

# Libre albedrío y determinismo

E. TUGENDHAT\*



Conferencia: Foto archivo. UAO

El problema de la voluntad libre no es, como algunos creen, si existe o no, sino en qué consiste. Según una opinión popular la voluntad libre consistirá en poder hacer lo que uno quiere. Por ejemplo, puedo, si quiero, alzar ahora una mano. En relación con esta opinión cabe hacer dos observaciones: Primero: la acción que depende de mi voluntad

no es libertad de voluntad, sino de acción. Segundo: Recientemente se ha mostrado en la fisiología cerebral que cada vez que uno quiere mover su mano, este acto de la voluntad es anticipado, en fracción de un segundo, por un movimiento en el cerebro.<sup>1</sup> Pero aun si eso no fuera así, tendríamos que suponer que el acto de la voluntad está

\* Profesor visitante de nacionalidad checa. Estudió lenguas clásicas en la Universidad de Stanford y continuó sus estudios de filología y filosofía en Friburgo/Brisgovia, donde se doctoró. Fue catedrático de Filosofía en la Universidad de Heidelberg y en la Universidad Libre de Berlín. Profesor visitante en la Universidad Católica de Santiago, Chile, en las Universidades de Viena, Hamburgo y Londres. Su visita a la ciudad de Cali fue una conjunta colaboración entre la Universidad Autónoma de Occidente y la Universidad del Valle.

<sup>1</sup> Cf. B.Lisbet, "Do we have free will?", *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), 47~57.

Fecha de recepción: Marzo 22 de 2006, Fecha de aprobación: Abril 4 de 2006

determinado por antecedentes psicológicos, ya que la alternativa sería que la persona produzca el acto de voluntad mágicamente desde la nada.

El problema que ha preocupado la tradición filosófica no ha sido el que se puede ejemplificar con el movimiento de una mano, sino el problema de la responsabilidad. ¿Cómo entender que nos podemos responsabilizar y reprochar recíprocamente, como también cada uno a sí mismo? Una tal responsabilización implica que la persona puede controlar lo que ella quiere. Depende de mí querer, cuáles de mis deseos van a ser efectivos. Es aquí donde tiene sentido hablar no sólo de libertad de acción, sino de libertad de voluntad. Depende de mí si me decido a actuar según un querer o según otro. El querer de la persona misma es un querer de segundo nivel, un querer reflexivo, cuyo objeto son los deseos o querer que uno encuentra en sí.<sup>2</sup> Esto obviamente es un fenómeno específicamente humano. También en el caso de los animales se puede hablar de libertad de acción, pero no consideramos a los animales como responsables, aunque también pueden mover sus patas cuando quieren.

El problema de la voluntad libre no es entonces un problema que concierne al querer en general, sino específicamente a esta capacidad humana de una voluntad reflexiva que está implicada cuando se dice “depende de mí o de él”. Esto ha sido claramente visto en la tradición clásica. Aristóteles hizo la distinción entre un querer sensual y un querer racional. El querer sensual es el querer simple, un querer que es simplemente un hecho de la conciencia. El querer racional es el querer que está basado en deliberaciones. Cuando deliberamos preguntamos por razones. Esta capacidad de deliberación es vista por Aristóteles como lo que

distingue a los hombres de los animales. Al mismo tiempo, Aristóteles vincula esta capacidad con el hecho de tener conciencia del futuro. Si los humanos no se refiriesen explícitamente a fines y a su vida futura, tendrían poca ocasión de deliberar. En Kant encontramos una caracterización de la libertad humana en contraste con lo que él llama la voluntad de los brutos muy similar a la de Aristóteles. Para John Locke el concepto central en este fenómeno es el de la capacidad de suspender un deseo. Es obvio que la deliberación sólo puede ser efectiva si la persona tiene la capacidad de suspender sus deseos inmediatos. Tenemos la capacidad de suspender nuestros deseos, dice Locke, para poder preguntarnos si son provechosos y buenos. Y, podemos añadir, reprochar a alguien sólo tiene sentido en el grado en que se presupone que tiene esta capacidad de autocontrol.<sup>3</sup>

