

**DETERMINISMO Y LIBERTAD: UN ANÁLISIS DE LAS TEORÍAS
INCOMPATIBILISTA Y COMPATIBILISTA EN LA ÉTICA DE
BARUCH SPINOZA**

ANA MARÍA AYALA ROMÁN

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

CALI

2012

**DETERMINISMO Y LIBERTAD: UN ANÁLISIS DE LAS TEORÍAS
INCOMPATIBILISTA Y COMPATIBILISTA EN LA ÉTICA DE
BARUCH SPINOZA**

ANA MARÍA AYALA ROMÁN

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

**DIRECTORES:
JEAN PAUL MARGOT
MAURICIO ZULUADA**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
CALI**

2012

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
1. DOCTRINA DETERMINISTA Y DOCTRINA LIBERTARIA: ARGUMENTOS A FAVOR Y EN CONTRA	7
1.1. ¿Qué es el determinismo?.....	7
1.1.1. El argumento determinista	10
1.1.2. La afirmación de la no existencia de los actos libres y sus consecuencias..	15
1.1.3. La posición determinista: explicación causal de las acciones humanas.....	20
1.2. ¿Qué es el libertarismo?	24
1.2.1. Principios del libertarismo y sus consecuencias.....	25
1.2.2. Argumentos a favor de la creencia en la existencia de actos libres.....	27
1.2.3. Argumento que se basa en la necesidad de creer en los actos libres.....	27
1.2.4. Libertad y responsabilidad moral	37
1.2.4.1. La posibilidad y las alternativas de la acción.....	38
1.2.4.2. El principio de las posibilidades alternas	39
1.3. Conclusión	49
2. COMPATIBILISMO: UNA SALIDA A LA PARADOJA DEL DETERMINISMO Y LA LIBERTAD	53
2.1. Argumentos compatibilistas y contrargumentos incompatibilistas	54
2.1.1. Primer argumento compatibilista	54
2.1.2. Segundo argumento compatibilista: las acciones, la relación causal y las razones	57
2.1.3. Tercer argumento compatibilista: el compatibilismo entre determinismo y la posibilidad de la acción	62

2.1.4. Cuarto argumento compatibilista: un análisis de la palabra 'pudo'	64
2.1.5. Quinto argumento compatibilista: Un segundo análisis de 'pudo'	66
3. NECESIDAD Y LIBERTAD EN LA ÉTICA DE SPINOZA	68
3.1. Dios como fundamento de la necesidad en el sistema spinocista.....	70
3.1.1. El Dios spinocista	72
3.1.2. La contingencia	81
3.2. Determinismo en las acciones: una naturalización de la explicación de los asuntos éticos	84
3.2.1. Deseo y pasión: la causa de la acción humana	89
3.2.2. El amor a Dios y las pasiones	92
4. CONCLUSIONES	97
4.1. La diferencia entre el naturalismo spinocista y el incompatibilismo determinista y libertario	97
4.2. El naturalismo spinocista y el compatibilismo	104
BIBLIOGRAFÍA	109

AGRADECIMIENTOS

Mi más sentido agradecimiento a mis directores de tesis, el profesor Jean Paul Margot y Mauricio Zuluaga quienes me han brindado su tiempo y valiosos conocimientos.

Al grupo de investigación *Daimón* por los comentarios dados a los capítulos presentados en las sesiones.

INTRODUCCIÓN

La acción humana ha sido objeto de estudio de muchas reflexiones filosóficas y científicas: desde la cosmovisión finalista imperante en la Época Antigua y Medieval, pasando por los tratados sobre la naturaleza del hombre y llegando por último a concepciones que tienen en consideración los aspectos físicos y biológicos.

En la Época Moderna abundó este tipo de tratados: *Las Pasiones del Alma* (1649), *Ética, Demostrada según el Orden Geométrico* (1677), *Tratado de la Naturaleza Humana* (1739). Todas estas obras tienen un objetivo en común: dar una explicación de las acciones humanas desde aspectos fisiológicos y psicológicos del ser humano. Estos tratados nacen con el propósito de estudiar de una manera científica lo que era, tal vez, inexplicable en términos científicos, puesto que en la Edad Media se hacía depender las acciones humanas no de lo físico, sino del espíritu humano.

Para lograr este ideal de científicidad se introdujo un modelo determinista de la acción, que ha sido denominado: “modelo leibniziano de razón suficiente”¹. Este modelo es consecuencia del intelectualismo radical que declara que los actos de la voluntad deben estar determinados por el intelecto, consideración que se expresa en la máxima: “Saber bien, para obrar bien”. Si la voluntad decide sin estar racionalmente motivada, se introduce el desorden, puesto que no hay una razón suficiente que cause y explique la acción.

Derivado del problema acerca de cómo explicar la acción humana, nace el problema acerca de la acción libre. Frente a este problema se desarrollaron dos enfoques que intentaron fundamentar la acción libre: 1) fundamento objetivo: que

¹ Cfr., Carlos Llanos Cifuentes, *Examen Filosófico del Acto de la Decisión*. Cap. 1.

apoya el acto en el valor real de lo elegido (no se fundamenta en la decisión). Esta forma de ver el acto libre está relacionada con el determinismo, pues la acción se encuentra determinada por el objetivo que se persigue. 2) fundamento subjetivo: la decisión es causada por la persona, y esto nos arroja a un indeterminismo.

Ahora bien, existen otras perspectivas que intentan conciliar la decisión con el determinismo, en las que si bien es la personalidad del individuo el fundamento de la acción, se sustenta en el valor objetivo de lo elegido. Si la decisión es fiel a la personalidad, el que elige no lo hace “por capricho”, sino que lo que se escoge corresponde a su ser.

En el presente escrito se intentará dar a conocer dos posturas sobre las acciones humanas: la determinista y la libertaria. A la vez se analizará cómo se pueden conciliar estas dos doctrinas contrarias. Para este objetivo se abordará el compatibilismo como salida al problema: ¿si hay determinismo, no existen las acciones libres? Se realizará una exposición de este problema teniendo en cuenta la discusión que se desarrolló en el siglo XX, sobretodo la controversia acerca del principio de posibilidades alternas (**PPA**) y el principio de acción posible (**PAP**). Posteriormente, se revisará la reflexión que realizó Spinoza acerca de la acción humana, para determinar la salida que dio a este problema.

1. DOCTRINA DETERMINISTA Y DOCTRINA LIBERTARIA: ARGUMENTOS A FAVOR Y EN CONTRA

Las doctrinas determinista y libertaria se han presentado en la historia de la filosofía como un intento por responder preguntas éticas tales como: ¿por qué razones o causas el hombre actúa? ¿Son las acciones humanas libres o determinadas? A su vez, estas dos doctrinas se han considerado como incompatibles porque los principios y conclusiones de una difieren con los de la otra: por consiguiente, son totalmente contrarias. Aceptar una doctrina ineludiblemente significa rechazar la otra. Pero, si bien es cierto que estas doctrinas son discordantes, también es cierto que las personas tienen dentro del conjunto de sus creencias: a) que existe el determinismo en la naturaleza, y que b) en algunos casos, los seres humanos actuamos de forma libre. ¿Es permitido dentro de lo que llamamos creencia razonable² tener dos creencias que, por sus principios y conclusiones, son divergentes? ¿Genera esto una paradoja? ¿Es posible salvar estas dos creencias de la irracionalidad? Y ¿cuál sería esa posibilidad?

1.1. ¿Qué es el determinismo?

El determinismo que se analizará en el presente capítulo será el que nace con la concepción mecánica del universo, puesto que es con este tipo de determinismo donde se da la negación de los actos libres. Antes de esta concepción los fenómenos naturales eran explicados o concebidos desde una concepción teleológica, donde las cosas debían cumplir su función natural o la finalidad por la

² Por creencia razonable se debe entender una creencia que después de pensarla conscientemente, se sigue conservando puesto que se han examinado bien sus principios y no se ha podido pensar un contraejemplo. Cfr., J. W. Cornman, Keith Lehrer, George S. Pappas, *Problemas y argumentos filosóficos*. Cap. III. pág. 146.

cual habían sido creadas. En esta concepción teleológica conceptos como *destino* y *predestinación* eran fundamentales. La creencia en causas finales es propia de esta concepción. En este pensamiento se cree que el universo, en su totalidad, tiene una intención o propósito. Ya sea recurriendo a la *physis* o a Dios, el funcionamiento de la naturaleza no se debe al azar; la naturaleza funciona por causas finales, es decir, por las razones de existencia de las cosas o por un plan divino sabiamente diseñado. La necesidad de un hecho estaba garantizada por la finalidad. El determinismo medieval depende de la intervención de causas finales para la ocurrencia de un hecho, pero a su vez no existe una negación del libre albedrío; este concepto es utilizado por los medievales para especificar la causa de los actos humanos, sobretodo, aquellos que se determinaban como buenos o malos.

Diferente a esta concepción determinista se instaura la del mecanicismo moderno. Ya desde las obras de los científicos renacentistas, Galileo, Copérnico, Kepler, entre otros, pasando por Hobbes y Descartes hasta llegar a Newton, se aprecia la propuesta de explicar el universo en términos de procesos mecánicos. El universo es una gran máquina, que puede ser explicado por medio de la obtención de las leyes que rigen sus movimientos. En esta concepción la causa final, eje central de la explicación teleológica, es reemplazada por la causa eficiente. La gran máquina es ahora un conjunto de partes regidas por fuerzas naturales que posibilitan su movimiento. Ahora bien, si la máquina es un conjunto de partes que a su vez están “sometidas” a fuerzas naturales, la relación entre esas partes y esas fuerzas debe ser explicada. ¿Qué clase de relación existe entre un cuerpo y una fuerza natural? La relación entre un cuerpo y una fuerza se entiende en términos de relación entre causa -efecto. Una fuerza natural — tal como la fuerza de gravedad — es la causa del movimiento de un cuerpo — de la caída de un objeto—³. De la relación entre fuerzas y fenómenos se construyen

³ Piénsese en los dos cimientos de la física moderna establecidos por Galileo: 1) el principio de inercia, donde establece que un cuerpo permanece en su estado de reposo o de movimiento

proposiciones científicas, donde se relacionan fenómenos de aparición conjunta y donde se señala una necesidad o regularidad entre fenómenos y condiciones.

Ahora bien, esta relación de causa-efecto es más cercana a la experiencia cuando se relacionan objetos (y no fenómenos naturales con fuerzas naturales). Que de un movimiento de un objeto se siga el movimiento de otro, es explicado de una manera causal-eficiente. No obstante, en esta explicación hay una concepción restringida de lo qué es una causa, ya que se ve a ésta como una acción o cambio que se sigue de otra acción o cambio. Por ejemplo, de la acción o movimiento de una bola A se sigue la acción o movimiento de una bola B. Esta relación entre objetos fue expuesta de una forma magistral en las tres leyes del movimiento de Isaac Newton; en éstas se presentan cómo la fuerza, la aceleración y la masa de objetos pueden explicar y predecir el movimiento de los objetos.

Se puede distinguir —según lo anterior— cómo el tipo de determinismo, nacido con la ciencia moderna, está relacionado estrechamente con la idea de causalidad o relación causa-efecto entre fenómenos u objeto. Ahora bien, esta causalidad debe ser entendida como la relación entre causas eficientes y sus efectos. Se podría afirmar que el determinismo es una doctrina que afirma que todo acontecimiento del universo se debe a leyes naturales de carácter causal.⁴ Sin embargo, la posición de que los acontecimientos del mundo se deben a una causa no es propia de la cosmovisión moderna, puesto que la cosmovisión antigua y medieval también establecía una relación de acontecimientos y causas, pero esta relación tenía unas características diferentes: 1) no se establecían leyes que explicaran la relación entre fuerzas y fenómenos, piénsese en la explicación del movimiento de Aristóteles: los entes sufren cambios para pasar de la potencia al

uniforme a no ser que actúe alguna *fuerza* que le obligue a cambiar su estado. 2) los experimentos sobre la caída de los graves que permitieron demostrar que todos los cuerpos son atraídos por la misma fuerza, sin que influya la masa del cuerpo.

⁴ Cfr., José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía Abreviado*.

acto; 2) la causa final al depender de un plan divino, en el caso de el pensamiento medieval, depende enteramente de la voluntad del creador, por lo que no se establecería una necesidad y regularidad entre fenómenos y condiciones.

Se podría afirmar que la corriente estoica estaría en consonancia con el determinismo que nace con la ciencia mecánica, puesto que hay un determinismo que depende de una causa. El dios estoico, que es denominado como *logos* (*Pneuma*) es una *fuerza o espíritu originador* además de *principio racional* que ordena todas las cosas, les da las características que se relacionan con su posible mayor perfección y un destino al que no pueden escapar. El dios estoico, como causa de todo, no puede ser comparado con la concepción de causa moderna, puesto que la causa estoica es entendida como un *principio inteligente, racional*, en este sentido, más cercano al dios judeo-cristiano (pero inmanente y material). Las causas mecánicas no persiguen ningún fin, ni tienen como características el que sean sabías, racionales y por esto mismo, persigan un orden que ellas mismas determinan para llegar a una perfección, las causas mecánicas son fuerzas, pero no inteligentes, que determinan regularidades en la naturaleza, pero no podemos relacionar esta regularidad con la perfección de la que hablan los estoicos, en tanto que la naturaleza en el mecanicismo no es concebida como un todo orgánico, racional sino como una máquina.

1.1.1. El argumento determinista

Como ya se dijo antes, el determinismo es la doctrina según la cual se afirma la causalidad universal, es decir, que todo lo que acontece en el mundo tiene una causa. Veamos en detalle el argumento de la doctrina determinista.

Tesis y argumento determinista: la forma del argumento determinista.

- (i) La tesis del determinismo es verdadera. (Todo lo que existe en el mundo es algo que tiene una causa).
- (ii) Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres.
- (iii) no hay actos libres.

El argumento determinista se apoya en un juicio causal-hipotético (ii), en el cual se afirma que si fuera verdad que todo tiene una causa, las acciones u actos libres no existirían. Este juicio hipotético se apoya en la tesis (i), la cual expresa la verdad del juicio 'Todo lo que existe en el mundo es algo que tiene una causa'. Luego si la tesis (i) es verdadera, se cumple la condición de que no existan actos libres. El argumento determinista se expresa según la regla de inferencia *Modus ponens*.

La premisa (ii) establece la hipótesis de que sí la tesis del determinismo es verdadera, las acciones libres no existen. En esta premisa se plantea una incompatibilidad entre los juicios: 'Todo lo que existe en el mundo es algo que tiene una causa' y 'hay actos libres'. Si la relación que se da en el juicio (ii) es condicional, si el antecedente es verdadero, pero el consecuente es falso, el juicio es falso. Si se acepta que la premisa (i) es verdadera, se cumple la condición para que no existan actos libres. Para negar el juicio (iii), es decir, la conclusión del argumento, se debe negar cualquiera de los juicios (i o ii), ya que si se niega o se dice que es falsa la primera premisa del argumento, se está quitando la condición para que no haya actos libres. Ahora, la otra forma es negar que exista un incompatibilismo entre la verdad del antecedente de la premisa (ii) y la existencia de actos libres.

Además de la tesis de la causalidad universal y el incompatibilismo de ésta con la afirmación de la existencia de actos libres, la doctrina determinista afirma que esa causalidad universal se da por medio de una cadena causal que “se remonta al pasado de manera indefinida”. Mediante esta tesis el determinismo considera

que cuando ocurre un hecho A, este hecho depende de la aparición de causas, que bien se pueden denominar “causas para que se dé el hecho A”, que se escapan del control del “agente” de la acción.

Asimismo, el determinismo justifica su conclusión (la no existencia de actos libres) estableciendo que todo lo que es causado está determinado a ser de una forma definida y no de otra. Esta afirmación se apoya en la idea de una cadena causal remota. Si se presenta un hecho X, este hecho estará antecedido por causas A, B, C y D, por ejemplo. La aparición de estas causas hará que necesariamente se presente el hecho X. Si dentro del orden de causas se dan las causas A, B, C y D, no se generará otro hecho diferente a X, bien se podría decir que las causas A, B, C, y D, son causas necesarias para que se dé el hecho X. Pero existe la posibilidad de que apareciendo esta cadena causal podría ocurrir otra cosa o que no se dé X; por ejemplo, es necesario que para que haya paz se firme un tratado, pero con firma el tratado de paz no es suficiente pues también se debe dar el cumplimiento del mismo, por tanto se debe afirmar que la relación causal que se establece en el determinismo es, además de necesaria, también suficiente. Para clarificar mejor estas relaciones entre condiciones (causas o antecedentes) y efectos (consecuentes) se debe analizar las relaciones que se establecen en las condiciones necesarias y suficientes. En la primera relación “A, B, C y D son necesarias para X”, se está diciendo que X no puede ser verdadera a menos que A, B, C y D sean verdaderas, o que cuando quiera, donde quiera, o como sea, A, B, C y D es verdadera, si X lo es, en otras palabras: si el consecuente (X) es falso, el antecedente (A, B, C y D) tiene que ser falso. En la segunda relación, cuando se dice que A, B, C y D es suficiente para X, estamos diciendo precisamente lo contrario al caso anterior: que A, B, C y D no puede ocurrir sin X, o cuando sea que ocurra A, B, C y D, X ocurrirá. En otras palabras: si el antecedente es verdadero, el consecuente tiene que ser verdadero. Ahora bien, decir que una causa es condición suficiente y necesaria es decir que:

1. A, B, C y D son condiciones necesarias de X
2. A, B, C y D son condiciones suficientes de X.

Por ejemplo, si decimos que siempre que Ana se enferma de la garganta es cuando ha estado fuera en la noche hasta tarde y ha fumado mucho (nunca de otra forma). Esto puede expresarse de esta forma: es verdad “el hecho de que Ana esté fuera en la noche y fume mucho es condición necesaria y suficiente para que Ana se enferme de la garganta” y lo recíproco también sería verdadero: “el hecho de que Ana esté enferma de la garganta es condición necesaria y suficiente para que ella hubiera estado fuera en la noche y fumado mucho”. De este modo, A y B (estar fuera en la noche y fumar mucho) es necesaria y suficiente para C (enfermarse de la garganta), C es necesaria y suficiente para A y B; y A y B es necesaria y suficiente para C.

El determinismo estaría fundado sobre la relación necesaria y suficiente que se da entre causas y efectos.

Dentro de este orden de ideas, el determinismo está relacionado con el término de “necesidad” que se contrapone al de “contingencia”.⁵ Veamos cómo se presenta esta relación.

Examinemos las siguientes proposiciones:

⁵ Según Aristóteles existen 4 modalidades lógicas: posible, imposible, contingente y necesario. Spinoza niega esta posición —claro está que la posición de Spinoza está enmarcada dentro del orden ontológico que a la vez se confunde con el lógico— para él sólo existe lo necesario y lo imposible, por lo que se podría sugerir que establece una identidad entre 'contingente' y 'posible'. Según Spinoza, en la naturaleza no hay nada contingente, nada es susceptible de ser o no ser, existe sólo lo necesario y lo imposible. Para Spinoza, necesario es una “cosa cuya naturaleza implica contradicción que no exista”, V. gr., que de la naturaleza de un triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos ángulos rectos. Lo imposible es algo “cuya naturaleza implica contradicción que exista”, por ejemplo, que exista un círculo cuadrado. *Cfr.*, Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*. § 53.

1. 'Es necesario que p'
2. 'Es contingente que p'

La proposición (1) establece que 'p' no puede presentarse de otra forma. Supongamos la siguiente oración:

1'. 'Es necesario que el triángulo sea una figura de tres ángulos'

'p' no podría ser de otra forma puesto que, este enunciado presenta una relación de identidad entre lo que sería el sujeto de la oración ("triángulo") y el predicado de la oración ("figura de tres ángulos"). Una proposición necesaria bien podría denominarse: aquella cuya negación sería una contradicción. En el ejemplo anterior: 'El triángulo no es una figura de tres ángulos'. Aquí claramente se presenta una contradicción ¿Por qué? La relación entre el concepto 'triángulo' y 'figura de tres ángulos', por definición es lo mismo, por lo que la negación de la relación de identidad entre estos términos sería una contradicción, en otras palabras, si "triángulo" es por definición: "figura de tres lados", y si niego el predicado estaría diciendo que "el triángulo no es triángulo".

Aunque aquí se está exponiendo lo que se podría definir como necesidad lógica, existe otra necesidad que bien podríamos determinar como necesidad ontológica. Cuando se habla de esta necesidad se está afirmando que algo no puede ser de otro modo a como es; esta idea de necesidad se puede relacionar con el encadenamiento de causas y efectos que se dan para que surja un hecho. Si, como se dijo anteriormente, para que ocurra un hecho X, deben de haberse presentado las causas A, B, C y D esto no puede ser de otro modo, si así no ocurriese, se estaría hablando de otro hecho, no de X. Aquí se define una relación entre el hecho X, y los hechos A, B, C y D (que serían sus causas) como necesaria, hay un nexo causal inquebrantable entre este conjunto o encadenamiento de hechos. Mientras que en la necesidad lógica su necesidad se

da por la significación y relación de sinonimia entre dos conceptos (sujeto y predicado), la necesidad ontológica se da entre hechos que son causa y otros que son efecto.

La proposición (2), al contrario, establece que 'p' es susceptible de ser o de no ser. No se muestra como algo necesario que 'p' sea de un modo, sino que puede ser de una u otra forma. Bien se podría determinar el modal 'contingente' en términos de posibilidad de los contrarios. Observemos:

2'. 'Es posible que mañana sea un día lluvioso'

'p' podría ser de otro modo, puesto que si lo negamos no se da ninguna contradicción. La relación que se da aquí entre el sujeto 'mañana' y 'día lluvioso' no es de identidad, sino de predicación. Pensar lo contrario, 'mañana no será un día lluvioso', no repele a nuestra racionalidad, no se muestra contrario a ella. Es decir, la contingencia aquí expresada equivaldría a la conjunción: 'es posible que mañana sea un día lluvioso' y 'es posible que mañana no sea un día lluvioso'.

Esta contingencia se puede ver reflejada en la realidad. Las cosas podrían ser de otra forma a como son o las cosas pudieron ser distintas a como fueron. Dentro de una cadena de hechos A, B, C y D puede resultar que se dé un hecho X o que no se dé un hecho X y a cambio de éste se dé un hecho Y. La contingencia pone de manifiesto la posibilidad de que en la realidad se puede dar un hecho, pero también cabe la posibilidad que se dé su contrario — aunque no los dos a la vez—

1.1.2. La afirmación de la no existencia de los actos libres y sus consecuencias.

Antes de entrar a evaluar las consecuencias de la afirmación de la no existencia de los actos libres, es preciso señalar que el argumento anteriormente descrito

como determinista incompatibilista puede denominarse como *determinismo duro*. Este determinismo, en sentido fuerte, tiene la característica de establecer no solo la causalidad universal, sino que a la vez niega totalmente la existencia de los actos libres.

Pero, ¿qué es un acto? ¿Por qué si existe el determinismo, “necesariamente” no puede haber actos libres? Para contestar estas preguntas debemos evaluar de nuevo los principios del determinismo en sentido fuerte.

1. Todo lo que acaece en el universo tiene una causa (tesis de la *causalidad universal*).
2. Lo que acaece en el mundo se debe a cadenas causales que se remontan al pasado.
3. Un acto es algo que acaece en el mundo.

Se puede deducir el siguiente juicio:

4. Un acto es algo que surge de una cadena causal que se remonta al pasado.

Este modelo determinista de la acción niega la introspección. La introspección sería el acto mediante el cual los sujetos realizan la evaluación de posibles acciones y consecuencias para tomar una decisión. Existe otro caso en el que se afirma que es la voluntad la causa de la acción: la voluntad como facultad que decide, con o sin aparentes preferencias guiadas por la razón. Según la tradición, la voluntad cumple en el hombre dos funciones que le permiten: 1) hacer juicios y 2) actuar. En lo primero, nos referimos a la voluntad como una facultad que asiente o no a las cosas captadas por los sentidos y el intelecto. Mientras que en lo segundo, nos referimos a una facultad que determina las acciones del hombre frente a las circunstancias o alternativas posibles. Si bien la filosofía aristotélica no

afirma que la voluntad es la facultad que escoge entre contrarios, se puede ver la relación entre voluntad y las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas. Para el estagirita la naturaleza de la voluntad es determinada por la relación que ésta tiene con la sensación y el pensamiento, por un lado, y el deseo por el otro.⁶ La sensación y el pensamiento no afirman ni niegan nada: la sensación percibe un objeto existente y el pensamiento guarda la imagen de éste, es la voluntad la que afirma algo de los objetos, gracias a los datos de los sentidos. Aristóteles es enfático en afirmar que el hombre siente aversión o amor hacia un objeto por el deseo y no por el entendimiento. El hombre siente inclinación hacia cosas que él considera buenas y verdaderas; al contrario, siente aversión hacia cosas malas y falsas, pero la determinación de que algo sea bueno y verdadero, o malo y falso, no viene del deseo; esta determinación es dada o por el intelecto especulativo o por el intelecto práctico. Si se considera que algo es verdadero o falso, esta consideración viene del intelecto especulativo. Por el contrario, la afirmación de si algo es bueno o malo viene del intelecto práctico. Cuando el hombre siente inclinación hacia una cosa buena o verdadera, esta determinación es denominada voluntad, pero si ésta viene de la imaginación o la sensación se designa como concupiscencia.

