscar o a evitar dicho objeto. Por naturaleza, sentimos atracción por los objetos en los que hallamos placer, y aversión por los objetos que nos producen dolor. Una persona que crea que hallará cierto placer en degustar una manzana se sentirá inclinada hacia ese objeto y buscará alcanzarlo por distintos medios. En cambio, un viajero alemán que haya escuchado relatos sobre lo peligroso que es el barrio de Tepito sentirá cierta aversión hacia ese lugar y tratará de evitarlo a toda costa. En ambos casos, es una pasión —aversión o inclinación— lo que nos mueve a buscar o evitar un objeto. Para Hume, "el impulso no surge de la razón, sino que es sólo dirigido por ella."[46] Es decir, la razón no puede ser el motor de nuestra conducta, no es una fuerza impulsora. Lo que mueve a la voluntad son las pasiones. La razón únicamente se limita a dirigir el impulso surgido de éstas. Lo que impulsa a un automóvil es el motor; sin embargo, lo que lo orienta y dirige es el chofer. De la misma manera, lo que impulsa y motiva a la voluntad son las pasiones; la razón únicamente orienta y dirige este impulso. De ahí la famosa frase Humeana de que la razón es esclava de las pasiones. Esto significa que la razón sólo puede ayudarnos a establecer los medios más adecuados para los fines trazados por nuestras pasiones. Por ejemplo: imaginemos que Juan desea hacer su novia a Daniela. Es el deseo (pasión) lo que impulsa a Juan hacia Daniela. Sin embargo, es la razón la que le indicará a Juan el camino más adecuado y eficaz para acceder al objeto de su deseo. Hume escribe que "puedo querer la realización de ciertas acciones como medios para obtener un bien deseado; pero como mi deseo de estas acciones es solamente secundario y se funda en el supuesto de que son causas del efecto apetecido, tan pronto como descubro la falsedad de este

[46] Hume, 2005. p. 346

supuesto deben convertirse en indiferentes para mí"[47] Es decir, aquél que desea el fin, por añadidura deseará los medios que conducen a dicho fin. Sin embargo, alguien que de pronto descubre —mediante la razón— que los medios de los que se está valiendo son inadecuados para alcanzar el fin que se propone dejará en el acto de desearlos. La pasión es la que nos mueve a actuar y nos traza los fines; en cambio, es la razón la que nos ayuda a elegir los medios más adecuados para acceder a esos fines. Sin bien las pasiones nos impulsan o determinan a buscar o huir de los objetos; la razón nos permite elegir los medios más propicios para lograr tal cometido.

3.4.5 La conciliación Humeana de la libertad y el determinismo

En uno de sus cuentos más conocidos titulado la granada, Gibran Khalil Gibran nos dice que, "lo que seamos, seguiremos siéndolo siempre"[48] Esta frase parece trivial a primera vista; no obstante, si la analizamos con mayor detenimiento, nos percataremos que tal frase encierra la idea de que estamos determinados. Decir que siempre seremos lo que somos, es aceptar que no somos libres, que de algún modo estamos condenados o determinados a ser lo que somos, a actuar siempre del mismo modo en las mismas circunstancias. Pero si estamos determinados de algún modo, ¿Es posible ser libres al mismo tiempo sin caer en contradicción? Hume nos dice que sí, que es posible ser libres y al mismo tiempo estar determinados sin caer en contradicción.

Ya expliqué que se entiende por libertad de indiferencia a un actuar o moverse sin determinación causal. Mas como escribe Roger Bartra en un artículo titulado *razones desencadenadas*, "Hume, en su Tratado de 1740, rechaza una teoría de la libertad que no acepte los principios básicos de la causalidad y de la necesidad, pues cree que si los removemos entonces la libertad queda liquidada por el azar." Dicho de otro modo, Hume rechazó la libertad de

[47] Hume, 2005. p. 348
[48] Khalil, 2012. p. 56

indiferencia pues para él todas las acciones de la voluntad son producidas por algo y tienen sus causas particulares. Ya dije anteriormente que estas causas —según Hume— son las pasiones. Además, Hume dice que una acción que no haya sido causada por nada sería equiparable al azar. Si nuestras acciones no están causalmente determinadas —ni por nuestro carácter, pasiones, temperamento, etc.— entonces dichas acciones parecerían "nacidas" del azar. No obstante, Hume considera que todo tiene una causa.