El problema central en relación con la libertad de la voluntad siempre ha sido la pregunta si este fenómeno es compatible o no con el determinismo causal. Muchos no han entendido que esto no es un problema que surge en relación con el fenómeno del querer en general, que se puede ejemplificar con mover una mano, sino sólo en relación con la voluntad deliberativa. En el caso de un querer simple el determinismo no causa problemas. La acción es libre, voluntaria cuando no es coaccionada, y parece obvio que la voluntad a su vez es determinada causalmente. Es un error pensar que ser determinado causalmente significa ser coaccionado. Pero el caso es diferente con la voluntad reflexiva. Cuando hablamos de autocontrol y responsabilidad se supone que la acción depende no sólo de los deseos de la persona, sino, por lo menos en parte, de la persona misma, y es este fenómeno el que puede parecer ser incompatible con el determinismo.

2 Cf. H.Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy* 68 (1971), 5-20.

3 Aristóteles, *Del Alma* III,10. Kant, *Crítica de la razón pura*, B562 y B830. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cap. 21, §48.

El primer paso, antes de podernos confrontar con el problema del determinismo, tiene que ser aclarar el fenómeno mismo, pues no parece claro qué significa hablar de la persona misma, de mí mismo.

Como punto de partida se presta el concepto opuesto al de la libertad, el concepto de compulsión. Se habla de compulsión externa y también de compulsión interna, pero en los dos casos la palabra compulsión no significa lo mismo. La acción es libre; si el individuo no está bajo una compulsión externa: el individuo hace lo que él quiere. En cambio, la voluntad es libre, si el individuo no se encuentra bajo una compulsión interna. Estar bajo una compulsión interna significa que el individuo es incapaz de suspender sus deseos. Una compulsión interna no impide la libertad de acción, pero sí la libertad de voluntad. Si uno se encuentra bajo una compulsión interna, no tiene la flexibilidad de poder ajustar su comportamiento a sus razones. Hace lo que quiere, pero no puede controlar su querer. Mi deliberación y mi juicio sobre lo que me parece mejor no tienen efecto. Mi juicio sobre lo que es mejor: ahí tenemos los dos polos claves, a mí de un lado y la perspectiva de lo que me parece bueno por el otro lado. La perspectiva de lo que uno piensa que es mejor es igualmente constitutiva para el autocontrol como el polo del yo. La suspensión de deseos no acontece al azar o en un espacio vacío, esto no tendría ningún sentido, sino siempre en función de algo que es considerado como bueno, en función de algún fin o alguna razón práctica. Para poder entender la relación entre estos dos polos, entre mí y un bien, nos debemos acordar de lo que decía Aristóteles sobre la conciencia del futuro. La conciencia del futuro tiene como consecuencia que los humanos siempre se encuentran en lo que quiero llamar espacios de acción.

Estos espacios de acción aparecen en dos tipos. El primero es el espacio de deliberación y elección: deliberamos sobre cuál es el mejor camino que con-

duce a un fin, y también a qué fines nos queremos dirigir. Una vez que hemos elegido y nos dirigimos a un cierto fin, nos encontramos delante un segundo tipo de espacio. Este consiste en poder ser más o menos atentos hacia el fin; nos podemos esforzar más o menos. En ambos tipos de espacios prácticos estoy consciente que depende de mí, y en ambos estoy dirigido a algo considerado como bueno: en el primero se trata de elegir lo que es mejor, en el segundo de concentrarme en mi fin. Ambos son formas de autocontrol, ambos exigen que uno logre suspender o contener los afectos contrarios.

En ambos estamos expuestos a reproches. Otros me reprochan o yo mismo me reprocho que haya elegido mal, en el otro caso, que he sido negligente en la persecución de mi fin.

Ahora bien, en relación con estos espacios que se abren entre mi idea de bien se pueden distinguir varios escalones, es decir, varias dimensiones de libertad de voluntad. En cada dimensión la meta de lo bueno, y con esto el espacio de deseos anteriores, es diferente.

