

EL SENTIDO DE LA LIBERTAD*

The Meaning of Freedom

LUIS EDUARDO HOYOS**

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN

El artículo pretende preparar el terreno conceptual para el uso correcto de la atribución de libertad. Se defiende en él la importancia de considerar la complementariedad de la libertad de la acción y la libertad de la voluntad, y se aboga a favor de una concepción no metafísica de la adscripción de libertad. El uso adecuado de la atribución de libertad es social y normativo. Eso significa, entre otras cosas, que no es la libertad la que es un supuesto de la responsabilidad moral y de la autoría, sino al revés, éstas últimas son presupuestos de la atribución de libertad.

Palabras clave: acción, agente, libertad, normatividad, posibilidades alternativas, responsabilidad, voluntad.

ABSTRACT

In the article it is pretended to prepare the conceptual field for the correct use of the attribution of freedom. It is defended the importance to consider the complementarity of freedom of action and freedom of the will and it is argued for a non-metaphysical conception of adscription of freedom. The adequate use of the attribution of freedom is social and normative. This means additionally that the freedom is not a presupposition of the moral responsibility and the authorship, but on the contrary the moral responsibility and the authorship are presuppositions of the attribution of freedom.

Keywords: Action, agent, freedom, normativity, responsibility, alternate possibilities, will.

1

El tema de la libertad humana y de las condiciones sociales de la libertad humana es demasiado importante como para que pueda ser aceptada como algo más que una amarga ironía la famosa declaración de Sartre en *La república del silencio*: “[j]amás –dice–

Artículo recibido: 16 de septiembre de 2009; aceptado: 14 de octubre de 2009.

* Agradezco a Ignacio Ávila, Peter Baumann, William Duica, Jesús Fajardo, Fabio Fang, Carlos Patarroyo, Camila Rueda y Ángela Uribe por las observaciones y críticas hechas a versiones previas de este ensayo, así como también a los miembros del grupo de investigación Relativismo y Racionalidad del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional y a un dictaminador anónimo de la revista *Ideas y Valores*.

** lehoyosj@unal.edu.co

fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana” (Sartre 11). No puede haber un uso más equivocado de la expresión *libre* que ése. Es porque las palabras *libre* y *libertad* tienen algún sentido que podemos afirmar con algún grado de seguridad que la frase de Sartre, tomada literal y no irónicamente, es absurda. ¿Cuál es ese sentido? Este ensayo tiene un propósito eminentemente conceptual. Quisiera, en primer lugar, aportar algunos elementos para dar respuesta a la pregunta por el sentido de la libertad. Ese ejercicio de limpieza conceptual tendría que servir como la preparación de un terreno en el que quisiera, en segundo lugar, arrojar muy puntualmente dos semillas: (1) el tema de la libertad es principalmente relevante en el ámbito de la filosofía social y no en el de la metafísica; (2) hay un vínculo conceptual entre libertad y responsabilidad que es esencial para comprender ambos conceptos.

2

El uso sustantivo de la palabra *libertad* nos lleva insensiblemente a pensar que con ella nos referimos a algo real que le ha de corresponder y que es la base de su significado. Por eso, lo primero que debe decirse de la palabra *libertad* es que el hecho de que ella se comporte gramaticalmente como un sustantivo no quiere decir que tenga un referente, ya sea real, ya sea ficticio, como cuando decimos “la casa” o “el centauro”. Como muchos otros términos, el uso sustantivo de la libertad puede llevar a la creencia errada de que *hay* algo determinado y único que se puede especificar por medio de propiedades y a lo que nos referimos con él. Es también el caso de palabras como *razón* y *verdad*, que son muy comunes en el lenguaje y las discusiones filosóficas. Pero el uso exageradamente sustantivo de la expresión “la libertad” es incorrecto, como también son equívocos los usos exageradamente sustantivos de “la razón” y “la verdad”. Se dirá que esto vale para todos los sustantivos llamados “abstractos”. Puede ser, pero eso no exime de la tarea de controlar esa suerte de extrapolación concretizante que se suele hacer de ellos. Sobre todo porque, al menos en los tres casos mencionados, hay un uso correcto y significativo que no tiene que ver con el empleo que hacemos de esos tres términos cuando los sustantivamos exageradamente. Ese empleo adecuado de estos tres términos es el atributivo o adscriptivo, también el adverbial, pero no el sustantivo. No hay “la verdad” o “la razón”, sino que los predicados *verdadero* y *racional* se atribuyen correctamente a determinadas cosas: el primero a proposiciones o a conjuntos de proposiciones, el segundo a creencias y a acciones. El uso atributivo y adscriptivo de estos términos está regido por criterios de orden normativo. De modo que hay criterios o estipulaciones de índole normativa que permiten llamar verdadera a una proposición o a un conjunto de proposiciones, y lo mismo vale para el caso en que se califique como racional a una creencia o

a una acción. El empleo adverbial de estos dos términos (“verdaderamente”, “racionalmente”) es una derivación del uso atributivo.

Del uso atributivo y/o adscriptivo de verdadero y racional se sigue, además, (1) que son palabras que tienen un comportamiento *relativo*, vale decir, que no pueden ser significativamente utilizadas sino en relación con otras palabras; y (2) que por sí mismas no pueden ser sujetos de predicados, salvo en un sentido metafórico y retórico que, si no se somete al control crítico y analítico, da lugar a malentendidos y mistificaciones. En frases como: “La verdad os hará libres”, “Soy el camino, la verdad y la vida” o “La ley moral se da al mismo tiempo también como un hecho de la razón pura [...]”¹, se delata notoriamente ese abuso retórico del lenguaje. Mucho de lo que llamamos “filosofía” consiste, justamente, en dicho control crítico y analítico. Por eso la filosofía suele ser menos amena que la literatura; pero no menos útil o, mejor dicho, no más inútil.

Del mismo modo que en los casos de “la verdad” y “la razón”, sólo hay una posibilidad de capturar el sentido de la libertad y es cuando hacemos un uso atributivo y adscriptivo de “libre”. Ese uso es, así mismo, relativo: ni con la palabra *libertad* ni mucho menos con la palabra *libre* nos referimos a algo que pueda ser identificado por sí mismo, sino que esa expresión tiene la función determinativa de algo. De algo, o alguien, se dice que es libre, pero no se dice de lo libre, o de la libertad, que sea algo por sí mismo. Ahora bien, la libertad se suele adscribir a personas y a actos. En la filosofía es habitual expresar este doble uso adscriptivo o atributivo como la diferencia entre la libertad de la voluntad y la libertad de la acción. Más adelante diré algo sobre esta distinción.

Propio del uso adscriptivo y atributivo de *libre* es el hecho de que esté forzosamente acompañado de las cláusulas *de* y *para*. Estas cláusulas denotan el carácter relativo de la atribución de libertad. “Libre de” significa ‘sin’, ‘no afectado por’ (cf. Tugendhat 1990 373 y ss.). Además de tener aquí la atribución de libertad un carácter *relativo*, tiene también uno *negativo*. En ese sentido, la expresión *libre* se utiliza incluso en el habla común en inglés y en alemán como una partícula sufixa que designa privación. Como cuando decimos: “*tax free*” (“libre de impuestos”, en el sentido de “sin impuestos”) o “*fehlerfrei*” (“libre de error”, “sin error”). En español y en las lenguas

1 La frase completa es de Kant y reza: “[l]a ley moral se da al mismo tiempo también como un hecho de la razón pura del que somos conscientes a priori y el cual es apodícticamente cierto, supuesto que tampoco se pudiera encontrar en la experiencia un ejemplo en el que se la siguiera exactamente” (*KprV* 64). Este es sólo un ejemplo, entre muchos posibles, de exagerada substantivación de “la razón”. La tendencia a substantivar e hipostasiar la expresión “la razón” fue abiertamente inaugurada por Kant y llevó en la filosofía del Idealismo Alemán a producir verdaderos engendros, que recuerdan el impresionante claroscuro de don Francisco de Goya.

romances, la expresión es algo más aparatosa y requiere casi siempre de la preposición *de*; pero el significado usual es básicamente el mismo. “Libre para”, en cambio, parece indicar más bien una *relación positiva*. La expresión se combina normalmente con verbos activos y se refiere a la capacidad de actuar de acuerdo con esos verbos. Decimos, así, “libre para hablar”, “libre para moverse”, “libre para respirar”, “libre para decidir”, etc.

