
El problema metafísico de la libertad

Pablo Quintanilla Pérez-Wicht

Profesor de filosofía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas en la Pontificia Universidad Católica del Perú

La naturaleza de la libertad humana ha sido un tema central en el pensamiento occidental desde que tenemos textos que registran la existencia de esa forma de pensamiento. Ya sea de manera explícita, a través de escritos filosóficos, o de manera implícita y a través de mitos, tragedias y otras obras literarias, una pregunta principal para los griegos fue la relación entre la voluntad humana y su destino, es decir, la capacidad que podemos tener de transformar nuestro futuro o, por el contrario, la posibilidad de que seamos prisioneros de un determinismo inevitable donde nuestra consciencia de la libertad sea únicamente una ficción.

Pero el tema de la libertad tiene muchas facetas. Puede ser abordado desde un punto de vista ético y político, en que reflexionamos sobre la justificación y el derecho que pudiera tener una sociedad o un grupo gobernante para decidir los límites de la acción individual, así como las fronteras entre la libertad y el abuso. También puede ser abordado desde un plano antropológico, donde comparamos los diversos conceptos de libertad que distintas sociedades poseen, preguntándonos hasta qué punto esos conceptos están ideologizados o se acercan a un supuesto ideal aséptico e incontaminado. Podemos seguir imaginando diversos enfoques a este problema, pero hay uno particularmente importante porque se encuentra presupuesto de manera fundamental en cualquier reflexión que hagamos sobre la libertad: se trata del acercamiento metafísico, y ese es el tema sobre el que desearía concentrarme en este ensayo. De manera que primero voy a contextualizar nuestro problema, delimitando la pregunta metafísica de las otras

preguntas relacionadas. Después me gustaría mostrar someramente cómo es que la pregunta metafísica surge en los orígenes del pensamiento griego y cómo va tomando forma al aparecer (de manera sumamente seminal e implícita) la noción de voluntad en Homero, pasando por la tragedia, hasta llegar a Aristóteles. Finalmente mencionaré brevemente el problema tal como se suele plantear en la filosofía contemporánea, influida por los desarrollos recientes en las ciencias naturales.

1. El problema metafísico de la libertad suele ser planteado en la actualidad de la siguiente forma: si asumimos que el universo físico está determinado por leyes naturales ineluctables, cuya regularidad es independiente de la voluntad humana, y si aceptamos también que el ser humano es parte de esa realidad física y que por tanto está sujeto a tales leyes, ¿cómo es posible atribuirle libertad? ¿qué razones tenemos para creer que es capaz de decidir libremente entre cursos de acción distintos, transformando su futuro a voluntad? ¿qué justificación tenemos para creer que la libertad no es una ficción, una ilusión necesaria para el esfuerzo que requiere nuestra supervivencia, siendo nosotros en realidad criaturas tan carentes de libertad y tan determinadas como cualquier otro objeto físico del cosmos, sólo que en nuestro caso somos además conscientes de la tragedia que significa la ficción en la que vivimos?

Por supuesto el determinismo puede tomar muchas formas, no sólo puede ser físico sino también genético, psicológico, sociológico o histórico. En un sentido fundamental, explicar la conducta de un individuo (o incluso de una sociedad) presupone que hay un cierto

nivel de determinación en él, una suerte de regularidad oculta, un entramado de relaciones causales que debemos localizar si queremos explicar su comportamiento. Si ante las preguntas “¿por qué César cruzó el Rubicón desafiando a Roma?” o “¿por qué el general Vivanco se atrincheró en Arequipa en la guerra civil que libró contra Castilla?”, contestamos con un “porque les dio la gana”, “porque lo decidieron libremente”, ciertamente no estamos explicando nada. Lo que queremos es causas, antecedentes, motivos, propósitos, razones que vayan más allá del mero ejercicio de la voluntad individual. El problema es que, aparentemente, mientras más y mejor explicamos las acciones de un individuo, menos libertad le concedemos y más presa lo hacemos de determinaciones ajenas a él. Lo difícil es encontrar esa precisa línea que separa las causas (ajenas a su voluntad) que llevaron a Vivanco a atrincherarse en Arequipa y los motivos (producto de su voluntad) que él tuvo para tomar esa decisión. Pero además, uno siempre puede preguntar por qué Vivanco tuvo tales motivaciones; y si resulta posible explicar esos motivos en virtud de causas entonces nos seguimos sumiendo irremediabilmente en el determinismo, en la creencia de que Vivanco no fue sino una pieza en la compleja y violenta historia republicana del Perú, de suerte que cuando él actuaba creyendo seguir su libre arbitrio, sus creencias y sus acciones no eran más que el efecto necesario de ciertas causas para él desconocidas. Hay otra forma de plantear el determinismo que resulta particularmente persuasiva. Uno puede decir que actúa libremente según sus creencias y que, además, elige libremente las creencias que desea tener. Pero, evidentemente, para que uno llegue a tener ciertas creencias y no otras, uno requiere de ciertos criterios de elección de creencias. Esos criterios son también creencias y uno no los ha elegido. Sin embargo, incluso si uno hubiera elegido los criterios con los cuales elige las creencias que desea tener, siempre es posible preguntar, *ad infinitum*, si uno eligió libremente los criterios con los que va a elegir los criterios con los que va a elegir las creencias que va a tener. La idea es que, si nos remontamos en nuestra historia individual, hay un punto en que nosotros no elegimos nuestras creencias básicas sino más bien alguien las elige por nosotros, alguien que también ha sido determinado, por supuesto. Podemos decir que tenemos la libertad