Como primer escalón se puede considerar la necesidad para un ser humano de preocuparse por su propio futuro. Todo ser humano tiene que renunciar a gratificaciones inmediatas a favor de su propio bien prudencial. El segundo escalón me parece consistir en no sólo subordinar los sentimientos del presente a los sentimientos del futuro, sino en someter a todos sus deseos inmediatos -tanto del futuro como del presente- a valores. Esto marca un segundo sentido del bien prudencial. Es lo que en la filosofía antigua se ha llamado la pregunta por la vida buena. La moral se puede ver como un tercer escalón. En él se trata de integrar las razones de los demás en los valores propios. Así visto, el tercer escalón, la moral, aparece como una modalidad del segundo escalón, de la pregunta cómo creo que es bueno vivir. Finalmente, surge un cuarto escalón por el hecho que los

escalones dos y tres se encuentran en una ambigüedad entre lo convencional y lo autónomo. Tanto los valores prudenciales como los morales pueden ser aceptados en su forma convencional, o bien la persona puede preguntar si son verdaderamente buenos.

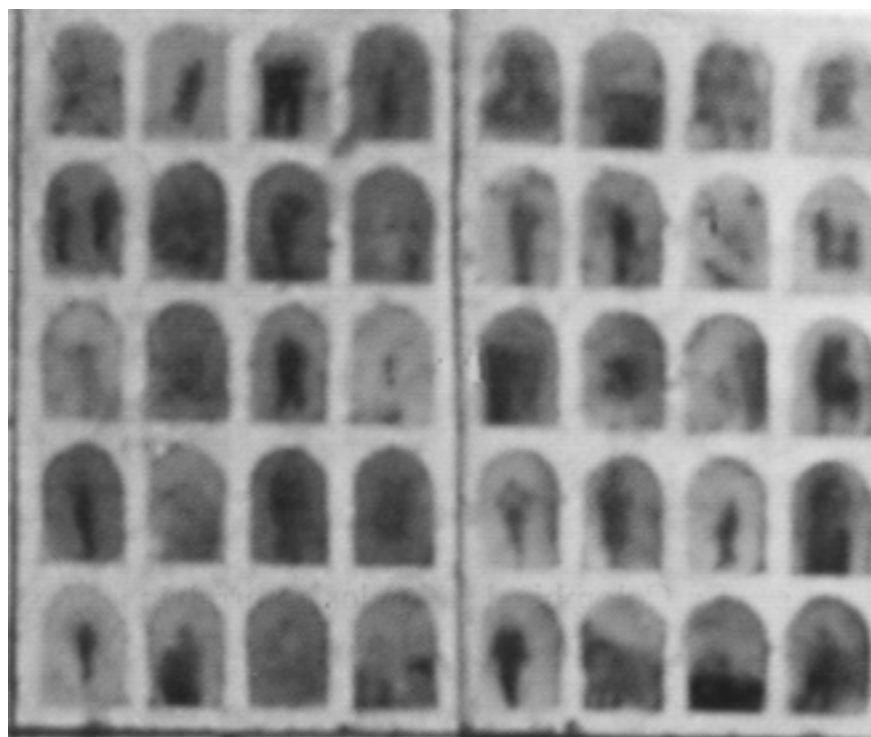
Propongo llamar a estos cuatro pasos alternativas fuertes para distinguirlos de las alternativas comparativas que se encuentran en las deliberaciones de cada uno de ellos. Cuando comparamos uno de estos escalones con el anterior se trata siempre de una alternativa profunda. Correspondientemente el hablar de responsabilidad e irresponsabilidad adquiere cada vez un sentido diferente.

¿Cómo puedes, o podríamos, reprocharle a una persona ser tan irresponsable de no tener en cuenta las consecuencias que tu comportamiento tiene para tu futuro? O, en referencia al tercer escalón, se diría: ¿No es irresponsable entenderse de una manera puramente egoísta? Finalmente, en el cuarto escalón nos encontramos delante de la pregunta de Sócrates: ¿no es irresponsable vivir sin preguntar si las razones que tenemos para nuestros valores son válidas?