En la vieja discusión filosófica sobre la libertad es corriente encontrar la diferencia entre las llamadas “libertad negativa” y “libertad positiva” (cf. Berlin, Brandom, Taylor, Van Parijs y Hoyos 2007). Esta última distinción también se correlaciona con la que se ha dado en establecer entre “libertad de los modernos” y “libertad de los antiguos” (cf. Constant). Aunque estas distinciones no siempre convergen, es decir, aunque no siempre la “libertad de” corresponde a lo que se llama libertad negativa y la “libertad para” a la denominada libertad positiva (y éstas, a su vez, respectivamente, a la libertad de los modernos y a la libertad de los antiguos), creo que es importante llamar la atención sobre una conexión interna entre estos usos conceptuales y lingüísticos.

En los casos en los que en la evolución histórico-filosófica de estos conceptos podemos hallar un uso explícito de la expresión “libertad negativa” (me refiero al caso de Kant y al caso de Mill), es relativamente fácil detectar que se trata de refinamientos y determinaciones filosóficas del concepto “libre de”. Kant piensa que un agente puede ser considerado libre en este sentido negativo en cuanto es pensado como *no* sometido al mecanismo causal natural (cf. Kant *KrV* A534 = B562). El agente libre, en este sentido, es el que actúa “libre de” inclinaciones naturales. La determinación del mismo término establecida por John Stuart Mill es, como se sabe, de mucho más relevancia político-filosófica: se adscribe libertad a un agente cuando sus decisiones y las que afectan a su vida *no* son intervenidas ni por el Estado ni por la sociedad en la que vive (cf. Mill). Esta idea negativa de “ser libre de” es defendida por Mill como la única normativamente aceptable, y su caracterización coincide en buena medida con el concepto de Constant de la libertad de los modernos.

Para Kant, por su parte, el concepto negativo de “libre de”, tal y como él lo entiende, no tiene una fuerza normativa sino hasta cuando se lo llena, por así decir, con una significación positiva. Kant está convencido de que esa significación positiva está dada por el concepto de autonomía, que es —en sus términos— un concepto eminentemente práctico (y no teórico), es decir, que es un concepto con un sentido básicamente moral y relativo a la conciencia (práctica) que un agente tiene acerca de la responsabilidad sobre su actuar y acerca de las leyes (morales) que lo obligan a actuar de una manera racional y no de cualquier manera (cf. Kant *FMC* 223-225).

Me parece, sin embargo, que uno de los más fructíferos refinamientos filosóficos del concepto “libre de” es el que propone Thomas Hobbes (cf. Hobbes 1654). Como buen hijo de su tiempo, Hobbes entiende el problema de la libertad como el problema de hacer compatible esta idea con una visión determinista y causal de la naturaleza. Si se entiende por *libre* la propiedad de un ser de obrar incondicionadamente a partir de sí mismo, negando con ello que él forme parte del encadenamiento causal natural, entonces, es obvio, para Hobbes, que ese problema no se puede solucionar y que no hay forma de hacer inteligible la noción de libertad. Pero si se tiene un concepto más bien negativo y no substantivo de libertad, habrá más esperanzas de dar salida a la dificultad. La libertad debe ser entendida, para Hobbes, como *ausencia de coerción*. Esa concepción puramente negativa de la libertad le permite a Hobbes defender una postura compatibilista, la única aceptable para él. Para ilustrar su idea se sirve de una metáfora: el agua que baja por un canal sin impedimento, baja —según Hobbes— libre, pero también necesariamente. Baja libremente por el canal porque no hay dique u obstáculo que le impida “hacerlo”. Y baja también necesariamente porque no puede menos que hacerlo, según una ley mecánica de la naturaleza (cf. Hobbes 1651 172).

Nótese que la noción relativa y negativa de libertad defendida por Hobbes se presta para una interpretación compatibilista porque favorece la acción. Es decir, Hobbes piensa que la propiedad de ser “libre de”, que no significa otra cosa que ‘ser libre de coerción’ —en el sentido de no estar sometido a coerción alguna—, se atribuye sobre todo a acciones, independientemente de cuál sea el origen de ellas. El tema del origen último de una acción no sirve, según esta interpretación, para esclarecer el sentido de la libertad. Esa es una observación que no carece de sensatez y que está muy ligada a todo lo que he venido diciendo acerca del sentido adscriptivo de la libertad. Se podría resumir así: sólo ayuda a la comprensión del significado de la expresión *libre* la consideración de ella (1) como adjetiva y relativa, es decir, no como un substantivo que designa algún objeto; (2) como negativa, es decir, como la expresión de la falta de algo (de coerción), y (3) como propiedad que se adscribe a las acciones independientemente de su origen último. Como propiedad que se adscribe a las acciones, (4) la libertad puede concebirse como perfectamente compatible con el mecanismo causal natural. La teoría de Hobbes de la libertad captura, según mi interpretación, resumida en estos cuatro puntos, mucho de lo que se puede decir con sentido sobre la expresión “ser libre de”. Sin embargo, esta concepción no parece satisfacer todas las inquietudes filosóficas en torno al problema de la libertad. En primer término, no parece dar campo a la otra noción significativa de la libertad: la que bajo la designación “libre para” puede considerarse emparentada con una cierta noción

relativa, pero positiva de la libertad. Y, en segundo lugar, porque al ignorar deliberadamente el problema del origen de las acciones hace caso omiso del hecho de que la libertad es una propiedad que también adscribimos a los agentes y a la voluntad de los agentes. Evadir, o negar, la intuición filosófica según la cual estos dos últimos usos de “ser libre” tienen algún sentido produce de entrada insatisfacción.

3

Para seguir encarando el problema que me he propuesto, el de ofrecer una significación inteligible a la noción de libertad, es necesario considerar un uso extremadamente filosófico y sofisticado del término, pero al mismo tiempo asistido, en mi opinión, por intuiciones válidas. Me refiero al uso que aparece en la conocida diferencia entre libertad de la voluntad y la libertad de acción.

En un agradable texto publicado con fines esclarecedores y divulgativos, el filósofo alemán Ansgar Beckermann distingue así la libertad de acción y la libertad de la voluntad:

Libertad de acción: Una persona es libre en su actuar, cuando ella puede hacer lo que ella quiere hacer.

Libertad de la voluntad: Una persona es libre en su querer cuando tiene la facultad de determinar su voluntad, de determinar qué motivos, deseos y convicciones han de ser eficientes para actuar (*handlungswirksam*). (Cf. Beckermann)²

Lo que me gusta de esta caracterización es que pone a la vista la mutua alimentación de libertad de la voluntad y libertad de acción. Y eso es muy útil a mis propósitos, pues al mismo tiempo que quisiera esclarecer qué se entiende exactamente con ambos conceptos, me interesa defender la idea de que ninguno de los dos tiene sentido sin el otro. Lo voy a poner en un eslogan: la libertad de acción sin la libertad de la voluntad es incompleta; pero la libertad de la voluntad sin la libertad de acción es un concepto vacío.