de abandonar tales creencias básicas pero, en la medida que los criterios para elegir nuestras creencias también nos han sido impuestos, pareciera que nuestra libertad para creer no es sino una ilusión. Si nuestra libertad para creer es una ilusión entonces nuestra libertad para actuar también lo es, en tanto que por lo general, y salvo los casos de autoengaño en que nuestro inconsciente nos toma por asalto, actuamos según nuestras creencias.

Esta es una forma de determinismo histórico, que emerge cuando queremos explicar históricamente por qué la gente hace lo que hace o por qué la gente cree lo que cree, pero también hay formas de determinismo psicológico. Mientras más causas inconscientes encontremos para explicar el comportamiento de un individuo, menos libertad le concedemos y más presa lo hacemos de su propio mundo interior, un mundo que ciertamente él no ha elegido sino que la genética o la vida han elegido para él. No es por ello extraño que Freud siempre viviera con la presión de salvar al psicoanálisis de ser una doctrina determinista, resultando discutible hasta qué punto lo logra. Resulta interesante recordar la descripción que Freud hace de sí mismo cuando dice que son tres los golpes principales contra el narcisismo del hombre occidental: Copérnico, porque le muestra que no está en el centro del universo, Darwin, porque le enseña que es una especie como otras, y finalmente el psicoanálisis, porque le recuerda que no es amo en su propia casa.

Contestar a estas preguntas debe ser vital, porque de la libertad depende la responsabilidad moral. Sólo es responsable de sus actos aquel que los ha decidido libremente. Mientras más determinadas estén las acciones de un individuo por fuerzas extrañas a su voluntad, menos libertad podemos atribuirle y, por tanto, menos responsabilidad moral. Por eso es que, en el ejercicio del Derecho, decidir el grado de libertad que tuvo el individuo al realizar determinada acción es central para decidir su grado de responsabilidad y, por tanto, la culpa que tiene así como la pena o la redención que merece. Naturalmente, también podemos preguntar cuál es la libertad que tiene el juez para decidir el grado de libertad del individuo juzgado. Pero el juez, con todo derecho y razón, dirá que éste es un problema filosófico que por definición él no puede resolver ya que cualquier respuesta que él dé implicaría una petición de principio.

Sólo una vez que el problema metafísico ha sido resuelto (si es que alguna vez llega a serlo) pueden plantearse otros problemas. El problema práctico de cómo hacer para que el individuo pueda realizar libremente aquello que libremente ha decidido y el problema ético-político de cuál es la frontera entre la libertad y el abuso. Estas preguntas presuponen que el individuo es capaz de decidir libremente y que, por tanto, el determinismo es una doctrina falsa. En efecto, no nos queda más remedio que seguir presuponiendo la falsedad del determinismo si queremos coexistir en la sociedad y si queremos gobernar nuestras propias vidas, pues asumir el determinismo conduce irremediablemente a la inacción. También es legítimo preguntarse si es posible creer sinceramente en el determinismo y actuar en consecuencia. ¿Cómo sería la vida de alguien que honestamente creyera que todas sus acciones son eventos naturales tan determinados como la lluvia o el granizo, y que nada está en sus manos para alterar su futuro? La tradición ha denominado al argumento en favor del determinismo “el argumento soberano” o “el argumento perezoso”. “Soberano” porque es el argumento de los argumentos, y “perezoso” por las terribles consecuencias que tiene para la acción individual.

Hay otro problema igualmente importante que podemos plantearnos: ¿Cuál es el grado de objetividad que tiene el concepto de libertad? ¿Hasta qué punto existe un concepto de libertad que trascienda las diversas ideologías sociales, los diversos órdenes que los grupos humanos establecen en su afán por sobrevivir y por perpetuarse? ¿O es que el concepto mismo de libertad, incluso el que estamos usando ahora, es un producto propio de determinada sociedad -por ejemplo la occidental- y está contaminado con los presupuestos y la ideología de esa sociedad, siendo inapropiado suponer que las otras sociedades entienden por “libertad” lo mismo que nosotros, o que nosotros hemos encontrado, finalmente, el correcto significado que tiene esta palabra?