Mi razón para indicar estas distinciones ha sido que fácilmente se tiende a pensar que la única alternativa profunda es aquella entre el egoísmo y la moral. Así se simplifica la complejidad del panorama.

Ahora que el fenómeno está más o menos esbozado, nos podemos confrontar con el problema del determinismo causal.

El fenómeno central es que en ambos tipos de espacios que he distinguido, tanto en los espacios de poder deliberar como en los espacios de poder esforzarse, siempre podemos decir: depende de mí; depende, en el primer caso, de cómo evalué las alternativas,



Rodrigo Facundo. *Luz perpetua*. fragmento. arte y violencia

y, en el segundo, depende de mí en qué grado me esfuerzo. Correspondientemente, cuando se me responsabiliza, se me dice: “habrías podido sopesar las alternativas mejor, habrías podido atenerme mejor a tu fin; dependía de ti”.

Este “dependía de ti” para implicar que la corriente causal de motivos se ve interrumpida por esta referencia a mí. Yo había hecho tal y cual cosa, y cuando se pregunta “¿por qué pasó eso?”, se me hace responsable a mí en vez de las condiciones motivacionales; sin embargo, la manera como yo me conduje dentro del espacio que tenía parece ser lo suficientemente decisiva como para que se me haga responsable a mí. Esto parece ser como una detención de la corriente causal; cosa que tiene que parecer muy extraña, así que debemos estar pendientes que se puede tratar de una ilusión, pero es eso lo que está implicado tanto en la experiencia propia como en la imputación de la responsabilidad.

Obviamente es este fenómeno el que está en la base del incompatibilismo. Cuando decimos “depende de mí”, puede parecer como si algo como el yo es el punto de arranque de la acción. En su forma más intrépida una tal posición fue sostenida por el filósofo norteamericano Roderick Chisholm.<sup>4</sup> Mientras que todos los otros eventos dependen causalmente de otros eventos, el evento de una acción humana depende, según Chisholm, del actor. Los seres humanos, dice Chisholm, tenemos, cuando actuamos, la prerrogativa que en general es otorgada sólo a Dios, la de mover sin ser movido.

La crítica de teorías de este tipo se concentra normalmente sobre el punto que una tal concepción se encuentra en contradicción con la estructura normal de causalidad: un acontecimiento sólo puede ser causado por otros acontecimien-

<sup>4</sup> R. Chisholm *The Lindley Lectura* (University of Kansas 1964). También en: G. Watson (ed.) *Free Will*, Oxford 1982.



Enrique Tábara (ecuador),  
*Pensando que soy libre.*

tos, no por algo, una entidad. Sin embargo, a esta crítica se puede responder (y Chisholm ha respondido así) con la pregunta de por qué no puede haber más tipos de causalidad. La verdadera dificultad radica más bien en el concepto de un ente que mueve sin ser movido. Quizás se pueda entender esto en el caso de un Dios creador (aunque tampoco ahí la idea resulta fácil), pero ¿qué sentido puede

tener decir de un ser humano que es una causa no causada? ¿Se puede decir que en el ente que soy yo, es decir en mí, hay un segundo ente que se puede llamar el yo o la mismidad, algo como un núcleo de mí? Aun si suponemos que esto tenga sentido, la idea parece absurda, que esto sea algo que mueve sin ser movido. Pues esto significaría que los actos de voluntad tendrían que salir como burbujas de ese núcleo, y una tal idea no sólo resulta incomprendible en sí, sino que además estaría lejos de la base fenomenológica que se debía explicar, es decir, del fenómeno de que yo tengo la capacidad de evaluar alternativas y la capacidad de atenerme con más o menos atención a un fin.

En mi opinión, el incompatibilismo debe su atractividad sólo a las dificultades que aparecen en el compatibilismo; tan pronto se intenta describir una posición incompatibilista positivamente, como lo hace Chisholm, ella se derrumba.

