

Libertad de la Voluntad

y

Acción Involuntaria

I) *Introducción*

Creo que debo empezar este ensayo confesando que me parece que el tema de la libertad humana es uno de los temas filosóficos más bellos. Desde Platón y Aristóteles hasta Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, pasando desde luego por San Agustín, Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Marx y Mill, por no citar más que a algunos de los prominentes pensadores que a lo largo de la historia de una u otra forma se han ocupado de tan noble cuestión, nos encontramos con multitud de pensamientos profundos y edificantes. La temática es sin duda alguna amplia, pero básicamente podemos considerar el asunto de la libertad del hombre desde dos perspectivas diferentes: podemos hablar de libertad metafísica o de libertad política. A primera vista, se trata de dos cuestiones completamente independientes. Puede sostenerse plausiblemente que eso es un error, como lo pone de manifiesto el hecho de que en ambos casos la noción de acción humana es crucial, pero también por otra razón, a saber, que la lucha con el enredo metafísico de la libertad desemboca en un análisis del concepto de libertad y éste es una condición *sine qua non* para el desarrollo de una concepción viable y útil de la libertad política. Empero, debo advertir desde ahora que en este trabajo me concentraré básicamente en las discusiones clásicas concernientes a la primera de las modalidades mencionadas de libertad, esto es, la libertad metafísica, por lo que mi incursión en esa otra área será meramente tangencial. De manera que en lo que sigue haré una presentación sucinta y crítica del problema clásico de la libertad metafísica y de la determinación de la conducta individual, reconstruiré algunas ideas relevantes de Russell y de Austin que pienso que contribuyeron al avance en nuestra comprensión del tema y trataré de rescatar los puntos de vista, esclarecedores pero de no fácil aprehensión, de Wittgenstein. Mi postura, que creo que será mejor enunciarla desde ahora, es que el problema clásico de la libertad y el determinismo es un típico pseudo-problema (no así el problema de la caracterización de la libertad política) y que la labor interesante de comprensión de lo que es ser libre empieza una vez que dicho “problema” ha quedado superado. Esto quizá justifica por qué termino con algunas consideraciones respecto a la constructiva labor desarrollada por von Wright.

No estará de más, antes de adentrarnos en nuestro tema, dar una idea, aunque sea vaga o pálida, de su complejidad indicando para ello algunos de los múltiples problemas con los que está de una u otra forma relacionado. Hablar de libertad y determinismo es, en primer término, aludir a cuestiones de filosofía de la ciencia, puesto que están involucrados temas como los de causa y causalidad, regularidades

y leyes naturales, explicación y predicción; en segundo lugar, están implicados también temas de filosofía moral: responsabilidad, evaluación, condena, elogio, castigo, inocencia, culpa y demás.; en tercer lugar, nos topamos con temas de metafísica y de filosofía de la mente, como el problema mente/cuerpo, la noción de potencialidades, el fatalismo y la naturaleza de los estados psicológicos. Podríamos enumerar algunos otros, pero creo que esto basta para hacer ver que la temática es complicada y de amplias ramificaciones. Ello explica por qué no es factible ni sería prudente intentar aquí y ahora pronunciarse sobre tan diversos temas. No obstante, algo intentaré decir sobre los que considero que son centrales en la discusión.

Antes de adentrarnos en el examen del concepto de libertad, quizá sería conveniente hacer algunas aclaraciones lógico-lingüísticas referentes al concepto en torno al cual se centra la discusión, *viz.*, “acción voluntaria”. Para empezar, nótese que lo que nos interesa es un concepto, a saber, el de acción libre, no tales o cuales palabras o expresiones que sirven para enunciarlo. Que hablemos de acción voluntaria, de acción libre o de acción deliberada (o empleemos alguna otra fórmula), ello no importa. Desde luego que cada una de estas expresiones acarrea consigo conexiones semánticas que otras no tienen, pero ello no altera el hecho de que comparten un núcleo común de significado, que es lo que a nosotros nos incumbe. Sin duda hay diferencias sutiles de significado entre, *e.g.*, ‘lo hiciste deliberadamente’ y ‘lo hiciste a propósito’, pero en multitud de situaciones y para nuestros objetivos significan básicamente lo mismo. Lo que nos importa determinar es lo que se quiere decir cuando empleamos esas u otras expresiones equivalentes. Ahora bien: ¿qué es lo que, en un plano puramente intuitivo, queremos decir cuando empleamos expresiones de esta familia de nociones?