Hay que recordar que la palabra “libertad” no refiere a un objeto físico que pueda ser compartido por las diversas culturas y que garantice que el concepto goce de un mínimo de objetividad. La palabra “árbol”, por ejemplo, refiere a un objeto físico que es común a todas las culturas que conocemos, de suerte que aunque cada sociedad interprete este objeto de manera diferente,

atribuyéndole características, describiéndolo de una u otra forma e integrándolo de diversas maneras en su visión del mundo, podemos suponer que la presencia física de la cosa hace posible que el concepto “árbol” goce de un mínimo de objetividad. La palabra “libertad”, por el contrario, no refiere a un objeto compartido sino a una noción, a un conjunto de prácticas humanas, de hábitos de comportamiento y, finalmente, en tanto concepto que pertenece a una determinada visión del mundo, tiene significado sólo en un determinado sistema de creencias. Ahora bien, nada nos garantiza que el significado que nosotros atribuimos a la palabra “libertad” tenga un equivalente en otras culturas. ¿Qué significaría decir que la palabra “libertad”, tal como nosotros la usamos, podría no tener un equivalente en otras lenguas y culturas? Por lo menos dos cosas. En primer lugar, que los hablantes de esas lenguas podrían trazar, entre sus conceptos, relaciones semánticas diferentes de las que nosotros trazamos. Por ejemplo, nosotros relacionamos libertad con responsabilidad, culpa, castigo, etc., y presuponemos que somos metafísicamente libres (no siempre prácticamente libres) de decidir, de actuar, de creer, etc. Este podría no ser el caso en otras culturas, ellas podrían asociar la palabra con significado más cercano a nuestra palabra “libertad”, con creencias que nosotros consideraríamos extravagantes. Ellos podrían creer, por ejemplo, que la libertad metafísica (no sólo la práctica) no es una propiedad intrínseca a las personas sino un atributo que la autoridad (o la divinidad) puede o no conceder. En segundo lugar, al trazar relaciones semánticas distintas, ya que los conceptos de una comunidad son inseparables de sus prácticas sociales, esos pueblos tendrían hábitos de comportamiento, leyes, regulaciones y evidentemente cosmovisiones diferentes a las nuestras. En el caso del Perú, el problema se torna particularmente grave cuando nos preguntamos hasta qué punto los conceptos de libertad que poseen las comunidades quechuas, aymaras o amazónicas son compatibles con el concepto de origen occidental. Pero este es un problema que técnicamente pertenece a la filosofía del lenguaje y al que no vamos a ingresar ahora. Bastará decir que cuando una cultura interpreta a otra, proyecta sus propios conceptos en las prácticas sociales de la otra y, entonces, ordena y categoriza las prácticas sociales de la cultura interpretada en función a los conceptos

de la cultura que interpreta. Al hacer esto suele encontrar en la otra los conceptos que busca, precisamente porque los presupone en el acto mismo de la interpretación. Será sólo después de algún tiempo en que ambas culturas interactúen, que la cultura intérprete modificará y precisará su interpretación en virtud a las prácticas o los usos sociales que se resistan a ser interpretados. En este proceso, la cultura intérprete podrá prestarse conceptos de la cultura interpretada, resultando ambas culturas enriquecidas. Este fenómeno, que acontece en cualquier proceso de mestizaje cultural y viene aconteciendo de manera paradigmática en el Perú desde el siglo XVI, ha ocurrido y ocurre con el concepto de libertad cuando occidente intenta interpretar a las culturas no occidentales y trata de averiguar cuáles son las creencias que ellas tienen acerca de lo que significa ser libre. Al participar en este proceso, occidente se confronta de una manera más lúcida y crítica con sus propios presupuestos acerca de lo que significa ser libre.

2. El concepto occidental de libertad tiene un origen temporal que puede ser rastreado hasta el nacimiento de la literatura y la filosofía en Grecia. Es particularmente interesante ver cómo este concepto surge y se desarrolla a partir de conceptos menos elaborados. Los personajes homéricos, por ejemplo, no suelen creer que ellos son los agentes de sus acciones, por lo cual la responsabilidad que se atribuyen a sí mismos es mínima. Siempre son los dioses o el destino (la Moira) quienes deciden, siendo los hombres las patéticas marionetas con que ellos juegan. A esto se añade la idea circular que los griegos tenían del tiempo, de suerte que la historia humana no tiene un principio ni un final, como en la filosofía judeo-cristiana, sino un ciclo de eterno repetirse. Este es pues el origen de la tragedia: la consciencia del sufrimiento y el dolor, asociada a la certeza de que nada podemos hacer para evitarlos y la convicción de que esto se va a repetir, sin que haya una manera de salir de este espantoso ciclo. Los hombres no tienen voluntad, sólo los dioses. Pero incluso los dioses tienen una voluntad constreñida por el destino (la Moira) o, incluso, por la locura (la ate). Hay un maravilloso pasaje de la *Iliada* en que

Agamenón está recibiendo regaños y acusaciones por haber arrebatado a Aquiles su esclava Briseida, originando así la funesta cólera de éste y complicando las posibilidades de los Aqueos en la guerra que están librando contra los troyanos. Ante esto Agamenón contesta: “yo no soy el culpable sino Zeus, mi destino y la Erínia, que vaga en las tinieblas; los cuales hicieron padecer a mi alma, durante la junta, cruel ofuscación el día que le arrebaté a Aquiles la recompensa. Más, ¿qué podía hacer? La divinidad lo dispone todo⁽¹⁾”.