2 Por lo demás, la definición de libertad de acción aquí propuesta es fundamentalmente la misma de Hobbes: “es libre el hombre que, en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea” (Hobbes 1651 171). Y una noción de la libertad de la voluntad básicamente igual a la propuesta por Beckermann puede ser hallada en Thomas Reid, uno de los principales defensores de la causalidad agencial: “[p]or la libertad de un agente moral entiendo el poder sobre las determinaciones de su propia voluntad” (Reid 323). Por lo demás, este punto de vista “libertario” se halla finamente caracterizado, tanto en la tesis de la Tercera Antinomia kantiana como —y sobre todo— en la observación de esa tesis (cf. Kant *KrV* A444 = B472; A448 = B476). Sobre esta distinción, más o menos estándar, entre libertad de acción y libertad de la voluntad, véase también Frankfurt (1971 19 y ss).

La libertad de la acción sin la libertad de la voluntad es incompleta porque si la acción a la que se le adscribe libertad no se concibe como la acción de alguien, a saber, de un agente, no merecería ese nombre. Y un agente es impensable sin motivos, preferencias, deseos y demás actitudes que han de contribuir esencialmente al carácter realizativo de sus acciones. Visto con relativo cuidado, sin el supuesto de un agente, no se vería el sentido de la noción de acción. Pero, por incompleta que sea la noción de libertad de la acción sin el complemento necesario de la libertad de la voluntad, es un término que, sobre todo en su acepción negativa, está provisto de significado. En una palabra: “una persona es libre en su actuar, cuando ella puede hacer lo que ella quiere hacer”, y ella puede hacer lo que quiere hacer cuando no hay nada que se lo impida o cuando no hay nada que la coercione o la obligue a actuar de otra manera. Cuando adscribimos libertad a la acción presuponemos, ciertamente, que hay un agente movido por su voluntad, pero no atribuimos a ésta su libertad, sino al hecho de que lo que resulta de ella tiene lugar sin impedimentos, es decir, que el agente *pueda* sin coerción, vale decir, *libremente*, hacer lo que *quiere*. Aquí el énfasis no está en si lo que quiere el agente lo quiere también con ese carácter, sino en que nada impida realizar su voluntad, venga ésta de donde viniera, esté ella impelida o no. Se cae de su propio peso que la noción es incompleta. Para valerme de un ejemplo harto socorrido: si lo que quiero, lo quiero impulsado por el efecto de una droga, o una amenaza, y lo puedo hacer sin impedimento, mal podríamos llamar a esto libertad. No sólo poder hacer lo que quiero, sino quererlo sin coerción, quererlo por mí mismo, parece ser indispensable para la adscripción de libertad. Ahora bien, ¿qué significa que alguien quiera algo por sí mismo, o libremente, sin coerción externa? Esta es la pregunta que el teórico de la libertad de la voluntad debe responder a la hora de querer dotar de sentido a su concepto. Yo, por mi parte, pienso que esta pregunta sólo se puede responder si introducimos la libertad de la voluntad en un contexto normativo.

He pretendido hacer ver que así como el concepto de libertad de acción sin el de libertad de la voluntad es incompleto, así mismo este último sin aquél es vacío. Hay quienes sostienen que el tema de la libertad humana es, esencialmente, el tema de la libertad de la voluntad (cf. Frankfurt 1971, Tugendhat 2007). No veo, en realidad, cómo pueda articularse un discurso sobre la libertad de la voluntad sin tener en cuenta la de la acción, o sin tener en cuenta que el querer, los deseos, las preferencias, etc., tienen ante todo significado en un contexto realizativo o performativo.

Empecemos por aceptar *prima facie* que la libertad de querer puede ser entendida en relación con la acción y, por tanto, con la libertad de acción, o sin ella. Pero ¿qué es la libertad de la voluntad sin la de la acción? Aquí me parece nuevamente útil la definición de

Beckermann: “[u]na persona es libre en su querer cuando tiene la facultad de determinar su voluntad, de determinar qué motivos, deseos y convicciones han de ser eficientes para actuar”. Lo valioso de esa definición, repito, está en que comprende imbricadas a la libertad de la voluntad y a la de actuar. De modo que, para que podamos llevar a cabo el ejercicio que propongo, tendríamos que suprimir la última parte de la definición, es decir, considerar la libertad de la voluntad como la capacidad o característica de una persona de determinar su querer (sus motivos, deseos, etc.), sin entrar a considerar el contexto performativo de esos deseos. Sostengo que esa noción es vacía, si no ininteligible. Y, sin embargo, parece haber merecido un lugar en la historia de la filosofía.

El pensamiento de la libertad de la voluntad sin el de la acción ha llevado a postular, en efecto, la idea de un *liberum arbitrium indifferentiae*. Es esa misma idea la que lleva a Descartes a pensar que desde el punto de vista de la voluntad somos iguales a Dios, pues la voluntad humana es infinita (podemos quererlo todo), mientras que es el entendimiento, en cuanto finito, el que nos brinda nuestro rasgo más característicamente humano. Pienso que la idea de la libertad de la voluntad, independientemente de la idea de la libertad de acción, o de la libertad para actuar, no es una idea interesante filosóficamente, pues es la principal promotora de la ficción metafísica de una “libertad incondicionada”. Si el de libertad, y el de libertad de la voluntad, es un concepto capturable, prometedor e interesante, debemos abandonar la idea de que pueda haber algo así como una libertad incondicionada. Hay condiciones de la libertad. Buena parte de la tarea de pensar la libertad, si no la principal parte, consiste en pensar esas condiciones.

Para empezar, la libertad de querer es libertad de elegir, y no es posible concebir la idea de una elección que no esté referida a un número determinado de cosas por elegir y a la capacidad de realizar la elección. Nadie puede elegir en el vacío, es decir, si no tiene qué elegir y si no tiene cómo elegirlo. Y no es cierto, por otra parte, que se pueda elegir infinitamente. Una condición mínima de la posibilidad de elegir es que el número de opciones sea finito.

Ni siquiera el concepto de libertad de la voluntad propuesto por Harry Frankfurt (a mi modo de ver uno de los más importantes aciertos en la filosofía práctica contemporánea) puede ser aceptado sin un condicionamiento normativo y sin una referencia a la acción. Frankfurt, recuérdese, cree que la libertad (humana) consiste en la capacidad de contar con deseos de segundo orden, y no sólo de primer orden. Los deseos (y voliciones) de segundo orden se refieren, no a cosas que son objeto de deseo y elección directa, sino a los deseos y voliciones de esas cosas. Por ejemplo, puedo tener el deseo de primer orden de fumar un cigarrillo. Pero, en cuanto persona, o ser capaz de libertad, puedo también tener el deseo de no desear fu-

marme ese cigarrillo, y desear, además, que mi voluntad se configure de acuerdo con ese deseo de segundo orden (cf. Frankfurt 1971 16). Esa volición de segundo orden está ligada a una instancia normativa y debe poder tener alguna relación con la acción de elegir, si quiere ser un deseo realizado. Frankfurt piensa que lo que distingue a un ser humano (o mejor, a una persona) de cualquier otro “animal” volitivo es el hecho de tener deseos y voliciones de segundo orden, es decir, de poseer la capacidad de enjuiciar los deseos de primer orden y someterlos a una crítica, de manera que ésta pueda ser también el origen de una motivación para actuar. Si tengo el deseo de primer orden de fumar un cigarrillo, pero al mismo tiempo tengo el deseo de segundo orden de no desear fumar un cigarrillo, puedo decir que en el primer caso estoy impelido a hacer algo de manera no autónoma y que, en consecuencia, la libertad de mi voluntad es la capacidad de deseos de segundo orden.