Al establecer qué es “voluntad” y teniendo en cuenta el argumento determinista, si se define 'acto' como: 'Algo que se hace de forma voluntaria'⁷, entonces, según el determinismo no habría actos ¿Por qué?

Si por definición 'acto' es: 'Algo que se hace de forma voluntaria' y por voluntario se entiende “algo que tiene como causa la voluntad”, ésta entendida como una

⁶ Cfr., Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 1.

⁷ Se debe tener en cuenta que la definición aquí expuesta es la que tradicionalmente se le ha otorgado al concepto de 'acto', tanto en la corriente intelectualista como en la voluntarista. Es fundamental precisar que la definición de 'acto' tiene como condición necesaria el que sea libre. Es importante notar aquí el “prejuicio voluntarista”, donde 'voluntario' es igual a 'libre'.

facultad que le pertenece a un sujeto y que es la causa de su decisión y elección, luego el juicio (4) del argumento determinista sería sustituido por:

4': Un acto tiene como causa la voluntad de un sujeto.

Pero, si

2. Lo que acaece en el mundo se debe a cadenas causales que se remontan al pasado.

Entonces,

5. El hecho de que un sujeto realice una acción no se debe a su voluntad, sino a cadenas causales que se remontan al pasado y que él no puede controlar.

La anterior conclusión introduce las siguientes consecuencias:

A. El sujeto no pudo haber actuado de otro modo (no hay posibilidades alternativas en el acto).⁸

B. El sujeto no es responsable de sus actos.

La consecuencia (A) se obtiene por el principio determinista en el que se expresa que al haber una cadena causal que se remonta al pasado, todo está determinado a suceder de cierta manera y no de otra. Esta tesis estaría relacionando el determinismo causal con el determinismo externo, donde las causas de los actos no estarían en los mismos individuos sino fuera de ellos. La consecuencia (B) se debe a la presuposición en la que el sujeto es responsable sólo cuando la acción y las consecuencias de ésta se deben a la sola intervención

⁸ Se puede presuponer que todo acto voluntario se da sólo si el sujeto hubiera podido hacer lo contrario de lo que hizo.

voluntaria del sujeto. Pero si el determinista sostiene que ningún acto se debe a esta intervención voluntaria del individuo, ningún sujeto es responsable de las acciones que realiza. El siguiente fragmento, en el que se explica la posición de Spinoza sobre la creencia que tienen los hombres de la libertad de elección, puede vislumbrar la anterior posición:

Claro, si somos ignorantes y elegimos cuando realmente no tenemos alternativa, todo esto también está determinado. Si resulta una necesidad elegir cuando no se tiene alternativa, al menos queda la tranquilidad de la certidumbre de que nada podemos hacer al respecto. Somos impotentes para evitar este estado de cosas. En consecuencia, aunque pueda parecer necio, no lo es. La necesidad que no se puede evitar no es necesidad, es infortunio, y es la única forma correcta de describir lo que aparentemente es insensatez o maldad. Quien asesina a otra persona es impotente para evitar el acto que realiza. Al igual que un proyectil, es más pasivo que activo; sus movimientos son las consecuencias causales de procesos y fuerzas que los hacen tan inevitables como el movimiento de un proyectil.⁹

El argumento determinista quedaría de la siguiente forma:

- (i) La tesis del determinismo es verdadera.
- (ii) Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres.

Estas dos premisas dan como conclusión:

- (iii) No hay actos libres.

Esta conclusión junto con la nueva premisa

- (iv) Si no hay actos libres, entonces nadie es responsable de sus actos.

Da lugar a la siguiente conclusión:

- (v) Nadie es responsable de sus actos.

⁹ J. W. Cornman, Keith Lehrer, George S. Pappas *Op. Cit.*, Cap. III. p. 150.

1.1.3. La posición determinista: explicación causal de las acciones humanas.

Como se ha dicho anteriormente, la doctrina determinista admite que todo lo que existe en el mundo es algo que tiene una causa, por lo que los acontecimientos que se presenten serán analizados de una forma causal. Nada se escapa a esta forma de explicación. Las acciones humanas serán explicadas al igual que los demás acontecimientos, siguiendo el orden causa-efecto: toda acción humana será el efecto de una causa. Pero a diferencia de la doctrina libertaria en la que es el sujeto (sus intenciones, deseos etc.) la causa de sus acciones, la doctrina determinista acepta que las causas de las acciones humanas no dependen del individuo que ejecuta la acción, sino de una cadena causal que se remonta hacia el pasado y de la cual el sujeto no se puede abstraer. Al ser los hombres parte del mundo natural, las decisiones pueden ser explicadas en tanto estados particulares de un organismo, como consecuencia de ciertos antecedentes causales de los cuales no son responsables.

La explicación causal (determinista, en sentido fuerte) de las acciones humanas afirma la existencia de factores externos al individuo, que a su vez fuerzan al individuo a elegir una posibilidad en vez de otra. Aunque hablar aquí de posibilidades no es lo más correcto, por lo dicho anteriormente, es preciso decir que en un caso donde un sujeto tenga dos “posibilidades”, la escogencia de alguna no depende en nada de él; sería, por tanto, mejor no utilizar para este caso la palabra “posibilidad” debido a que efectivamente el sujeto no tendría en realidad alguna posibilidad. Puede ocurrir en estos casos que siendo el hombre muchas veces ignorante de las causas que lo mueven a hacer X, crea que es libre de escoger X en vez de Y. La posición determinista fija factores externos que hacen que el resultado sea inexorable, pero también, éstos hacen que la acción que realiza el sujeto no sea enteramente propia, o sea, causada por la propia voluntad.

La explicación causal al querer establecer la inexorabilidad de los efectos, establece como base de su explicación dos elementos¹⁰ que serían los causantes de tal cualidad de los efectos: *causas* y *factores*. Las causas serían los elementos necesarios, más no suficientes, para que se dé el efecto, mientras que los factores serían los elementos suficientes más no necesarios. El establecimiento de estos elementos dentro de la explicación no es suficiente, adicionalmente se instituye una relación de dependencia (causalidad dependiente), donde las causas, factores y efectos no pueden aparecer unos sin los otros, así quedaría establecida aquella relación:

Efecto ↔ Causas + Factores.

Una interpretación débil de esta forma de explicación es la de suponer que la causa es una condición necesaria de una “manera” de producirse (o darse) el efecto. Así lo establecen Corbí y Prades en su ensayo: *Incompatibilismo y necesidad contrafáctica*:

Según la interpretación débil, la posesión de conceptos causales es perfectamente compatible con el hecho de que nunca pudiéramos suponer que la causa es una genuina condición necesaria para el efecto. Lo único que la interpretación débil nos permite es decir que la causa es una condición necesaria de una manera de producir el efecto. Sin embargo, diríamos que es parte de nuestra posesión de conceptos causales en nuestro conocimiento, al menos en ciertos casos básicos, de que el suceso identificado como causa es, en un contexto determinado, una condición genuinamente necesaria para la producción del efecto. Cuando, en un ataque de ira, pego un puñetazo que rompe un vaso de cristal, sabemos no sólo que, si no hubiera pegado el puñetazo, no se habría completado un conjunto de factores causales que basta para que se rompa el cristal. Sabemos también que, sin el puñetazo, el cristal no se habría roto. Por supuesto, las condiciones de verdad de este contrafáctico no excluyen la posibilidad de que, si se hubiera producido un terremoto, el cristal también se hubiera roto.

¹⁰ Cfr., José E. Corbí, Joseph L. Prades, “Incompatibilismo y necesidad contrafáctica”, en Joseph E. Corbí (Comp.), *Ensayos Sobre Libertad y Determinismo*, p, 166.

La inexorabilidad del efecto en tanto se dé en la forma determinada en que da, dependerá no sólo de causas, sino de un tipo de causas estrictas, tales como las fuerzas naturales expresadas en las leyes mecánicas. Estas causas estrictas y los factores o condiciones para que se dé el efecto, serían los encargados de dar necesidad a un efecto, en este tipo de causas y condiciones recaería toda la inexorabilidad y la explicación de un hecho.

El modelo anteriormente expuesto se encuentra dentro del modelo de cobertura legal, expuesto por primera vez por Carl Hempel en su ensayo: “*La función de las leyes generales en la historia*” (1942). El modelo hempeliano está estructurado de la siguiente forma:

Modelo 1. (Explicación de un hecho E)*

C1, C2, C3... Cn → **Condiciones antecedentes (estados de cosas) *Explanans***

E1, E2, E3... EN → **Leyes de cobertura (leyes universales, generalizaciones Empíricas) *Explanans***

E → **Hecho explicado** → ***Explanandum***

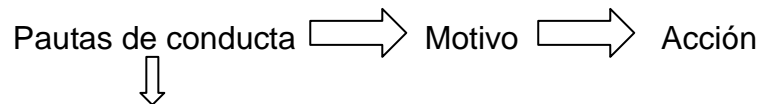
El modelo de cobertura legal se basa en el modelo legalista o de subsunción en el cual las leyes tienen la siguiente característica:

- **Concomitancia:** correlación regular o uniforme de fenómenos “Todos los A son B” (**universalidad**)

* Modelo obtenido de: George Henrik Von Wright, *Explicación y Comprensión*.

Un problema que surge al modelo es: ¿por qué los cuervos son negros? Para contestar esta pregunta se debe hacer algo más que generalizar (“Todo cuervo es negro”). Para solucionar este problema se tiene que relacionar de otra forma a ‘cuervo’ con ‘negro’. En este caso la ley no explicaría nada, sólo predeciría un estado de cosas. La solución al cuestionamiento es: se debe hallar una causa de el porqué los cuervos son negros y además que esa negrura es una característica definitoria de la especie, aquí se establece una necesidad diferente a la relación concomitante que sólo nos brinda la universalidad.

Aplicación del modelo a las acciones



Disposiciones: Proporcionan leyes

El modelo hempeliano es una clara muestra de una explicación causal-determinista, donde la causa de las acciones se expresan en una(s) ley(es) y una(s) condición(es). Cabe señalar que este modelo, además de acercarse a una explicación racional de los fenómenos, posibilita una predicción de los mismos, hecho que nos puede resultar un poco insólito, puesto que es problemático contestar afirmativamente la siguiente pregunta: ¿es predecible el comportamiento humano? O ¿Con qué probabilidad podríamos predecir un comportamiento o acción humana? Lo que subrayaría este modelo es que si conocemos las causas estrictas y las condiciones de una acción, podemos contestar estas preguntas de manera afirmativa. Si contestamos de manera negativa no es porque las acciones no sean determinadas, sino por la ignorancia que se tiene sobre las causas y las condiciones.

1.2. ¿Qué es el libertarismo?

A lo largo de la historia del pensamiento, el concepto 'libertad' ha sido entendido de diferentes formas. Desde la abstracción del hombre del orden del destino o de la naturaleza,¹¹ pasando por las libertades políticas, el poder de alejarse del camino de Dios y llegando finalmente a la libertad individual. Indiferentemente cómo se conciba la libertad, ésta va a tener rasgos que le son propios: involucra siempre sujetos humanos, quienes actúan según sus pasiones, motivos, etc., Implica en muchos casos la independencia del hombre frente a factores externos (un caso concreto de esto sería el estoicismo), a este ideal se le puede denominar autonomía. Otro aspecto importante dentro de esta doctrina es la afirmación de que el sujeto emplea su libertad en la acción de elegir, ésta depende enteramente de su autonomía. En los autores cristianos podemos apreciar la aparición del libre albedrío para elegir entre el bien y el mal. Por el libre albedrío, el sujeto podía optar por alguna de las posibilidades sin la ayuda de Dios, y actuar conforme a su elección.¹²

Durante la época Moderna, como en ninguna otra, se defendió la libertad individual que se expresaba en la libertad de pensamiento. Durante esta época, y con la aparición del mecanicismo, muchos filósofos quisieron relacionar el determinismo con la existencia de la libertad (es el caso de Spinoza). También, al

¹¹ A esta última clase de libertad se le denomina libertad de indiferencia.

¹² Los filósofos medievales, al afirmar la presciencia —conocimiento que tiene Dios de las cosas antes de que éstas sucedan— y la predestinación de Dios se vieron conducidos a problemas que contradecían muchos principios expuestos por ellos, pues al hacer depender las cosas de la voluntad de Dios era inevitable que no se le adjudicara a Él la existencia del mal. Esta consecuencia era contradictoria con la suposición de la benevolencia divina. ¿Cómo es posible que Dios cree todo por su voluntad, entre esto el mal, y a la vez sea benevolente? Los medievales suprimieron esta contradicción al declarar que Dios no es responsable de los males. El mal para los filósofos judíos y cristianos se debía a la capacidad del hombre de obrar libremente. Una acción libre es la única acción que puede ser recompensada, es decir, premiada o castigada. Es la acción libre, como causa del premio o el castigo, lo que genera el bien y mal en los hombres. Es aquí donde se puede observar que el mal nace del libre albedrío que tiene el hombre para dirigirse en la vida.

igual que en la Edad Media, algunos filósofos trataron de conciliar la predestinación divina con la libertad.¹³

A lo largo de este periodo del pensamiento, la discusión sobre la libertad se centró en defenderla, pero con miras a la creencia en una naturaleza que se movía según leyes necesarias. Fue con Kant que la disputa tuvo un giro. El filósofo alemán trata de exponer cómo es posible la existencia de la libertad y la necesidad. La respuesta a este problema es que en la esfera de los fenómenos existe un determinismo absoluto, y por ello es imposible sostener que en esta esfera exista la libertad. Pero dentro de la esfera de lo moral, es imprescindible la existencia de la libertad; el conflicto entre determinismo y libertad es ilusorio en tanto se estaría hablando de esferas diferentes, por lo que no existiría realmente ninguna incompatibilidad. La libertad, en este sentido, es un supuesto ineludible para la moral, mientras que el determinismo lo es para la naturaleza.

1.2.1. Principios del libertarianismo y sus consecuencias

La posición del libertarianismo es la de rechazar la conclusión del argumento determinista, es decir, la que postula la no existencia de actos libres. Para llegar a la conclusión contraria, los libertarios han afirmado que se debe negar la tesis de que todos los actos humanos tienen una causa o son determinados. El argumento del libertario se reduciría a la negación de la tesis de la causalidad universal:

- (i) Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres.
- (ii) Es falso que no hay actos libres
- (iii) la tesis del determinismo no es verdadera

¹³ *vid.* René Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, Principio 41; G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, Art. 30 – 31.

Tal como sucede con el argumento determinista, la premisa (i), que afirma la incompatibilidad del determinismo con las acciones libres, es asumida como verdadera por los libertarios, sólo que en este caso el argumento postula la falsedad del consecuente de la premisa (i), por lo que en su conclusión se niega la tesis central del determinismo.

Al segundo principio determinista, es decir, el que postula la determinación mediante cadenas causales que se remontan al pasado, los libertarios tratan de contraponer una acción que tiene como único principio el sujeto que desarrolla la acción. Esto desemboca en la consideración que sostiene que la acción no está determinada de manera remota y fuera del alcance del sujeto, por lo que la elección del sujeto — de realizar tal acción — depende enteramente de él y, por lo tanto, puede cambiar su elección. Esto quiere decir que existen posibilidades de acción. Si un individuo libremente escoge realizar la acción X es porque pudo libremente haber escogido hacer Y. Si no fuera de esta manera y el sujeto sólo hubiera podido hacer X, se diría que el individuo no tuvo libertad. Esta propuesta es denominada: Principio de Posibilidades alternativas (PPA). Por lo que se ha dicho hasta ahora, la acción que postulan los libertarios es una acción de carácter contingente, en tanto es posible que un sujeto realice X o realice Y. Según lo anterior, se debe afirmar que si está en manos de un sujeto hacer X o hacer Y, el sujeto es responsable de la acción que realice y de sus consecuencias. La doctrina determinista y libertaria se podría reducir a la siguiente forma:

Doctrina determinista

- María tomó X.
- María no pudo no haber tomado X.
- María no pudo haber tomado Y

Doctrina libertaria

- * María tomó X
- * María pudo haber no tomado X
- * María pudo haber tomado Y

1.2.2. Argumentos a favor de la creencia en la existencia de actos libres¹⁴

Como se dijo al empezar este capítulo, aceptar las creencias de que los acontecimientos tienen una causa, y que algunas acciones humanas son libres es algo irracional, puesto que las dos creencias se refutan una a otra. Para salvar la creencia de que la libertad existe, los defensores de esta doctrina han expuesto algunos argumentos en los que se trata de defender que la creencia en la libertad es razonable, y por ello debemos tenerla dentro del conjunto de nuestras creencias.

La defensa de la creencia en los actos libres y, por consecuencia, de la libertad humana es realizada por los libertarios mediante dos argumentos: 1) el argumento que se basa en la necesidad de creer en los actos libres y 2) el argumento que se basa en una evidencia introspectiva.

1.2.3. Argumento que se basa en la necesidad de creer en los actos libres

a. La deliberación como evidencia de la libertad

Los libertarios afirman que la creencia de que existen actos libres y, por extensión, que la libertad humana puede ser demostrada por una autorreflexión, que nos manifiesta que todos deliberamos sobre realizar o no un acto. Esta deliberación depende de la creencia en que la acción que se va a realizar depende enteramente del sujeto que va a realizarla, puesto que considerar lo contrario, sería absurdo. Si el individuo no creyera que la acción depende de él, no deliberaría en realizar o no la acción. Un ejemplo de esto, sería el caso en el que una persona incapacitada físicamente para *caminar*, no deliberara acerca de *levantarse* de su cama y *caminar* hacia la ventana para ver el atardecer.

¹⁴ Para Mostrar la defensa de la creencia de los actos libres utilizaré el capítulo III del libro antes citado de J. W. Cornman, Keith Lehrer y George S. Pappas.

Contra argumento a lo anterior.

Algunos deterministas han rechazado el anterior argumento libertario. La crítica se basa en la consideración de que cuando un individuo realiza una autorreflexión sobre una acción, pasada o futura, nunca descubre si pudo haber realizado (o podrá realizar) o no la acción; el individuo sólo descubre que actuó de acuerdo al “deseo más fuerte”. Por ejemplo, María delibera acerca de ir a un viaje o no ir, decide no ir; esta deliberación no demuestra que María pudo realizar la acción que efectivamente no realizó (la de irse de viaje). Según la doctrina libertaria esta crítica no socava el argumento libertario, puesto que lo que quiere mostrar es que el sujeto, en este caso María, cree que es libre cuando realiza la acción de deliberar acerca de realizar o no realizar la acción. Ahora bien, creer que se actuó de forma libre no es condición para que la acción sea libre.

Doctrina libertaria

María Realizó X porque:

- Deliberó acerca de realizar X.
- Deliberó acerca de no realizar X y en cambio realizar Y.

Doctrina determinista

María realizó X porque:

* Deseó con más intensidad no X que X.

Según la posición determinista las acciones son diferentes (realizar X en vez de Y o al contrario) sólo si los motivos son diferentes. En el ejemplo anterior, si María escoge irse de viaje es porque tiene diferentes motivos a los que tendría para no ir. Para escoger no ir de viaje podría tener los siguientes motivos: su madre está enferma, ella misma no se ha sentido muy bien, no tiene suficiente dinero para pagar ese viaje y tendría que asumir una gran deuda. Para escoger irse de viaje es porque tiene motivos muy diferentes a los anteriores: su madre goza de excelente salud, por lo que puede dejarla sola por un tiempo, tiene suficiente

dinero para costearse el viaje y goza ella misma de buena salud. Los motivos harían que el sujeto necesariamente realice una acción y no otra.

La defensa libertaria

Algunos libertarios se han apoyado en ejemplos de acciones que no realizan por causa del “deseo más fuerte”, estas acciones serán las encargadas para refutar la posición de los deterministas.

Una acción basada en el cumplimiento del deber es una muestra de que no todas las acciones tienen origen en el deseo más fuerte, es más esta clase de acciones entra en conflicto con los deseos más fuertes. Lo importante de esta respuesta libertaria, es que afirma que en una situación determinada el sujeto puede actuar de modo diferente, ya sea que su acción se base en el deseo más fuerte o en el cumplimiento del deber, característica que, como lo hemos visto anteriormente, pertenece a las acciones libres. El deseo más fuerte no sería un determinante de la acción. Un sujeto puede, por ejemplo, tener un fuerte deseo de ganar la evaluación final de una materia, la cual le ha costado sacar buenas notas, por lo que debe ganar la evaluación final con una nota alta. No ha tenido mucho tiempo para estudiar pues ha estado enfermo las últimas noches. Para este objetivo, el sujeto decide realizar acciones que lo lleven a ganar esa evaluación: escribe algunas respuestas en una hoja y las oculta en su bolsillo. En el momento de la evaluación el sujeto decide que, aun queriendo y debiendo ganar la evaluación, no sacará la hoja de respuestas porque piensa que es algo fraudulento. Este ejemplo muestra cómo un sujeto, teniendo un deseo muy fuerte (ganar la evaluación) decide no realizar las acciones que lo llevarán a conseguirlo. Aquí se pone en evidencia que un sujeto, aunque tenga un deseo muy fuerte, tiene la posibilidad de elegir entre posibles acciones.

Aun con la anterior respuesta de los libertarios, los deterministas no aceptarán que la sensación de libertad, que se experimenta cuando se delibera, revele que dados los motivos (fuertes o débiles) que hicieron actuar a un sujeto, se pudo haber actuado de modo diferente a como efectivamente se hizo. Cabe señalar que el determinista podría objetar que cuando una persona actúa según el “deseo menos fuerte”, en realidad está actuando por *su* “deseo más fuerte”, puesto que se entenderá como “deseo más fuerte” a todo deseo por el cual uno actúa. Aquí la objeción del libertario, sobre las acciones guiadas por el cumplimiento del deber, estaría reafirmando la tesis del determinista: el deseo por el cumplimiento del deber es más fuerte que otros deseos.

El anterior cuestionamiento del determinista está apoyado en que por definición 'el deseo más fuerte' es 'deseo por el cual uno actúa'. Pero este argumento del determinista cae en la falacia de la redefinición. En la primera objeción, los deterministas expresaron que el deseo más fuerte es 'aquel que, entre los que una persona experimenta es el más intenso' y lo redefinen, en la segunda respuesta a los libertarios, como 'deseo conforme al cual uno actúa'.

Análisis del argumento libertario: la deliberación como evidencia y fundamento de la creencia en la libertad

Los libertarios afirman que la deliberación exige que el sujeto tenga la creencia de que es libre. A la vez tratan de establecer que la deliberación es algo inevitable pues, aunque en ocasiones podemos actuar por costumbre, es también cierto que deliberamos. La deliberación sería la característica esencial del ser humano, sólo el ser humano delibera.

A este argumento sobre lo inevitable de la deliberación, se agrega el de que la creencia en que somos libres es razonable, puesto que si es inevitable considerar que somos libres, a causa de que la deliberación es constitutiva del ser humano,

es razonable que tengamos la creencia de que somos libres. El argumento libertario tendría la siguiente forma:

1. La deliberación es algo constitutivo del ser humano.
2. Si deliberamos es porque se cree que se es libre.

Luego,

3. Es inevitable deliberar pues esto pertenece a nuestra constitución.

Y

4. Es inevitable considerar que somos libres.

Y si consideramos que

5. Es razonable creer en algo que es inevitable creer.

Luego,

6. Es inevitable creer que somos libres.

¿Qué problema tiene este argumento? Afirmar que evitar creer en algo, y poner esto como el fundamento para que sea razonable es una argumentación débil. En ocasiones los sujetos creen cosas que no son verdaderas. Consideremos el caso de una mujer que cree que su esposo la ama, pero ella ha recibido de parte de él solo infidelidades, maltratos y abandono. Aun con todas estas evidencias de falta de amor por parte de su esposo, ella sigue empeñada en creer que él la ama. En este caso se puede decir que es irracional que ella siga creyendo que su esposo la ama, aunque sea inevitable que ella lo crea.

Para poder contestar de una forma satisfactoria a esta objeción, el libertario deberá buscar otra forma para argumentar que la creencia de que los seres humanos son libres es razonable.

El argumento de la consistencia

Es cierto que es débil el argumento que fundamenta la racionalidad de una creencia en la sola imposibilidad de creer lo contrario. Por tal motivo, el libertario tendrá que basar su posición en otro criterio. Este criterio es el de considerar que una creencia es razonable cuando sólo aceptándola se evitará una inconsistencia.

ARGUMENTO¹⁵

La tesis determinista: “todo tiene una causa” y la tesis libertaria: “existen actos libres” son incompatibles. Puesto que es imposible evitar creer que algunos actos son libres, se debe negar las tesis del determinismo.