En el ejercicio del Derecho, decidir el grado de libertad que tuvo el individuo al realizar determinada acción es central para decidir su grado de responsabilidad y, por tanto, la culpa que tiene así como la pena o la redención que merece

Y Aquiles comenta: “¡Padre Zeus! Grandes son los infortunios que mandas a los hombres. Jamás el Atrida me hubiera suscitado el enojo en el pecho ni hubiese tenido poder para arrebatarme la moza contra mi voluntad; pero sin duda quería Zeus que muriesen muchos aqueos⁽²⁾”.

Pero el hecho de que Agamenón sea capaz de distinguirse a sí mismo de su destino y de la ate muestra que, de manera nebulosa, está naciendo el concepto de voluntad, que más adelante traerá como consecuencia la aparición del concepto de libertad. El comienzo de la *Iliada*, “cumplíase así la voluntad de Zeus”, indica que fue este dios quien planificó todos los acontecimientos, enviando la ate a Agamenón. Ate es un estado de ceguera del alma o de locura pasajera y, como toda locura, es efecto de causas externas y exime de responsabilidad. La ate carece de valoración moral, no implica maldad ni perversidad, por el contrario, al ser uno víctima de ate no puede ser responsable de ella. En la *Iliada* son tres los agentes que tienen el poder de producir ate: Zeus, la Moira y las Erínias. Más adelante

(1) HOMERO. *Iliada*, XIX, 86, ss. Traducción de SEGALÁ Y ESTALELA, Luis. Madrid: Espasa-Calpe, 1976. Me he permitido sustituir los nombres de los dioses que en esa traducción están en la forma latina (Júpiter, Furias, etc.) por su equivalente griego.

(2) *Ibid.*; XIX, 270, ss.

aparecerá Dioniso. Las Erínias tenían la función de castigar a aquel que intentara (vanamente) desobedecer a la Moira, su destino. Así, dice Heráclito⁽³⁾ que las Erínias castigarían al sol si éste intentara traspasar sus medidas.

Hay un párrafo de la *Odisea* (XXII, 413-16) en que Ulises atribuye a la Moira el desafortunado fin de los pretendientes de Penélope. Moira significa literalmente lo que le toca a cada persona, su parte, y dice Homero que los dioses dan a cada uno de nosotros su Moira (XIX, 592-3). Pero a pesar de los designios inexorables del destino hay un resquicio de libertad humana que empieza a surgir del determinismo. Así por ejemplo, en la *Odisea* (I, 32) Zeus se lamenta de que los humanos culpen y atribuyan a los dioses todo lo que les ocurre, siendo ellos mismos los culpables. Esto evidenciaría que ya en Homero se empieza a distinguir tímidamente entre voluntad humana y divina.

Sobre esto hay amplia discusión. E.R. Dodds en su extraordinario libro *Los griegos y lo irracional*, afirma que “el preguntar si los personajes de Homero son deterministas o creen en la libertad es un fantástico anacronismo; jamás se les ha ocurrido la cuestión y si se les propusiera sería muy difícil hacerles comprender su significado⁽⁴⁾” Mi impresión es que en este punto Dodds simplifica el problema. Es evidente que los griegos no plantearon el problema de la libertad de la misma manera que nosotros lo hacemos, así como ningún pueblo se plantea un problema de la misma manera que otro y, para el caso, ningún individuo se formula una cuestión de manera idéntica a otro individuo. Pero ciertamente los griegos homéricos tuvieron presupuestos acerca de lo que nosotros hoy, y de acuerdo con nuestra propia visión del mundo, llamaríamos el problema de la libertad. Tuvieron presupuestos acerca de ello y actuaron según esos presupuestos, como me parece demuestran los párrafos que anteriormente he citado de la *Iliada* y de la *Odisea*. Fueron los personajes homéricos quienes se enfrentaron a situaciones que permitieron se empezara a plantear el problema de la libertad, tal como hoy lo entendemos. Para Dodds, el hombre