Nótese aquí dos cosas. La primera, que esta es una facultad eminentemente normativa. Y la segunda, que decir que es propia de las personas no deja de crear problemas. Los animales no humanos no tienen deseos ni voliciones de segundo orden. Pero no es esto lo que, principalmente, los distingue de los animales humanos, sino el hecho de que no los necesitan, y no los necesitan porque no evalúan reflexivamente sus deseos de primer orden. El ser humano parece requerir de la evaluación reflexiva y de la consideración normativa de sus deseos de primer orden, pero no porque sean deseos directos, animales, sino porque son susceptibles de perversión o de refinamiento cultural. Nadie somete el hambre a evaluación —al menos no por mucho tiempo— con un deseo de segundo orden, pero sí la gula. Lo primeramente humano aquí no es tanto el deseo de segundo orden de no querer sentir gula, ni mucho menos el hambre —que nos hace, entre otros, iguales a los otros animales— sino la gula misma. Primero viene ésta, después viene el deseo de segundo orden. Y otro tanto vale para el caso contrario, el del ayuno voluntario, que quizás deba ser mejor llamado refinamiento cultural y no perversión. Es la creencia de que el ayuno voluntario es sano, sagrado, etc., lo que, como rasgo característicamente humano y anclado culturalmente, lleva a evaluar el deseo de comer, a tal punto que sirva como dispositivo para desear no desear la comida. Por supuesto que este deseo de segundo orden puede dar lugar a una perversión, como es el caso de la anorexia.

Al pervertido por deseos de primer orden e incapaz de configurar un deseo motivador de segundo orden que ponga freno a su perversión Frankfurt lo llama “wanton” (cf. Frankfurt 1971 16 y ss.). El “wanton” es más un animal humano desenfrenado que un animal no humano que sólo tiene deseos de primer orden. A él, ciertamente, le falta una efectiva capacidad crítica y reflexiva que le permita cuestionar sus deseos de primer orden y que lo pueda poner en dis-

posición de desear otros deseos y de actuar conforme a ellos, o que le permita actuar de acuerdo con su deseo de no desear el desenfreno. Y es esto lo que lo convierte en no libre, y no el hecho de que, como los animales no humanos, no posea sin más la capacidad de deseos de segundo orden. El animal no humano no es ni libre ni no libre por no tener esta capacidad, pues el animal no humano no la necesita, mejor dicho no está abocado a ella. El ser humano, en cambio, sí la necesita por dos razones: primera, porque sus deseos de primer orden son susceptibles de perversión y/o de refinamiento cultural. Y segunda, porque su voluntad, su capacidad de desear y preferir, está configurada culturalmente y se adecúa en mayor o menor medida a imposiciones normativas.

No hay duda de que Frankfurt dio en un clavo muy importante con su teoría de los deseos y las voliciones de primer y de segundo orden. Me parece, no obstante, que lo tan definitivo de esa contribución sólo se ve realmente cuando comprendemos que el deseo y la volición de segundo orden tienen un anclaje *normativo*. Como deseos, los de segundo orden deben poder formar parte, además, de un contexto *realizativo*, es decir, deben poder mover a la acción. Estos dos componentes se necesitan mutuamente.

Cuando decimos que podemos ser movidos a realizar una acción por un deseo de segundo orden, no estamos diciendo ni más ni menos que nuestra estructura motivacional es susceptible de ser configurada normativamente, es decir, que de acuerdo con un esquema de valores aprendido y aceptado podemos establecer, cuestionar y revisar tanto lo que deseamos como el hecho de desearlo. Podemos, incluso, rechazar un deseo y “construir” o promover otro, basados en ese rechazo.

La volición de segundo orden es una volición educada. Ahora bien, creo que ésta sólo tiene el poder real de influir en la acción si se encuentra con una volición de primer orden que también ha sido culturalmente configurada. Dicho más exactamente: el poder de influencia de una volición de segundo orden sobre la acción, resultado de una actividad reflexiva sobre los deseos de primer orden, es directamente proporcional al grado de configuración cultural de estos últimos. En los procesos de formación cultural del deseo desempeña un papel nada incidental el autocontrol y el aprendizaje, de modos de saber lo que se desea. Un individuo que, pongamos por caso, no se somete a este autocontrol y a este aprendizaje, tiene menos posibilidad de que sus deseos y voliciones de segundo orden ejerzan una efectiva influencia sobre su acción, que un individuo que ha sido educado en ellos. Lo que quiero sostener es que la capacidad *normativa* de reflexionar, y de poner en cuestión los deseos de primer orden y de influir sobre nuestros deseos, es una *condición interna de la libertad de la voluntad*, es decir, es una condición que reside en el sujeto de la acción y en su voluntad. Es lo que hace que

esa sea efectivamente su voluntad. Pero esa condición no puede ser independiente de procesos de formación cultural y educativa de ese sujeto. Por tanto, lo que hace que un sujeto sea dueño de su voluntad depende crucialmente de procesos de interiorización de ciertos valores y de la educación. Estos son los que posibilitan el surgimiento de deseos (reflexivos) de segundo orden; y la proximidad de los deseos de primer orden a este proceso de interiorización es la que facilita, a su vez, que los deseos de segundo orden tengan influencia real sobre la acción. Si estos valores son totalmente impuestos y no dan ningún margen de juego, si no son valores que estimulen la creatividad y las ideas de autorresponsabilidad y autoría, difícilmente podría decirse que favorecen la libertad de la voluntad, pues su carácter impositivo y simple no es un incentivo para la deliberación y la reflexión. Nadie que esté influido por un sistema de valores rígido, impositivo e imaginativamente pobre podrá formar con facilidad una voluntad propia. Pero tampoco podrá hacerlo quien no tenga en absoluto un sistema de valores.

Me parece, por otra parte, que además de esta condición interna hay que reconocer la existencia de una *condición externa de la libertad de la voluntad*. Insisto en que no hay forma de elegir si no hay nada qué elegir. No sólo no es pensable un querer sin objeto, sino que tampoco lo es cuando a este querer se le adscribe la cualidad de ser libre. Y resulta que tener objetos de elección está íntimamente ligado a estructuras institucionales. La capacidad de elegir y querer de los seres humanos se desarrolla y realiza en relación con modos de vida y con oportunidades para llevar una vida según un modo determinado. Si no hay a disposición estas oportunidades, y si las expectativas de realización de un determinado tipo de vida son pobres, es muy difícil que se pueda adscribir libertad con algo de sentido. Si una mujer en Bangladesh —de acuerdo con uno de los reportes de Amartya Sen (cf. Sen cap. 8)— tiene que recorrer diariamente varios kilómetros desde su casa para conseguir agua para su hogar, y en esa permanente lucha contra la adversidad se le va la vida, sin tener la oportunidad de aprender a leer, a escribir, a formar una empresa, etc., no será difícil imaginar que en tales circunstancias esa mujer tampoco tiene la oportunidad de saber qué quiere. Pretender que allí hay una voluntad humana capaz de elegir libremente, no sólo me parece una discusión ociosa, sino en el fondo perversa. Una voluntad humana sin un mínimo de condiciones para su realización y para que sea una fuerza que se despliega en la acción de acuerdo con una adecuada concepción de la riqueza de las capacidades humanas no es una voluntad a la que se le pueda adscribir la característica de la libertad.

Si tuviera que recapitular lo dicho en este apartado lo haría así: una prueba crucial de que la libertad de acción y la libertad de la voluntad se necesitan y complementan mutuamente está en el hecho

de que no hay libertad de la voluntad sin condiciones. Ahora bien, éstas son tanto internas como externas. Las primeras se refieren a componentes normativos y realizativos del querer, y las segundas al ambiente institucional y social que hace posible que un sujeto elija algo. Un supuesto básico de esta última aseveración es que elegir nada es un contrasentido. De modo que, en cuanto me opongo a la idea de que un deseo puede ser libre independientemente de las condiciones de su realización, propongo que, al pensar la libertad humana, no se desconecte el tema de la libertad de la voluntad del tema de la libertad de la acción.³

4

Una de las variantes más importantes por considerar cuando se quiere establecer el sentido de la libertad es la que encuentra en las llamadas “posibilidades alternativas” una indicación para capturarla. Para muchos autores, la posibilidad de enunciar con sentido el contrafáctico: “hubiera podido actuar de otra manera”, es la marca distintiva de la libertad. Así lo ve Kant en la Antinomia de la razón pura: el contrafáctico en cuestión sólo tiene sentido bajo el supuesto de la libertad (cf. Kant *KrVA* 550 = B 578 y ss.; A554 = B582 y ss.). Lo cual significa: bajo el supuesto de que la acción humana obedezca a estándares de explicación diferentes a los que son adecuados para los eventos físicos. En otras palabras: si la formulación contrafáctica que enuncia la posibilidad de alternativas no tiene sentido en relación con eventos naturales es porque en ellos no caben opciones ni “brechas”, o no cabe la libertad de elección en ningún sentido. Y si lo usamos en el ámbito de la acción humana con tanta frecuencia y con tanto sentido es porque ella es *toto genero distincta* a los eventos naturales.