Me parece que el modo como normalmente nos expresaríamos sería, por ejemplo, decirle a alguien algo como ‘eres libre de hacer lo que quieras’. Esta forma lingüística de inmediato apunta a dos nociones: “querer” y “actuar”. Ahora bien, esto es a la vez aclaratorio y equívoco, lo primero porque pone de relieve el hecho de que la idea de voluntad está conectada con la de desear o querer algo, pero es equívoca en la medida en que puede hacernos pensar que ‘querer’ es el nombre de una acción particular, lo cual no es el caso. Una forma de entender esto es observando que no existe el imperativo ‘quiere’, porque ¿qué clase de orden sería esa y cómo podría acatarla el oyente? Alternativamente: ¿cómo podría quien da la orden corroborar que fue obedecida? ‘Querer’ no significa una acción particular, sino más bien una forma especial de realizar una acción. Decir, por ejemplo, ‘quiero comer’ no significa que quiero hacer dos cosas, *viz.*, comer y querer, sino más bien que puedo ofrecer razones para hacer lo que hago al modo como lo hago (tenía hambre, disfruto mi comida, soy un glotón, etc.). Por otra parte, que un agente actúe libremente implica que puede dar cuenta de su acción puesto que, como bien lo señala Wittgenstein, alguien puede no conocer las causas de su acción, pero no tiene mayor sentido decir que no conoce sus razones para actuar. Por consiguiente, lo que

se quiere dar a entender al hablar de acciones libres es, entre otras cosas, que hay alguien a quien responsabilizar y, eventualmente, alguien a quien culpar o premiar por la acción en cuestión (o por sus consecuencias). En el lenguaje coloquial, por otra parte, hablar de voluntad ni mucho menos es hablar de sucesos especiales ubicados en alguna parte de nuestro cuerpo, sino que es más bien una forma indirecta de hablar del carácter de una persona. Por ejemplo, si decimos de alguien que tiene “fuerza de voluntad” queremos indicar que es una persona que persevera, que no se doblega, que no se da por derrotada fácilmente, etc. La expresión ‘acto de voluntad’ puede servir para indicar el carácter especial de una decisión personal o puede denotar algo como un capricho, algo que no se puede cuestionar pero que de todos modos es legítimo (un testamento, por ejemplo).

No es, pues, difícil constatar que el lenguaje natural conecta el tema de la libertad con una amplia gama de nociones, las cuales fácilmente inducen a que se incurra en errores filosóficos. Necesitamos, por lo tanto, un tratamiento sistemático y un enfoque definido para poder enfrentar con probabilidades de éxito nuestro interrogante, que es el de cómo conciliar nuestra convicción de que somos libres con la idea de que el mundo está estrictamente regulado, esto es, determinado. Antes de eso, sin embargo, será conveniente hacer una presentación concisa pero clara, hasta donde ello es factible, del problema mismo.

II) *El Problema*

Es evidente que uno de los factores que permiten la gestación de los problemas filosóficos es el manejo abstracto del lenguaje. A lo que me refiero es al uso enteramente descontextualizado del lenguaje, es decir, al establecimiento de conexiones cuya comprensión aparentemente no exige el conocimiento del contexto discursivo, de los objetivos de los hablantes, de datos referentes a la ocasión particular en la que se aplican las palabras, etc. Este clase de juego lingüístico es desde luego factible, pero ciertamente también de utilidad dudosa (por no decir abiertamente contraproducente) para efectos de comprensión. De manera general, me parece que podemos afirmar que tratamientos abstractos o descontextualizados de temas o nociones constituyen una peligrosa ultra-simplificación y la prueba de ello es que tan pronto pasamos a los detalles del caso que nos ocupe, esto es, a la descripción minuciosa de la situación problemática, de inmediato nos percatamos de que el problema filosófico que nos atormentaba ni siquiera se plantea. En todo caso, es claro que el mero rastreo de conexiones puramente formales ni mucho menos equivale a una aclaración del significado, esto es, de lo que se quiso decir en un momento dado. Un caso ilustrativo de este estado de cosas nos lo proporciona precisamente lo que es nuestro material de trabajo en esta ocasión, *viz.*, el famoso problema filosófico de la libertad y el determinismo.