homérico no posee el concepto de voluntad⁽⁵⁾ y, por tanto, tampoco tiene el concepto de voluntad libre. Según él, el único concepto homérico que nosotros anacrónicamente podríamos llamar “libertad” es la distinción entre acciones originadas en uno y acciones originadas por la intervención externa, de los dioses o de la ate. Con estas afirmaciones Dodds nos está dando la clave para la aclaración del problema. En efecto, los griegos homéricos no tenían un concepto elaborado de voluntad, pero sí distinguían entre acciones originadas en uno (de las cuales se es responsable) y acciones originadas en otro (de las cuales uno no es responsable). Pero justamente esta distinción, que aparece tímidamente en Homero, es el elemento principal del concepto de libertad que nosotros hoy tenemos, aunque de manera más desarrollada. Es decir, la distinción entre agente y paciente. El agente de acciones es libre y moralmente responsable, el paciente de las acciones de otro no lo es. Será en la tragedia, particularmente con Esquilo, el primer gran tragediógrafo, que esta distinción se hará central y permitirá el nacimiento del concepto de libre voluntad tal como hoy lo entendemos. Los personajes de la tragedia intentan fútilmente escapar a su destino y son castigados por ello. No se libran de los designios de su Moira, pero tienen la voluntad para intentarlo, aún sabiendo que no lo van a lograr. Albin Leski⁽⁶⁾ ha echado luz al problema al desarrollar la teoría de la doble motivación, según la cual los dos planos, la influencia divina externa y la acción individual, se encuentran demasiado entremezclados en el mundo homérico para poder ser distinguidos con claridad. Sin embargo están presentes. En Esquilo el esquema de la doble motivación empieza a diferenciar ambos niveles, y el conflicto que la diferenciación desata es un elemento central en lo trágico.

Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet en *Esbozos de la voluntad en la tragedia griega*⁽⁷⁾ proponen que con Esquilo aparece una noción de voluntad en la que el personaje se ve a sí mismo en su papel de agente. Contrariamente a Homero y a los poetas líricos, Esquilo

(3) DIELS y KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, fragmento 94.

(4) DODDS. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial, 1981. p.20.

(5) *Ibid.*; p.32, nota 31.

(6) LESKI, Albin. *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg, 1961.

(7) VERNANT, Jean-Pierre y VIDAL NAQUET, Pierre. *Esbozos de la voluntad en la tragedia griega*. En: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Madrid: Taurus, 1987.

sitúa a sus héroes en el umbral de la acción, frente a la necesidad de obrar. Siguiendo siempre un mismo esquema dramático, los presenta en una situación que desemboca siempre en una aporía, en un callejón sin salida. En la encrucijada de una decisión que compromete su destino, se encuentran forzados a una elección difícil pero ineluctable. Sin embargo, aunque la necesidad les impone optar por una u otra de dos posibles soluciones, la decisión permanece en sí misma contingente. En efecto, tal decisión es tomada al término de un debate interior y de una deliberación reflexiva, que enraízan la elección final en el alma del personaje⁽⁸⁾”.

Esta es la fuente de conflicto en la tragedia griega. Hay un cierto determinismo pero también está la inevitable consciencia de que uno es libre. Algo parecido a lo que ocurre en algunas piezas literarias existencialistas, por ejemplo de Sartre o de Camus, donde la decisión individual, la libertad, es lo único que no llega jamás a ser doblegado. Aunque se pueda coactar el ejercicio de nuestra libertad, nadie puede obligarnos a decidir lo que no queremos. La pregunta misma por la libertad presupone que somos libres, que somos libres para plantear la pregunta y para responderla. Si uno no presupusiese que es libre no tendría sentido formular la pregunta misma, pues la respuesta estaría determinada, lo cual la haría irrelevante y trivial.

Es recién con Aristóteles que aparece de manera filosóficamente elaborada la noción de libertad, al proponerse una teoría de la acción y de la voluntad y, por tanto, de la responsabilidad moral. Todos estos conceptos son indisolubles. La voluntad es una descripción del sujeto como causa y productor de acciones intencionales; acciones que lo relacionan y lo comprometen con los objetos del mundo, con otras voluntades y con las acciones de los otros. Frente a una concepción casi determinista de la vida humana, que es la heredada por la tradición griega, Aristóteles opone el concepto de *prohairesis*. Este término, que podría traducirse como libre elección o resolución, y que fue muy impreciso y poco empleado hasta Aristóteles, es usado por éste para significar la acción producto de la decisión, aquello que distingue al hombre racional de

animales y niños. Aristóteles distingue entre la elección realizable (*prohairesis*) y la elección no necesariamente realizable (*boulesis*, que se puede traducir como deliberación), lo que evidencia que ya pudo distinguir entre la libertad práctica y la libertad metafísica. “La *prohairesis* no va dirigida a las cosas imposibles, y quien pretendiera ‘decidirse’ a hacer algo imposible pasaría por simple de espíritu. Por el contrario, se puede desear incluso lo imposible, por ejemplo, no morir⁽⁹⁾”.

A lo largo del tránsito que va desde Homero, pasando por la tragedia, hasta Aristóteles, se puede constatar un desplazamiento de la agencia de las fuerzas externas hacia uno mismo, hacia la constitución de la propia identidad y la propia voluntad. Con la aparición de los conceptos de voluntad, libertad y responsabilidad, comienza también a aparecer el de individualidad, siendo éste uno de los legados más importantes del mundo griego a la humanidad.