En relación con esta importante variante de la libertad, me interesa mostrar que ella no es un indicador ontológico fuerte; mejor dicho, que la necesidad del uso significativo del lenguaje contrafáctico no tiene por qué llevarnos a aceptar una tesis ontológica dura, substantiva, sobre la libertad de la voluntad y de la acción. En efecto, no hay nada que asegure que una vez ejecutada una acción pueda suponerse que si se hubiera actuado de modo distinto se hubiera tenido una acción y unas consecuencias distintas; quiero decir, no hay nada que lo asegure del mismo modo como se asegura que “lo que pasó, pasó, y ya no hay nada más qué hacer”. La posibilidad contrafáctica no puede ser comparada con la realidad efectiva. Piénsese, por ejemplo, en la decisión de Hitler de abrir un nuevo frente de guerra en Rusia en 1941. Parece ser que algunos de sus generales no estaban muy

3 Siguiendo un orden de ideas semejante, Hannah Arendt ha mostrado que, en cuanto la libertad de la acción es complemento necesario de la libertad de la voluntad, el concepto de libertad es eminentemente político (cf. Arendt). Suscribo esta idea. Agradezco a Ángela Uribe y a Diego Walteros la referencia a Arendt.

convencidos de la conveniencia estratégica de esa decisión. Pudieron pensar: “un nuevo frente, además contra Rusia, puede significar nuestra ruina”. Y fue la ruina de Alemania, como sabemos. Ese pronóstico fue acertado. Ahora bien, el punto es que, después de la debacle de Stalingrado, el mismo Hitler o sus generales hubieran podido pensar: “si hubiera ordenado esto y aquello, y si hubiéramos hecho lo de aquí y lo de más allá, tal vez no hubiéramos perdido la guerra”. La representación en su mente de la batalla que hubiera podido ser no se puede comparar con la que fue. La batalla que hubiera podido ser nunca fue, y nunca podremos saber cómo hubiera sido. Pero siempre podemos reconstruir la batalla que fue con datos reales, con descripciones y explicaciones de eventos y consecuencias reales (no posibles).

Cuando miramos hacia atrás una acción la vemos forzosamente como algo que tuvo lugar y ocurrió, y que, además, generó consecuencias que efectivamente sucedieron. Desde ese punto de vista (hacia atrás) no hay diferencia significativa entre acciones y sucesos. De aquí saca el spinozista que todo lo que se diga en lenguaje contrafáctico sobre una acción pasada tiene el significado ficticio que tiene cuando se refiere a un suceso natural. Y en cierto sentido tiene razón porque cuando analizamos una acción ocurrida, la podemos tomar perfectamente como un mero suceso. El problema del spinozista es que, al no dejar lugar al lenguaje contrafáctico por creer que la acción pasada no se distingue de un evento cualquiera, excluye la posibilidad del lenguaje normativo. Es en el ámbito normativo, y no en el ontológico o descriptivo, que tiene sentido la observación contrafáctica,⁴ cuando ésta no forma parte de un contexto gramatical condicional. Sobre el uso condicional y el uso no condicional del lenguaje contrafáctico diré algo enseguida.

Mi punto es, por ahora, que de la incongruencia entre lo que efectivamente sucedió, producto de la acción, y lo que hubiera podido ser, resultado de la aplicación del lenguaje contrafáctico, se sigue ante todo la necesidad de pensar en el uso con sentido de este lenguaje, pero no porque tengamos una noción de significado referida a una realidad, por así decir, verificable, sino porque cuando evaluamos la acción la hemos introducido en un ámbito normativo. Esa introducción en el ámbito normativo la define como tal. La inclusión de la acción en un ámbito normativo es lo que da sentido al uso del lenguaje contrafáctico no condicional (las posibilidades alternativas) y a la suposición de un responsable de la acción, en el sentido de “autor” de ella. No necesitamos una ontología dura de la libertad para darle legitimidad al uso significativo del lenguaje contrafáctico no condicional.

4 Ángela Uribe ha mostrado que en la posibilidad de indagar en términos contrafácticos los acontecimientos históricos reside la contribución filosófica al análisis de la historia. Comparto plenamente esta idea (cf. Uribe).

Es decisivo notar, por supuesto, que una cosa es el uso del lenguaje contrafáctico cuando decimos: “hubiera podido obrar de otra manera” (la fórmula de las posibilidades alternativas); y otra muy diferente cuando lo introduzco en una formulación condicional, como cuando digo: “*si* hubiera hecho esto o aquello otro, habría pasado algo distinto a lo que pasó”. Las expresiones contrafácticas condicionales pueden tener una evidente función explicativa. No es el caso del primer tipo de formulación, que es un aserto no condicional sobre posibilidades alternativas. Es este uso no condicional del lenguaje contrafáctico, pero más precisamente el que se expresa en la fórmula “hubiera podido obrar de otra manera”, el que supone una base normativa para poder tener sentido.⁵

Fue otra vez Frankfurt, en otro ensayo seminal, quien quiso demostrar a través de una serie de ingeniosos contraejemplos que se podía separar el asunto de la imputación moral, o responsabilidad, del de la libertad entendida como la posibilidad de alternativas en el actuar (*cf.* Frankfurt 1969). Es mucha la tinta que ha hecho derramar el ensayo de Frankfurt, y son seguramente muchas las cuerdas de bosque las que han caído taladas para publicar las réplicas y contrarréplicas a sus famosísimos ejemplos. Yo me temo a veces que ahí pasa mucho de lo que le pasa a los excursionistas cuando se pierden: que desde el principio (y no después) tomaron el camino equivocado: salieron de la casa por la izquierda, y había que salir por la derecha. Y no se arrepintieron a tiempo, sino que siguieron decididos por ahí.

Según Frankfurt, el principio que subordina la responsabilidad moral a las posibilidades alternativas es falso. Es decir, no es cierto que sólo cuando alguien hubiera podido actuar de otra manera puede ser responsable; o, puesto en términos negativos, que cuando alguien no hubiera podido obrar de otra manera, a esa persona no se le puede hacer responsable por lo que hizo. Es importante hacer ver que Frankfurt no niega que las posibilidades alternativas sean un indicador de la libertad, o que se pueda hablar en general con sentido en términos contrafácticos cuando lo hacemos en relación con acciones, sino que su argumentación apunta más bien a mostrar que esta idea puede ser separada de la idea de imputación, o de responsabilidad moral.

Frankfurt hace su planteamiento a través de unos conocidos ejemplos o experimentos mentales. Se conocen como ejemplos tipo Frankfurt y tienen una estructura del siguiente tenor:

Supongamos que una persona P quiere que otra persona Q realice una determinada acción A. P sabe que es posible que Q haga A, pero además cuenta con un mecanismo para hacer que Q haga A, en caso de que decida no hacerlo. Ese mecanismo puede ser un dispositivo insertado en el cerebro de Q que le permite a P, por medio de un control remoto, hacer que Q haga A. Además de eso, P

5 Agradezco a William Duica por haberme llamado la atención sobre esta diferencia.

ha instalado en el cerebro de Q unos sensores poderosísimos que le permiten saber con segundos de antelación si Q realizará A o no. En cualquier caso, entonces, tenga Q la intención de hacer A o no, ella no puede hacer más que A y una vez ejecutada A podemos decir que Q “no podría haber hecho otra cosa”. Si Q hace A por su propia voluntad y P no tiene necesidad de activar su control para inducir a Q a hacer A, decimos que Q es responsable de A; pero la situación es tal que Q, en ese caso, no podría haber hecho otra cosa. Por tanto, el experimento muestra que la ausencia de posibilidades alternativas no niega la responsabilidad.