En el *Tratado de la naturaleza humana,* Hume critica que, en la discusión libertad *versus* determinismo, son tres las principales razones por las cuales se es más proclive a aceptar la doctrina de la libertad y a rechazar el determinismo, mismas que enumero y explico a continuación:

1) En primer lugar, dice Hume que, aun reconociendo que los motivos tienen influencia en las acciones de la voluntad, es difícil que la gente se convenza que se halla gobernada por la necesidad y que haya sido imposible obrar de otro modo. La gente tiene la sensación de que pudo actuar de otra manera, y por lo mismo es difícil que acepte de manera explícita —pues en la vida cotidiana la gente si acepta el determinismo de manera implícita— la doctrina del determinismo.

2) En segundo lugar, Hume escribe que "existe una falsa sensación o experiencia de la libertad de indiferencia, que se considera como un argumento para su existencia real"[49] según esto, muchas veces, al actuar, el ser humano siente que sus acciones no están ligadas a ningún motivo. Experimenta dentro de sí la sensación de que sus acciones no han sido motivadas por nada, que la voluntad se mueve por sí sola y que no depende de nada para moverse más que de sí misma. Esta sensación de que al actuar nada nos mueve nos lleva a la creencia errónea de que gozamos de libertad de indiferencia y nos lleva a rechazar la doctrina del determinismo. Sin embargo, el autor escocés afirma que "nosotros podemos imaginar que experimentamos la libertad [de indiferencia] en nosotros mismos; pero un espectador puede comúnmente

[49] Hume, 2005. p. 342

inferir nuestras acciones de nuestros motivos y nuestro carácter."[50] Dicho de otro modo: muchas veces como agentes sentimos y creemos que somos libres, pero como espectadores sabemos que la acción de un agente es efecto de su carácter y sus motivaciones. En el fondo, dice Hume, todas nuestras acciones son causadas por algo.

3) En tercer lugar, desde la antigüedad se ha pensado que sólo un agente que es libre puede ser juzgado moralmente. Si un agente actuó movido por las leyes de la necesidad, sin haber podido actuar de otra manera a como lo hizo, se suele afirmar que a dicho sujeto no se le puede imputar ninguna responsabilidad moral por haber actuado como lo hizo. Justo por esto hay quienes consideran al determinismo una doctrina peligrosa. Al determinismo —afirma el filósofo escocés— frecuentemente se le ha intentado refutar apelando a sus supuestas consecuencias peligrosas. No obstante, Hume defiende al determinismo de estas acusaciones, arguyendo que "cuando una opinión nos lleva a absurdos es ciertamente falsa; pero no es cierto que una opinión sea falsa por sus consecuencias peligrosas"[51] Lo que quiere decir que, aún en el supuesto de que el determinismo sea una doctrina peligrosa, no por eso es falsa.

En el octavo capítulo de la *investigación sobre el conocimiento humano*, Hume nos dice que es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades. Los hombres, sean de origen francés o alemán, griegos o chinos, siempre han actuado movidos por la amistad, el amor, la avaricia, la sed de venganza, etc. Además, los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones.

Si un viajero nos dijera que existe un país en que los hombres sólo son movidos por el amor, la amistad y el espíritu cívico, no le creeríamos pues, observa Hume, en todas las partes del mundo el hombre no sólo es movido por el amor, sino también por la avaricia, el odio, etc. Es decir, el ser humano está

[50] Hume, 2005. p. 342
[51] Hume, 2005. p. 343

determinado por sus pasiones. También vemos que existe cierta constancia y uniformidad en sus acciones. Dice Hume que “si no hubiera uniformidad en las acciones humanas, y si toda la experiencia que pudiéramos tener de ellas fuera irregular y anómala, sería imposible acumular observaciones generales acerca de la humanidad”[52] lo que quiere decir que, gracias a la uniformidad de nuestras acciones, podemos penetrar en el conocimiento de la naturaleza humana.