Como Aristóteles ubica la capacidad de deliberar y de discernir libremente en el alma racional, la tradición filosófica posterior a él considerará que el alma es la condición necesaria para la existencia de la libertad. Esta posición, asociada a la influencia de la tradición judeo-cristiana durante la Edad Media, será la que prime en los diversos análisis acerca de la libertad y la voluntad, donde la libertad es entendida como un atributo intrínseco y esencial del ser humano que se fundamenta en la existencia de su alma.

3. El problema que la filosofía contemporánea tiene que plantearse no está demasiado lejos del problema griego, sólo que en nuestro caso la formulación es distinta. Nos preguntamos acerca de la posibilidad de la libertad humana en un mundo físico que asumimos determinado por leyes que carecen de excepciones. Es decir, dado que la naturaleza toda está gobernada por regularidades ineluctables y dado que el ser humano es parte de la naturaleza, ¿qué razones tenemos para creer que somos metafísicamente libres? ¿Por qué no estamos tan determinados como cualquier otro objeto natural, siendo nuestra libertad una mera ficción sin la cual no podríamos sobrevivir? El problema es complejo. En primer lugar podría decirse que la respuesta es que no todo en el ser humano es

(8) Ibid.; p.47. Cfr. también BARBU, Z. *The emergence of personality in the Greek world*. En: *Problems of historical psychology*. Londres, 1960. p.86: “Puede considerarse la dramaturgia de Esquilo como la prueba completa de la aparición en el seno de la civilización griega del individuo en tanto que agente libre”.

(9) ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 1111b 20-23.

físico, es decir, que existe el alma que es inmaterial y, por tanto, no está sujeta a las leyes de la física, lo que explicaría la libertad humana en medio del determinismo de la naturaleza. Esta posición dualista, que como hemos visto está en la línea aristotélica, es plausible, pero debe ser enriquecida con una teoría que explique adecuadamente las relaciones causales entre el alma y el cuerpo. Es decir, una teoría que explique cómo algo que es inmaterial, el alma, puede ser causa de efectos físicos en el cuerpo, y cómo algo que es físico, el cuerpo, puede ser causa de efectos inmatrimales en el alma. Esto, naturalmente, no significa que el dualismo sea falso, sólo significa que es una posición que debe ser completada con una adecuada teoría de la acción. De manera que, independientemente de si aceptamos o no una posición dualista acerca de las relaciones entre mente y cuerpo, debemos explicar el problema de la libertad de otra manera. La hipótesis que sospecho tiene más posibilidades de éxito es la que suele llamarse “teoría de los dos aspectos” y que discutiré brevemente más adelante. Ahora quisiera salir al paso a una posible objeción. Alguien podría decir que el planteamiento mismo del problema está mal hecho, pues no es cierto que la naturaleza esté determinada por leyes físicas carentes de excepciones. Se podría argüir que el principio de incertidumbre de Heisenberg (según el cual es imposible conocer **simultáneamente** el lugar y el momento de un electrón orbitando alrededor de un átomo) y la física cuántica, muestran que la naturaleza está más librada al azar de lo que suponemos. Si así fuera, si la naturaleza tuviera un ámbito de aleatoriedad, no tendríamos que intentar compatibilizar el determinismo natural con la libertad humana. Hay una doble respuesta a esta objeción. En primer lugar, el hecho de que no seamos capaces de determinar ciertas regularidades en la naturaleza no significa necesariamente que esas regularidades no existan, lo que podría significar es que todavía no las conocemos, ya sea por incapacidad de nuestros métodos experimentales, porque la presencia misma del observador altera el objeto a ser observado, o porque la complejidad de las regularidades subatómicas sea de tal magnitud que sea humanamente imposible descubrirlas. Por supuesto también podría ser que a nivel cuántico no existan regularidades determinadas y que los indeterministas tengan razón. Lo que quiero

señalar es simplemente que los desarrollos en física cuántica no ofrecen **todavía** argumentos suficientemente sólidos para rechazar o para aceptar el determinismo físico. En segundo lugar, lo que sí resulta claro es que independientemente de **cómo sea la naturaleza en sí misma**⁽¹⁰⁾, los científicos deben presuponer que ella está determinada si pretenden explicarla. La metodología de las ciencias naturales presupone la regularidad de la naturaleza como condición de posibilidad de su explicación, pues una naturaleza librada al azar es inexplicable.

Tal vez esta sea la clave que nos permita compatibilizar de una manera original el determinismo físico y la libertad humana. Pero primero una cuestión terminológica. En la discusión filosófica reciente se suelen llamar “compatibilistas” a aquellos que pretenden encontrar una conciliación entre determinismo físico y libertad humana; siendo “incompatibilistas” aquellos que creen que esto no es posible. Los incompatibilistas pueden ser de dos tipos: aquellos que creen que tanto la naturaleza como los seres humanos estamos determinados y que, por tanto, la libertad es una ficción, y aquellos que creen que la naturaleza está determinada y los hombres somos libres, pero que es imposible encontrar una teoría que concilie consistentemente ambas verdades. Como parecerá claro por el tenor de este artículo, yo soy un compatibilista y la línea de reflexión que ahora sugeriré está en esa dirección.