La intención compatibilista en el proyecto de Frankfurt es inoculable. Y eso, por supuesto, hace atractiva su intuición básica. Esto, sin embargo, no es suficiente para aceptar la principal consecuencia de su planteamiento, a saber, repito: que el principio de las posibilidades alternativas puede ser separado de la responsabilidad moral. Pienso que se puede defender un punto de vista compatibilista con respecto a las posibilidades alternativas como indicador de la libertad, y al mismo tiempo seguir la intuición de acuerdo con la cual ésta se halla en una relación interna con la responsabilidad moral.

Los casos Frankfurt crean un problema por dos razones. (1) Porque se tiene una concepción del uso del lenguaje contrafáctico no condicional según la cual este lenguaje tiene el mismo peso ontológico y el mismo ámbito de referencia que el lenguaje con el que describimos hechos o nos referimos a eventos reales, o que realmente han ocurrido. En otras palabras, porque nos referimos a la posibilidad esperando de ella lo mismo que esperamos cuando nos referimos a la realidad. (2) Porque se supone que esta concepción ontológica dura de las posibilidades alternativas es necesaria para la responsabilidad moral. Mi punto es que este problema desaparece si invertimos las prioridades. En primer lugar, se debe tener en cuenta que el lenguaje contrafáctico no tiene el mismo *status* del lenguaje fáctico. En otras palabras: “hubiera podido ser de otra manera” no tiene punto de comparación con “lo que pasó, pasó, y no hay nada más que hacer”. Por otra parte, la expresión contrafáctica no condicional tiene sentido si se reconoce que su ámbito de aplicación es el normativo. De ahí que sea precisamente en relación con las acciones, y no en relación con los meros sucesos, que introducimos con sentido este uso no condicional del lenguaje contrafáctico. Toda acción, no obstante, es por su parte un evento, y puede ser vista y descrita como un evento. También, en cuanto tiene un componente intencional y normativo, puede ser evaluada teniendo en cuenta estos dos rasgos. No por ello, empero, deja de ser un evento. Este doble aspecto de las acciones es su más característico e inquietante rasgo. Sin él no tendríamos filosofía práctica y a lo mejor tampoco ciencias sociales.

Cuando las acciones son vistas hacia atrás, como ya realizadas, se impone su carácter efectivo y real, y aunque desde cierto punto de

vista (justamente el normativo), tenga sentido evaluarlas contrafácticamente, desde otro (como descripciones o explicaciones de lo que ocurrió), no lo tiene, salvo que las incluyamos en una formulación condicional. Siempre podemos especular con sentido que las cosas hubieran podido ser distintas en Europa si Hitler no hubiera abierto un segundo frente de guerra en Rusia, y si hubiera mantenido con Stalin el pacto de no agresión. Una reflexión contrafáctica de este tipo puede ser muy útil, por ejemplo, para comprender el grado de irracionalidad de las convicciones anticomunistas de Hitler, que lo llevaron a pasar por alto consideraciones estratégicas de carácter vital, o para hacerse a una idea de la perversidad de Stalin, etc. Para un spinozista, esa especulación contrafáctica no tiene mucho sentido, pues un teórico semejante (el “spinozista”) está ante todo interesado en una explicación racional y causal (o racional en cuanto causal) de lo ocurrido, y lo que quiere es comprender, explicar y describir los hechos, *lo que ocurrió*, entre el momento en que se abre el frente ruso y termina la segunda guerra mundial. El *hecho* (pasivo de *hacer*) y el *suceso*, son para él una sola cosa.

Nuevamente, es importante advertir que el uso del lenguaje contrafáctico tiene una innegable función explicativa cuando aparece en oraciones condicionales. Y eso no sólo es así en el caso de acontecimientos históricos, sino también en el de eventos naturales; como cuando decimos, por ejemplo, que *si* las condiciones atmosféricas del planeta tierra no hubieran sido las que fueron hace 4,5 millones de años, no hubiera surgido en él la vida. Podríamos, por supuesto, preguntar con sentido, y con intención explicativa: “¿qué hubiera pasado *si* las condiciones atmosféricas no hubieran sido éstas, sino aquellas otras?” Y responder: “pues que no hubiera surgido la vida, porque tal y tal”. A este uso significativo del lenguaje contrafáctico en oraciones condicionales yo lo llamaría *moderado* (o, justamente, *condicional*), pues en él la referencia a lo posible está en algún sentido subordinada a la descripción de lo que de hecho ocurrió, o a algo que se conoce. En una palabra, si decimos que de haber sido esto y aquello otro distinto, lo que pasó (la vida) hubiera podido no pasar, o hubiera pasado muy de otra manera, es porque conocemos muchas de las condiciones que hicieron necesario que sucediera lo que de hecho sucedió. El ejercicio contrafáctico tiene aquí sentido porque intenta ratificar este conocimiento o ampliarlo.

No sólo es así que el lenguaje fáctico y el contrafáctico son incomparables y, por consiguiente, el principio de las posibilidades alternativas (que se expresa, repito, en términos contrafácticos no condicionales) no debe ser entendido con el mismo *status* ontológico duro que tiene la descripción, o expresión, de lo que pasó (que se rige, por así decirlo, por el principio: “lo que pasó, pasó, y ya no puede ser distinto”), sino que, además, no es el principio de las posibilidades alternativas el que es necesario para imputar res-

ponsabilidad moral. Es más bien al revés: la necesidad de imputar responsabilidad moral es la base para usar con sentido la expresión: “hubieras podido hacer otra cosa”, la fórmula de las posibilidades alternativas. Lo cual implica, de suyo, una suerte de desontologización de aquel principio, es decir, un tratamiento incomparable con el de la explicación o descripción de hechos (reales). Ambos, a su vez, las posibilidades alternativas y la responsabilidad moral, descansan en la necesidad de expresarnos en términos normativos sobre las acciones humanas. Ahora bien: ¿por qué necesitamos en el ámbito de la acción un lenguaje normativo? Esa es la pregunta clave, que, en mi opinión, sólo la filosofía social puede responder, no la metafísica. Pues es el hecho de que estemos abocados a vivir juntos, exigiendo y dando razones unos a los otros por lo que hacemos y decimos, sumado al otro hecho crucial de que estas interrelaciones sociales necesitan de marcos institucionales para que se den, los que constituyen la principal fuente de la normatividad en la acción.

No se sigue de lo que he sostenido acerca de la incongruencia e incomparabilidad entre el lenguaje fáctico y el lenguaje contrafáctico que sólo pueda haber explicación de los hechos naturales. Seguramente la explicación de los eventos naturales tiene más probabilidad de ser completa que la de las acciones. No obstante ello, las acciones pueden ser explicadas desde una perspectiva “teleológica” (von Wright 83-131) y atendiendo a las razones y motivos del agente, que brindan lo que se suele llamar una “racionalización” (Davidson).

Por último, me parece importante tener en cuenta que, aunque es en el mundo humano y social, en el mundo de la acción intencional, en donde tiene pleno significado el uso del lenguaje contrafáctico no condicional, es decir, el que expresa posibilidades alternativas (“hubiera podido actuar de otra manera”), debido a la base normativa supuesta en él, no es ésta una razón suficiente para excluir la posibilidad de referirnos a ese mundo en términos que expresan diversos grados de rigidez y de objetividad explicativa y comprensiva. Ya he dicho que el hecho de que las acciones sean también eventos es su rasgo más inquietante. No es nada extraño a la noción de acción el que, para ser ella explicada y comprendida, tengamos que recurrir con frecuencia a su carácter mixto, esto es, a juzgarla desde contextos normativos, pero también atendiendo a factores, por así decir, naturales.