1. Si de hecho tenemos creencias incompatibles respecto de la libertad y el determinismo, y si es psicológicamente imposible renunciar a la primera, mientras que es psicológicamente posible renunciar a la segunda, entonces es razonable conservar la creencia en la libertad y rechazar la creencia en el determinismo.
2. La doctrina de la libertad (de los actos libres) y la tesis del determinismo son incompatibles.
3. De hecho, creemos tanto en la doctrina de la libertad como en la tesis del determinismo.

Por lo tanto,

4. Nosotros (las personas) tenemos, de hecho, creencias inconsistentes pertinentes.

¹⁵ J. W. Cornman, Keith Lehrer, George S. Pappas , *Op. Cit.*, p., 169.

5. Somos psicológicamente incapaces de renunciar a la creencia en la libertad, mientras que somos psicológicamente capaces de renunciar a la creencia en el determinismo.
6. Es razonable conservar la creencia en la libertad y rechazar la creencia en la tesis del determinismo.

La refutación del argumento precedente es la de considerar dudosa la premisa (5). El problema de esta premisa es el de considerar, *per se*, que existe una conexión entre deliberación y creencia en que se es libre. Si en el momento que deliberamos sentimos que somos libres, cabe preguntarse: ¿cuánto durará esta creencia? ¿Sólo el instante en que se delibera? Se convendrá afirmar que la creencia en que somos libres deberá ser reafirmada por sucesivas deliberaciones, ya que en ocasiones abandonamos nuestras creencias cuando no son reafirmadas. Si por consecuencia de lo anterior, logramos afirmar que podemos perder nuestra creencia en que somos libres, si no son éstas reafirmadas, se puede concluir que es psicológicamente posible dejar de creer en que somos libres. Establecer que la premisa (5) del argumento del libertario es dudosa es afirmar que el argumento no se sostiene por sí mismo.

b. Argumento que se basa en una evidencia introspectiva.

Vimos anteriormente que los 2 argumentos que se basaban en la necesidad de creer en los actos libres fueron contra argumentados de una manera satisfactoria. ¿Qué le queda por hacer al libertario? Tratar de argumentar la racionalidad de la creencia en que somos libres, fundamentando tal racionalidad en la imposibilidad de creer lo contrario, resulta insuficiente. Por ahora el camino del libertario es el de mostrar que su posición es más sólida que la del determinista.

La doctrina de la libertad afirma que un acto libre es aquel que está en “nuestras manos” hacerlo o no hacerlo. La evidencia de la creencia en que somos

libres debe ser sólida, para que sea favorable para la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de modo diferente a como en realidad lo hizo.

Los datos de la introspección como evidencia empírica del argumento libertario

Si el libertario logra proporcionar una evidencia que respalde su tesis, esta misma falseará la tesis determinista. En resumen: lo anterior dice que si se establece como evidencia a X y ésta apoya la tesis del libertario, la evidencia X servirá para refutar la tesis del determinista. Lo que tendrá que hacer el determinista es afirmar que cualquier evidencia que presente el libertario no es lo suficientemente sólida, para respaldar la teoría de la acción libre y, por tanto, para refutar la suya.

La evidencia que tomará el libertario serán los datos de la introspección. Esta evidencia es un dato sensorial que obviamente es una vivencia personal. Si yo siento que soy libre (al considerar que pude haber actuado de forma diferente a lo que en realidad hice) esa evidencia sirve para considerar que es verdadero.

El problema del argumento del libertario radica en la pregunta: ¿es sólida la evidencia que somos libres mediante introspección, para enunciar la verdad de que realmente somos libres? Es claro que los datos que arroja la introspección nos pueden dar la sensación que somos libres, pero ¿es suficiente para demostrar que nuestros actos no son causalmente determinados? La introspección muestra que tenemos la creencia de nuestra libertad pero no es evidencia suficiente para mostrar que se pudo haber actuado de otro modo a como se hizo. En este sentido, los datos de la introspección bien podrían engañar y mostrar algo que en realidad no es. Además no es posible que se llegue, de manera inductiva, a la conclusión de que una acción pudo haberse realizado cuando efectivamente no se hizo. La introspección no proporciona una evidencia inductiva para afirmar que se pudo haber hecho lo que no se hizo. La respuesta a esta objeción es la siguiente:

Supongamos que contamos con una evidencia sólida de que hay un gato en el armario de la sala. La evidencia consiste en haber oído un “miau”, un ruido chirriante o cualquier otra revelación felina involuntaria. ¿Es esta evidencia adecuada en apoyo de la hipótesis de que hay un gato en el armario? Sin duda resultaría peculiar sostener que es una evidencia adecuada de que hay un gato en el armario si hay un gato allí, pero que no es una evidencia adecuada si no hay ninguno. La evidencia a favor de la hipótesis es igualmente sólida cuando no hay un gato en el armario que cuando sí lo hay. La pregunta de con cuánta fuerza la evidencia apoya la hipótesis de que un gato se encuentra en el armario debe ser contestada independientemente de la pregunta de si hay o no un gato en el armario.¹⁶

La respuesta del libertario a la objeción del determinista se basa en la consideración de que el apoyo de una evidencia a una hipótesis — en el ejemplo citado: “hay un gato en el armario”— no depende de consideraciones previas sobre la verdad o falsedad de la hipótesis. En este caso la evidencia proporcionada es igual de buena así el evento al que apoya se dé o no. Así, la evidencia que sirve para pensar que un sujeto realizará una acción X también será buena cuando el mismo sujeto no realiza X.

Si bien, el libertario afirma que la evidencia de la introspección puede ser engañosa, esto no deslegitima que ella misma sea una buena evidencia para creer que existen los actos libres. Aquí es necesario establecer que una evidencia, aunque engañosa, es legítima cuando se habla en términos de creencia, no así cuando se está en el campo del saber. En el primero —es razonable aceptar una evidencia que en realidad no lo sea pero que el sujeto no lo sepa—, mientras que en el campo del saber una evidencia no puede ser engañosa, puesto que se tendría que decir que un individuo que la tiene en realidad no posee un saber.

Por último, el determinista pretende refutar la evidencia del libertario afirmando que ésta por ser un dato de la introspección y por ser evidencia inductiva, no es adecuada para apoyar la hipótesis de la existencia de los actos libres, pues las conclusiones de los mejores argumentos son aquellas que se obtienen por

¹⁶ *Ibid.*, p.195.

implicaciones lógicas. A ésto el libertario responde que es un argumento irracional pretender que las conclusiones sólo deban seguirse de una forma deductiva, ya que la mayoría de los argumentos son inductivos y no por esto son irracionales.

La crítica más fuerte del determinista es la de considerar que ninguna prueba empírica puede refutar la tesis determinista. Este argumento lo expone G. J Warnock, citado por Cornean, así:

Es fácil imaginar un suceso S, condiciones suficientes para su ocurrencia que se supone que siempre han sido ABC; y que algún día estas condiciones podrían obtenerse y sin embargo el suceso S no ocurre. Pero evidentemente esto no refuta T [Para todo suceso S, existe un conjunto de condiciones antecedentes tales que, cada vez que se obtienen dichas condiciones, ocurre un suceso del tipo S]. Y es que se dijo en T que únicamente existen *ciertas* condiciones suficientes para la ocurrencia del cualquier suceso; no es específico cuáles son estas condiciones en cualquier caso, como tampoco se implicó con esto que cualquiera sabe necesariamente en cualquier caso si las condiciones son o no son suficientes. (...) Si digo, "Alguien ahora en esta casa tiene el pelo verde", puede mostrarse que lo que digo es falso, ya que puede pedírsele a las personas de esta casa que desfilen para comprobar que ninguna de ellas tiene el pelo verde. Pero si digo, "Hubo una vez, o hay o habrá, en algún lugar del universo, una persona con el pelo verde", no necesito admitir que estoy equivocado. Porque nunca podría decirse que fueron inspeccionados todos los rincones del universo en cualquier fecha posible y que se encontró que no se incluían a alguna persona de pelo verde.¹⁷

Si sólo se afirma que *ciertas* condiciones deben darse para que ocurra un suceso, pero no se dice cuáles, nunca se tendrá que decir que la tesis está equivocada. Se admite que para que ocurra un suceso se deben dar condiciones, pero si no restringen éstas a una combinación, por ejemplo, ABCD, cualquier evidencia empírica que trata de mostrar que dadas las condiciones no se dio el suceso, no servirá para refutar la tesis determinista. Luego, si la tesis determinista no puede ser refutada por ninguna evidencia empírica, los libertarios no pueden mostrar la falsedad de la tesis determinista.

¹⁷ *Ibid.*, p. 196.

El libertario expondrá que aunque se reúna suficiente evidencia para mostrar que “ninguna persona tiene el cabello verde” es lógicamente posible que “alguna persona tenga el cabello verde”. Pero si se tiene un conjunto de evidencia razonable es legítimo decir que “ninguna persona tiene el cabello verde”, esto mismo se puede aplicar al caso de la tesis determinista

1.2.4. Libertad y responsabilidad moral

Es casi un consenso que los filósofos admitan que para que un sujeto sea responsable de una acción, esa acción tiene que provenir de él, es decir, de su determinación. La autonomía del sujeto, antes mencionada como esencial en el análisis libertario, es constitutiva de una acción libre y responsable. La autodeterminación de un sujeto de realizar una acción hace que éste sea responsable por la realización y las consecuencias de esa acción. Esta autodeterminación debe ser entendida como la elección que realiza un sujeto independiente de circunstancias externas a sus deseos, motivaciones y estados psicológicos.

Pero si hablamos de autodeterminación, se tendría que anotar aquí que esto supone que el sujeto que se autodetermina tiene la oportunidad de elegir entre posibilidades que se le presentan. No obstante, se podría rechazar la posición que para que haya acción libre debe den existir posibilidades alternativas, por ejemplo, un sujeto, Pablo, es gerente de un banco. Un día unos sujetos entran al banco a robar el dinero de la caja fuerte. Pablo es el único en el banco que tiene la clave de la caja. Los asaltantes amenazan a Pablo con una pistola para que les dé la clave. En ese momento, ¿se podría decir que Pablo es responsable de que los asaltantes se lleven el dinero de la caja? Si se tuviera como única causa del robo la acción de Pablo (la de dar la clave a los asaltantes), bien podría señalarse a Pablo como responsable del robo del dinero de la caja fuerte. Pero es obvio que el sentido común no le otorgaría tal responsabilidad. Se sabe que Pablo realizó la

acción de dar la clave no por autodeterminación, es decir, no motivado por sus propios deseos, sino por una circunstancia externa: la amenaza de los asaltantes. Parece claro aquí que la responsabilidad de Pablo es totalmente nula en esta acción. Se podría objetar a este ejemplo, que en realidad Pablo tenía la posibilidad de hacer lo contrario de lo que hizo (es decir, no entregar la clave a los asaltantes) pero, se preguntará: ¿en realidad estaba en esas circunstancias donde una persona puede elegir entre posibilidades? Lo que se puede notar aquí es que la ausencia de determinación, por la existencia de fuerzas externas, es la causante de la inexistencia de responsabilidad moral. El hecho de que Pablo no pueda elegir entre posibilidades alternativas (proporcionar o no proporcionar la clave de la caja fuerte) no se da porque no existan las posibilidades sino por la fuerza externa, por lo que este ejemplo viene a mostrarnos que no es la ausencia de PAP la causa de la no existencia de la responsabilidad moral sino la acción coercitiva de los ladrones sobre el gerente. Aun con esto existen posiciones en las que se afirma que la autodeterminación y la posibilidad o alternativas de acción, son componentes esenciales para adjudicar responsabilidad moral a un sujeto que realiza una acción, pues, no sólo se puede tener en cuenta que el sujeto realice la acción (en el caso del ejemplo anterior: la acción de Pablo de entregar la clave a los asaltantes), sino analizar si en la acción realizada el sujeto tuvo posibilidades de actuar de forma diferente a como lo hizo y si teniendo estas alternativas, el sujeto eligió (por autodeterminación) hacer una en vez de la (s) otra (s).

1.2.4.1. La posibilidad y las alternativas en la acción

Según Walter Glannon¹⁸, en la discusión sobre la libertad que se requiere para la responsabilidad moral, han predominado: 1) el principio de posibilidades alternas (**PPA**) y 2) el Principio de acción posible (**PAP**), éste formulado por Peter Van Inwagen. Mientras el primero considera la responsabilidad en la acción, el segundo se encarga de analizar la responsabilidad en el acto fallido o frustrado.

¹⁸ Walter Glannon, "Responsability and the Principle of Possible Action", p. 261.

1.2.4.2. El principio de posibilidades alternas (PPA)

La discusión acerca de la responsabilidad moral se ha centrado últimamente en las consideraciones sobre la posibilidad en la acción, a ésto se le denominó: *principio de posibilidades alternas*, criticado por Harry Frankfurt en su artículo "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" publicado en 1969. Para esta parte del capítulo expondré en qué consiste este principio y algunas discusiones en torno a él, y tomaré algunos artículos donde se aclara, critica y amplía este principio.

Este principio (**PPA**) puede formularse de la siguiente forma:

PPA: Una persona es moralmente responsable sólo si hubiera podido hacer otra cosa.

Como se puede apreciar, el principio consiste en relacionar la responsabilidad moral con la posibilidad que tiene un agente de hacer lo contrario de lo que hizo, es decir, de que tenga la posibilidad de no hacer lo que hizo y de realizar otra acción. Harry Frankfurt trató de mostrar que este principio era falso. Para este objetivo creó el siguiente caso*:

One agent, Jones, intends to perform a certain act. A second agent, Black, wants to ensure that Jones perform the act in question and therefore (somehow) implants a mechanical device in Jones's brain to manipulate it "so that causal forces running in and out of his synapses and along the poor man's nerves determine that he chooses to act and that he does act in the one way and not in any other" (...). But Black will intervene in this way only if Jones shows some sign of wavering in his deliberation. Jones is located in the actual causal sequence leading to action, while Black is located in the alternative, or counterfactual, causal sequence, the sequence of events that would come to

* Este tipo de contraejemplos se les ha denominado: Tipo F. Los contraejemplos de este tipo se apoyan en imaginar circunstancias que tornen como inevitable una acción de un agente. Circunstancias que no son causadas por el agente.

play a causal role in the production of the action if Jones were to fail to form or carry out his intention. Insofar as Black would intervene if Jones were to refrain from acting, he is considered a counterfactual intervener. It turns out, however, that Jones freely deliberates, chooses, and performs the act without any intervention by Black, who merely monitors Jones's brain processes. There is no responsibility-undermining factor at work in the actual sequence, because Black plays no causal role in Jones's voluntary performance of his action. Hence, Jones is morally responsible for his action, even though he could not have done otherwise; for Black was standing by, ready to activate the device and thereby force Jones to act if the latter had shown any inclination to refrain from acting.¹⁹

Este contraejemplo hizo que se revisara el principio (**PPA**), puesto que se muestra cómo un sujeto que no puede actuar de forma contraria a como lo hizo (por la sobredeterminación de la acción: la figura de Black) es responsable moralmente de la acción y sus consecuencias. El principio quedó formulado de la siguiente forma:

PPA': Una persona no es moralmente responsable por lo que hizo si no pudo hacer otra cosa.

Es obvio que según esta formulación una persona es responsable de una acción si: a) si en el momento de realizar la acción la persona pudo refrenarse y, b) si la persona en “un antes de” o “durante” la acción pudo haberla evitado. Para mostrar cómo el principio de posibilidades alternativas puede defenderse de los contraejemplos, James W. Lamb analiza varios contraejemplos en su artículo: “Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternate Possibilities”. El primero es una situación donde una persona, por su “propia voluntad”, se pone en una situación en la que no hay otra posibilidad, el segundo es una situación donde una persona hace lo que quiere y tiene que hacerlo, y el tercero es donde se da una situación de responsabilidad indirecta.

El primer contraejemplo es expresado de la siguiente manera:

¹⁹ Harry G. Frankfurt, “Possibilities and Moral Responsibility”, pp. 831-2

The simplest kind of counterexample to the principle involves a person who of her own free will puts herself into a position in which she cannot do otherwise. Thus, for example, Peggy Sue might have got herself arrested so that she would not have to appear at some dull function she had promised to attend. It would seem that she is morally responsible for having broken her promise—we would certainly be justified in faulting her—and yet it would also seem that, being under lock and key, she could not have kept her promise to attend the party.²⁰

Según Lamb este contraejemplo fácilmente puede ser respondido puesto que la locución: 'Podría haber hecho la acción A' conlleva un referente temporal que “denota el tiempo de la habilidad contrafactual”. Por ejemplo, uno puede decir: ' el sujeto X podría tomar el metro y llegar temprano a su trabajo si llega a la estación a las 7:45', es decir que en este caso el sujeto tendría la alternativa de llegar al trabajo. Pero, el sujeto ya no podría llegar temprano al trabajo si llegara a la estación a las 7:55. Lo mismo ocurre con el contraejemplo anterior; hasta antes de ser arrestada Peggy pudo ir a la cita, por tanto se le puede adjudicar responsabilidad por faltar a su compromiso, pero no después, ya que le era imposible hacerlo.

El segundo contraejemplo es el mismo proporcionado por Frankfurt:

The second kind of counterexample I consider is the sort where a person, who could not have done otherwise, does something because he wants to and not because he could not have helped doing it. Such a person is morally responsible, it is claimed, because he has done what he wanted. The most straightforward case of this kind is what may be called the *case of the actual intervener*.

Suppose that Jones has decided to kill his worst enemy. We may assume Jones made the decision on his own, uncoerced, and that he could have decided otherwise. A second person, Black, also wants the intended victim dead but he is unaware of Jones' intention. Black, however, does not want to do the killing himself but prefers indirect means. He therefore selects someone at random, Jones as it happens, and brings about conditions —through threats, drugs, brain surgery, hypnosis, or whatever— that lawfully determine that Jones does the killing. Let us also assume that Jones would have carried out his decision even had Black not intervened. Thus, Jones is morally responsible

²⁰ James. W. Lamb, “Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternate Possibilities”, p. 518.

for the killing even though, thanks to Black, he could not have done otherwise.²¹

Según Lamb, la refutación de este contraejemplo es que Jones no es responsable moralmente, puesto que en el momento de realizar la acción él no podía refrenarse y no realizarla, esto debido a la *sobredeterminación* ejercida por Black. La respuesta que se hace a esta objeción es que aunque Jones no pueda hacer lo contrario a lo que hizo, es responsable porque antes de realizar la acción él quiso ejecutarla y, aunque Black no ejerciera poder sobre Jones, él hubiera realizado la acción. Pero Lamb considera que esto no mina el principio de posibilidades alternas. No podemos declarar que Jones es responsable de no refrenarse, de no realizar la acción, pues él simplemente no podía refrenar la acción por la *sobredeterminación* ejercida por Black. Para esto Lamb expone un ejemplo: una persona planea matar a otra y para esto la atropellará con su auto en una avenida X. Sin saberlo, el sujeto que desea matar a la persona llega a la avenida X y accidentalmente atropella a la persona que deseaba matar —y que efectivamente mata—. ¿Es responsable este sujeto de matar a esta persona, en estas circunstancias, aun deseándola matar? Según Lamb no se podría declarar a este sujeto como responsable — de manera intencional— de la muerte de esta persona. Se puede decir en este caso que el sujeto no es responsable, pues la acción fue accidental, en ese momento no hubo una acción predeterminada por el sujeto.

Lamb expone otro contraejemplo donde no existe ninguna intervención de Black en la acción de Jones: este argumento al igual que el anterior lo retoma de Frankfurt:

There is a certain possible event —let us call it the triggering event —such that if it occurs Black will take steps to make sure that Jones acts; the triggering event is Black's cue to intervene. Now, either the triggering event occurs or it does not. If it does not, Jones acts on his own. If it does, Black intervenes and

²¹ *ibid.*, pp. 519–520

forces Jones to act. Hence, no matter what happens, Jones acts and therefore cannot do otherwise. What he does is thus not up to him.²²

En este contraejemplo se expone la presencia de Black, pero en ningún momento él hace su aparición en la ejecución de la acción, porque la única forma para que lo haga es que vea una señal de vacilación en Jones para realizar su acción o no. El contraejemplo, según Lamb, muestra la siguiente falacia: si se quita a Black del contraejemplo, tenemos que Jones actúa por sí mismo y él hubiera podido refrenarse, puesto que para eso se utiliza la figura de Black —sólo si él está en el contraejemplo Jones no podrá refrenarse a actuar y no podrá hacer otra cosa que matar—. Pero aun así, en el contraejemplo, Jones mata no por la intervención de Black, sino por sí mismo. Si se pone de nuevo la figura de Black en el contraejemplo no cambia nada, sólo que ahora puede ocurrir que Black intervenga y por esto Jones sea obligado a actuar. Pero según el contraejemplo, Black no interviene y Jones no refrena la acción. Sea como sea, teniendo la sobredeterminación o no teniéndola, Jones es responsable de matar, así sea en el caso de la presencia de Black que no le hubiera posibilitado refrenarse y haber hecho algo diferente a lo que hizo.

El tercer argumento de Lamb versa sobre la responsabilidad indirecta de un individuo en una situación: éste está basado en un caso de A.S. Kaufman. El argumento es el siguiente:

Suppose that a lifeguard who has lied about her qualifications is unable to swim. Assume now that a child drowns whose life it was the lifeguard's duty to save. We would certainly hold the lifeguard responsible and yet, being unable to swim, she could not have saved the child's life.²³

Aquí tenemos un caso donde un sujeto no salva la vida de un niño porque no sabe nadar, es claro aquí que él no podría haber hecho lo contrario. Aun así, este

²² *ibid.*, p. 522.

²³ *ibid.*, p. 525.

sujeto es responsable de la muerte del niño, aunque no hubiera podido hacer lo contrario, ¿Por qué? El hubiera podido aprender a nadar antes de sentarse en el asiento de salvavidas. Supongamos que este sujeto no aprendió a nadar por una incapacidad física que no se lo permitió, no sólo porque no quiso aprender a nadar, aun así este sujeto sigue siendo culpable, puesto que pudo prever que surgiría una situación en donde una persona necesitara de su ayuda, y sabía que si esto se presentaba, no podía nadar y ayudarla por su impedimento.

Esta clase de previsión es lo que llama Walter Glannon “el control causal remoto” que tiene un sujeto en una acción. Para este filósofo todo sujeto de acción tiene dos tipos de control²⁴ : el control causal inmediato y el remoto. El primero se expresa cuando un sujeto reflexiona y actúa (esto depende en gran parte de las condiciones físicas del sujeto. por ejemplo, si un sujeto quiere subir una colina muy alta tendrá en consideración su estado físico para decidir si la sube o no); el segundo se extiende al momento de la deliberación, cuando un sujeto puede reflexionar, prever las consecuencias de sus acciones y omisiones. Según Glannon, para que un sujeto sea responsable de una acción, tuvo antes de la acción que haber conocido sus posibles consecuencias. En el ejemplo de Kaufman, el sujeto no es responsable por el control causal inmediato, el sujeto no tiene la habilidad física para salvar al niño. Pero sí es responsable de no haber salvado al niño, puesto que sí tuvo el control causal remoto, es decir, él pudo prever la situación, y según esto, no haber mentido para convertirse en salvavidas. Así, podemos decir que aunque el sujeto no podía realizar una acción, de todos modos es responsable de la muerte del niño.

From the fact that the agent was at no time physically able to perform a particular act and thereby prevent a harmful state of affairs from obtaining, it does not follow that he could not have prevented that state of affairs from obtaining. At some earlier time, given that he was cognitively able to have relevant beliefs about the circumstances and to exercise his inferential reasoning, he was physically able to act in such way that a physical inability he

²⁴ *Vid, Walter Glannon, Op. Cit.,*

had did not play a causally and morally significant role in a sequence of events issuing in a bad upshot. Physical inability per se does not excuse an agent from responsibility in such cases²⁵

Este análisis es fundamental, no está diciendo solamente que la responsabilidad del sujeto se queda en el tiempo en el que realiza la acción, sino que esa responsabilidad se remonta al momento cuando el sujeto reflexiona acerca de la acción. Una acción responsable es aquella que no es accidental, sino aquella en la que un sujeto, cognoscitivamente preparado, reflexiona sobre sus actos futuros y puede, por ello, convertirse en la verdadera causa de sus acciones, no solamente en una parte de la cadena causal.

Podemos determinar aquí que el principio de posibilidades alternativas y el de acción posible puede contraargumentarse. No necesariamente cuando un sujeto no puede hacer otra cosa que la que hace o cuando se encuentra físicamente imposibilitado para realizar una acción, se debe exonerar de su responsabilidad. Aunque esto no se podrá decir en todos los casos —recuérdese el caso del gerente del banco—. Con esto lo que se ha mostrado es que el principio de posibilidades alternativas y el de acción posible puede, en algunos casos, proporcionar las condiciones para que un sujeto sea responsable. Esto no ocurre con la autodeterminación, pues como se ha mostrado en los contraejemplos, el sujeto eligió realizar una acción que tuvo sus consecuencias, y por tener el control, ya se inmediato o remoto, es responsable de ellas.