Lo que sigue es, quizá, una formulación estándar aceptable del problema filosófico de la libertad y el determinismo:

la más representativa, la más acabada de las ciencias naturales es, sin duda alguna, la física. Ahora bien, la física, que tiene como rango de estudio el todo del espacio-tiempo, registra regularidades naturales, a las que da expresión por medio de leyes. El cuadro general del mundo que la física pinta es el de una totalidad regulada por leyes en la que no se aceptan excepciones. El que una supuesta ley tenga excepciones se puede explicar de diverso modo: porque hay factores relevantes que no fueron tomados en cuenta, porque la regularidad fue enunciada de manera precipitada o no bien registrada, porque la ley que la enuncia fue formulada de manera inexacta. Pero esta deficiencia se puede corregir y lo que en principio debemos poder obtener es una ley que ya no admitirá excepciones. Ahora bien, la conexión que normalmente se establece es que la determinación causal del mundo se explica precisamente porque éste está regulado al modo como lo indican las leyes de la ciencia. Por otra parte, el supuesto de que el mundo de la física es un mundo rigurosamente determinado se aplica, naturalmente, a nuestro cuerpo. Aquí empiezan a surgir complicaciones, porque se supone que si bien nosotros no podemos caracterizarnos a nosotros mismos únicamente como cuerpos, de todos modos **somos** cuerpos, pero si nuestros cuerpos están sometidos a las estrictas leyes de la física clásica: ¿qué pasa entonces con nuestras acciones? ¿Cómo podremos hablar de acciones libremente realizadas si el cuerpo está determinado y no hay acción que no sea corpórea? La conexión entre la noción de acción y la de cuerpo es conceptual, no meramente empírica, por lo que entonces podemos afirmar *a priori* de todo lo que hagamos que está determinado por las leyes de la física. Pero si es este el caso: ¿en qué sentido somos libres? ¿Cómo se me podría condenar o reprochar algo, si todo lo que haga u omita hacer está causalmente programado? ¿Qué sentido tiene en esas circunstancias hablar de acciones viles o loables? ¿Cómo se me podría adscribir a mí un valor moral si nada de lo que haga es fortuito, puesto que está objetivamente determinado y más allá de mis posibilidades de control? Si todo lo que hago tiene en última instancia una explicación física y era en principio previsible, puesto que lo que hago lo hago gracias a mi cuerpo, entonces ¿de qué soy responsable o culpable o, alternativamente, qué mérito se me puede adscribir, si haga lo que haga de todos modos yo, vía mi cuerpo, ya estaba condicionado causalmente para hacer lo que hice u omití hacer?

Una salida tradicional a este problema consiste en indicar que si bien somos parte del mundo físico somos también parte del mundo inteligible. Lo que esto implica es que nosotros podemos, en relación con ciertos movimientos, impedir que nuestro cuerpo se someta a las leyes de la física (a algunas, por lo menos), puesto que en determinados casos nosotros podemos controlarlo y dirigirlo por la mera representación de verdades, de principios, de deseos, etc. Si bien es cierto que pertenecemos a un mundo regido por las leyes de la física también lo es el que