Pero no debemos caer en el error de creer que, debido a la uniformidad de nuestras acciones, siempre actuaremos de la misma manera en las mismas circunstancias. O, en otras palabras, el ser humano está determinado, pero no existe una conexión necesaria entre sus motivaciones y sus acciones.

En una sociedad, explica Hume, los hombres son interdependientes, es decir, en su trato diario los hombres dependen unos de otros. Esto lleva al hombre a la creencia de que los otros, con los que se relaciona a diario, en un futuro seguirán actuando como siempre lo han hecho. Así como el hombre cree firmemente que en un futuro necesariamente la naturaleza seguirá comportándose como siempre lo ha hecho debido a su carácter uniforme, también confía en el carácter uniforme de las acciones humanas. Para ejemplificar esto, cito el propio ejemplo que nos ofrece Hume: “Si un hombre, que yo sé que es honrado y rico, y con el que convivo en íntima amistad, entrara en mi casa, donde me rodean mis criados, estoy convencido de que no me apuñalará antes de irse para robarme mi tintero de plata, y anticipo este suceso tanto como el derrumbamiento de la casa misma, que es nueva y sólidamente construida y cimentada”[53]

Con el ejemplo anterior, vemos cómo el ser humano tiene esa tendencia a trasladar el pasado al futuro, ya que asume que las personas en un futuro se comportarán como siempre se las ha conocido. Ahora bien, asumir que las personas se seguirán comportando como siempre lo han hecho es admitir de manera tácita el determinismo. Creer que Juan, debido a su carácter honrado,

[52] Hume, 1999. p. 120
[53] Hume, 1999. p. 127

seguirá comportándose en un futuro de manera honrada como hasta ahora lo ha hecho, es admitir de manera implícita que Juan está determinado por su carácter a comportarse de cierta manera.

Pero si existe cierta uniformidad en las acciones de los hombres ¿Quiere decir que estamos determinados? ¿Está el hombre, haga lo que haga, determinado a actuar siempre de la misma manera? Para Hume sí estamos determinados, pues acepta que nuestras acciones son efecto de nuestras pasiones; sin embargo, no admite que exista una conexión necesaria entre ambas. Pues, como vimos anteriormente, en ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles. En este sentido Hume es un determinista débil pues, según su concepción, un efecto no se sigue de manera necesaria de su respectiva causa. De hecho, como ya lo expliqué, no olvidemos que para el filósofo escocés es el espectador el que establece una relación de necesidad en todos lo observado. No es que entre A y B exista una conexión necesaria, sino que es el sujeto quien establece, mediante el hábito, una relación de necesidad entre ambos sucesos. Aunque en el pasado hayamos visto a dos objetos en constante conjunción, no se sigue que en el futuro seguirán apareciendo juntos, por más que la mente humana infiera la aparición de uno a partir de la existencia del otro.

Tanto libertarios como deterministas fuertes afirman que ser libre es decidir y obrar como uno quiere, sin ser influenciados por los motivos, las pasiones o causas externas a nosotros mismos. Sin embargo, Hume nos dice que por libertad “no podemos querer decir que las acciones tienen tan poca conexión con motivos, inclinaciones y circunstancias, que las unas no se sigan de las otras y que las unas no nos permiten inferir la existencia de los otros.” Esto es complementado por algo que escribe en el *tratado de la naturaleza humana* y que aquí cito textualmente: “Pocos son capaces de distinguir entre libertad de espontaneidad, como se le llama en las escuelas, y libertad de indiferencia, a saber; entre lo que se opone a la violencia y lo que designa una negación de la

necesidad y las causas"[54] La cita anterior es clara: Hume hace la distinción entre dos usos de la palabra libertad. Acto seguido, rechaza la primera, es decir, la libertad de indiferencia, pues ésta se opone a la causalidad; en cambio, acepta la segunda, ya que no sólo no se opone a la causalidad, sino que además es compatible con ésta. La libertad de espontaneidad puede ser entendida como la capacidad de actuar de forma voluntaria, sin que una fuerza externa nos coercione. Si alguien, con pistola en mano, me obliga a entregarle mis pertenencias, no puedo decir que yo haya obrado libremente, ya que una violencia ejercida sobre mí me ha obligado a actuar en contra de mi voluntad. Libre es aquel que actúa de forma voluntaria. La libertad de espontaneidad se opone a la coercitividad, mas no a la causalidad.