El principio de posibilidades alternativas supone, a diferencia de la sola suposición de la autodeterminación, factores externos, como los son las posibilidades reales para elegir que tendría un sujeto, en este sentido, el **PPA** tiene problemas que hacen que sea criticado y si se quiere dejado de lado para evaluar la responsabilidad moral. Podemos poner la situación donde un sujeto no crea tener la posibilidad de actuar de otra forma, pero que en realidad si la haya, o

²⁵ *ibid.*, p. 270.

al contrario. Por ejemplo, en el caso donde un sujeto por estado de alicoramiento se sienta en condiciones de manejar pero en realidad no existen las condiciones, si se quiere normales, para llevar a buen término su acto. Lo que se quiere decir aquí es que existen casos donde los individuos evalúan incorrectamente la existencia o no existencia de las posibilidades de su acción, a mi parecer tal evaluación debería tomarse en cuenta más que la existencia en sí misma de las posibilidades. El **PPA** presta poca atención a la deliberación responsable que debe tener un individuo al evaluar las posibilidades reales que tiene de acción. En unos de los contraejemplos propuestos por Frankfurt²⁶ un agente decide consumir una sustancia para gozar de la euforia que la droga causa. Este contraejemplo introduce una sobredeterminación, que introduce un orden secuencial infalible, en este caso fuerzas inactivas que respaldarían la otra causa suficiente (la decisión de consumir la droga). La sobredeterminación garantiza que el efecto (consumir la droga) queda garantizado por cualquiera de los dos factores causales, pero no por los dos a la vez. En el ejemplo, la persona que decidió consumir la droga, activó el orden secuencial por su decisión, no operaron las fuerzas inactivas, por tanto toda acción que cometa esta persona en estado de drogadicción es su responsabilidad. Es esta perspectiva, es importante recalcar que dentro de una acción, la evaluación de las consecuencias de los actos es una parte importante de la responsabilidad de ésta, el **PPA** descuida esta parte.

*Responsabilidad moral: crítica de Frankfurt al principio de acción posible de Van Inwagen*²⁷

El principio de Acción Posible (**PAP**) puede formularse de la siguiente forma:

PAP: Una persona es responsable de no realizar un acto sólo si lo hubiera podido realizar.

²⁶ Véase, Harry Frankfurt, "De que somos moralmente responsables" en *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. pp. 140-41

²⁷ Ibid.,

La forma del principio se refiere a “hechos no realizados”. Este principio se relaciona con otros expuestos por el mismo Van Inwagen: el Principio de Prevención Posible que tiene que ver con las cosas que se hicieron (**PPP₁**) y el que tiene que ver con las que dejamos de hacer (**PPP₂**).

PPP₁: Una persona es moralmente responsable de cierto acontecimiento sólo si podía haberlo evitado.

PPP₂: Una persona es moralmente responsable de una situación si y sólo si (esa situación prevalece) y se hubiera podido evitar que prevaleciera.

La diferencia entre el **PPA** y los principios de Van Inwagen tiene que ver con que el **PPA** sólo se refiere a la responsabilidad moral de una persona por lo que hizo, mientras que el **PAP** y **PPP** tienen que ver con la responsabilidad moral de una persona por lo que no hizo. Por lo anterior, se podría afirmar que una persona es moralmente responsable si una consecuencia fue producto de lo que voluntariamente no quiso hacer.

El libre albedrío o autodeterminación se supone como condición de posibilidad de la responsabilidad moral. Ahora, esta concepción de responsabilidad moral está relacionada con el Principio de Posibilidades Alternativas (**PPA**). Sólo cuando una persona pudo haber hecho otra cosa que la que hizo es moralmente responsable de la acción. Harry Frankfurt en su ensayo “De qué somos moralmente responsables”²⁸ realiza una crítica a esta forma de ver la responsabilidad moral. Para Frankfurt la falta de alternativas no impide que una persona sea moralmente responsable cuando realiza la acción por razones propias. Veamos cuál es el argumento de Frankfurt: si entendemos, como lo ha entendido la mayor parte de la tradición filosófica, que la libertad de la voluntad se ve reflejada en acciones que dependen enteramente de una persona, la voluntad libre exige: 1) que la acción dependa de la persona y 2) la persona pudo hacer una

²⁸ *Ibid.*

cosa u otra. El libre albedrio, entendido como se hizo anteriormente, se supone como condición de posibilidad la responsabilidad moral, y de esto podemos concluir el Principio de Posibilidades Alternativas (**PPA**). Frente al principio es decisivo saber si alguna vez las personas pueden hacer otra cosa de la que hicieron. A este cuestionamiento los incompatibilistas afirman que si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no es posible que una persona pudiera haber hecho otra cosa de la que hizo. Los compatibilistas, a su vez, aun asumiendo la tesis determinista como verdadera, aseveran que es posible que una persona pueda tener alternativas en su acción tal como lo expresa el **PPA**. Frankfurt al afirmar que la falta de alternativas no impide que una persona sea moralmente responsable, puesto que se fija más en que la acción es responsabilidad de una persona cuando ésta la hace por sus propias razones, concluye que no es importante determinar si la tesis determinista es verdadera o falsa para atribuir responsabilidad moral o si el libre albedrio es compatible o no con el determinismo, cosa que si se debe hacer cuando se acepta el **PPA**.

Miremos el siguiente ejemplo del **PPP**, expuesto por Peter Van Inwagen: un agente observa un crimen y piensa llamar a la policía y denunciarlo, pero le da miedo ser implicado en éste, por lo que no llama a la policía. El agente no sabe que las líneas telefónicas no funcionaban y no podía utilizarlas para llamar. ¿Es responsable el agente de no haber llamado? Van Inwagen contestará que no, pues el no haber realizado la acción no dependía de que el agente la hubiera podido realizar, puesto que si hubiera decidido llamar no lo hubiera podido hacer. Si tomamos como condición de responsabilidad que el agente debe ser causa suficiente y necesaria de un hecho, es claro que el agente del ejemplo no es responsable de no haber llamado a la policía. No hubiera sido suficiente con llamar, se necesitaba que las líneas telefónicas funcionaran pero, a su vez, el comportamiento efectivo del agente fue suficiente para no llamar, pero no es necesario pues no podría haber llamado así lo hubiera hecho.

Para Frankfurt la forma como interpreta Van Inwagen la responsabilidad supone un sentido de “responsabilidad total”, donde el agente es causa necesaria y suficiente de la acción. Al contrario de esta propuesta, Frankfurt afirma que la responsabilidad total no es condición necesaria para la responsabilidad moral. Supongamos que el agente no sabe, en el momento que decide llamar, que las líneas están dañadas, esto no quiere decir que no se pueda hacer un juicio moral acerca del agente. Este juicio supone delimitar qué es lo que se evalúa en el juicio: si los teléfonos funcionaban se juzga sólo el hecho de que el agente no llamó. Si los teléfonos no funcionan se juzga el hecho de que el agente no intentó llamar. Sin embargo, no importa la instancia que se evalúe, la culpa o aprobación serán las mismas. Al juzgarse la acción no el estado psicológico (temor de ser inculcado por ejemplo), la responsabilidad se juzga por lo que hizo o dejó de hacer. Así lo señala Frankfurt: “La gente merece el elogio o la culpa por lo que hace y no solo sobre la base de lo que hace”. Lo que se debe tener en cuenta en este caso es que la intención del agente no dependió del no funcionamiento de las líneas telefónicas, pues la intención de no llamar se hubiera mantenido igual independiente de si las líneas telefónicas estuvieran buenas o malas.

1.3. Conclusión.

Para concluir se presentará de nuevo, de forma resumida, los argumentos tanto del determinista como del libertario.

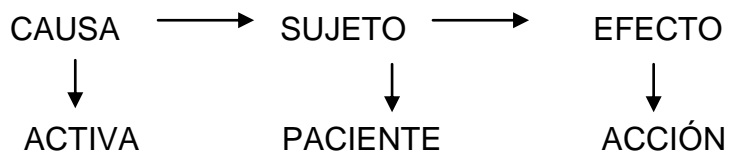
EL DETERMINISMO

La argumentación de la doctrina determinista se centra en los siguientes principios:

- **(I) Argumento del determinismo universal:** este argumento se resume en la afirmación: “Todo tiene una causa”. Las cosas que existen en el mundo

tienen causas, si no fuera por éstas simplemente no existirían. Esta tesis tiene como apoyo la siguiente tesis: “si no no conocemos la causa de algo, no quiere decir que no exista tal causa”.

- **(II) Argumento de la determinación ancestral:** este argumento es más fuerte que el anterior, puesto que afirma que las condiciones de existencia de algo dependen no sólo de su causa más próxima, sino también de causas que determinaron la existencia de esa causa próxima. La cadena causal se remonta indefinidamente.
- **(III) Todo lo que es causado está determinado a ser de una forma definida y no de otra.**
- **(IV) Argumento con relación a la acción.** Por no ser el sujeto la causa de la acción, éste, en realidad, es más paciente que activo.



Este argumento se resume de la siguiente forma:

1. Todo lo que se da en el mundo es algo que tiene una causa.
2. Toda acción es algo que se da en el mundo
3. Toda acción es algo que tiene una causa.

Ahora, uniendo los principios I y III se tendría que concluir que: **Toda acción tiene causas remotas que no dependen del sujeto que realiza la acción. (Principio V).**

LA DOCTRINA LIBERTARIA.

- **(I) La evidencia de que somos libres:** la deliberación que antecede a la realización de nuestras acciones es la prueba más significativa de que somos libres.
- **(II) La acción libre como algo contingente:** La acción depende enteramente de la decisión del agente que la realiza, por tanto el agente al realizar una acción X hubiera podido no realizar X, y por extensión podría haber realizado Y. Un sujeto pudo haber hecho lo contrario de lo que hizo.
- **(III) La acción libre como algo que el sujeto determina:** si la acción es algo que puede o no puede ser, esto quiere decir que depende enteramente de la voluntad del sujeto que realiza la acción.
- **(IV) Una acción no puede estar determinada por una causa que no sea el sujeto que la realiza.**
- **(V) La responsabilidad ética es proporcional a la intervención del sujeto como causa de la acción**

Según lo anterior, la doctrina libertaria define la acción como algo que depende enteramente de la decisión del sujeto y no de una causa externa a él.

DETERMINISMO

- Todo lo que existe en el mundo es algo que tiene una causa. **(Arg. Det. I)**
- Todo lo que existe en el mundo está determinado por una cadena causal que se remonta al pasado de manera indefinida **(Arg. Det. II)**
- Todo lo que es causado está determinado a ser de una forma definida y no de otra. **(Arg. Det. III)**

Pero si,

- La acción libre es algo contingente **(Arg. Lib. II)**

Entonces:

- No hay acciones libres **(Arg. Det. VI)**.

Además si,

- La responsabilidad ética es proporcional a la intervención del sujeto como causa de la acción. **(Arg. Lib. V)**

Y

- Toda acción tiene causas remotas que no dependen del sujeto que realiza la acción. **(Arg. Det. V)**

Luego: Nadie es responsable de sus acciones y de las consecuencias de éstas.

DOCTRINA LIBERTARIA

- La acción libre es un acto contingente **(Arg. Lib. II)**
- Una acción no puede estar determinada por una causa que no sea el sujeto que la realiza. **(Arg. Lib. IV)**

Pero si:

- Todo lo que es causado está determinado a ser de una forma definida y no de otra. **(Arg, Det. III)**

Entonces:

- No existe el determinismo universal. **(Arg. Lib. VI)**.

Y si lo anterior es verdadero:

- Existen acciones libres

Y si

- Una acción no puede estar determinada por una causa que no sea el sujeto que la realiza. **(Arg. Lib. IV)**

Entonces:

- El sujeto es responsable de la acción y de las consecuencias de ésta. **(Según del arg. Lib. V)**

2. COMPATIBILISMO: UNA SALIDA A LA PARADOJA DEL DETERMINISMO Y LA LIBERTAD

En el capítulo precedente se mostraron los argumentos que dan las corrientes determinista y libertaria en torno a las acciones del hombre. Se pudo advertir como estas dos doctrinas arrojan diferentes conclusiones (en una se afirma la no libertad de las acciones humanas y en la otra lo contrario). A la vez, se dejó sentado que las personas tienen en su conjunto de creencias que todo tiene una causa y que algunas acciones son libres. ¿Cómo salir de esta paradoja? El enfoque que trata de solucionar esta paradoja se denomina “compatibilismo”. El compatibilismo niega que exista una paradoja entre la verdad de la tesis principal del determinismo y la afirmación de que existen actos libres, por lo que sus argumentos intentarán hacer compatibles estas dos doctrinas.

Las doctrinas determinista y libertaria son incompatibilistas, puesto que afirman la oposición entre la tesis del determinismo (“todo lo que existe en el mundo es algo que tiene una causa”) y la tesis de que existen actos libres. La salida a este incompatibilismo será negar la premisa dos del argumento determinista: “Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres”. Para una mayor claridad de estas posiciones observemos el siguiente cuadro*:

Pasos del Argumento inmediatamente anteriores	Determinista	Libertario	Compatibilista
Paso (1) Tesis del determinismo	Acepta	rechaza	acepta
Paso (2) si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres	Acepta	acepta	rechaza
Paso (3) no hay actos libres	Acepta	rechaza	rechaza
Paso (4) si no hay actos libres, entonces nadie es responsable de sus actos	Acepta	acepta	acepta
Paso (5) nadie es responsable de sus actos	Acepta	rechaza	rechaza

* J. W. Comman, Keith Lehrer, George S. Pappas ., *Op. Cit.*, Cap. III. P. 156.

2.1. Argumentos compatibilista y contrargumentos incompatibilistas.

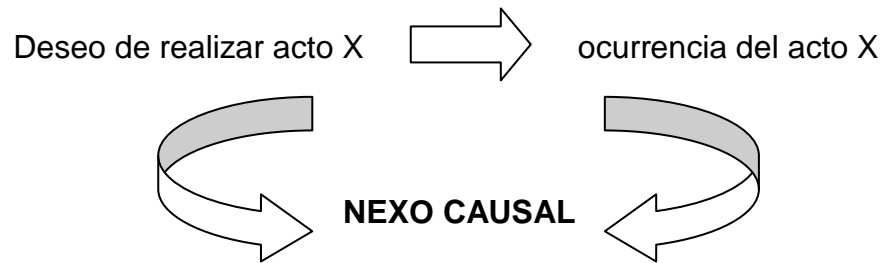
Como se dijo antes, los argumentos compatibilistas tratarán de mostrar que la posición determinista y la libertaria son compatibles entre sí. Para ello utilizara como tesis central que toda acción libre necesita del determinismo, es decir, una acción libre no puede ser pensada sin éste. Mientras que los compatibilistas intentan relacionar estas dos doctrinas, los incompatibilistas pretenden mostrar que los argumentos de los compatibilistas están errados, pues el determinismo y las acciones libres se oponen entre sí.

2.1.1. Primer argumento compatibilista

En la tesis determinista podemos ver como un sujeto que ejerce una acción es más pasivo que activo, porque la acción que realiza en realidad no es causada por él sino por causas que están fuera de su control. El compatibilismo pretende mostrar que es por esta razón que las acciones libres necesitan del determinismo ¿Por qué? La actividad depende de que el sujeto o algo que ocurre en él sea la causa de la acción (la pasividad es el caso contrario). La acción para que sea libre necesita de una determinación causal.

Para muchos compatibilistas esta determinación causal (de una acción libre) depende de algo que sucede en el sujeto que realiza la acción. Esto que ocurre en el sujeto y es el determinante causal de la acción libre es llamado volición. Por “volición” debemos entender los actos y fenómenos de la voluntad. La conducta volitiva o que depende de las voliciones, concreta los actos de la voluntad donde se supone que se elige o rechaza una inclinación. Lo que pretenden afirmar los compatibilistas es que cuando una persona realiza una acción es porque ocurre en ella una volición de querer hacer esto o aquello. En el ejemplo dado en el capítulo 1, del estudiante que no quiso hacer trampa en su examen, se podría decir que ocurrió en él una volición de querer no hacer trampa. Hasta en las mínimas

acciones, como levantar un brazo, se presentaría en el sujeto un querer, en este caso particular, levantar el brazo. El argumento intenta relacionar causalmente un deseo de realizar, por ejemplo querer realizar una acción X, con una acción, en este caso la acción X. La conclusión a la que se llega mediante este argumento es que la acción libre es compatible con el determinismo, pues depende de una determinación causal: ésta es constitutiva de la acción. Si no se da la volición, no se podría dar la acción.

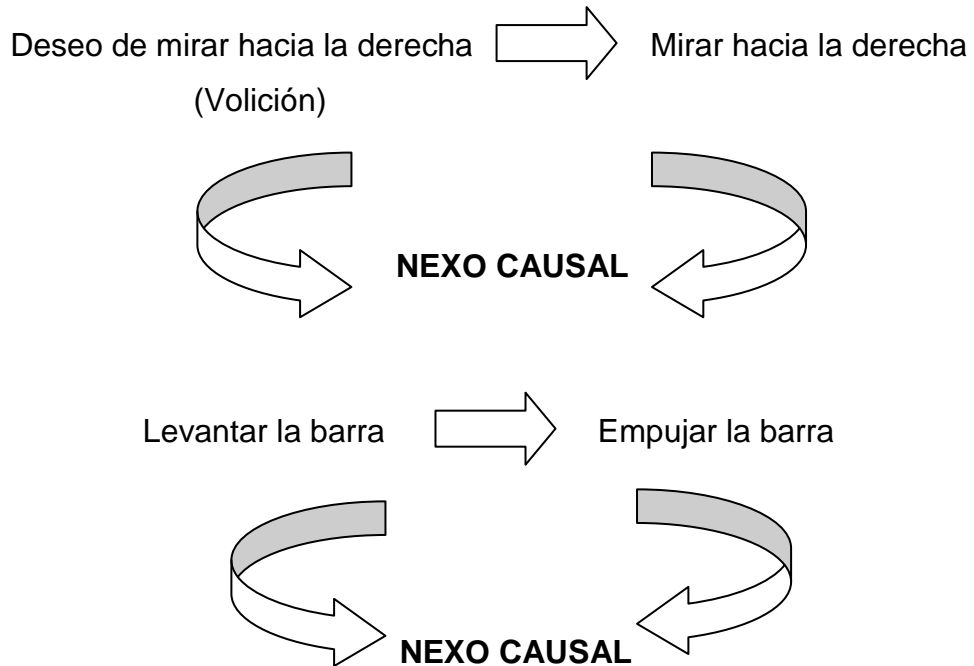


¿Es la volición ella misma un acto que se da en un sujeto? Por ejemplo, si un sujeto desea mirar a su derecha se da en él, siguiendo el argumento del compatibilista, un deseo de mirar a su derecha, por lo que se podría decir que la volición es ella misma un acto (un acto que se podría describir como “desear mirar hacia la derecha”), pero para que esta volición se dé, se debe dar otra y así de una forma regresiva. Ahora, los incompatibilistas intentan contraargumentar la posición compatibilista utilizando ejemplos en los que se da un nexo causal entre un acto y otro, pero donde el resultado no es un acto libre.

Consideremos un acto causado por otro acto. Supongamos que levanto una barra empujándola. En este caso, yo realizo un acto (levantar la barra) realizando cierto acto anterior (empujar la barra). Mi presión sobre la barra es lo que causa que ésta se levante del piso y por lo tanto lo que provoca la ocurrencia de mi acto, el levantamiento de la misma. Éste es un caso perfectamente claro, entonces, de un acto que sí tiene como ingrediente un elemento constitutivo causal. Si no fuera por la relación causal entre empujar la barra y el hecho de que ésta se mueva, el acto no habría tenido lugar.²⁹

²⁹ *Ibid.*, p. 209.

Lo que nos muestra el ejemplo anterior es un caso donde se presenta la misma estructura del caso del acto de desear de mirar hacia la derecha (volición) y el acto de mirar hacia la derecha. Observemos:

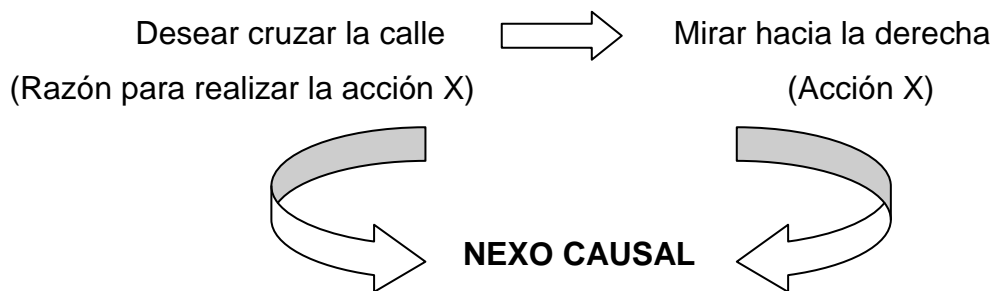


El hecho de que se dé un acto que está causado por otro no necesariamente implica que el resultado sea un acto libre. Para que un acto sea libre, éste debe provenir de un acto igualmente libre. Pero, si tomamos la afirmación del determinismo de que toda acto está causado por una cadena causal que “se remonta al pasado de manera indefinida”, se tendría que concluir que ninguna acción es libre, pues los actos de los que vienen no son libres, dependen de causas remotas de los que el sujeto no tiene ningún control. El argumento del compatibilista comete el error de no distinguir entre una determinación causal sencilla, como la que asocia levantar una barra y empujar la misma barra o desear mirar hacia la derecha y mirar hacia la derecha, y la determinación ancestral, que es en la que se apoya el argumento determinista. Entonces, declarar que una acción es libre solamente porque está determinada causalmente por un acto volitivo, no implica que esa acción sea libre, puesto que se puede aún afirmar,

siguiendo el determinismo, que ese acto volitivo no es producido por causas que están bajo el control del sujeto que realiza la acción, por lo que un acto como el de mirar hacia la derecha, así dependa del deseo de mirar hacia la derecha, no es libre pues la volición no es libre.

2.1.2 Segundo argumento compatibilista: las acciones, la relación causal y las razones.

El segundo argumento del compatibilista se basa en la aseveración de que la causa de las acciones no son actos. Para argumentar, el compatibilista se basa en un modelo de acción: la acción racional. Este tipo de acción es aquella que se basa en razones, éstas a su vez explicarían por qué un sujeto realizó una acción. Por ejemplo, si preguntamos ¿por qué María miró hacia la derecha?, la respuesta puede referirse a las razones que explican por qué María miró hacia la derecha. Si le hacemos la pregunta a María, ella podría contestar: “deseaba pasar la calle”. El nexo que hay entre la razón (mirar si venía algún carro y así pasar la calle) se relaciona con el hecho de que María mirara hacia la derecha. Este nexo es para los compatibilistas de orden causal.



Este argumento presenta un problema. Si bien la razón puede explicar el porqué se realizó una acción (pues la razón tiene una conexión causal con la acción), la explicación no es del todo satisfactoria. Una explicación tendría que mostrar no sólo las razones o motivos por los que una persona realizó una acción,

sino mostrar otras condiciones que se dieron para que efectivamente se diera la acción.

Una explicación adecuada de la forma en que su deseo se encontraba causalmente relacionado con este acto podría incluir una referencia a un conjunto sumamente complejo de condiciones, además de las inmediatamente aparentes, que existieron en aquel momento. Una analogía útil es la de frotar un cerillo para encenderlo. Nadie duda que el frotamiento de un cerillo está causalmente conectado con su encendido, pero decir que el frotamiento del cerillo causó su encendido equivale a dar una explicación causal totalmente inadecuada. Sabemos muy bien que el frotar los cerillos no es un acto suficiente para lograr que se encienda. Debe prevalecer toda clase de condiciones: debe haber el oxígeno adecuado, la presión sobre el cerillo debe ser lo suficientemente fuerte, el cerillo debe estar seco, y así sucesivamente.³⁰

Lo que tiene de insuficiente una explicación que sólo se basa en las razones es que no tiene en cuenta las condiciones necesarias para que se diera la acción. Una explicación correcta y, si se quiere, completa, debe tener en cuenta esas condiciones.