Pero esto no puede significar que debemos renunciar al fenómeno que se articula en la frase “depende de mí” ni tampoco al de la detención de la corriente causal que implica. Debo, por consiguiente, antes de dirigirme al problema del compatibilismo, poner en relieve algunos aspectos que pertenecen al fenómeno de decir “yo”.

Para un ser humano cuando ha aprendido a hablar, es característico que no se encuentra simplemente en estados de conciencia. Esto lo expresamos en frases como “yo sé que yo creo o quiero tal y tal cosa”; igualmente podemos decir simplemente “yo creo, etc.”. “Yo” es la expresión que se usa cuando se habla de sí mismo. Ahora bien, nos podemos dar cuenta que en esta conciencia de mí mismo surge en varios aspectos una conciencia de un espacio de posibilidades y una tensión en que me encuentro en relación para con él. *Primero:* yo, quien sé que yo tengo este deseo o esta creencia, sé también que tengo estos otros deseos y creencias. En el decir “yo” la multiplicidad de mis estados subjetivos se reúne en una conciencia, y esto tiene la consecuencia que puedo ver por ejemplo un deseo en la luz de mis otros deseos. *Segundo:* cuando creo o quiero que p, estoy consciente que se podría también creer o querer que no-p, me encuentro implícitamente en el aire estas posibilidades, suspensión que se hace explícita en la pregunta, en la duda y en particular en la deliberación. *Tercero:* tengo la conciencia de ser el mismo ahora que después y sé que también después voy a tener deseos etc. *Cuarto:* y basado en el punto anterior, me puedo relacionar en mi querer a fines que están en el futuro y también a fines que se basan en ideas de valor como quiero ser.

Por esto, en el caso particular de los deseos, se abre otro espacio,

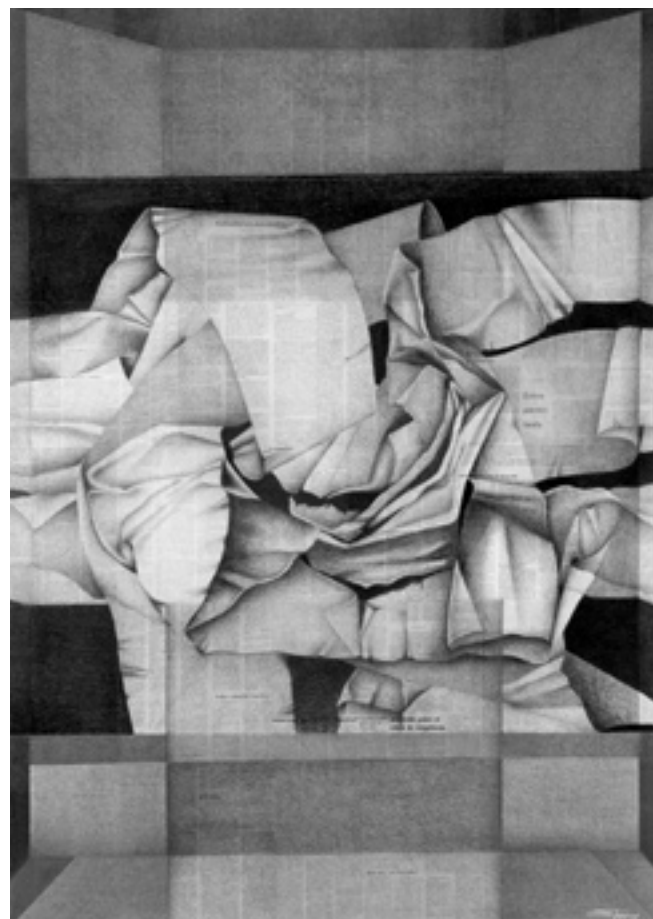
entre mis deseos inmediatos que tengo porque los siento (son los deseos sensuales de Aristóteles), y deseos que están dirigidos a fines y a valores; deseos de este segundo tipo no los tengo porque los siento sino porque me propongo un fin, es decir, porque los considero como racionales y buenos. A mis fines me tengo que dirigir, por eso estos deseos dependen de una manera enfática de mí, en contraste con los deseos que simplemente encuentro en mí por sentirlo.