Además, Hume nos da su propia definición de libertad, misma que es compatible con su determinismo débil: "sólo podemos entender por libertad el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad; es decir, que, si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo; y si decidimos movernos, también podemos hacerlo"[55] Esta definición que da Hume sobre la libertad, reitero, hace posible su conciliación con el determinismo.

Hume ya no entiende la libertad —a la manera de los libertarios— como libertad de indiferencia, es decir, como el poder de actuar sin ser influenciados por los motivos o inclinaciones, sino, ante todo, como la facultad de poder elegir si actuar de acuerdo o no con aquello que nos determina. La ira de Juan es la causa de que haya matado a Pedro. La pasión (ira) fue la que lo determinó a cometer un crimen. Ahora bien, debido a que no existe una conexión necesaria entre la ira y el hecho de cometer un crimen, de la irá de Juan no se seguía necesariamente el asesinato de Juan. A pesar de que reconozcamos la influencia de la pasión en la acción concreta de Juan, pudo no haber matado a Pedro. La libertad y el determinismo así entendidos hacen posible que desaparezca la antinomia entre ambos conceptos. Cierto es que el ser humano está determinado a actuar como siempre lo ha hecho debido a su naturaleza

[54] Hume, 2005. p. 341
[55] Hume, 2005. p. 131

uniforme y movido por sus pasiones. Cierto es también que todas nuestras acciones han sido causalmente determinadas por sucesos antecedentes. Sin embargo, como no existe una conexión necesaria entre causa y efecto, nuestras acciones tampoco son necesarias. Tuvimos la posibilidad de actuar de manera distinta.

Por último, Hume intentó compatibilizar el determinismo con la responsabilidad moral. Cuando una persona en el pleno uso de sus facultades asesina a otra, pudiendo no haberlo hecho, le atribuimos responsabilidad a sus acciones, y exigimos que a dicho individuo se le aplique una sanción. No obstante, Hume considera que tampoco podríamos hacer juicios morales si nuestras acciones no estuvieran determinadas de algún modo por nuestro carácter: “las acciones son temporales y perecederas y, si no procediesen de alguna causa en el carácter, y disposición de la persona que las realiza, no podrían contribuir a su gloria si fuesen buenas, ni a su deshonra si fuesen malas”[56]

En este sentido, una acción sólo puede hacer de una persona un criminal en la medida en que dicha acción tenga alguna relación con el carácter del agente. Cuando vemos que un soldado huye despavorido en medio de la batalla, le atribuimos dicha acción a su carácter cobarde. Si su acción no estuviera relacionada de algún modo con su carácter, parecería que la acción nada tiene que ver con el agente en cuestión y, por lo tanto, no podríamos aprobar o condenar su conducta. De lo que se sigue que, si las acciones no fueran efecto directo del carácter del agente, no se le podría atribuir responsabilidad alguna por sus acciones. Así, pues, libertad y determinismo se complementan, sin uno u otro se haría imposible la moralidad.

En resumen, Hume hace una crítica a la causalidad ya que, según él, en el mundo de las impresiones no vemos ninguna conexión necesaria entre la causa y su supuesto efecto. Esto, pues, lo lleva a afirmar que, si bien existe cierta uniformidad en la naturaleza, ésta no siempre se cumple. Dicho esto, se sigue que el hombre está determinado, aunque no existe una conexión necesaria

[56] Hume, 2005. p. 137

entre sus acciones y sus motivaciones. Si el hombre está determinado de esta manera, y si además la libertad consiste en actuar de acuerdo o no a esas determinaciones, el problema libertad determinismo desaparece, con lo que queda zanjada la cuestión.