Una objeción parecida es expuesta por Gilbert Ryle en su texto *El Concepto de lo Mental*; él expone que las motivaciones, que son denominadas como motivos de la acción, en realidad no son la causa de las acciones. Tampoco se podría explicar de una forma satisfactoria una acción sólo recurriendo a una motivación. La motivación es, para Ryle, una propensión, una inclinación que se podría llamar “natural”, pero esto no explica el hecho de que una persona realice una acción. Para esto utiliza el ejemplo de un vidrio. El vidrio se quiebra, no sólo porque una piedra lo golpea, sino porque “naturalmente” es frágil. Pero la fragilidad, no explica *per se* el rompimiento de un vidrio X en un tiempo X. Así lo explica Ryle:

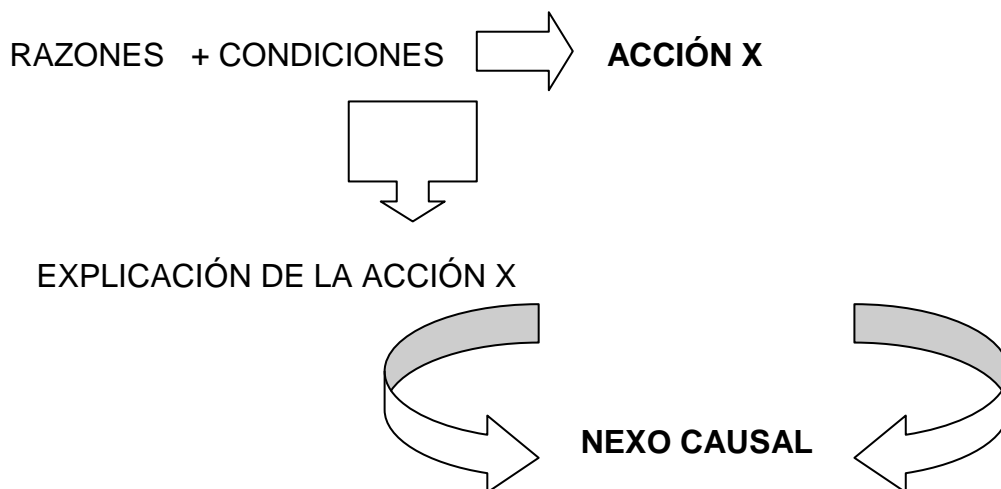
Pero el hecho general de que una persona esté dispuesta a actuar de tal o cual manera en tales o cuales circunstancias, no permite explicar por qué ha hecho algo en un determinado momento. De la misma forma, el hecho de que le vidrio sea frágil no permite explicar por qué se quebró a las diez de la noche. Así como el impacto de la piedra acaecido a las diez de la noche

³⁰ *Ibid.*, p. 212.

produjo la rotura del vidrio, alguna circunstancia que antecede a una acción mueve o lleva al sujeto a realizarla. Por ejemplo: una persona pasa el salero a otra persona por cortesía, pero su cortesía es nada más que la propensión a pasar el salero a otros cuando lo necesiten y a ejecutar mil acciones más de este tipo. De modo que, además de la pregunta “¿Cuáles son las razones que tuvo para pasar el salero?”, se plantea la pregunta “¿Qué es lo que le hizo pasar el salero al otro comensal?” Esta pregunta se responderá, probablemente, diciendo: “oyó que el otro se lo pedía” o “advirtió que sus ojos buscaban algo, encima de la mesa”, o frases similares.³¹

Lo que quiere decir aquí Ryle es que las motivaciones no son razones o causas para que se den las acciones, lo que dirá es que las motivaciones se expresan como adjetivos disposicionales, en el caso del vidrio, el ser frágil. El hecho de afirmar que “el vidrio es frágil”, es afirmar una proposición hipotética general acerca del vidrio; de modo que cuando decimos que el vidrio se rompió cuando fue golpeado porque es frágil, este “porque” no da cuenta de algo que acontece o de una causa, sino que afirma una proposición de tipo legal³².

El compatibilista estará de acuerdo con que una razón no explica de una forma satisfactoria una acción, pero si la pregunta es por la causa de la acción, dirá que las razones son la causa de la acción y que junto con las condiciones (para que ocurra una acción X) logran explicar una acción.



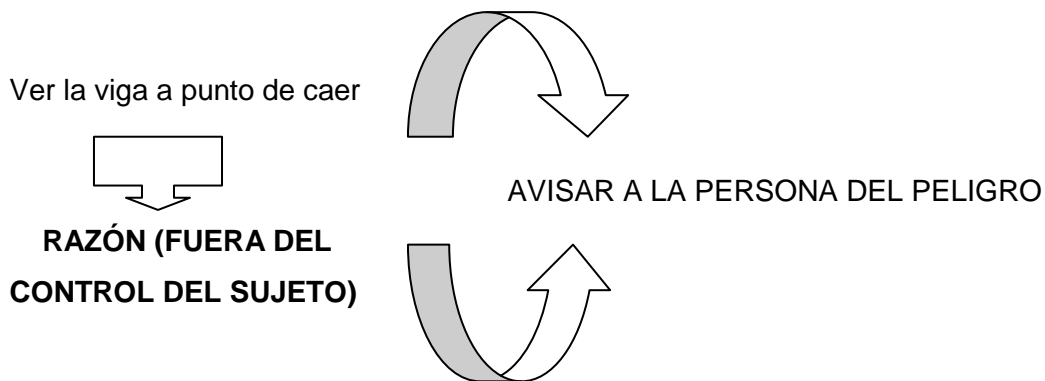
³¹ Gilbert Ryle, *El Concepto de lo Mental*, pp. 100-1

³² *Ibid.*, p. 79.

El argumento compatibilista debe responder por qué una acción que es fundamentada en razones es libre, y al mismo tiempo defenderse de los ataques del determinista cuando éste utiliza la determinación ancestral, puesto que, siempre que un compatibilista diga que una acción es libre y compatible con el determinismo, el determinista expondrá que esa acción no es libre pues es efecto de una cadena ancestral que se remonta al pasado, por lo que el sujeto no tiene ningún control sobre ella. La forma en la que el compatibilista se defiende de los ataques del determinista es la de utilizar la determinación ancestral, no sólo la causal "simple", en su argumento. El argumento compatibilista es complementado de la siguiente forma: las razones por las que un sujeto actúa están por fuera del control del sujeto. Miremos el siguiente ejemplo: "supóngase que veo que una viga está a punto de caerle en la cabeza a una persona y la prevengo. Mi razón para actuar fue que vi que la viga estaba a punto de pegarle a la persona en la cabeza."³³ Lo que el compatibilista quiere mostrar con este ejemplo, es que las razones pueden no estar bajo el control del sujeto, puesto que el hecho de que el sujeto tuviera la razón no se debe a su propio deseo, sino que fue inevitable tenerla (estaba por fuera de su control el tener o no la razón para avisarle a la persona del peligro en el que se encontraba). Pero, aun con este antecedente o causa (fuera del control del sujeto) el acto es libre.

Con este argumento el Compatibilista va más allá, mina los supuestos de la doctrina libertaria, donde se expresa que en un acto libre el sujeto que ejecuta la acción debe tener pleno control. Lo que se afirma con el compatibilismo es que no es condición necesaria para que se dé un acto el que las condicione deban estar bajo el control total del sujeto. También lo hace con el determinismo al afirmar que, aunque exista determinación ancestral, ésta no es incompatible con el acto libre.

³³J. W. Cornman, Keith Lehrer, George S. Pappas, *Op. Cit.* p, 212.



El contrargumento a la propuesta del compatibilista, viene desde dos partes: por un lado, la doctrina libertaria declara que si un sujeto realiza una acción y la causa de ésta es una razón, es porque el sujeto eligió esa razón para realizar la acción. En el ejemplo anterior, la persona que avisó a la otra el peligro en el que estaba, no pudo elegir no tener la experiencia de ver la viga a punto de caer sobre la otra persona, pero lo importante para el libertario es que la persona que avisó pudo no avisar, es decir, pudo hacer lo contrario de lo que hizo (relación con el PAP, expuesto en el capítulo 1). El sujeto eligió la razón para actuar, puesto que podía no haberla elegido y, por lo tanto, no haber actuado.

El ataque del determinista es contrario al anterior, evidentemente no se basa en la elección. El determinista trata de mostrar la inconsistencia del argumento del compatibilista de la siguiente forma: si no se puede evitar tener una creencia, en el ejemplo, no poder dejar de creer que la viga caerá y le hará daño a la persona que pasa al lado de ella, entonces el sujeto que ve esta situación no podrá dejar de actuar basado en esta creencia, no podrá actuar de otra forma. Lo que quiere decir el determinista con esta objeción, es que si el sujeto no puede actuar de otra forma, la acción no es libre (al no cumplirse el PAP, la acción no es libre).

2.1.3. Tercer argumento compatibilista: el compatibilismo entre determinismo y la posibilidad en la acción.

Hacer compatible el determinismo con la posibilidad de la acción es la tarea que tendrá que ejecutar el compatibilista en su tercer argumento. Para este objetivo el compatibilismo examina que en el modo en que se emplea “causado” no hay ninguna incompatibilidad con que se pueda haber actuado de otro modo. Para establecer el uso de “causado” se toma el de la explicación científica. En ésta se busca las condiciones antecedentes y alguna ley natural. Mediante una premisa que establezca que la condición existe y una premisa que establezca la ley, podemos deducir que ocurrirá el hecho o acto que se va a explicar. Por ejemplo:³⁴

Condición antecedente: El volumen del hierro es más pesado que el del agua.
(Condición C)

Ley: Siempre que un sólido esté sobre un líquido y la gravedad específica del sólido es mayor que la gravedad específica del líquido, el sólido se precipitará por debajo de la superficie del líquido.

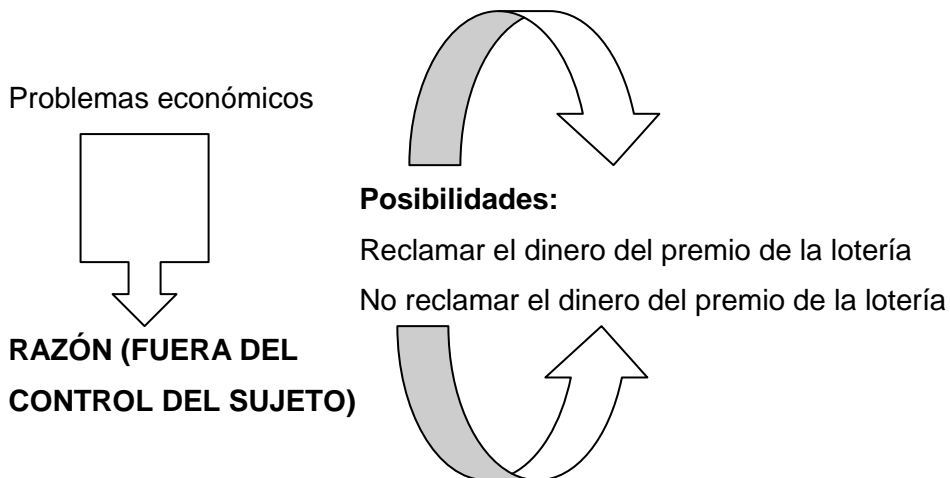
Luego si:

- 1) Se da que el hierro X tiene un mayor volumen que el del agua en la que se encuentra
- 2) Y, Siempre que un sólido esté sobre un líquido y la gravedad específica del sólido es mayor que la gravedad específica del líquido, el sólido se precipitará por debajo de la superficie del líquido.
- 3) Entonces, el hierro X se precipitará por debajo de la superficie del líquido en el que se encuentra.

³⁴ *Ibid.*, p. 219.

La explicación científica permite no sólo explicar por qué un acontecimiento sucede, sino que permite predecirlo (si se dan las condiciones).

El argumento del compatibilista es que si bien la explicación científica nos permite hacer esto, no quiere decir que el determinismo implícito en esta explicación sea incompatible con el hecho de que una persona hubiera podido actuar de otra forma. El hecho de que podamos deducir que algo va a suceder no se iguala a que se afirme que debe suceder o que no puede suceder otra cosa. Se podría decir que dentro de una predicción científica bien cabría las posibilidades (algo que para un compatibilista no estaría en discordancia con el determinismo). A la vez el compatibilista afirma que el hecho de que los acontecimientos se puedan predecir es compatible con la afirmación de que algunos actos son libres. Tomemos un ejemplo. Una persona compra la lotería, esta persona se encuentra en muchos apuros económicos y el dinero del premio le ayudará a solucionarlos. Nosotros podemos predecir que esta persona tomará el dinero del premio de una manera libre. Pero a la vez podemos afirmar que esta persona (por muy tonta que parezca) puede decidir no reclamar el dinero del premio. En este ejemplo se puede apreciar que el individuo puede tener razones fuertes para reclamar el premio de la lotería, pero no es contradictorio con estas razones (que tal vez escapen de su control) el que el no lo reclame. Luego podemos tener:



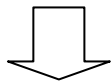
Con la forma de explicación científica podríamos establecer que una persona que tenga problemas económicos y se gane la lotería va a reclamar el premio, pero no se podrá afirmar que deba suceder de esta forma o que no pueda suceder otra cosa, puesto que puede suceder lo contrario a lo que se predice.

La objeción del incompatibilista a este argumento del libertario es que la explicación científica que se establece mediante leyes no sólo garantiza que el hecho predicho ocurra, sino que a la vez garantiza que no puede ocurrir otra cosa, es decir, que el determinismo que se presenta niega la existencia de las posibilidades. En el ejemplo dado del hierro, si se cumplen las condiciones antecedentes y establecida la ley, el hierro no podrá mantenerse sobre la superficie del agua, se tendrá que hundir.

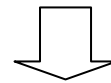
2.1.4. Cuarto argumento compatibilista: un análisis de la palabra “pudo”.

Este argumento se basa en el análisis que hace el compatibilista de la palabra 'pudo'. Si el 'pudo' en sentido de suficiencia causal y el 'pudo' en términos de libertad son iguales, las siguientes oraciones no son incompatibles:

'Ninguna otra cosa pudo suceder' y 'Pudo haber actuado de otra forma'



Sentido de suficiencia causal



Sentido libertario

Si cuando se presentan condiciones antecedentes, el sentido de 'pudo' implícitamente contiene el de 'pudo' en términos libertarios, entonces no hay un incompatibilismo entre 1) que se den las condiciones antecedentes y 2) que se pueda haber actuado de otra forma, dadas las condiciones antecedentes. El compatibilista cree que el incompatibilista comete un error puesto que su argumentación descansa en el equivoco de asemejar las dos formas de 'pudo'.

Tomemos el ejemplo de un acto que necesita de otro para ser efectuado: el de levantar unas pesas. Para que este acto se dé se tienen que dar ciertas condiciones antecedentes, entre ellas que sean empujadas; si se dan todas las condiciones antecedentes, ninguna otra cosa podrá suceder, es decir, se tiene que dar que las pesas sean levantadas. Por otro lado, también el agente podría haber hecho lo contrario: no levantarlas sino hubiera querido.

La refutación de este argumento por parte del incompatibilista es que hay una ambigüedad en el uso de 'pudo' porque sólo se puede utilizar en el sentido de suficiencia causal. Reconstruyamos el contrargumento del incompatibilista.

- 1) Existen condiciones suficientes para todo lo que sucede.
- 2) Estas condiciones suficientes son antecedidas por otras condiciones suficientes sin las cuales no se podrían dar y así sucesivamente.

Para que ocurra un hecho X éste debe ser precedido de una condición D, pero ésta a su vez debe estar precedida de una condición C, y ésta de una B y así sucesivamente.

... \Rightarrow Condiciones B \Rightarrow Condiciones C \Rightarrow Condiciones D \Rightarrow Hecho X

Según lo anterior se puede decir que es suficiente con que se dé B para que se produzca el hecho X. Pero para deducir el hecho X de las condiciones suficientes, se deben establecer unas leyes que establezcan la conexión entre la cadena de condiciones (para que se establezca que siempre que aparezca B aparecerá C y así sucesivamente hasta llegar al hecho X). Tenemos entonces:

Condiciones A \Rightarrow Condiciones B (L1)
Condiciones B \Rightarrow Condiciones C (L2)
Condiciones C \Rightarrow Condiciones D (L3)

Condiciones D \Rightarrow Hecho X (L4)

Si se realiza un acto X es porque existe un conjunto de condiciones para que se realice X, estas condiciones son determinadas ancestralmente, es decir que en el momento que un sujeto realice la acción éste no tiene ningún control sobre ellas. Dentro de esta cadena causal no caben las posibilidades, es decir, en el ejemplo anterior, que no se produzca X o que se produzca Y. Para un incompatibilista una persona sólo puede actuar de otra forma a la que actuó si tenía control de las condiciones suficientes para esa acción, pero como estas condiciones, según el determinista, están por fuera de su control, la persona nunca actúa de manera libre, pues no pudo o podrá actuar de manera contraria a como actuó.

2.1.5. Quinto argumento compatibilista: un segundo análisis de 'pudo'

Este argumento busca mostrar la compatibilidad entre las afirmaciones: 'la persona X pudo haber actuado de otro modo' y 'existen condiciones suficientes para la acción sobre las que la persona X no tienen algún control'. Para hacerlos compatibles, se toma 'pudo' en el sentido en que los libertarios la utilizan, pero se aplica como si fuera una afirmación hipotética. Una persona pudo haber actuado de manera distinta si las condiciones hubieran sido distintas:

Condiciones B \Rightarrow Condiciones C \Rightarrow Condiciones D \Rightarrow Hecho X

Condiciones R \Rightarrow Condiciones S \Rightarrow Condiciones T \Rightarrow Hecho \neg X o Y

Por ejemplo, una persona desea levantar unas pesas y para esto las empuja hacia arriba: el deseo de levantarlas y el empujarlas hacia arriba son las condiciones suficientes para que se dé el levantamiento de las pesas. Si no se dieran estas condiciones, no las levantaría. La acción de querer es una condición

para que se dé la acción. La afirmación hipotética del compatibilista queda así: ' la persona A hubiera realizado X si hubiera querido'.

La refutación de este argumento se basa en la afirmación de que las oraciones de tipo 'S pudo haber realizado X' no se pueden analizar como oraciones de la forma 'S hubiera realizado X si R'. El ejemplo que utilizan los incompatibilistas es el siguiente análisis:

Oración de tipo 1: 'S pudo haber realizado X' \Rightarrow 'S pudo haberse movido'

Oración de tipo 2: 'S hubiera realizado X si R' \Rightarrow 'S pudo haberse movido si no hubiera estado amarrado'

La oración de tipo 2 no implica la de tipo 1, puesto que 2 es verdadera pero 1 es falsa ¿Por qué? Porque si la persona no se pudo mover por estar amarrada no es cierto que se hubiera podido mover, pues en este caso sería una condición para poderse mover el no estar amarrada. A la vez el incompatibilista afirma que si el querer es una condición suficiente para el acto libre, en ocasiones, puede afirmarse que ocurran condiciones ancestrales que no posibiliten que el sujeto pueda decidir o querer hacer algo. Además, el decir que una persona hubiera podido hacer algo si lo hubiera querido o intentado, no demuestra que en realidad lo hubiera podido hacer.

Ahora bien, ¿es posible que en un sistema determinista se dé la posibilidad de una acción libre? Pareciera a primera vista que no, más cuando los mismos deterministas y libertarios lo aseguran. En el siguiente capítulo se examinará la explicación que da Spinoza, un filósofo catalogado por la tradición como determinista (tal como se ha expuesto en el capítulo 1), de la acción humana. Se pretende caracterizar su postura determinista y relacionarla con su posición sobre las acciones libres. ¿Será Spinoza un compatibilista? o ¿un determinista?

3. NECESIDAD Y LIBERTAD EN LA ÉTICA DE SPINOZA

Spinoza ha sido reconocido por la tradición filosófica como un determinista, esto quiere decir, según el análisis anterior, que en su sistema filosófico afirma que todo está determinado por causas naturales y todo acontecimiento se puede explicar teniendo en cuenta dichas causas. Esto claramente se puede vislumbrar en afirmaciones que Spinoza hace de una forma contundente:

[...] nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo [del hombre]. Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas a otras, son en todo tiempo las mismas; y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber, *por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza*. Así, pues los afectos de odio, ira, envidia, etc., considerados en sí mismos, *se siguen de la misma necesidad y virtud de la naturaleza que las demás cosas singulares*; y admiten por tanto, *ciertas causas por las que son entendidos y tiene ciertas propiedades tan dignas de nuestro conocimiento como las propiedades de cualquier otra cosa* [...]³⁵

Lo anterior muestra la tesis que bosquejó Jonathan Bennett al declarar que Spinoza era un “racionalista explicativo”, queriendo decir con esto que “Spinoza supuso que cualquier cosa que fuese podía explicarse, que si P, entonces hay una razón por la que P”³⁶. Además de este “racionalismo explicativo” hay en Spinoza un “racionalismo causal”; afirma Bennett que una característica de este racionalismo es que la relación entre causa y efecto es determinada como necesaria. Es decir, en el “racionalismo causal” de Spinoza no hay distinción entre necesidad causal y lógica. “[Spinoza] cree que una causa se relaciona con su

³⁵ Baruch, Spinoza, *Ética*, Tercera parte, Prólogo. Las cursivas son mías. En adelante E.

³⁶ Jonathan Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, p. 34.

efecto como una premisa lo hace con una conclusión”³⁷ Ahora bien, el “racionalismo explicativo” cae en un “racionalismo causal”, puesto que frente a la explicación de un hecho Y se dará la relación necesaria con su causa X, es decir, la explicación de Y pasa necesariamente por la existencia de X y la relación necesaria que se establece entre X y Y.

Es claro que según la lectura de Bennett, Spinoza es un determinista, tal como se explicó en el primer capítulo. Sin embargo, Spinoza no olvida y le da importancia al estudio ético, no sólo por su ánimo de explicar los afectos sino porque cree encontrar algo más en ese estudio, cosa que un determinista, tal como se ha establecido, desdeñaría (como si estuviera afirmando que si no hay libertad, no hay ética). Como lo muestra la anterior cita de la *Ética*, la importancia del estudio sobre los afectos es de suma importancia en la filosofía espinocista; no es gratuito que algunos estudiosos de la filosofía de Spinoza, como Deleuze³⁸, afirmen que es una filosofía práctica. Como también es conocido, el mismo Spinoza al inicio de su *Tratado de la Reforma del Entendimiento* traza el horizonte del mismo y de su filosofía: la búsqueda de la felicidad.

Después de que la experiencia me enseñó que todas las cosas que ocurren frecuentemente en la vida ordinaria son vanas y fútiles; cuando vi que todas las cosas de las que recelaba y las que temía no contenían en sí nada de bueno ni de malo [...] *tomé al fin la decisión de investigar si existía algo que fuese un bien verdadero, capaz de comunicarse* [...] más aún: si existía algo con cuyo descubrimiento y adquisición yo gozara eternamente de continua y suprema alegría³⁹.

Esta felicidad sólo se logra cuando se llega a un estado tal de libertad que hace que los individuos salgan de la servidumbre y puedan gobernarse según su *conatus*. Tal propuesta se aleja de los principales argumentos deterministas donde

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁸ Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica*.

³⁹ Baruch Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, §1. Las cursivas son mías. En adelante TRE.

obviamente no existe la libertad humana, pues al estar todo determinado no hay cabida para acciones libres.

Pero, ¿no es contradictorio que en la filosofía de Spinoza coexistan estas dos posturas? En el presente capítulo se intentará vislumbrar cómo en la filosofía spinocista se relacionan estas dos posturas sin llegar a una contradicción. Para esto es necesario mostrar cómo se presenta el determinismo en la filosofía de Spinoza, aclarar qué es libertad en su filosofía y analizar cómo se relaciona el determinismo y la libertad en las acciones humanas.

3.1. Dios como fundamento de la necesidad en el sistema spinocista.

Al querer establecer un orden determinado en el mundo, es necesario empezar desde el ente perfectísimo, por el que los entes finitos existen. Este ente perfectísimo es Dios, por tanto todas las cosas dependen de Dios. No es gratuito que las obras de Spinoza inicien estableciendo una definición de Dios, cómo se relaciona Dios con la naturaleza y actúa en ella. Ahora bien, tal definición de Dios tiene características peculiares en la filosofía de Spinoza que la alejan de la tradición judeo-cristiana que había dominado el pensamiento occidental hasta el siglo XVII.

La tradición contra la que se alza la filosofía de Spinoza establecía, al igual que en Spinoza, una definición de Dios, una relación y acción de Él en el mundo. A Dios se le consideraba como una entidad perfectísima, poseedora de unos atributos: omnisciencia, omnipotencia, suprema bondad y voluntad sin límites. Ahora bien, para los pensadores judeo-cristianos todo lo que existía era dependiente de Dios, pues suponían que las cosas existían por el acto creador de Dios, acto que dependía de la voluntad y fines de Él. Esta voluntad y fines de Dios eran enteramente incompresibles para el hombre, lo máximo que se podía llegar a

captar era cómo lo beneficiaban las cosas creadas por Dios, surgiendo así la suposición de que Dios había creado las cosas para el beneficio del hombre.