En ninguno de estos cuatro puntos - ni en la conciencia de sí ni en la unidad de conciencia ni en la conciencia de encontrarme en un espacio de deliberación, ni en los deseos en que yo me dirijo a algo está implicado un yo, sino se trata simplemente de mí como encontrándome en diferentes comportamientos, y en ellos surgen ciertos espacios prácticos que resultan ser espacios para mí, me encuentro en una tensión con respecto a ellos. Estamos confrontados una vez más con los dos espacios de que hablé anteriormente (con el espacio de las razones y con el espacio de la tensión que resulta por encontrarme entre deseos que me afectan porque los siento y deseos a los cuales me tengo que atener) y para estos espacios parece ser característico que nos relacionamos con ellos en un poder que parece ser irreduciblemente un “yo puedo”.

Todos sabemos de nosotros mismos y de los otros que cada cual - y esto significa cada vez “yo” - puede sopesar razones (y que también tiene que hacerlo) y que puede esforzarse más o menos (y que también tiene que hacerlo). Aquí nos topamos con algo que ya siempre se ha visto como fundamental para la libertad de la voluntad, y esto es que se puede decir “podría haber actuado de otra manera”, pero este “podría” no es simplemente una posibilidad cualquiera: la conciencia

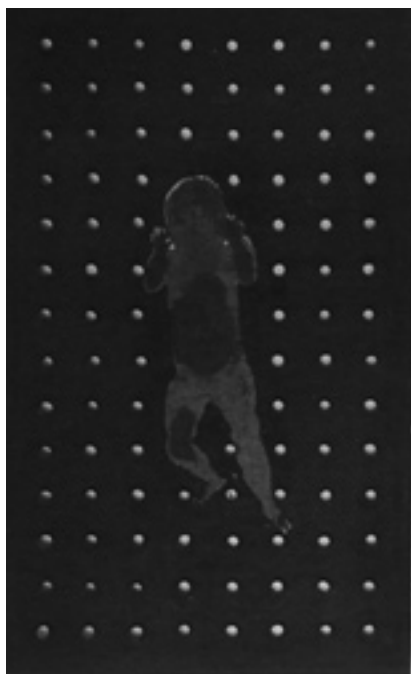
de que yo puedo de otra manera es siempre una conciencia de poder mejor, y es un “yo puedo” en el sentido de que depende de mí, de mi esfuerzo si lo voy a hacer mejor o no. Tanto la expresión “podría de otra manera” como también el concepto de una elección son demasiado formales. También los animales pueden elegir entre diferentes opciones. Y cuando nosotros tenemos que elegir por ejemplo, entre diferentes tortas o diferentes helados, no se trata de libertad, de voluntad. En una tal elección lo que decide es mi gusto y no se trata de que yo debería hacer algo mejor.

Si ahora nos confrontamos con el determinismo, esto se puede hacer en dos pasos. En un primer paso se puede verlo así: En el hecho de que depende de mí efectivamente ocurre una detención en la corriente causal; en vez de la corriente causal soy yo quien es responsabilizado, puesto que yo he intervenido en la corriente causal cuando he suspendido los motivos inmediatos hacia un fin o los podía haber suspendido. Al otro lado parece plausible ver este acto de suspensión como a su vez condicionado causalmente. Se puede aclarar esto con la imagen de una cuerda en la que hay un nudo. La cuerda representa la corriente de causalidad. Por medio del nudo, que representa la acción del yo en los dos espacios, la causalidad se