Sea de todo ello lo que fuere, me parece que en esta discusión sobre el estatus de las posibilidades alternativas, entendidas como indicador de que podemos hablar con sentido sobre la libertad humana, lo que ha de ser ante todo subrayado son dos cosas. (1) Cuando hacemos uso significativo del lenguaje contrafáctico se pueden distinguir al menos dos empleos: el condicional y el no condicional. El primero tiene una importante función explicativa, y con él podemos referirnos tanto a acciones como a sucesos (“si hubiera sido así, no habría pasado tal cosa, por esto y aquello otro, o seguramente habría

sucedido tal otra cosa, etc.”; “*si* hubieras hecho esto y no aquello otro, seguramente habrías alcanzado esto o aquello, etc.”). Con las expresiones contrafácticas no condicionales (“hubieras podido hacer esto o lo otro”), en cambio, nos referimos preferentemente a posibilidades alternativas en la acción y ellas no tienen por sí mismas función explicativa. (2) Tanto en el uso condicional, como en el uso no condicional, el lenguaje contrafáctico se refiere a posibilidades, no a realidades. Las exigencias y expectativas de tipo ontológico son en un caso y en el otro de muy distinto tipo; más todavía: son entre sí incomparables e incongruentes. No se puede hablar de lo que hubiera sido y no fue, pero hubiera podido ser si tal y tal otra cosa hubiera ocurrido, con la misma fuerza asertórica y la misma pretensión afirmativa de realidad con la que hablamos de lo que es o efectivamente fue. Lo que es posible o fue posible (lo que pudo haber sido) y lo que es o fue no pueden ser tratados de la misma manera desde un punto de vista lógico gramatical. Al uno no le corresponde realidad y no es forzoso ni acertado buscarla. Al otro sí.

Si tuviera que volver a mi punto y precisarlo, diría, entonces: por referirnos con el lenguaje fáctico principalmente a lo que es y ha sido y con el lenguaje contrafáctico a lo que no es ni ha sido, sino a lo que hubiera podido ser y no fue, son a tal punto ellos dos incomparables, que sus respectivos temas o ámbitos de uso no pueden ser considerados como si tuvieran un mismo estatus ontológico. Por otra parte, además, el uso del lenguaje contrafáctico no condicional tiene pleno significado cuando suponemos un ámbito normativo de aplicación. Es sobre el supuesto de la normatividad, esencialmente social, como podemos hacer exigencias contrafácticas del siguiente tenor: “no me convencen tus razones; creo que hubieras podido actuar de otra manera”. Quisiera llamar *no moderadas* a esas exigencias contrafácticas. Mi punto es que tenemos la convicción de que podemos hacer tales exigencias porque la base o transfondo normativo es esencial a nuestra forma de comprender las acciones. Y, a su vez, es porque creemos, apoyados en esa base, que se pueden hacer esas exigencias por lo que tiene sentido nuestra adscripción de libertad.

5

Hay una variante de la libertad, para muchos fundamental: la del agente incondicionalmente libre. Una versión conspicua de esa variante fue defendida por Roderick Chisholm en un famoso artículo de 1964. Allí sostuvo Chisholm la tesis de que la idea de la libertad humana, o bien se asocia a la de un agente que inicia absolutamente la acción —lo que él, siguiendo la tradición de la filosofía medieval, llamó “causación inmanente” y consideró análogo a la idea de un “primer motor inmóvil”—, o bien esa idea no tiene sentido.

Si somos responsables —escribe Chisholm—, [...] entonces tenemos una prerrogativa que algunos atribuirían a Dios: cada uno de

nosotros, cuando actúa, es un primer motor inmóvil. Al hacer lo que hacemos, causamos que ciertos eventos ocurran y nada —o nadie— nos causa a causar que ocurran tales eventos. (Chisholm 32)⁶

Pienso que este punto de vista metafísico y libertario descansa en el error de creer que la libertad humana debe ocupar un lugar en el mismo ámbito que ocupan los fenómenos naturales, concebidos como determinados causalmente. Dicho más exactamente, el error del punto de vista metafísico libertario consiste en creer que el tema de la libertad humana puede ser tratado en los *mismos* términos en los que se consideran los fenómenos naturales y el principio de causación eficiente que, junto a la leyes naturales, nos permite dar de ellos una explicación suficiente y completa. De esta forma, ese punto de vista opera con una noción de causación de la acción que compite con la idea de causalidad natural condicionada, pero que es del mismo “tipo lógico” de ella, por así decir.

He mencionado esta variante de la libertad porque me parece muy influyente en la discusión filosófica sobre el tema que nos ocupa, pero no porque la valore positivamente. Al contrario, es justamente éste uno de los puntos de vista del que más me quisiera alejar (cf. Hoyos 2007, Hoyos 2010). Si lo que pretendo es limpiar un terreno con la esperanza de hacerlo fértil, para que prospere en él un discurso con sentido sobre la libertad humana, considero de la mayor importancia arrancar de él la mala hierba de una agencia causal incondicionalmente libre. Puesto que la libertad es una propiedad que se adscribe a acciones y a agentes, el concepto de una libertad incondicionada es un concepto que se anula a sí mismo, que es auto-contradictorio. No hay acción que no se despliegue en un medio, ni elección que sea de *nada*, o de *todo*. Es decir, siempre se elige *algo*. Ni las opciones por elegir son infinitas ni se puede concebir la elección sin objeto de la elección. Qué pueda o quiera yo elegir depende tanto de esta condición externa, como de la condición interna de que mi capacidad de elegir se halla configurada por sistemas valorativos y se ha de adaptar a ámbitos normativos, que son eminentemente socioculturales.

Si para poder pensar que la *acción* o la *voluntad* son *libres* tenemos que negar ese carácter *condicionado* de ellas, por creer que el concepto de “ser libre” se opone al de “estar condicionado”, entonces, se nos está exigiendo que sacrifiquemos algo constitutivo de la acción y de la voluntad para poder adscribirles libertad. Si esa es la exigencia teórica y conceptual para llamar a algo libre, creo que el costo es demasiado alto, en realidad, impagable, pues supone renunciar a lo que define a la acción y a la voluntad. ¿Y para qué? ¿Para

6 Reid y Kant, en la observación a la tesis de la Tercera Antinomia, son buenos ejemplos de esa tradición libertaria (cf. *supra* nota 2).

ganar en cambio una paloma que vuela en el vacío? ¿Un pez que nada sin agua y sin aletas? Ésta, por supuesto, es una manera literariamente pobre de decir que conceptualmente es inaceptable la idea de una libertad incondicionada. Aun cuando fuera cierto que la noción de responsabilidad supone necesariamente la de una causalidad por libertad incondicionada, tendríamos que renunciar a explicar tanto el concepto de libertad como el de responsabilidad moral, pues esa noción carece de sentido. Lo peor de esa pérdida, en mi opinión, sería que arrastraría consigo la de la posibilidad de articular un discurso filosófico sobre la responsabilidad moral y sobre la autoría. Y no tanto la pérdida del concepto de libertad, pues, de ser cierto lo que digo, perderíamos con ello un concepto sin sentido, lo que filosóficamente equivaldría al reconocimiento del excursionista de que, yendo por el camino que va, no va a ningún lugar promisorio. Y tomar así la decisión de abandonar una ruta, como lo haría un excursionista sobrio después de varios días de camino, puede ser frustrante, pero también muy tranquilizador.