Spinoza es un detractor de estas ideas, piensa que están basadas en imágenes que tienen los hombres de un dios personal, castigador o benefactor y no en una idea adecuada de Él. Además, muchas de estas ideas hacen que el hombre tome a Dios como asilo de su ignorancia, pues al no poder determinar las causas de sus acciones y de los hechos externos, se refugia en los designios incomprensibles de Dios. Es esta idea de Dios la causante de que se establezca una dualidad en el mundo: alma/cuerpo, mundo/Dios, voluntad/entendimiento, razón/pasión, necesario/contingente. Así lo muestra Pollock, citado por Roth:

He (Spinoza) did not simply break off from theological speculation, and seek to establish philosophy on an independent footing; he seems intent on showing that theological speculation itself, when reason is once allowed free play, must at last purge itself of anthropomorphism and come round to the scientific view. Spinoza does not ignore theology, but provides an euthanasia for it⁴⁰

En la *Ética* Spinoza inicia definiendo “causa de sí” para después definir “Dios”; esto es significativo, pues para Spinoza lo importante en una definición, más que mostrar las propiedades del *definiendum*, es mostrar su causa (esencia o causa próxima). Esta clase de definición, denominada genética, se apoya en el análisis de los modos de conocimiento que realiza Spinoza en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. En este análisis expone cuatro modos de conocimiento, pero los que nos interesan aquí son los dos últimos. El tercer modo de conocimiento se da cuando se conoce o se define la cosa a partir de otra, es decir cuando se conoce algo a partir de los efectos (de sus propiedades). El cuarto modo de conocimiento se da cuando se conoce o define una cosa por su sola esencia o por su causa próxima⁴¹. La definición tal como es planteada por Spinoza depende del cuarto modo de conocimiento. El entendimiento debe conocer las cosas por sus

⁴⁰ Leon, Roth, *Spinoza, Descartes y Maimonides*, p. 51.

⁴¹ *Cfr.*, Baruch Spinoza, TRE, §19.

causas y no por imágenes o sus efectos. La definición tradicional de Dios, según Spinoza, se basa en imágenes, ideas confusas y mutiladas de Dios. Los hombres conciben la idea de Dios desde sus supersticiones, desde la relación que tienen de su cuerpo con las “cosas creadas por Dios”, desde su creencia en la finalidad (Dios ha creado todo con la finalidad de hacer feliz al hombre). En este sentido se crea la imagen de un dios personal. Es ésta la preocupación de Spinoza en la primera parte del *Tratado Teológico-político*, en la que se pretende mostrar cómo algunos teólogos y filósofos quieren poner a las Escrituras como continuidad de sus pasiones, poder político y razonamientos erróneos:

Que les ocurra [a los hombres], en efecto, mientras son presa del recelo, algo que recuerde males o bienes ya pasados, y sobre ello augurarán si ha de serles el porvenir propicio o funesto; y engañados cien veces por los sucesos no dejarán de creer en los buenos como en los malos presagios. Son testigos de cualquier hecho extraordinario, que los llena de admiración y a sus ojos es un prodigio que anuncia la ira de los dioses, del ser supremo. Y no temprar su cólera por plegarias y por sacrificios parece una impiedad a esos hombres que la superstición conduce y que no conocen qué es y qué significa la religión. *Quieren hacer a la naturaleza entera cómplice de su delirio, y fecundos en ridículas ficciones, la interpretan de mil modos maravillosos.*⁴²

Para establecer las características del determinismo spinocista debemos, entonces, examinar la definición de “Dios” y la relación que se establece con otros términos tales como: “atributo”, “acción”, “necesidad” y “*conatus*”.

3.1.1. El Dios spinocista.

El primer libro de la *Ética* está dedicado a esclarecer y construir (en 36 proposiciones) la idea o concepto de Dios. Vamos a utilizar la definición que resume Spinoza en el apéndice de esta parte:

Con esto he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, como que *existe necesariamente, que es único, que es y actúa por la sola necesidad de*

⁴² Spinoza, *Tratado Teológico-Político*, p.38. Las cursivas son mías. En adelante TTP.

su naturaleza, que es *causa libre* de todas las cosas y cómo lo es, que todas las cosas son en Dios y dependen de él de tal modo que sin él no pueden ser ni ser concebidas, y, en fin, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no sin duda por la libertad de la voluntad o por el absoluto beneplácito, sino por la naturaleza absoluta o la potencia infinita de Dios.

El Dios spinocista, al igual que el de la tradición judeo-cristiana, es causa de sí, donde se viene a expresar la necesidad de su existencia. Expliquemos: este argumento ontológico expresa que la existencia es parte del concepto de Dios, donde el concepto, al referirnos a la causa —por la definición genética—, expresa que Dios es una substancia autocausada, y de esta autocausación depende la necesidad de la existencia. A la pregunta: ¿por qué existe Dios? se contestará: se debe a su naturaleza, en este sentido se encuentra la segunda demostración que realiza Spinoza de la Proposición 11 de la Primera Parte de la *Ética*:

[...] A cada cosa hay que asignarle una causa o razón, tanto de por qué existe como de por qué no existe. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa de por qué existe; [...] Ahora bien, esta razón o causa debe estar contenida o bien en la naturaleza de la cosa o bien fuera de ella.

Ahora bien, la definición de Substancia como aquello que no depende de otra cosa para existir (*E*, P7d) deja no sólo resuelto el problema de la existencia de Dios, sino que a la vez resuelve el problema de la existencia de las cosas que dependen de Dios: los atributos. En un concepto donde se afirma la existencia necesaria de la entidad, se afirma la existencia, de una forma necesaria, de todo lo que se deduce de ella. De esta forma Spinoza demuestra que la imposibilidad de existir de Dios vendría siendo una imposibilidad lógica, puesto que es necesario que Dios exista por su definición.

En EP34 la autocausación se identifica con el poder: “[...] la potencia de Dios [que es su esencia] con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan, en su misma esencia”. Los medievales atribuían a Dios además de voluntad y entendimiento el poder para hacer las cosas. El poder es para Spinoza el único

atributo por el que Dios obra sobre sí mismo y sobre las demás cosas que dependen de Él. El poder sería en este caso la esencia de Dios. Todo lo que está en el poder de Dios, que es infinito, necesariamente debe existir. La providencia, por la que Dios ordena y conserva las cosas, es para Spinoza lo mismo que el conato o poder con el que Dios se conserva.⁴³ Spinoza considera, de esta forma, que no poder existir es impotencia, por lo que el ente absolutamente infinito debe existir (E, I, P11, 4d).

Además de esto, Dios consta de infinitos atributos los cuales expresan su ilimitación y perfección (puesto que Spinoza define a la “perfección” como “realidad”). Esta ilimitación expresa la pura afirmación de la naturaleza de Dios, puesto que si no poseyera infinitos atributos, y en este sentido fuera limitado, habría una negación en la naturaleza de Dios. De la proposición 8 de la *Ética* en adelante, la *perfección* de Dios, que se debe a su *infinitud*, se torna compleja, puesto que ya no sólo se debe a la necesidad de su existencia sino a la posesión de infinitos atributos. Debemos entender aquí por “poseer infinitos atributos” la proposición “poseer todos los atributos”. Esta interpretación la podemos sustentar en los pasajes de la *Ética* donde Spinoza hace una equivalencia de “infinito” con “todo”. Veamos:

1. [...] que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido *infinitas cosas* de infinitos modos, es decir, *todas*, [...]. (E, I, P17s)
2. [...] si algo es absolutamente *infinito*, pertenece a su esencia *todo* lo que expresa esencia y no implica negación. (E, I, 6 def.)

⁴³ Cfr., Spinoza, *Tratado Breve*, Capítulo 5, § 1; Cfr. Spinoza, *Principios de la Filosofía de Descartes*, Parte I, Proposición 12.

3. [...] la naturaleza de la sustancia no se puede concebir sino como *infinita*, y que por *una parte* de la sustancia no se puede entender otra cosa que una *sustancia finita* [...] (E, I, P13, esc.)

Este último fragmento nos indica que una parte de la sustancia (si ésta fuera indivisible) no podría ser sustancia, pues es finita, es decir, incompleta.

Como se dijo anteriormente, de la proposición 8 en adelante el concepto de Dios se vuelve complejo, puesto que en la definición 6, Spinoza establece de forma abstracta la esencia de Dios. Se dice que abstracta porque hasta ese momento no se ha demostrado su existencia. De la proposición 1 a la 6, Spinoza demuestra que sólo puede existir una sustancia. Y en la proposición 7 nos presenta su argumento ontológico. Ahora bien, ya en la definición 6, se había establecido la esencia de la sustancia como “absolutamente infinita” y también se precisaba la realidad de los atributos de la sustancia: “infinito en su genero”. Estas características de la sustancia y sus atributos se van concretando a medida que Spinoza demuestra, a modo geométrico, sus proposiciones. Pero es hasta la proposición 8 que Spinoza habla de una sustancia con infinitos atributos, pues antes podíamos observar la simpleza del concepto de Dios: una sustancia a la que le pertenece un solo atributo: la existencia. Pero ¿cómo pasa de una sustancia simple a una compleja? Spinoza lo hace mediante el principio que afirma que a una mayor realidad le corresponde una mayor complejidad; esta mayor complejidad se expresa en la potencia que tiene Dios para existir así como en la potencia que tiene Dios para producir cosas (Véase: E, I, P 11 y 17). Esta es la idea de *expresión* que se da en la ética: a un atributo le corresponde una esencia, esencia que se encuentra en otra cosa, que es única para todos los atributos. Así lo Explica Deleuze:

[...]La esencia en cuanto esencia no existe fuera de los atributos que la constituyen. La esencia se distingue pues *en* los atributos donde existe. Existe siempre en un género, en tanto géneros como atributos hay. Cada atributo en

consecuencia es la existencia de una esencia eterna e infinita, de una «esencia particular. Es en este sentido que Spinoza puede decir: existir propio a la esencia de los atributos, pero precisamente existir en los atributos. O incluso: «la existencia de los atributos no difiere de su esencia». La idea de *expresión*, en la Ética, recogerá ese primer momento: la esencia de la sustancia no existe fuera de los atributos que la expresan, de manera que cada atributo expresa una cierta esencia eterna e infinita”⁴⁴.

La unidad de la sustancia, Dios, se establece en el corolario de la proposición 14 (“Dios es único”) y la proposición 15 (“aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia”). Esta unicidad depende de la indivisibilidad de Dios propuesta en las proposiciones 12 y 13:

1. P12: “No se puede concebir con exactitud ningún atributo de la sustancia, del que se siga que la sustancia pueda ser dividida”
2. P13: “La sustancia absolutamente infinita es *indivisible*”

El requerimiento de que la sustancia debe ser indivisible, y en este caso única, puede deberse a tres razones: 1) algo infinito no se puede conformar de algo finito (como se expone en el escolio de la proposición 13), 2) Spinoza piensa que las cosas compuestas por partes son vulnerables, y 3) si la sustancia se dividiera en partes, ésta podría ser un adjetivo de sus partes. Las últimas dos razones son las que Leibniz propone para afirmar que una sustancia no puede ser divisible y, por tanto, no puede conformarse por agregación de partes:

I think that a block of marble is, perhaps, only a mass of stones and thus cannot be taken as a single substance but as an assembly of many. For, supposing there are two stones, (for example, the diamond of the Grand Duke and that of the Great Mogul), the same collective name could be put for both of them, and we could say that it is a pair of diamonds, although they are very far apart; but, we should not say that these two diamonds compose one substance. Matters of greater or less in this case would make no difference. They might be brought nearer together, even to touching. Yet they would not be substantially one, and if, after they had touched they were joined together by some other body, constructed to prevent their separation- for instance, if they were set in the same ring- all this would

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Cap. II, p. 36.

make only what is called a unity by accident, for it is as by accident that they are subjected to the same motion. I hold, therefore, that a block of marble is no more a thoroughly single substance than would be the water in a pond with all the fish included, even when all the water and all the fish were frozen; or any more than a flock of sheep, even when the sheep were tied together so that they could only walk in step and so that one could not be touched without producing a cry from all. There is as much difference between a substance and such a being, as there is between a man and a community -say a people, an army, a society or college, which are moral beings, yet they have an imaginary something and depend upon the fiction of our minds. *Substantial unity calls for a thoroughly indivisible being, naturally indestructible since its concept involves all that must happen to it.* This characteristic cannot be found either in forms or in motions, both of which involve something imaginary as I could demonstrate. It can be found, however, in a soul or a substantial form, such as is the one called the me. These latter are the only thoroughly real beings as the ancients recognized and, above all, Plato, who showed very clearly that matter alone does not suffice for forming a substance. Now, *the me above mentioned or whatever corresponds to it, in each individual substance can neither be made nor destroyed by the bringing together or the separation of the parts.*⁴⁵

Ahora bien, frente a la divisibilidad de la materia propuesta por Descartes y Leibniz, Spinoza afirma que la sustancia corpórea, en tanto sustancia, es indivisible (E, I, P13, cor.), por tanto no niega la perfección al atributo infinito de la extensión. Pero ¿es la afirmación de la indivisibilidad de Dios, y por tanto de su unidad, sólo una forma de mostrar la perfección de Dios? No. La afirmación de la indivisibilidad y unidad de la sustancia tiene un efecto adicional y más importante en la ontología de Spinoza: afirmar la unidad de la naturaleza. Esta unidad se expresa en Dios en su existencia y su producción, en tanto que es en la auto-causación que Dios produce los infinitos atributos y, por tanto, de los modos de éstos. Esto nos vincula a otro concepto central en la filosofía spinocista: la causa inmanente. La relación de la inmanencia de Dios con su unidad se encuentra expresada en proposición 15: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido”. Esta inmanencia no sólo postula la total unidad de la naturaleza sino además el tipo de conocimiento que se tiene de esta naturaleza: el conocimiento por la causa o la esencia. De esta forma nada queda

⁴⁵ G. W. Leibniz, *Correspondence relating to the Metaphysics*, Carta XIV.

separado, a la hora de conocer, del conocimiento de Dios. La inteligibilidad del mundo queda garantizada por la unidad de Dios.

Aquí es importante comprender otra propiedad de Dios: ser *causa libre*. Parece que hasta este momento sería imposible hablar de causas libres, en un sistema donde sólo existe la necesidad, tanto de la existencia de Dios como de los atributos y modos de éstos: sería una contradicción. Es en la solución de esta aparente contradicción donde hallaremos el eje central de la filosofía spinocista: la relación entre libertad y necesidad.

La producción de Dios, que se debe a su potencia, es libre. Esta libertad es definida por Spinoza así: “Se llamará libre aquella cosa que existe por la sola *necesidad de su naturaleza* y se *determina por sí sola* a obrar”⁴⁶. En esta definición la libertad es una propiedad abstracta, puesto que no se aplica a ninguna entidad específica; no es hasta las proposiciones 16 y 17 donde se le da esta propiedad a Dios. La existencia de la propiedad de la libertad queda garantizada por la misma esencia de Dios, puesto que al estar identificada esencia, existencia y producción todo lo real depende enteramente de ÉL, de aquí que la necesidad y naturaleza de Dios no depende de nada externo a él. Ahora bien, es la potencia productiva, o *conatus*, lo que asegura que sea *causa libre*, pues la producción de Dios se debe a la sola necesidad de su naturaleza (P16) o a las solas leyes de su naturaleza (P17).

Pero expongamos de una manera detallada este concepto de libertad: claramente el concepto se aleja de la versión de libertad que se manejaba en la tradición: una libertad unida a la contingencia y al libre albedrío, que concebía que la facultad de la voluntad era la causa de que un acto fuera libre. La libertad spinocista no es indeterminada, la contingencia no tiene cabida en ella, es la afirmación absoluta de la determinación. En el Escolio de la Proposición 17

⁴⁶ Spinoza, E, Primera Parte, Definición 7. Las cursivas son mías.

Spinoza no sólo se contenta con demostrar y explicar en qué consiste la acción libre de Dios, sino que critica la concepción tradicional de libertad. Veamos:

1. Critica la postura que afirma que Dios no produce todo lo que está en potestad de producir.
2. Critica la postura que afirma que la producción de Dios se debe a su voluntad y entendimiento.

Explicemos en qué consisten estas dos críticas que realiza Spinoza a la tradición:

1. Los pensadores judeo-cristianos tratan de poner de manifiesto la perfección de Dios por medio de la suposición de que la acción de Dios, por la que crea, es una acción libre, es decir, una acción que no es necesaria, sino voluntaria, que sólo depende de la decisión de Dios de crear o no crear tal o cual cosa. Se supone, por tanto, que Dios es libre porque por su voluntad puede decidir no crear lo que está en su potestad. Así expresa esta idea Abraham Herrera:

to an Agent who is first and most perfect we must attribute that kind of action which on account of its superiority and priority excels any other kind of action; and that is the voluntary kind of action, for it is more perfect than all the natural and necessary actions and does in fact constitute their entelechy and the realization of their perfection⁴⁷

Este pensamiento está unido a otro: sugerir que Dios produce cosas infinitas va en contra de la creencia en la omnipotencia divina: Dios al crear algo infinito agotaría su poder de crear; a la vez se dice que Dios no crea cosas perfectas porque Él tiene el poder de crear otras más perfectas y así no concluiría su poder de crear. Frente a este razonamiento Spinoza concluye lo contrario: tales características de la causalidad de Dios no implican la perfección de Dios, sino, antes bien, su imperfección. Si Dios no puede producir algo perfecto e infinito,

⁴⁷ Citado por Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. I, Chapter IX, p. 313 – 314.

refleja su impotencia, no lo contrario; si Dios no puede crear lo que se encuentra en su potestad es imperfecto. Además de la naturaleza perfecta e infinita de Dios se siguen necesariamente los modos perfectos e infinitos (E, I, P33, 2esc.)

2. Spinoza niega que Dios sea un ser con entendimiento y voluntad. Una declaración a este respecto es que los hombres, por ignorancia de las primeras causas, le atribuyen a Dios cualidades que en realidad no le pertenecen, afectos humanos que nada tienen que ver con Él. Además le atribuyen a Dios atributos que para los hombres son los más perfectos en ellos y, por tanto, deben estar en Dios en un más alto grado.

Spinoza dice, en la proposición 31, que el entendimiento, la voluntad, el deseo y el amor, no pertenecen a la naturaleza de Dios. El entendimiento y la voluntad, atributos tradicionalmente expresados de Dios, son sólo ciertos modos del pensar, por lo que han de ser entendidos por medio del atributo del pensamiento. Si los medievales identificaron la voluntad y el entendimiento con la esencia de Dios, Spinoza desvirtúa esta opinión convirtiéndolos en modos que por la definición V de la Primera Parte de la Ética se entienden como: “aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (E, I, 3 Def.). Por ende estos atributos no pueden aplicarse a la esencia de Dios, que al ser una substancia, es algo que se concibe por sí. Esta definición aleja a la voluntad y al entendimiento de la esencia de Dios, pues su esencia que es lo mismo que Él, se entiende por sí.

Si el anterior argumento pone de manifiesto que la voluntad y el entendimiento no pueden constituir la esencia de Dios, Spinoza utiliza otro argumento que cambia toda la visión que se tenía sobre la voluntad. La acción voluntaria es una acción que va en contra de la necesidad, es decir, es la antítesis de la afirmación de que aquella acción dependa de una causa externa o que de la misma esencia de la cosa se sigue necesariamente algo. En la proposición 32, Spinoza llama a la voluntad “causa necesaria”. Al ser la voluntad un modo, es determinada a existir y

obrar de cierta manera (P26); por esto la voluntad no puede ser llamada libre. Además las cosas determinadas por Dios, en este caso la voluntad, no pueden por sí mismas convertirse en indeterminadas (P17).

3.1.2. La contingencia.

Ya se ha mostrado cómo Spinoza ha construido, por medio de su concepto de Dios, un determinismo absoluto, donde todo lo real está determinado por la potencia de Dios. Sin embargo, Bennett propone, de una manera poco contundente, una interpretación en la que Spinoza afirmaría “verdades contingentes”, pues cuando trata de “Dios mirado desde abajo”, es decir, desde las cosas finitas, a las que Bennett denomina particulares, puede entreverse la afirmación de la contingencia.⁴⁸ Para establecer esta aseveración Bennett se apoya en la proposición 28. En esta proposición Spinoza dice que algo finito no puede provenir de algo eterno y absoluto (los atributos de Dios), pero es causado por algo igualmente finito, y éste a su vez es causado por otra cosa finita (y así hasta el infinito). Ahora bien, Bennett parece olvidar, que Spinoza afirma, en esta misma proposición y en su escolio, que estos particulares son afecciones de un atributo de Dios, por lo que dependen de él, ahora no como causa próxima en el orden de una cadena causal, sino siendo Dios la causa y esencia de todo:

Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios [...] se sigue de aquí: 1.º) que Dios es causa absolutamente próxima y no, como dicen, en su género, de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue: 2.º) que Dios no puede decirse propiamente que es una causa remota de las cosas singulares, a no ser por el objeto de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está en modo alguno unida a su efecto. *Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas.*⁴⁹

⁴⁸ Cfr., Jhonathan, Bennett, *Op. Cit.*, Cap. V. § 27.

⁴⁹ Baruch, Spinoza, E, Primera Parte, Proposición 28, Escolio. Las cursivas son mías.

Otro problema que tiene la interpretación de Bennett es que parece olvidar la unidad que ha establecido Spinoza, una unidad no sólo de Dios, como ente indivisible, sino de Dios con la naturaleza, llegando a la identificación de Dios con ella⁵⁰. Esta unidad también se encuentra entre “el orden del ser” y el “orden del pensar” y es garantizada por el paralelismo. Que las cosas se sigan necesariamente de la esencia divina establece la relación entre Dios y sus efectos. Dios y la naturaleza no han de pensarse separados. Es por esto que Spinoza asemeja a Dios con la naturaleza, entendiendo ésta no como la suma de partes, sino como un todo infinito y eterno. Este pensamiento panteísta de Spinoza está en consonancia con la totalidad de su sistema filosófico. Dios es la única sustancia existente, fuera de Él no existe nada, pues si se afirmara lo contrario, se estaría dando la posibilidad de la existencia de otra sustancia. Además, si existe algo que no sea Dios, Él no sería infinito, lo que es una imperfección, puesto que se podría negar algo de Dios. Carl Gebhardt expresa en las siguientes palabras el sentido del *deus sive natura*:

[...] Spinoza parte del concepto de la sustancia como aquello que existe en sí y es concebido por sí mismo; equipara a Dios, como esencia absoluta e infinita, con la sustancia. A la naturaleza de la sustancia pertenece tanto la existencia como la infinitud, porque todo ser finito sería negación parcial. En la igualdad “Dios o la naturaleza”, naturaleza no significa, de ningún modo, el mundo visible, sino la total plenitud del ser. Cuanto más ser tiene una cosa, tantos más atributos o potenciales del ser le corresponden y por eso, para Spinoza, Dios es la sustancia que consiste en infinitos atributos, cada uno de los cuales

⁵⁰ Esta unidad la podemos rastrear en varios pasajes, no solo de la *Ética*, sino del conjunto de su obra: “Pero lo cierto es que tampoco es necesario que conozcamos tal serie [la serie de las cosas singulares], puesto que las esencias de las cosas singulares mudables no han de ser sacadas de su serie, o sea, de su orden de existencia, ya que éste no nos ofrece más que denominaciones extrínsecas, relaciones o, a lo sumo, circunstancias; y todas estas cosas distan mucho de ser la esencia de las cosas. Ésta, al contrario, sólo ha de ser pedida a las cosas fijas y eternas, al mismo tiempo que a las leyes inscritas en estas cosas como en sus verdaderos códigos, leyes según las cuales todas las cosas singulares llegan a ser y se ordenan. Más aún, estas cosas singulares mudables dependen tan íntima y esencialmente (por así decirlo) de las cosas fijas, que sin ellas no pueden ser, ni ser concedidas.” TRE, § 101. También véase: *Tratado Breve*: § Primera Parte, cap. II, §17. Cap. III. “Dios es la causa Próxima de las cosas que son infinitas e inmutables y de las cuales decimos que han sido creadas inmediatamente por él. Pero, en cierto sentido, él es la causa de todas las cosas particulares”. §2. Cap. IV § 8, V § 2, VI. *Ética*: Primera Parte: Propositiones 15, 16, 18, 25, 26, 29, 33.

expresa su esencia eterna e infinita. Si Spinoza transfiere así el mundo a la divinidad, entonces es claro que la divinidad es inmanente al mundo. Sustancia es para él, lo que existe en sí. Y por tanto, todo lo que ocurre, ocurre por las leyes de la naturaleza infinita de Dios. Dios es la causa inmanente de todas las cosas. Él es naturaleza naturante, el Uno; y naturaleza naturada, el Todo; es Uno y Todo.⁵¹

Spinoza determina que es “contingencia” en la *Ética* en la proposición 33. Lo más importante de su concepción es que afirma que la contingencia no es algo que realmente se dé en la naturaleza, puesto que en la naturaleza sólo podemos hablar de lo necesario o imposible, en relación con la esencia o la causa de algo. Aclaremos esto: una cosa es necesaria por su propia naturaleza cuando no necesita del concurso de algo externo para ser, por ejemplo, Dios es un ente necesario porque su esencia implica la existencia. A la vez, la existencia de un hecho en el mundo es necesaria porque se sigue del orden de causas y efectos que tienen como causa última la potencia de Dios (que es su esencia, luego es necesaria). Ahora, una cosa es imposible porque su naturaleza implica una contradicción manifiesta, por ejemplo, un círculo cuadrado (TRE, § 36). La imposibilidad, tal como la expresa Spinoza, estaría más en el orden de “imposible por su naturaleza” que “imposible por su causa”, puesto que dada la causa debe darse el efecto: algo es imposible cuando hay una contradicción en su naturaleza, no porque haya una contradicción entre el efecto y la causa.