Edgar Álvarez. *Monumento al papel*

ve interrumpida y sustituida por mi actividad, y sin embargo, también el nudo consiste de cuerda. Aunque no podemos probar que la acción yóica es determinada causalmente, tampoco hay una buena razón para negarlo. ¿Por qué, se podría preguntar, no va a ser causalmente determinado el grado en que doy peso a las diferentes razones, y por qué no será determinada la fuerza yóica que está a mi disposición en perseverar en mi fin? Así que la detención de la corriente causal y el estar determinado no se contradicen (el nudo intercepta la cuerda, pero también consiste de cuerda). Sólo debemos evitar la idea que la persona se pudiera decir: “puesto que está determinado, no tengo que deliberar o no tengo que esforzarme”. Esto sería el malentendido que se llama fatalismo, según el cual el resulta-



José Antonio Suárez  
*Sin título*

do no sólo estuviera determinado sino que estuviera determinado independientemente de mi esfuerzo, mientras que la conexión causal tiene que entenderse como pasando por dentro y no por encima de la acción yóica. La corriente causal ocurre a mi espalda, y esto no tiene que molestarme siempre que no confunda mi perspectiva interior con la perspectiva desde afuera.

Pero es esta dificultad la que conduce al segundo paso. Parece evidente que las frases subjetivas, cuando decimos “depende de mí qué peso les doy a las razones” o “depende de mí esforzarme”, no pueden ser traducidas a un lenguaje objetivo, a un lenguaje sin la palabra “yo”. Igualmente no sabemos cómo traducir el lenguaje de razones en un lenguaje de causas. Una razón siempre es una razón de alguien que puede decir “yo”. La frase “depende de mí” parece irreduciblemente subjetiva, y cuando decimos de otra persona que depende de ella, es porque suponemos que ella tiene igualmente la conciencia que su esfuerzo depende de ella.

Así lo que realmente resulta no es un yo que sería acausal, sino que nos encontramos, diciendo “yo” y sabiendo que de mí (no de un yo) depende, en una perspectiva, que no se puede traducir a un lenguaje objetivo.

Mientras que el incompatibilismo contiene una tesis dogmática, lo característico del compatibilismo es que solamente niega la tesis del incompatibilista, él no sostiene a su vez una tesis positiva. De hecho había dentro de la tradición del compatibilismo también la variante que la voluntad libre necesariamente implica al determinismo, esto fue la tesis de David Hume pero para defenderla sostenía que la imputabilidad implica un carácter psicológico determinado, pero este argumento no tiene plausibilidad.

Exigimos los unos de los otros y también cada uno de sí mismo que actuemos también en oposición a nuestro carácter.

Debemos distinguir entre carácter y persona. No responsabilizamos al carácter, sino al que dice yo. Si el carácter determina una acción con necesidad, entonces eso no es libertad, sino precisamente compulsión. Así, según el compatibilismo, si se lo entiende bien, la voluntad libre no implica el determinismo ni lo contrario. Poniéndolo en la metáfora de la cuerda con el nudo, podemos dejar abierto si lo que pasa dentro del nudo es reducible a conexiones causales o no: para la estructura de la voluntad libre nada depende de esta alternativa.

La razón para sostener una posición compatibilista no es un dogmatismo, sino que lo único que se puede pensar en el mundo objetivo que esté fuera de la conexión causal sería el azar.