3.5 Conclusión

En resumen, en la presente tesina expliqué en qué consiste el problema libertad *versus* determinismo. Tanto libertarios como deterministas coinciden en que libertad y determinismo son incompatibles. Los deterministas consideran que todos nuestros actos están causalmente determinados y que no hay modo de actuar de otro modo; en cambio, los libertarios sostienen lo contrario, a saber, que no estamos causalmente determinados y que en todo momento podemos elegir cómo actuar. Vimos, además, que tanto libertarios como deterministas entendieron la libertad como indiferencia de equilibrio. Es decir, como la capacidad de decidir sin que nada nos incline o determine hacia el objeto elegido.

Por otro lado, hay una tercera postura: el compatibilismo. Esta posición no niega el determinismo ni tampoco niega la libertad. Los autores que asumen esta posición entienden la libertad de una forma distinta que los libertarios y los deterministas. Los compatibilistas entienden la libertad como espontaneidad, y justo esta manera de concebir la libertad hace posible su conciliación con el determinismo. A diferencia de los libertarios, ellos rechazan la concepción de libertad como indiferencia, pues piensan que cuando el ser humano actúa tiene motivos que son los que lo determinan su acción. Sin embargo, no los determina de manera necesaria. Solo la libertad entendida como espontaneidad jamás será contraria a la libertad, y por lo mismo es compatible con, y por lo mismo es compatible con ésta.

Bibliografía

Aguilar Esparza, J.H., (1987) “La libertad y el determinismo en David Hume” en *Ergo (Xalapa, Ver)*, vol. 1, núm. 1, pp. 19-36

Baquero Estrada, D., (2016) *¿Es necesario el libre albedrío para la responsabilidad moral? Un estudio sobre la discusión determinismo libertarismo.* Colombia, Universidad Tecnológica de Pereira.

Boeri, Marcelo D., (1999) “Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia” en *Anuario Filosófico*, núm. 32, pp. 193-224

Dennet, D, C., (1992*) La libertad de acción*. Barcelona, Gedisa.

Descartes, R; (2017) *Las pasiones del alma*. Madrid, Gredos.

Descartes, R; (2010) Meditaciones metafísicas. México, Grupo editorial tomo.

Escobar Valenzuela, G., (2016) *Temas de filosofía: sus áreas de interés*. México, Grupo Editorial Patria.

García Morente, M., (2014) Lecciones preliminares de filosofía. México, Grupo editorial tomo.

Granobles, Y. L., (2009) “Razón y pasiones en la ética de Hume” en *El hombre y la máquina,* num. 32, pp. 94-107

Hampshire, S., (1982) *Spinoza*. Alianza Editorial, Madrid.

Hernández Prado, J., (2010) *Breve introducción al pensamiento de Reid.* México, UAM.

Holbach, Baron D., (1982*) Sistema de la naturaleza*. España, Editora Nacional.

Hume, D., (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. México, Editorial porrúa.

Hume, D., (1999). *Investigación Sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza Editorial.

Laercio, D. (2010) Vida de los filósofos ilustres. México, Grupo Editorial Tomo.

Leibniz, G. W. (2014) Discurso de Metafísica. México, Porrúa.

Leibniz, G. W. (2014*). Teodicea: Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.* Madrid, Biblioteca Nueva.

Magee, B. (1999). *Historia de la filosofía*. México, Planeta.

Platón, (1978). *Diálogos.* México, Porrúa.

Reid, T., (2003*). La filosofía del sentido común*. México, UAM.

Sánchez Vázquez, A., (1980) Etica. México, Editorial Grijalbo.

Sartre, J. P., (1900*) El existencialismo es un humanismo.* México, Grupo Editorial Tomo.

Sartre, J. P., (1954) *El ser y la nada*. Buenos Aires, Iberoamericana.

Solano Villarreal, D. L. (2016). "La contención de la voluntad, la libertad y el jucio y el método en René Descartes" en *Rev. Filosofía Universidad Costa Rica,* num. 143, pp. 81-104

Spinoza, B., (2000) *Etica*. Madrid, Alianza Editorial.

Xirau, R., (1971) *Introducción a la historia de la filosofía.* México, UNAM.

Zorrilla, N. L. (2016) "Fatalismo y azar en el systéme de la nature de Holbach" en *Praxis Filosófica,* núm. 42, pp. 179-201