6

Dije al principio que pretendía aquí hacer un trabajo de limpieza conceptual, para después arrojar dos semillas. El método empleado proviene, efectivamente, de la agricultura. Lo que me he propuesto es dejar más o menos preparado el terreno para que estas dos semillas prosperen. Hasta ahí me interesa que llegue este escrito. No puedo perseguir con él el florecimiento de esas semillas. Las arrojaré en la forma de dos tesis puntuales:

(1) El tema de la libertad humana es principalmente relevante en el ámbito de la filosofía social y no en el de la metafísica. Eso significa que la libertad se adscribe a personas y/o a acciones en virtud de ciertas condiciones (en mi opinión, básica, aunque no exclusivamente, sociales), y ella no debe ser entendida como “ser” o “propiedad” esencial de un ser, es decir, como propiedad que ese ser siempre y de una vez por todas tiene. Hay acciones y personas más o menos libres, y a una persona a la que se le adscribe libertad en una determinada circunstancia, o bajo ciertas condiciones, a esa misma persona podríamos no adscribirle libertad en otras circunstancias o bajo otras condiciones. En todo caso, brinda sentido la adscripción de libertad (gozar de ella, o estar privado de ella) cuando la hacemos en relación con personas y acciones intencionales de personas. Y esto es así porque el concepto de persona es eminentemente social y normativo.

(2) El vínculo conceptual entre libertad y responsabilidad es esencial para comprenderlas a ambas. No me refiero únicamente a la responsabilidad moral, sino a la autoría en general. Sostengo que la adscripción de responsabilidad tiene una naturaleza y un contenido eminentemente sociales, es decir, que una persona es responsable de

lo que hace porque ella ha interiorizado una exigencia socialmente formada: en su obrar, una persona es responsable cuando espera de los otros la exigencia de autoría sobre lo que hace o hizo. Y los otros, cuando tienen que ver con alguien que actúa, también suponen en ella esa conciencia. Vistas así las cosas, no es, como muchos han pensado, la libertad la condición de la responsabilidad, sino que al contrario, la necesidad de exigir esta última en el ámbito social es la que nos permite adscribir libertad a las personas y a sus acciones, o suponer que aquellas son libres.

7

Quisiera, para terminar, referirme nuevamente a *La república del silencio*. No parece que Sartre hubiera proferido (¡en 1944!) la frase con la que empieza este escrito en un sentido irónico. Su descripción del régimen de ocupación nazi es poco menos que formidable, así como es ignominiosa la conclusión filosófica que saca de ella:

Habíamos perdido todos nuestros derechos y, ante todo, el de hablar; diariamente nos insultaban en la cara y debíamos callar; nos deportaban en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por todas partes, en las paredes, en los diarios, en la pantalla, veíamos el inmundito y mustio rostro que los opresores querían darnos a nosotros mismos: a causa de todo ello éramos libres. Como el veneno nazi se deslizaba hasta nuestros pensamientos, cada pensamiento justo era una conquista; como una policía todopoderosa procuraba constreñirnos al silencio, cada palabra se volvía preciosa como una declaración de principios; como nos perseguían, cada uno de nuestros ademanes tenía el peso de un compromiso. (Sartre 11)

Si hay una intención paradójica en esto, que no creo, habría que recordar que hay paradojas insoportables e inaceptables, como le dijera con voz acorralada, pero firme y de frente, don Miguel de Unamuno a los militares falangistas cuando gritaron en la Universidad de Salamanca: “¡viva la muerte!”.

Pero Sartre no elaboró una paradoja. No es paradójico decir, en el contexto citado, que durante la ocupación nazi “cada cual acometía, contra los opresores, la empresa de ser sí mismo irremediablemente y, al elegirse a sí mismo en su libertad, elegía la libertad de todos” (13). Eso es más bien una provocación. Una provocación en contra de la endeble república francesa posterior a la ocupación. Todo, o casi todo, era, no obstante, moralmente endeble en Europa inmediatamente después de la caída del nazismo. En una situación así, una provocación semejante parece sobre todo pueril. Sea de ello lo que fuere, esta equivocación filosófica me sirva como oportuno pretexto para hacer ver que sin condiciones externas e internas no tiene sentido hablar de libertad humana. Sin la libertad de la acción,

que siempre requiere de un medio institucional y social para su despliegue, es la libertad de la voluntad un concepto vacío, o referido a una capacidad de actuar que es al mismo tiempo ineficaz. Sin libertad de la voluntad, que se refiere a la capacidad normativamente estructurada y educada de un agente, el concepto de libertad de acción es insuficiente e incompleto. Defender la idea de que atemorizado y coaccionado por esbirros nazis un hombre puede ser libre en el silencio y la soledad es, en el mejor de los casos, renunciar a buscar algún sentido aceptable para la palabra *libertad*; y, en el peor, es quitarle todo su significado.

Bibliografía

- Arendt, H. "What is Freedom". *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1993. 143-172.
- Beckermann, A. "Haben wir einen freien Willen?". <http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit>, 28.08.2007.
- Berlin, I. "Dos conceptos de libertad" [1958]. *Libertad y necesidad en la historia*, Bayón, J., trad. Madrid: Revista de Occidente, 1974. 133- 182.
- Brandom, R. "Freedom and Constraint by Norms", *American Philosophical Quarterly*, 16/3 (1979): 187-196.
- Chisholm, R. "Human Freedom and Self" [1964]. *Free Will*, Watson, G., ed. New York: Oxford University Press, 1982. 24-35.
- Constant, B. "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" [1819]. *Del espíritu de conquista*, López, M. A., trad. Madrid: Tecnos 1988. 63-93.
- Davidson, D. "Actions, Reasons, and Causes" [1963]. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980. 3-19.
- Frankfurt, H. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" [1969]. *The Importance of What We Care About*, Cambridge: CUP, 1988. 1-10.
- Frankfurt, H. "Freedom of the Will and the Concept of a Person" [1971]. *The Importance of What We Care About*, Cambridge: CUP, 1988. 11-25.
- Hobbes, T. *Leviatán* [1651], Sánchez S., M., trad. México: FCE, 1996.
- Hobbes, T. *Libertad y necesidad* [1654]. *Libertad y necesidad y otros escritos*, Pujol, B. F., trad. Madrid: Península, 1991. 125-171.
- Hoyos, L. E. "Dos conceptos de libertad, dos conceptos de democracia", *Filosofía de la democracia*, Arango, R., ed. Bogotá: Siglo del Hombre & Uniandes, 2007. 167-187.
- Hoyos, L. E. *Persona, razón y sociedad. Ensayos de filosofía práctica y de la acción*. 2010 (por aparecer).

- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [FMC] [1785], Mardomingo, J., trad. Barcelona: Ariel 1996.
- Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft* [KprV] [1788], Brandt, H. D. & Klemme, H., eds. Hamburg: Meiner, 2003.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], (según la primera edición [A: 1781] y la segunda edición [B: 1787]), Schmidt, R., ed. Hamburg: Meiner, 1976.
- Mill, J. S. *Sobre la libertad* [1859], Ortega, V., trad. Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- Reid, T. "Of the Liberty of Moral Agents". *Inquiry and Essays*, Beanblossom, R. E. & Lehrer, K. eds. Indianapolis: Hackett, 1983. 323-351.
- Sartre, J. P. "La república del silencio". *La república del silencio. (Situations III)*, Bixio, A. L., trad. Buenos Aires: Losada, 1960. 11-13.
- Sen, A. *Desarrollo y libertad*, Rabasco, E. & Toharia, L., trads. Barcelona: Planeta 2000.
- Taylor, C. "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?" [1979]. *La libertad de los modernos*, Pons, H., trad. Madrid: Amorrortu, 2005. 257-281.
- Tugendhat, E. "Der Begriff der Willensfreiheit". *Theorie der Subjektivität*, Cramer, K, Fulda, H. F., Horstmann, R-P. & Pothast, U. eds. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. 373-393.
- Tugendhat, E. "El problema de la voluntad libre". Manuscrito inédito, 2007.
- Uribe, A. *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Van Parijs, P. *Libertad real para todos*, Álvarez, J. F., trad. Barcelona: Paidós, 1996.
- Von Wright, G. H. *Explanation and Understanding*. Ithaca - New York: Cornell University Press 1971.