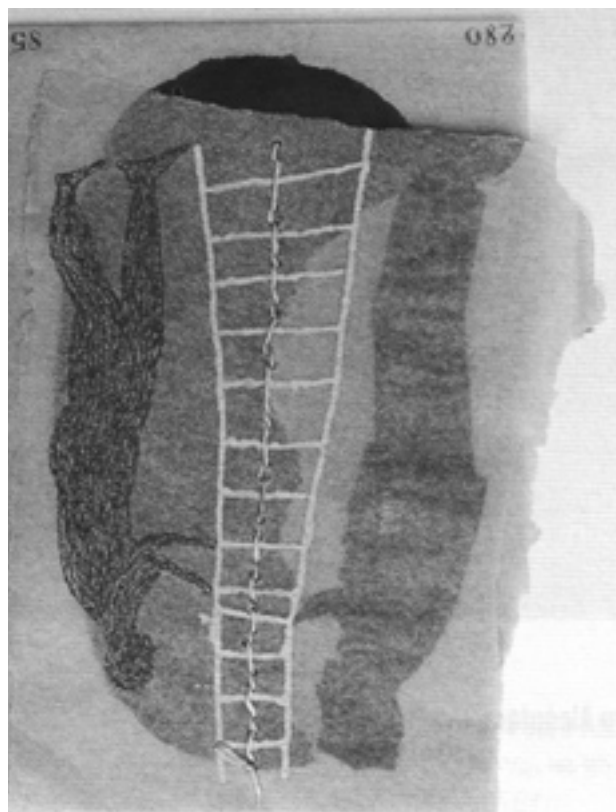
Lo que lo hace al incompatibilismo tan inatractivo es que intenta pensar algo dentro del mundo objetivo que no es lo uno ni lo otro, ni causalidad ni azar. Mientras que el compatibilismo sólo tiene que reconocer la dificultad que el lenguaje, en que experimentamos el actuar desde adentro, no parece poder ser traducido al lenguaje causal, el incompatibilismo es el intento de darle a la perspectiva interior un fundamento objetivo que no parece tener sentido.

Lo que llamé perspectiva interior es obviamente una perspectiva que se comparte intersubjetivamente. Nos relacionamos recíprocamente uno con el otro, de tal manera que cada uno supone que el otro tanto como él mismo tiene la capacidad de suspender sus deseos a favor de fines y razones. La esfera de razones es intersubjetiva: así como aprendemos el lenguaje

intersubjetivamente, también aprendemos intersubjetivamente cómo se actúa por razones, así que serían los reproches, que se nos hacen, por los cuales aprendemos actuar según razones. La opinión de que el compatibilismo no puede explicar la práctica de reproches y de reprobación es errada. Esta objeción valdría más bien contra el incompatibilismo, pues ¿qué sentido podría tener reprender a un ser incondicionado? En un reproche se combinan dos cosas: que se considera una acción haber sido mala y que se dice esto al actor de una manera que presupone que habría podido actuar mejor, y esto corresponde exactamente al fenómeno de la libertad de voluntad. El que piensa que el compatibilismo no permite verlo así supone que el segundo de estos factores que la persona había podido actuar mejor contradice al determinismo. Supuestamente la conexión causal impide que la persona puede haber actuado de otra manera. Una vez más se confunden determinismo y coacción. Vimos que la conexión causal no determina la acción directamente (es decir, independientemente de mí); la responsabilidad es mía, pero esto puede ser a su vez causalmente determinado. Lo que llamé la definición de la corriente causal es realmente su desplazamiento al interior de mí. El determinismo no conduce a dudar que la persona realmente había estado en un espacio abierto y así realmente podía haber actuado mejor.

Sin embargo, siempre es posible que la persona no pueda actuar de otra manera. Pero esto ocurre

cuando el querer de la persona se encuentra bajo una impulsión interna, es decir, si no tenía la capacidad de controlar su acción. Así que el derecho de hacer reproches es realmente limitado, pero no por el determinismo, sino porque una persona sólo puede ser considerada como responsable si realmente tiene la capacidad de suspender sus deseos y actuar según razones, y si esto es así y en qué medida, no está siempre claro. Si tuviéramos sólo el caso individual, no podríamos decidir, cuándo una persona no actúa como debe, si fue porque no lo quería o porque no lo podía. 1) La existencia de una capacidad sólo se puede verificar en general, tomando pruebas, es decir, en nuestro caso, por observación si y en qué medida la persona y también uno mismo es en general capaz de cambiar su comportamiento por razones y esfuerzo. Debemos entonces distinguir entre dos preguntas, la pregunta qué es implicado en el concepto de libertad. 2) La pregunta hasta dónde llega. Muchas veces esta capacidad no llega tan lejos como se cree, 3) No deberían usar el instrumento tan cruel de reproches y autorreproches de una manera demasiado fácil. Esto sería a su vez irresponsable. ❁



José Antonio Suárez  
*Sin título*