Pero ¿qué es entonces la “contingencia”? La contingencia es el modo con el que llamamos a algunas cosas de las que ignoramos si son necesarias o imposibles, esto porque desconocemos si su naturaleza implica contradicción o no o desconocemos sus causas, por lo que no podemos decir con certeza que son necesarias o imposibles.

⁵¹ Carl Gebhardt, *Spinoza*, p. 103.

La razón por la que Bennett afirma que Spinoza podría haber afirmado “verdades contingentes” queda contraargumentada afirmando que lo finito está unido con lo infinito, y que si bien lo infinito no es necesario por su naturaleza (P24), sí es necesario por el orden de la serie causal que está preordenado desde la eternidad.

3.2. Determinismo en las acciones humanas: una naturalización de la explicación de los asuntos éticos.

La unidad de lo la realidad garantiza su inteligibilidad, tal vez sea por esta razón que Spinoza no puede aceptar los principios voluntaristas de la filosofía cartesiana, donde sólo ve oscuridad: el ocultamiento de la verdad, verdad oscurecida por la suposición de una voluntad libre y caprichosa a la que no se puede comprender. La voluntad no es sólo el concepto sobre el que se fundamentó la ética, desde la Antigüedad hasta la Modernidad, sino que es el bastión de la ignorancia. La inteligibilidad del dios spinocista, aquel dios que sigue las leyes de su naturaleza asegura la inteligibilidad del mundo. A este problema se refiere Jean Paul Margot en su libro *La Modernidad: una Ontología de lo Incomprensible*, cuando habla de la necesidad de la certeza para el hombre moderno; esta necesidad tiene una razón: la ininteligibilidad debida a una concepción determinada de Dios: un dios todopoderoso y voluntarioso:

Si la cuestión que se hace de sí mismo el hombre separado del mundo desde el cual se comprendía hasta el siglo XIII es, en tanto que pregunta acerca de la naturaleza, una cuestión que se dirige a la vez a su esencia –la de ser una *res cogitans*– y a lo que fundamenta su existir –Dios–, es porque la pregunta acerca de la esencia del hombre no podría contentarse con una respuesta que la identifica con un existir radicalmente contingente e inestable, puesto que es otorgado por un Dios omnipotente, por una voluntad arbitraria y no por una inteligencia ordenadora. En efecto, al derrumbarse el cosmos medieval del siglo XIII se derrumba la concepción del mundo *desde el cual* el hombre se comprende al concebir un mundo a partir de las ideas que pertenecen al entendimiento divino y le sirven de modelo.⁵²

⁵² Jean Paul Margot, *La Modernidad: una Ontología de lo Incomprensible*, p. 17.

La certeza que requiere Descartes para revisar sus creencias y llegar a una verdad indubitable es con la que parte Spinoza: la idea de Dios. Esta es una idea verdadera, evidente por sí misma, por esto mismo no podemos tener duda de ella. Spinoza hace depender al conocimiento de una idea verdadera que sirve como “modelo” para encontrar las demás ideas en el orden debido. Cabe señalar que esta idea verdadera no es sólo la idea de un objeto, sino que es la certeza de los conocimientos, pues a partir del conocimiento de ella es imposible que haya equivocación.⁵³ Si afirmamos, al igual que Spinoza, que el método es la idea de la idea, es decir, es la reflexión que nace en el mismo acto de conocer y que por este acto reflexivo sabemos que sabemos entonces, se debe afirmar que el mejor método es aquel que parte de una idea verdadera. Al ser un poco más perfeccionistas, tendríamos que decir que el método más perfecto (al que llega al conocimiento perfecto, es decir, verdadero) parte de la idea de un ser perfectísimo: Dios⁵⁴. ¿Por qué Dios? Él es la causa inmanente de todo lo existente, es el origen de toda la naturaleza y, por tanto, todas las ideas proceden de su idea. Al estar todas las cosas comunicadas con Dios (por ser Él su causa) pueden ser conocidas partiendo de su idea (conocimiento de Él).

El conocimiento de Dios permite tener un conocimiento total, no mutilado, que es la característica de las ideas verdaderas; efectivamente, el error para Spinoza no se da por una absoluta ignorancia, es decir, carecer por completo de conocimientos, sino por la privación de un conocimiento. El error no nace de una falta total de conocimiento de algún ente, el error nace de un conocimiento mutilado de ese ente. Spinoza ejemplifica lo anterior de esta manera:

[...] los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de “libertad” se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de

⁵³ Cfr., Spinoza, *E*, II, P43, escolio y TRE, § 33 y 55.

⁵⁴ Para Spinoza la idea verdadera puede ser sobre cualquier cosa o es la idea de un ser perfectísimo. TRE, § 49.

que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda⁵⁵.

Este ejemplo arremete contra Descartes. En *Los Principios de la Filosofía* Descartes habla de la relación de la libertad con la predestinación divina, dice que la libertad no es algo de lo que nosotros tengamos una idea o significado, la libertad es algo que se siente cuando la ejercemos. A la pregunta de si la libertad tiene consonancia con la creencia de la predestinación divina, Descartes es claro al expresar que la predestinación no refuta la libertad humana, pues *el desconocimiento de los designios de Dios* hace que yo me sienta libre. Demos un ejemplo. Yo me siento libre cuando realizo una acción (elegir X en vez de Y), al no saber si esto estaba preordenado (*por no saber los designios de Dios*) me siento libre. Es claro que, desde la perspectiva spinocista, la noción de libertad que tiene Descartes es errónea, viene de un *desconocimiento de las causas* que lo mueven a actuar.

El análisis ético realizado por Spinoza es depurado del concepto de Voluntad, puesto que esta facultad era concebida como aquella que alejaba a los hombres del buen camino, según la tradición judeo-cristiana, o era la que alejaba al hombre de la verdad: ésta es la posición de Descartes en la *Cuarta Meditación*. La voluntad “no deja” realizar un estudio claro, certero, sin valoraciones morales – como las de bueno y malo entendidas éstas desde la tradición religiosa- y, si se quiere, científico de los afectos, pues ella introduce la contingencia, la ininteligibilidad y el pecado.

Si el análisis y la explicación de las acciones del hombre eran explicadas antes por medio del concepto de voluntad, el análisis de Spinoza se centrará en el deseo. Spinoza afirmará que es el deseo la causa de las acciones. Miremos la posición de Spinoza de una manera detallada.

⁵⁵ Spinoza, E, II, P35, escolio. Las cursivas son mías.

El hombre pertenece a la naturaleza naturada, depende de las leyes divinas o naturales que son lo mismo. Las acciones del hombre son para Spinoza la expresión del determinismo que se encuentra en la naturaleza, para nada ha de considerarse las acciones humanas como ajenas al orden natural y necesario. Pero esta aserción plantea un problema: ¿cómo conciliar el determinismo absoluto con la acción libre, y lo que es lo mismo, con la libertad? Pareciera que la posición de Spinoza terminara en la mera afirmación de un determinismo del que nada puede escapar, pero incluso así, Spinoza dirigió casi toda su atención filosófica a los temas éticos o de índole práctico; esto quiere decir que aunque exista una necesidad imperante, de todos modos se puede hablar de acciones éticas o acciones humanas. Este estudio pasa por un examen detallado de las afecciones, las pasiones. Ahora bien, estas pasiones son vistas como potencias, no como carencias (el estoicismo, a veces impugnado, en la filosofía de Spinoza es ilegítimo) y su estudio es un estudio a partir del cuerpo, de las determinaciones del cuerpo, que sigue, como todo, las leyes de la naturaleza. ¿Por qué un estudio desde el cuerpo y no desde el alma? Spinoza pretende realizar una reflexión distinta a todos los filósofos que habían hablado sobre las afecciones. “La mayoría” de los filósofos realizan un análisis de las pasiones centrado en la razón, en este sentido, las pasiones son vistas como enfermedades, como carencias, como errores. En el capítulo 16 del *Tratado Teológico-Político*, Spinoza deja en claro que el problema de la potencia o naturaleza humana no tiene que ver con la razón, sino con la potencia de Dios (un Dios sin entendimiento y sin voluntad) que es la determinación de cada cual, su determinación natural, su *conatus*:

No reconocemos aquí diferencia alguna entre los hombres y los demás seres de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón, ni aquellos a quienes verdaderamente les falta, ni entre los fatuos, los locos o los sensatos. Aquel que produce una cosa según las leyes de su naturaleza, lo hace con pleno derecho, puesto que ha obrado según determinaba su naturaleza, y no podía obrar de otro modo.

Por esto entre los hombres cuando se les considera viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, aquel que no conoce la razón o que no posee el

hábito de la virtud, y vive bajo las únicas leyes de su apetito, tiene tanto derecho como aquel que arregla su vida a las leyes de la razón[...]
Así, pues el derecho natural de cada hombre no se determina por la sana razón, sino por el grado de su poder y de sus deseos [...]
No es extraño, *pues la naturaleza no se limita en el molde de la razón*, que sólo atiende a la utilidad verdadera y a la conservación de los hombres, sino a otras infinitas que abrazan el orden de la naturaleza, *en que el hombre es una partícula*; por su sola necesidad se determinan todos los individuos, de cierto modo, a existir y a obrar.⁵⁶

Que “la naturaleza no se limita a la razón”, es una crítica a los que piensan que la naturaleza se hizo a medida del hombre (aquellos que piensan que Dios hizo las cosas con la sola finalidad de beneficiar a los hombres). Que “el hombre es una partícula” está dirigido contra quienes piensan que el hombre es un “imperio dentro de otro imperio”. El hombre para Spinoza, al igual que cualquier ser de la naturaleza, no está determinado por su razón, sino por las leyes de su apetito, por su *conatus*. Ahora, Spinoza no está argumentando que el cuerpo sea superior al alma, su filosofía no sería tan revolucionaria si afirmara esto, lo que pretende Spinoza es superar el dualismo en el que se había envuelto la filosofía desde Platón. Este objetivo es superado al plantear que “el objeto de la idea que constituye el alma es el cuerpo, y existente en acto” (E, II, P13, Dem.) En este sentido se afirma un paralelismo entre cuerpo y alma que supera uno de los problemas centrales de la filosofía cartesiana: cómo se comunica alma cuerpo (E, II, P7).

Por último, Spinoza advierte: “Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede un cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza [...] y qué no puede a menos que sea determinado por el alma” (E. III, P2, esc.). En este escolio Spinoza arremete contra los que piensan que el cuerpo es dominado por el alma, como un barco es controlado por su capitán, Spinoza pretende encontrar qué es lo que puede un cuerpo teniendo en cuenta las solas leyes de su naturaleza y, a su vez,

⁵⁶ Spinoza, TTP, pp. 276-7

llama la atención sobre la falta de claridad de estos filósofos, pues no han podido contestar la pregunta ¿qué es lo que puede un cuerpo cuando el alma lo controla?

3.2.1. Deseo y pasión: la causa de la acción humana

El hombre por ser parte de la naturaleza tiene, como todas las demás cosas singulares, una potencia por la que se conserva en su ser. Esta potencia hace parte de la potencia de Dios o la naturaleza. Esta potencia de perseverar en el propio ser, o *conatus*, hace que el hombre se incline o apetezca lo que le es útil y al contrario rechace lo que le es perjudicial. Es este el sentido que le da Spinoza a lo bueno y a lo malo:

- I. Por bien entenderé aquello que sabemos con certeza que no es útil.
- II. Por mal, en cambio, lo que sabemos con certeza que nos impide poseer algún bien.⁵⁷

Todo hombre, sea ignorante o sabio, persevera en su ser, esto es una ley natural, pues *nada persigue su autodestrucción*. Este *conatus* es denominado por Spinoza como *apetito* o *deseo* y es: "la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella".⁵⁸ Si un hombre es afectado por un cuerpo exterior, este hombre tendrá conciencia tanto del cuerpo exterior como de su propio cuerpo y la modificación de su propio ser, es decir, del paso de una perfección mayor a una menor (sensación de tristeza) o de una perfección menor a una mayor (sensación de alegría). Esta conciencia de la modificación es la que marca la diferencia entre la pasión y el afecto (deseo con conciencia de sí mismo). El apetito o deseo hará que el hombre rechace o ame el objeto externo. La inclinación o rechazo hacía

⁵⁷ Spinoza, E, IV, Def. I y II.

⁵⁸ *Ibíd.*, Parte Cuarta, Definiciones de los afectos, Definición I.

esto o aquello y la acción del hombre por perseverar en la existencia se rigen por este mismo deseo y potencia de existir.

No es la voluntad o el libre albedrío la causa de las acciones de los hombres. Según Harry Wolfson, Aristóteles había hecho la distinción entre voluntad y deseo: la voluntad afirma o niega los datos dados por la sensación y el entendimiento, mientras el deseo, gracias a estos datos, incita a perseguir o evitar una relación con algún objeto⁵⁹. Si bien, se puede encontrar una relación entre el pensamiento de Spinoza y el de Aristóteles, se puede diferenciar, en la medida en que Spinoza niega la existencia de la voluntad como facultad, para él sólo existen afirmaciones y negaciones particulares que son las que conforman lo que se denomina intelecto.

La idea del deseo como causa de las acciones de los hombres es complementada con las definiciones I y II de la Tercera Parte de la *Ética*; éstas son:

I. “Llamo causa adecuada a aquella cuyo afecto puede ser percibido clara y distintamente por ella misma. Llamo, en cambio, inadecuada o parcial a aquella cuyo efecto no puede ser entendido por ella sola”.

II. “Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial”.

⁵⁹ *Cfr. Wolfson, Op. Cit., Vol. II. Chapter XVII*

Cuando un hombre sólo obra en virtud de su propia naturaleza es causa adecuada de ese obrar; la acción que viene del deseo, por ser éste esencia del hombre, puede ser entendida en virtud de él mismo. El *conatus* que lo define es el mismo que lo hace pertenecer a la infinitud (obsérvese que Spinoza no define al hombre por su parte finita sino por su parte infinita que lo hace uno con la naturaleza, con Dios). Ahora, por ser parte de la unidad, el hombre, necesariamente, tendrá contacto con otros seres singulares, sólo en este sentido la potencia del hombre es limitada, pues es limitada por la potencia de otros seres. Pero ser causa adecuada de sus acciones, no es un alejamiento del mundo, de la interacción con los otros seres singulares, que sería algo imposible por la unidad que impera, sino reafirmar su naturaleza buscando aquello que eleve su *conatus* y oponerse a todo aquello que lo disminuya.

Ahora Bien, la potencia de Dios no se expresa de la misma forma en todos los seres singulares, de ahí que cada cosa singular se esfuerce en cuanto puede, es decir, en cuanto a su potencia particular, en preservar su ser. La mayor potenciación del *conatus* dependerá de la no división de su ser esta “no división” del ser es, entendida aquí, como la no aniquilación de la potencia debido a causas externas. Es por esto que todo hombre busca lo que lo complementa, otros cuerpos afines al suyo, para conformar así una unidad.

En esta última parte es de importancia el alma, no porque ella conduzca el *conatus*, sino porque es ella la que se formará las ideas adecuadas para “decidir” los encuentros que el hombre necesita para elevar su potencia. En este sentido, el alma es instrumentalizada, ella va a ser el medio por el cual el hombre discierne qué encuentros les son útiles y cuáles no. Es el conocimiento del alma lo que permite hacer una distinción entre el apetito como un “instinto ciego” y el deseo como “un afecto activo donde somos la causa”.

Pero esta idea spinocista no debemos entenderla como un intelectualismo al estilo de Sócrates y los estoicos. Spinoza es claro en enfatizar que: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir” (E, IV, P7). En este sentido, el entendimiento debe transformarse en una fuerza que sustituya a la pasión que disminuye el cuerpo. El alma debe hacerse una idea adecuada de la afección (E, V, P3) y sólo puede hacer esto si conoce su cuerpo, pues el afecto es la idea de una afección del cuerpo. De ahí que entre más encuentros tenga un cuerpo más ideas tiene el alma.

Esta idea de Spinoza está unida al objetivo de la reforma del entendimiento que planteó Spinoza: al examinar los bienes que comúnmente tienen los hombres como los más altos (riqueza, honor, libido), el filósofo holandés busca encontrar algo que sea un bien verdadero que le dé una suprema alegría. Lo que encuentra Spinoza es que sólo reformando el entendimiento puede alcanzar dicho bien. Ahora, ¿cómo se da el paso de un entendimiento pasivo a uno activo que pueda sustituir las afecciones que disminuyen el *conatus* del hombre? Ese paso se da cuando el conocimiento se convierte en amor a Dios (E, V, P15). Es por eso que dentro del lenguaje de las virtudes solo encontramos el esfuerzo, el *conatus* que se expresa en el alma cuando conoce de una forma clara y distinta.

3.2.2. El amor a Dios y las pasiones.

Aunque el *conatus* se encuentre en todos los hombres, esto no quiere decir que todos obren de forma libre, es decir, que sean causa adecuada de la acción. Este tema Spinoza lo desarrolla en la Cuarta Parte de la *Ética*. En ella se habla de la servidumbre humana, ésta es: "la impotencia humana de moderar y reprimir los afectos" (E, IV, Prefacio). Cuando el hombre es esclavo de cosas externas, es decir, cuando sus actos no pueden ser comprendidos por la sola naturaleza del hombre, se dice que es esclavo de la pasión, su vida es un puro padecimiento. Por ser parte de la naturaleza el hombre comparte con los demás seres una misma

condición: es imposible que no se relacione con los demás entes de la naturaleza y su naturaleza no puede ser entendida sin las demás partes (E, IV, P2). En la medida en que se actúa por las leyes de la propia naturaleza, esa acción puede ser entendida por ésta y, en la medida en que el hombre hace esto se hace dependiente de las propias leyes de su naturaleza y se hace libre.

La experiencia de vida de Spinoza le hace reflexionar sobre algunos bienes que él consideraba buenos, pero que en últimas son "vanos y fútiles". Al darse cuenta de esto, Spinoza se propone encontrar algo que sea un bien verdadero. Este bien verdadero no ha de ser considerado como un algo trascendental, ya que el bien y el mal sólo se dicen en relación a algo. Aunque existe lo bueno y lo malo, nada es bueno o malo en sí mismo, estos son juicios con los que el hombre se representa una buena o mala relación con un objeto. Es la propia naturaleza del sujeto la que lo hace aborrecer o amar algo: "ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza; sino que, en la medida en que es mala para nosotros, también nos es contraria" (E, IV, P30). El bien verdadero es aquel bien que al actuar sobre el ánimo proporciona suprema alegría porque complementa la naturaleza de aquel que lo ha encontrado.

La consecución de tal fin supone un camino arduo e incierto y, a la vez, exige el abandono de bienes pasajeros que disipan el espíritu en la obtención del supremo bien alejándolo de éste, al distraer el alma "[...] que de ningún modo puede pensar en algún otro bien"⁶⁰. Esto exige una nueva orientación de la vida.

El bien verdadero del que habla Spinoza son los medios para alcanzar una naturaleza superior, a diferencia del supremo bien que es el fin, es decir, gozar de aquella naturaleza, entendido este gozo como la unión del espíritu con la naturaleza eterna e infinita. El bien verdadero será entendido como el progreso epistémico que emprende un hombre al encaminar su conocimiento por la razón.

⁶⁰ Spinoza, TRE § 3.

Ahora bien, la nueva orientación de la vida supone un ejercicio filosófico que llevará al hombre a tener un verdadero conocimiento de las cosas, conocimiento que *permite la unión del espíritu con la naturaleza*. Es la verdadera filosofía el bien verdadero que sirve como puente para alcanzar la felicidad.

¿Qué supone la unión del espíritu con la naturaleza? Y, por tanto, ¿de qué cosas depende la felicidad del hombre? A medida que el hombre se hace consciente de la naturaleza y de sí mismo, él reconoce que pertenece a la totalidad, que se rige por las leyes necesarias de ésta; a la vez el hombre al ser consciente de sí reconoce las cosas que le son más útiles para su naturaleza, lo que hará que éste se relacione con entes que harán que se perfeccione su naturaleza. Por el contrario, si no tiene un conocimiento de su propia naturaleza, no sabrá lo que le es útil, padecerá pasiones, pues éstas nacen de opiniones, es decir, creencias sujetas a error por no reconocer las cosas que lo mueven a querer o no querer algo.

Pero la felicidad no depende sólo del conocimiento, sino del objeto del afecto que al poseerlo hace que el hombre consiga la felicidad. En el tratamiento que hace Spinoza de las pasiones afirma que la alegría y la tristeza dependen "de la cualidad del objeto al que nos adherimos con amor"⁶¹, esto es expresado por Spinoza en el siguiente párrafo:

[...] De hecho, nunca surgirán peleas por lo que no se ama; si desaparece, no habrá tristeza; ni envidia si es poseído por otro; ningún temor, ningún odio y, para decirlo en una palabra, ninguna conmoción de ánimo.⁶²

⁶¹ Spinoza habla de la cualidad del objeto amado como sigue: "algunos objetos son perecederos en sí mismos; otros son imperecederos por su causa; pero hay un tercero que es eterno e imperecedero exclusivamente por su propia naturaleza". Spinoza, *Tratado Breve*, Segunda Parte, Capítulo V, § 2.

⁶² Spinoza, TRE, §9.

Es la afección que causa el objeto amado lo que nos hace bien o mal. Tal afirmación va en contra de la idea universalista de Bien y Mal. Esta idea se encuentra en relación con la clasificación que hace Spinoza de las pasiones; según él éstas son de dos clases: las alegres y las tristes. Las primeras consisten en el paso de una perfección menor a una mayor, mientras las segundas son el paso de una perfección mayor a una menor. El objeto de la pasión, por ser cambiante, no le permite al hombre gozar de una felicidad perfecta y eterna, sino de un placer o un dolor cambiante que puede terminar. Aun así, las pasiones alegres serán consideradas buenas por aumentar la potencia del ser, en cambio, las tristes serán denominadas malas por disminuir tal potencia.

La felicidad, a diferencia de la pasión, es un gozo continuo que, por tanto, depende de un objeto eterno y perfecto: este ser es Dios. Es éste el significado que le da Spinoza a la felicidad en el *Tratado breve*: "[...] *nuestra felicidad, es decir, el amor de Dios, que hemos observado es nuestra beatitud*"⁶³. La felicidad es el amor a Dios, un amor que, a diferencia del amor cristiano a Dios, es el amor que le tiene el hombre a algo que conoce (contrario al amor por fe); Spinoza afirma que sólo se puede amar lo que se conoce:

[...] si nosotros llegamos a conocer a Dios de ese modo [por manifestación inmediata], deberíamos unirnos necesariamente con él, puesto que él es lo más excelente y lo mejor que puede manifestarse y ser conocido por nosotros, y sólo en él, como acabamos de decir, consiste nuestra salvación.⁶⁴

En el pasaje anterior aparece de nuevo el conocimiento como medio para conseguir la felicidad. A diferencia del pensamiento medieval donde se debe tener fe y amar a Dios para conocerlo, en el pensamiento de Spinoza se debe conocer a Dios, este conocer devela lo que es Dios y hace que el hombre se una a él. Esta unión con Dios es el supremo bien, es decir, la conciencia de la unión del espíritu con la naturaleza. La unión con Dios es la participación con la totalidad y la

⁶³ Spinoza, *Tratado Breve*, Segunda Parte, Capítulo XIX, § 1. Las cursivas son mías.

⁶⁴ *Ibíd.*, Segunda Parte, Capítulo XXII, § 2.

eternidad, porque "todas las cosas están unidas mediante la naturaleza y unidas en una sola, a saber, en Dios"⁶⁵. Esta unión es consciente porque al conocerlo el hombre reconoce que Dios es lo mejor y más útil para potencializar su ser.

A modo de conclusión: la filosofía spinocista propone una libertad que está en consonancia con el determinismo universal. Tal consonancia se puede lograr al concebir a Dios como la naturaleza. Al ser Dios tanto "el Uno" como "el Todo", él se vuelve esencia de todo y es su potencia, que es la libertad de Dios, la que hace que todo lo que se encuentre en la naturaleza actúe en virtud de su propia naturaleza, al ser la esencia de los individuos la expresión de un modo determinado de la esencia total, del conato divino. En este sentido, cada individuo actúa según las *leyes de su propia naturaleza*, que es la misma naturaleza de Dios, por lo tanto vamos a entender la libertad humana como "autonomía".

⁶⁵ *Ibíd.*, § 5.