La posición que, me parece, tiene más posibilidades de éxito ante el problema que nos ocupa suele recibir el nombre de “teoría de los dos aspectos”. La tesis central es que la realidad puede ser descrita, por lo menos, de dos maneras diferentes. Desde un punto de vista, que es el asumido por las ciencias naturales y que para abreviar llamaremos “lenguaje físico”, la realidad está determinada por regularidades inquebrantables y, por tanto, no tiene sentido hablar de libertad en el ámbito de la naturaleza, pues en el lenguaje de la física no es posible asignar significado a este concepto. En el lenguaje físico, explicar un fenómeno o un objeto es encontrar la regularidad que gobierna su comportamiento. Por ejemplo, explicar las órbitas de un sistema solar o la reproducción de los insectos, implica estar en condiciones de señalar cuáles son las regularidades y las leyes que gobiernan el

(10) Las palabras en **negrita** son deliberadamente provocadoras para alguien formado en la tradición kantiana, pero en este artículo no voy a entrar en el debate que esto suscitara.

comportamiento de estos objetos. Este es el tipo de explicación normal en las ciencias naturales desde los orígenes de la modernidad con Galileo, y lo propio de esta metodología es que no sólo explica retrospectivamente los acontecimientos ya ocurridos sino que, además, está en condiciones de predecir los acontecimientos futuros. Evidentemente sólo puede predecirse lo que ya está determinado. Desde otro punto de vista, que para abreviar llamaremos “lenguaje intencional”, no describimos la realidad en términos de regularidades sino de propósitos, intenciones y motivos. Así, explicamos las acciones de un agente en virtud de las creencias, motivos o deseos que dirigieron su comportamiento. Esta es propiamente una metodología teleológica que explica en virtud de finalidades y objetivos, y lo característico de ella es que presupone, como condición de posibilidad de la explicación, la libertad del agente para optar por cursos de acción diferentes. Así por ejemplo, se puede explicar por qué César cruzó el Rubicón o por qué Vivanco se atrincheró en Arequipa en función de las creencias, motivos y deseos que atribuimos a estos personajes. Pero al atribuirles estos estados mentales debemos atribuirles también libertad. En la descripción intencional que hacemos de la realidad, no asumimos los acontecimientos como cerrados en regularidades inevitables sino, por el contrario, como abiertos al infinito. Es por eso, además, que el agente es responsable de sus actos, porque cada uno de estos actos es único, irreplicable y tiene infinitas consecuencias para el curso futuro de la realidad.

Ya se habrá percibido que la distinción entre lenguaje físico y lenguaje intencional es comparable con la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas. En efecto, la teoría de las dos descripciones tiene múltiples fuentes de procedencia así como ramificaciones. Podría decirse que el más remoto defensor de una versión de ella fue Spinoza, al intentar superar el dualismo cartesiano. Podemos encontrar también una versión de esta tesis en Kant y en la tradición de la hermenéutica alemana que va desde Dilthey hasta Gadamer. En la tradición de la filosofía anglosajona, Bertrand Russell desarrolló una posición similar a la cual denominó “monismo neutral”. En el caso de la filosofía más reciente, esta tesis ha sido

defendida en diferentes versiones por Peter Strawson, Donald Davidson, Daniel Dennett y Thomas Nagel, entre otros importantes filósofos⁽¹¹⁾.

Pero como cualquier teoría filosófica interesante, esta posición suscita tantas preguntas y problemas que está garantizada su discusión en la filosofía de los próximos años. Una de las preguntas relevantes es, por ejemplo, cómo es posible compatibilizar el lenguaje intencional de la historia, las ciencias sociales, la psicología (disciplinas habitualmente consideradas dentro de las humanidades) con el lenguaje físico de las ciencias naturales. Puesto de otra manera: cuál es el lugar de la subjetividad en un mundo objetivo. ¿Son estos lenguajes traducibles entre sí o son inconmensurables, es decir, son lenguajes que se intersecan o son disjuntos? Una manera de contestar estas preguntas es mostrando que son lenguajes diferentes, con instrumentales diferentes pero que comparten algunos conceptos centrales, como por ejemplo el concepto de causalidad. Así, explicamos causalmente el curso de la naturaleza física en términos de regularidades, pero también explicamos causalmente las acciones de un individuo en términos de creencias y deseos. En el primer caso **presupondremos** el determinismo, en el segundo **presupondremos** la libertad. En un sentido estamos hablando de la misma realidad, en otro sentido no. Supongamos, por ejemplo, que queremos explicar el acontecimiento según el cual Vivanco se atrincheró en Arequipa. **En principio**, una descripción física podría dar cuenta de todos los acontecimientos físicos relevantes al organismo de Vivanco en los movimientos físicos que llamamos “atrincherarse en Arequipa”. Podemos describir cada uno de sus pasos, movimientos y los efectos que estos tuvieron, en virtud de los procesos neurológicos de su cerebro. Es más, también **en principio**, podrían describirse todos los eventos físicos acontecidos durante la guerra civil entre Vivanco y Castilla, y todos los movimientos de los individuos involucrados, en términos de ordenamientos neuronales, neurotransmisores y movimientos musculares. Es más, en un grado mucho mayor de detalle, todo eso podría describirse en términos de órbitas de partículas subatómicas. Lo que resultará claro, sin embargo, es que si bien todo eso es posible,