4. CONCLUSIONES

Al acercarnos a la propuesta ética de Spinoza podemos afirmar que:

- i. Todo se encuentra determinado por una causa universal: Dios. Esta causa es la esencia del mundo. De esta premisa se deriva:
1₁: Existe un determinismo que corresponde a una unidad esencial entre la naturaleza naturada y la naturaleza naturante.
- ii. Por lo anterior no existen mundos posibles. Todo está determinado a ser de una determinada forma. De esta premisa se deriva:
2₁: La contingencia sólo se ve como un “modo de pensar” cuando se desconoce la naturaleza o serie de causas de un ente.
- iii. Las acciones humanas son susceptibles de ser analizadas de una manera científica al tener en cuenta el orden de las causas.
- iv. Existe libertad y autodeterminación de los individuos al estar éstos determinados a actuar conforme a su naturaleza (que es una parte del conato de Dios) y discernir los encuentros que le sean más útiles para aumentar su *conatus*. En este sentido, la libertad es vista como autonomía.

Teniendo en cuenta estas premisas básicas del pensamiento spinocista, procederemos a relacionar la filosofía spinocista con las tres doctrinas analizadas en los capítulos 1 y 2.

4.1. La diferencia entre el naturalismo spinocista y el incompatibilismo determinista y libertario.

Pudimos apreciar en el primer capítulo que el determinismo subordinaba la acción humana al acondicionamiento de las causas, ya sea en una visión finalista – donde se sujetan los hechos a la voluntad divina – o ya sea en una visión mecánico-determinista donde se da una relación necesaria entre causa y efecto.

La filosofía spinocista muestra un alejamiento de estas dos posturas. Esta separación de la postura finalista-determinista se debe a la concepción que se tiene de Dios: un Dios sabio y con voluntad que todo lo preordena siguiendo un plan divino que él mismo ha diseñado. La concepción de Spinoza se opone a esta visión: la imagen de un dios personal que busca fines es lo más alejado a la concepción de un dios visto como una pura potencia que se autodetermina y al hacerlo determina las cosas.

Si bien, se puede decir que es claro el alejamiento de Spinoza con respecto al dios como causa final de los medievales y del mismo Descartes, este alejamiento no es muy evidente con respecto a la visión mecánico-determinista. Spinoza ha pasado a la historia por ser un “determinista” sin más. La posición que se quiere sentar aquí es que hay una diferencia entre el determinismo-naturalista de Spinoza y el mecánico-determinista.

El determinismo causal visto en el capítulo uno parte de la afirmación de que todo lo que acaece en el universo está causado y que esta causación se remontaba al pasado. Hasta aquí podemos decir que Spinoza aceptaría estas dos premisas por las afirmaciones (i) y (ii) deducidas de la exposición sobre la filosofía spinocista.

Pero, ¿en qué se diferencia la postura de Spinoza a la mecánico-determinista? La diferencia que tiene Spinoza con la visión mecánico-determinista tiene que ver con 1) la visión que tienen los mecánico-deterministas acerca de la relación causa-efecto. 2) Spinoza tiene en cuenta la singularidad del individuo además de la relación necesaria con una causa. Y como conclusión de las dos anteriores: 3) la afirmación de la libertad humana y, por efecto, de la responsabilidad. Revisemos cada una.

Con referencia a (1), la relación entre causa y efecto propuesta por los deterministas tiene las siguientes características: 1.1) la causa tiene una prioridad temporal con respecto a su efecto. 1.2) Si bien la causa aporta ciertas propiedades suyas al efecto estas son totalmente distintas (la bola A le “imprime” su propiedad de movimiento a la bola B, pero no por esto vamos a decir que A es igual a B). Frente a estas dos características de la relación entre causa y efecto Spinoza tiene las siguientes posiciones. Frente a 1) al no tener una visión creacionista y al considerar que Dios es causa inmanente y que de su potencia se sigue necesariamente infinitas cosas, la prioridad temporal (“antes en el tiempo”) queda deslegitimada. A la vez, logra negar esta prioridad al identificar a “Dios” con “naturaleza”; en este sentido, causa y efecto son dos conceptos que le sirven sólo para diferenciar el conato universal de los modos como se expresa este *conatus*. Por consiguiente, 1.2) queda negado al afirmar que el efecto es igual que la causa, en tanto que los particulares son los modos como se expresa Dios. Dios al ser la esencia del mundo es idéntico a él (Visión panteísta).

Sobre (2) tenemos que Spinoza tiene en cuenta las determinaciones de cada individuo. Un individuo es la expresión singular de la esencia de Dios, esta esencia se expresa de diversas formas, por lo que los seres particulares guardan una relación de unidad con el todo, pero esta relación no borra la singularidad. De ahí que Spinoza afirme que lo bueno o malo es relativo, depende de la utilidad que genere en cada individuo. Por esto Spinoza no afirma que el bien o el mal sean conceptos absolutos. Esto lo podemos observar en las cartas dirigidas a Willen Van Blijenbergh,⁶⁶ en ellas presenta en qué consiste lo malo y lo imperfecto y por qué no se puede afirmar que los hombres pecan en contra de Dios y en consecuencia de éste, no se puede declarar que él castiga los pecados de los hombres.

⁶⁶ Ver. Spinoza, *Correspondencia*, cartas 19, 21, 23.

Según Spinoza algo es llamado imperfecto o malo cuando es comparado con otra cosa: “[...] cuanto existe, considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cualquier cosa hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella.”⁶⁷ Con lo anterior se declara que una acción considerada en sí misma no puede denominarse imperfecta, pues expresa esencia, mientras si es comparada con otra acción se le puede poner tal calificativo.

Para Spinoza el origen de las nociones de perfección o imperfección se encuentra en la comparación que hace un individuo con una idea universal o modelo de perfección que han construido los hombres,⁶⁸ por lo que al comparar los seres singulares se dice que son perfectos en la medida en que se parecen al modelo y, al contrario, si no se ajustan al modelo, serán denominados imperfectos. Es así como a las cosas que son comparadas con otras se las denomina imperfectas, no porque les falte algo que les pertenezca, *sino porque afectan a nuestra alma de una manera distinta a aquellas a las que llamamos perfectas.*

Lo anterior también ocurre con las nociones “bueno” y “malo”, éstas son “modos de pensar” que se obtienen de la comparación que se hacen de las cosas y no entidades reales como creía la tradición filosófica. Para Spinoza lo bueno es considerado como aquello que hace que el hombre incremente su potencia, mientras lo malo será aquello que disminuya la potencia que tiene para perseverar en su ser.⁶⁹ Es en esta consideración donde surge la crítica de Spinoza a la universalización de los términos “bien” y “mal”: para él una cosa puede ser a la vez

⁶⁷ *Ibíd.*, Carta 19, p. 168

⁶⁸ *Cfr.* Spinoza, E, Cuarta Parte, Prefacio.

⁶⁹ A esta conciencia de la disminución y aumento de la potencia es a lo que se denomina: '*affectus*'. El *affectus* (afectos) se diferencia de '*affectio*' (afección) en que este último envuelve la idea del cuerpo propio y el cuerpo externo que ha producido la afección, mas no se da la conciencia o idea de la disminución o aumento de la potencia. *Cfr.* *Ibíd.*, Segunda Parte, Propositiones 16 y 17 y Tercera Parte, Definición III.

buena, mala o indiferente, porque diferentes personas pueden considerarla, según su esencia, de diferente manera.⁷⁰

Lo que se ha dicho hasta aquí aclara que el pecado o el mal no se encuentran en las cosas ni en las acciones, en ellas encontramos sólo la perfección, la esencia de las cosas. El pecado, al ser una imperfección, no expresa nada, ya que Spinoza entiende por “realidad” lo mismo que por “perfección”. El pecado o la maldad serían para el hombre sólo privaciones, es decir, que por una acción o cosa un hombre se privó de un estado más perfecto, por ejemplo, Adán al comer del fruto se privó de un estado mejor, por lo que el pecado no está en la acción de comer el fruto, sino en el efecto que le causó tal acción, la muerte. Es por esto último que Spinoza expresa que la prohibición que Dios le hizo a Adán no fue tal sino que fue una revelación de que “[...] el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros”⁷¹. Como lo expresa Gilles Deleuze: la falta de conocimiento de Adán sobre las consecuencias que vendrían si comía el fruto, le hizo pensar que Dios le prohibía y no que él le estaba dando un conocimiento que no tenía. *“Pero porque Adán ignora las causas, cree que Dios le prohíbe moralmente algo, mientras Dios tan sólo le revela las consecuencias naturales de la ingestión del fruto”*⁷².

Con respecto a (3) Spinoza criticaría el incompatibilismo que se da en el determinismo puesto que éste concibe la libertad como algo ajeno a la determinación. La incompatibilidad que se da entre: 1) Todo tiene una causa y 2) somos libres, es para Spinoza el fruto de concebir a la libertad como “libertad de indiferencia”, aquella que se abstrae de las causas y, de una forma *caprichosa*, mueve al hombre a actuar. Esta concepción hace que el hombre sea “un imperio dentro de otro imperio” y, por tanto, entre en discordancia con las causas

⁷¹ Spinoza, Correspondencia, *Op. Cit.*, Carta 19, p. 171

⁷² Gilles Deleuze, *Spinoza, Kant y Nietzsche*, p. 29. Las cursivas son mías.

determinantes que mueven las demás cosas a comportarse de una determinada forma.

La posición libertaria de Spinoza es compatible con el determinismo debido a que su naturalismo une en su reflexión al hombre con los demás seres que constituyen a la naturaleza naturada. El error de los deterministas, podría decir Spinoza, sería el no ser consecuentes con sus principios y no haber establecido que la libertad no es ciega sino determinada, al igual que todo. El incompatibilismo del determinismo sería producto de una concepción dualista que no ha superado la idea de una libertad que niega las causas y la afirmación “todo está causado”. Esto lo podemos ver cuando el determinista, en sentido fuerte, niega que haya una volición antes de la acción, como si las voliciones estuvieran por fuera de “las cosas que son causadas”. La superación de esta concepción dualista en la filosofía spinocista se da por su visión unificada de los acontecimientos de la naturaleza en la que niegan las particularidades de los individuos, pero quedan éstas bajo el influjo de la ley natural del *conatus*.

La crítica de Spinoza al libertarismo se centrará en: 1) la negación que hace del determinismo y 2) la concepción que tiene de autonomía (que claramente implica una concepción de libertad en particular).

El libertarismo para afirmar que existen actos libres debe negar la tesis del determinismo: “todo está causado”. Es evidente que Spinoza está en desacuerdo con la negación de la causalidad universal. De nuevo, Spinoza ve en esta concepción incompatibilista la no unidad del hombre con la naturaleza, con la esencia de todo lo que existe, es decir, la separación entre la naturaleza naturante y la naturaleza naturada. En este punto, por tanto, no hay mucho que decir puesto que Spinoza simplemente acepta la premisa del determinismo: “todo en el universo tiene una causa”.

Con respecto a (2), Spinoza recupera el sentido de autonomía, pero esta autonomía, que al igual que los libertarios se definiría como “actuar movido según sus propias leyes”, tiene como fundamento una concepción distinta de libertad. La libertad de los libertarios no tiene en cuenta ninguna determinación, pues, por (1), han negado la tesis determinista. La libertad para Spinoza es determinada por el *conatus*, lo más propio del hombre, su esencia. Ahí donde el libertario ve indiferencia, azar y contingencia, Spinoza ve autodeterminación, unidad y pura positividad.

Contra el principio del **PAP** y **PPA** que reclaman las posibilidades como una condición para la libertad y la responsabilidad moral, Spinoza se alzaría arguyendo que: 1) la libertad no está relacionada con las posibilidades o la contingencia, y 2) la voluntad que requieren estos principios es una voluntad que puede determinarse a un lado u otro sin tener en cuenta ningún elemento externo a ella y tal voluntad es tan solo un error: no existe una facultad llamada “voluntad” que se autodetermine, ésta al ser un modo se concibe por Dios, luego está determinada también por él. Ahora bien, en la postura espinocista hay que entender dos tipos de responsabilidad: la política y la moral. La responsabilidad política es aquella que tiene todo individuo para consigo mismo, la de buscar la felicidad, esto claramente enmarcado en una sociedad debe relacionarse con una responsabilidad política, la cual se resumiría en el respeto hacia los demás, en últimas no privar a los demás en la búsqueda personal de los demás de su propia felicidad. La responsabilidad que tiene cada cual de elevar su potencia es determinada por el *conatus*, pero queda en manos de cada cual procurarse los encuentros que ayuden a acrecentar esa potencia y rehúya de los que la disminuyan.⁷³

⁷³ Sobre este tema gira la III parte del texto: *La Ética de Spinoza: Fundamentos y Significaciones*. Actas del Congreso Internacional sobre la Ética de Espinoza: Almagro, 24-26 de Octubre, 1990, “Pasiones y razón o el problema de una norma ética”. pp. 211 a 341.

En conclusión, la razón por la cual Spinoza no se puede enmarcar en el incompatibilismo (por la que no podemos decir que es un determinista ni un libertario en el sentido que se ha expuesto anteriormente) es por su concepción de unidad. La unidad de infinito e finito, de naturaleza naturante y la naturaleza naturada hace que Spinoza haga compatible todo fenómeno con la potencia que hace que exista y se conserve el mundo. Las concepciones dualistas son las que introduce el incompatibilismo. Spinoza al alejarse de estas posiciones puede responder de manera satisfactoria a la pregunta: ¿puede haber libertad si existe el determinismo? Nos atreveríamos a decir que Spinoza podría responder: No hay cabida para esa pregunta ¿Acaso no son lo mismo?

4.2. El naturalismo spinocista y el compatibilismo.

Los actos humanos y los afectos son estudiados por Spinoza al igual que las cuestiones matemáticas o científicas⁷⁴, ya que la “naturaleza no cambia, es siempre la misma,”⁷⁵ y nada ocurre por fuera de sus leyes inquebrantables. Si todo depende de las leyes de la naturaleza, los pensamientos de los hombres están determinados, al igual que los cuerpos de la naturaleza, a ser una manera y no de otra: esto hace que las acciones de los hombres, igual que sus pensamientos, sean algo que se encuentra determinado, al igual que todo, por las leyes divinas. Las acciones y pensamientos de los hombres se encuentran sujetos a las leyes eternas, lo que hace que acciones y pensamientos sean eternos porque no han podido ser de otra forma a como son. Aquí encontramos la importancia que tiene el estudio que realiza Spinoza sobre la naturaleza de Dios; es este estudio de lo que es la naturaleza, es decir, un estudio físico, lo que fundamenta: 1) el determinismo, 2) la imposibilidad de que se presente algo por fuera de Dios, de la

⁷⁴ “Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos”. Spinoza, E, Tercera Parte, Prefacio.

⁷⁵ *Ibíd.*

naturaleza, y 3) la relación entre las ideas y los cuerpos (con su teoría del paralelismo).

Esta vuelta a la naturaleza en el estudio de las acciones humanas marca el rasgo moderno del pensamiento de Spinoza, ésta lo aleja del pensamiento medieval que hizo de la ética una reflexión oscura, pues las acciones del hombre no eran inteligibles, sus causas eran desconocidas u oscuras; mientras para Spinoza los afectos y actos del hombre pueden ser analizados, además se puede encontrar las causas de éstos, y lo más importante esta causa es natural, se encuentra en el orden de la naturaleza. La ética en Spinoza se transforma en una reflexión que hace inteligibles las acciones del hombre. Esta característica, como se puede apreciar, se enmarca dentro de las características del pensamiento moderno, en tanto que se quiere racionalizar, saber y comprender el mundo, y el hombre al pertenecer al mundo no se queda por fuera del análisis.

A esta concepción del hombre y de las pasiones de éste como algo que se encuentra dentro de la naturaleza, es a lo que se le denomina una ÉTICA NATURALIZADA. Es claro en este sentido por qué Spinoza escribió su *Ética* en modo geométrico, pues además de ver en este modo de escritura una forma de depurar su filosofía de términos oscuros y ambiguos, creyó que la ética podría ser una reflexión seria, clara como la de las ciencias.

Pero lo anterior no sólo denota la naturalización de la ética. Esta naturalización puede ser entendida como: *“una ética que considera que el móvil y la realización de la vida moral es el despliegue de las tendencias fundamentales que le atribuye a la totalidad de la naturaleza humana y que estima como positiva.”*⁷⁶ O como satisfacción del deseo. En este sentido se da la naturalización de la ética de Spinoza, es el deseo, la naturaleza o esencia del hombre (*conatus*), lo que para

⁷⁶ Lelio, Fernández, *Sobre la ética de Spinoza. Conclusiones de la investigación llevada a cabo durante el año Sabático*, p. 4. Las cursivas son mías.

Spinoza hace que el hombre actúe. Este *conatus* no es algo que se autodetermine o algo ajeno a la totalidad de la naturaleza, puesto que el *conatus* del hombre es una parte del conato total, es decir, con el que la naturaleza se produce y se conserva. El deseo, al contrario de la voluntad, no es indiferente a causas externas, como se dijo antes, en el hombre es imposible que no se den cambios por causas ajenas a él, por ser éste parte de la naturaleza. Lo importante es que estas relaciones con objetos externos sean conscientes para evitar que causen mal. El deseo posibilita que el hombre sea libre, no de relaciones con cosas extrañas a él, sino que lo hace libre en la medida en que lo hace dueño de sí, ya que puede controlar los afectos o modificaciones que se dan en las relaciones con otros entes: este control es el de regular las relaciones por el deseo, al ver lo que le es útil procurará dirigirse hacia ello, de lo contrario lo rechazará.

En este sentido, Spinoza se aleja de los mecanicistas de los siglos XVI-XVII y se acerca más a los naturalistas del siglo XX. Estos naturalistas afirman, siguiendo las premisas de los naturalistas del siglo XIX: “Todo ser vivo está determinado a conservar su propia vida y a propagar su especie”. Con base a esta premisa, los naturalistas afirman que el hombre posee mecanismos “psicofisiológicos” estructurados de tal forma para captar estímulos del medio y que determinan los mecanismos, una conducta. En el estudio de la psicobióloga Léone Bourdel: “¿Nos determina nuestro grupo sanguíneo?”, se asevera que al evolucionar la vida y aumentar su complejidad (desde el protozoo hasta organismos como los mamíferos) la evolución ha hecho que el ambiente interior sea un reflejo del ambiente exterior y se establezca un equilibrio entre éstos. Bourdel ve en la sangre, por ser una placa sensible, el medio por el que, a través del tiempo, se observa tal equilibrio. Los factores externos van a repercutir en la sangre, pero a la vez el organismo se adaptará a estos cambios. Según lo anterior podemos decir que todo organismo es susceptible de ser estimulado y dar una respuesta a este estímulo.

Después de establecer la importancia de la sangre para las acciones psíquico-físicas de los individuos de la especie animal, Bourdel hace afirmación, que relaciona a Spinoza con esta postura:

Aparecemos así condicionados hereditariamente por nuestro grupo sanguíneo, como igualmente lo somos, por ejemplo, por nuestros genes sexuales. No depende de nosotros ser A, O, B o AB, lo mismo que tampoco depende de nosotros ser hombre o mujer. Pero el hecho de ser hombre o mujer no menoscaba nuestra libertad, y tampoco el pertenecer a tal o cual grupo sanguíneo. [...] *Los tests sanguíneos no pueden sino indicar nuestro modo de adaptación que condiciona el desarrollo de nuestras tendencias.*⁷⁷

Esta relación entre la sangre y las acciones de los individuos es caracterizada por Bourdel al establecer una relación entre la música y la sangre:

Nuestro sistema nervioso sensitivo se ha adaptado a las propiedades del juego de las ondas sanguíneas, cuyos movimientos recibe. La acción ejercida sobre nosotros por el juego de las ondas sanguíneas en virtud de su estrecha relación con el mundo de las emociones es fuente del sentido del ritmo. El papel de las ondas sanguíneas es primordial en la percepción del ritmo por el oído, la vista, el tacto y el sentido muscular, y se puede establecer experimentalmente, por comparación de ritmogramas y esfigmogramas, que los aires musicales que dan impresión del ritmo son aquellos que producen exactamente el juego respectivo de los intervalos de tipos marcados por las crestas de las ondas pulsativas. Todos los ritmos de las ondas sanguíneas específicas de un órgano normal nos son agradables gracias al modelaje del sistema nervioso por las ondas sanguíneas. Podemos preferir tales o cuales ritmos musicales, pero no serán jamás sino aquellos que existen en las ondas sanguíneas.⁷⁸

Esta posición parece tenerla Spinoza cuando habla acerca de lo “bueno” y “malo”, obviamente sin toda la conceptualización que utiliza Bourdel, pero creemos que Spinoza no estaba lejos de hacer tales afirmaciones: “[...] la música es buena para el melancólico y mala para el afligido; en cambio, para un sordo no es buena ni mala”. (E, II, Prefacio). Esto mismo lo aplica Bourdel a los colores: si los colores son ondas, éstas ejercen un estímulo sobre la sangre y pueden producir sensaciones placenteras o desagradables.

⁷⁷ Léone, Bourdel, “¿Nos determina nuestro grupo sanguíneo?”, p. 96. Las cursivas son mías.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 98.

Estos condicionamientos internos y su relación con el medio hacen que el hombre actúe de una determinada forma. Aquí podemos relacionar la concepción del conato de Spinoza. Los elementos internos (como la sangre-conato) junto con los factores externos (el medio-otros cuerpos) harán que el hombre tenga una forma definida de actuar. Pero lo más importante aquí, es que se da especial importancia a los “ritmos internos” del individuo y que, a causa de ellos, el individuo tendrá especial atención a los fenómenos (como música, colores, etc.,) que estén en la misma longitud de onda que los ritmos internos. Podemos pensar en este punto, en la forma como Spinoza comprende los conceptos de “bueno” y “malo”. Recuérdese que Spinoza define “bueno” como aquello que, por estar en consonancia con el conato de un individuo, incrementa su potencia. En cambio, define “malo” como aquello que, por no estar en consonancia con el conato de un individuo, disminuye su potencia.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, 1998, *Ética Nicomaquea*, traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Editorial Gredos.
- BENNETT, Jonathan, 1990, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CORNMAN, J. W., LEHRER, Keith, PAPPAS, George S., 1990, *Problemas y argumentos filosóficos*, México, universidad Nacional Autónoma de México.
- DELEUZE, Gilles, 1974, *Spinoza, Kant y Nietzsche*, traducción de Francisco Monge, Barcelona, Editorial Losada.
- _____, 1984, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquest Editores.
- _____, 1975, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Traducción de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores.
- DESCARTES, René, 1995, *Los Principios de la Filosofía*, traducción de Guillermo Quintás, Madrid, Alianza Editorial.
- DOMINGUEZ, ATILANO (Ed.) *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*. Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de Octubre, 1990. Colección Estudios. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- FERNÁNDEZ, Lelio, Sobre la ética de Spinoza. Conclusiones de la Investigación llevada a cabo durante el año sabático. Cali, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle.
- FERRATER Mora, José, 1978, *Diccionario de Filosofía Abreviado*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- FRANKFURT, Harry G., 2006, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Argentina, Katz Editores.
- GEBHARDT, Carl, 1977, *Spinoza*, traducción de Óscar Cohan, Buenos Aires, Editorial Losada.

- LEIBNIZ, G. W., 1994, *Discurso de Metafísica*, traducción de Julián Marías, Barcelona, Ediciones Altaya.
- _____, 1902, *Correspondence relating to the Metaphysics*, traducción al inglés George R. Montgomery, Open Court Publishing Company.
- LLANOS Cifuentes, Carlos, 1998, *Examen Filosófico del Acto de la Decisión*, México, Publicaciones Cruz.
- MARGOT, Jean Paul, 2004, *La Modernidad: una Ontología de lo Incomprensible*, Cali, Universidad del Valle.
- ROTH, Leon, 1963, *Spinoza, Descartes y Maimonides*, New York, Russell & Russell.
- RYLE, Gilbert, 1967, *El Concepto de lo Mental*, Buenos Aires, Paidós.
- SPINOZA, Baruch, 1986, *Tratado Teológico Político*, traducción de Angel Enciso Bergé, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- _____, 1988, *Correspondencia*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1988, *Principios de la filosofía de Descartes*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 1989, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, traducción de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid, Editorial Tecnos.
- _____, 1990, *Tratado Breve*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, 2009, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta.
- WOLFSON, Harry A, 1962, *The philosophy of Spinoza. Untolding the Latent Processes of His Reasoning. Vol. I y II.* United States of America, Harvard University.

- WRIGHT, Goerge Henrik Von, 1979, *Explicación y Comprensión*, Madrid, Alianza Editorial.

ARTÍCULOS EN REVISTAS

- BOURDEL, Léone. “¿Nos determina nuestro grupo sanguíneo?”, Revista Horizonte, nº 6, Plaza & Janes, Barcelona, (Sept-Oct., 1969).
- FRANKFURT, Harry G., “Possibilities and Moral Responsibility”, The Journal of Philosophy, Vol. 66, No. 23 (Dec. 4, 1969).
- GLANNON, Walter, “Responsability and the Principle of Possible Action”, The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 5, (May, 1995)
- LAMB, James. W., “Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternate Possibilities” The Journal of Philosophy, Vol. 90, No. 10, (Oct., 1993).