(11) Ya que la bibliografía sobre el tema es interminable, mencionaré un texto representativo de cada uno de estos autores en caso que el lector quisiera consultarlos. STRAWSON. *Freedom and resentment*. En: FISHER y RAVIZZA. *Perspectives on Moral Responsibility*. Cornell, 1993; DAVIDSON. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980; DENNETT. *Elbow room. The varieties of free will worth wanting*. M.I.T. Press, 1984; NAGEL. *Mortal Questions*. Cambridge University Press, 1979.

no sería lo que estamos buscando, no sería propiamente una explicación de la guerra civil entre Vivanco y Castilla, pues el concepto “la guerra civil entre Vivanco y Castilla” no es un concepto que pertenezca a una descripción física del mundo sino a una descripción intencional. Entonces, la explicación que necesitamos no es una que recurra a regularidades de objetos físicos sino una que atribuya creencias, deseos y propósitos a los individuos. Al elaborar esta descripción presuponemos, como condición de posibilidad de la descripción misma, la capacidad de los agentes de decidir libremente entre cursos distintos de acción. Pareciera entonces que la libertad no es un atributo de la realidad misma sino de la descripción que hacemos de ella. Tal vez sea así, pero ese también es el caso de cualquier otra atribución que hagamos de la realidad, como por ejemplo el determinismo.

Por otra parte, ¿cómo se puede conciliar una descripción determinista y una descripción indeterminista del mismo objeto, del general Vivanco, por ejemplo? La respuesta puede ser que en cierto sentido son dos descripciones del mismo objeto y en cierto sentido no lo son, pues el concepto “general Vivanco” no puede ser reducido, sin pérdida de significado y de poder explicativo, a procesos físicos y neuronales. El concepto “general Vivanco” pertenece a una descripción intencional y carecería de todo significado en una descripción únicamente física. Así, formulado de otra manera, el general Vivanco es libre, pero los procesos físicos que constituyen su cuerpo y su cerebro no lo son. ¿Es esto paradójico o contradictorio? Paradójico lo es, contradictorio no. No es contradictorio precisamente porque para que haya una contradicción necesitamos dos proposiciones con el mismo significado, que sean excluyentes; y no podríamos encontrar dos proposiciones que, teniendo el mismo significado, pertenezcan la una a la descripción física y la otra a la descripción intencional, pues el concepto de libertad no pertenece ni puede pertenecer a la descripción física. El resumen, ciertamente paradójico, sería más o menos este:

nosotros somos libres aunque nuestros organismos físicos están determinados. La libertad es un concepto que debemos presuponer para explicar nuestras acciones adecuadamente, es decir, en términos de propósitos e intenciones. Esta posición genera importantes problemas ontológicos. Alguien podría objetar, por ejemplo, que a él o a ella no le interesa saber lo que presuponemos acerca de nosotros sino lo que en realidad somos, y entonces le interesa saber si somos en realidad libres o no, independientemente de lo que presuponamos y de la descripción que hagamos de nosotros mismos. Lo que esa persona nos estaría pidiendo es que hagamos una descripción de la realidad que finja no ser una descripción, es decir, que describamos la realidad desde ningún punto de vista, como ella es en si misma. Preguntar acerca de la realidad en si misma, independientemente de toda descripción, es añadir una descripción más sin saberlo: la descripción “la realidad en si misma independientemente de toda descripción”. La respuesta que estamos dando a nuestro hipotético objetor parecería ser una salida idealista, pero también podría ser todo lo contrario. Tal vez la descripción que intersubjetivamente compartimos de la realidad es la realidad en si misma y entonces, en efecto, somos intrínsecamente libres y además nuestros organismos están ellos mismos determinados.

Debo confesar que no estoy seguro de si esta teoría es una explicación satisfactoria de las relaciones entre libertad humana y determinismo natural. La polémica de los próximos años mostrará sus virtudes y sus defectos. Lo que sí sé es que involucrarse en esta discusión es una empresa intelectualmente interesante y fructífera, como lo es cualquier discusión auténticamente filosófica. Aun si no llegamos inmediatamente a una respuesta definitiva (aunque eso nos proponemos como un ideal regulativo), el mero transitar por estos parajes nos permite percibir complejidades de la vida humana que, de otra manera, quizás se nos perderían de vista. 卐