estamos sometidos a, según la expresión de Kant, las leyes de la libertad. Qué sean las “leyes de la libertad” es algo que Kant nunca aclara, pero en todo caso sería gracias a ellas que somos metafísicamente libres, es decir, que podemos manejar a nuestro antojo ciertas partes de nuestra persona corpórea y que, por consiguiente, estamos en posición de merecer epítetos morales y, en general, evaluativos. Un ejemplo será aquí útil. Supongamos que no desayuné ni comí y, por lo tanto, que tengo hambre. Imaginemos que me encuentro en una situación tal que puedo obtener alimentos con sólo extender la mano. Supongamos también, sin embargo, que yo sé que si hiciera eso lo que estaría haciendo sería robar un producto de alguien. Por razones biológicas, el cuerpo me lleva hacia el objeto que sé que saciaría mi hambre. Si yo estuviera por completo bajo el control de las leyes naturales (en este caso de la biología), no tendría más remedio que hacerlo, como podríamos decir que lo haría cualquier animal hambriento. No obstante, yo puedo decirme a mí mismo que aunque esa acción tenga para mí resultados satisfactorios, pues saciaría mi hambre, de todos modos no debo hacer eso. En otras palabras, puedo tener ante mí, auto-representarme, el principio “eso que vas a hacer es robar y robar es algo indebido. Por lo tanto, no hay que robar, aunque se tenga hambre (digamos, moderada)”. Yo, por consiguiente, puedo sustraerme al poder de la ley natural. En este sentido, no estamos totalmente determinados y podemos decir de nuestras acciones que son libres.

Quizá valga la pena adentrarse un poco más en este cuadro general para extraer y enunciar de manera inequívoca lo que me parecen tres elementos constitutivos del problema. Así, parecería, en primer lugar, que el problema clásico de la libertad y el determinismo se plantea significativamente en el marco del dualismo “mente/cuerpo”. Si dicho problema es formulable o no en otros marcos filosóficos es asunto de debate. Esto, empero, de inmediato sugiere que la disolución del famoso dualismo mente/cuerpo de alguna manera contribuiría a la disolución del enredo que aquí nos ocupa; en todo caso, existe la sospecha de que ello puede ser así. En segundo lugar, hay diversas tesis de filosofía de la ciencia, como una cierta concepción de lo que son la causalidad, las regularidades naturales y las explicaciones científicas. Y, por último, vale la pena enfatizar una sutil pero pertinaz distorsión de usos establecidos de diversas palabras relevantes, en particular del lenguaje psicológico. Veamos un poco más en detalle cómo se echa a funcionar el cuadro filosófico delineado, expresando las ideas en primera persona.

Desde la perspectiva de quien acepta el reto filosófico del determinismo y la libertad lo que sucede es más o menos lo siguiente: partimos de la idea de que el mundo físico está causalmente regulado. Lo que normalmente eso quiere decir es que **en él si** ciertas cosas suceden, otras pasaran después. En particular, mi cuerpo está determinado por causas físicas, muchas de las cuales desconozco. No obstante, como ya se dijo, yo descubro en mí mismo que hay algo no físico y, por consiguiente, algo que no está sometido a las leyes del mundo físico. En efecto, yo

me percató de que mis pensamientos, mis recuerdos, creencias, deseos, imágenes, etc., no están sometidos a los procesos causales usuales. Si esos estados o procesos conforman mi vida mental, podemos entonces afirmar que ésta es independiente de la causalidad universal. Por otra parte, me doy cuenta también de que en mi caso lo físico y lo mental interactúan: golpeo el cuerpo y produzco un dolor, se mueve mi brazo de tal o cual modo y ello ocasiona un recuerdo. Si yo no fuera otra cosa que un cuerpo, entonces yo no sería libre, puesto que precisamente estar totalmente condicionado causalmente es no ser libre. Asimismo, si lo mental fuera reducible a lo físico, tampoco sería libre, puesto que en última instancia las explicaciones concernientes a lo que pensara, dijera, etc., versarían sobre alguna parte de mi cuerpo y vendrían dadas en términos causales. No obstante, dado que nos encontramos en pleno dualismo “mente/cuerpo”, asumimos que lo mental no es ni idéntico ni reducible a lo físico de mi persona. Podemos decir, si se quiere, que lo mental está regido por leyes propias, pero en todo caso si está regulado ciertamente no lo está por la causalidad natural, que es la que conocemos y que nos incumbe. Se sigue que no todo lo que mi cuerpo hace está causalmente determinado. Algunas cosas sí, pero otras no. Por ejemplo, procesos como la digestión o los latidos del corazón o las sinapsis no son algo sobre lo que yo tenga control. Pero hay movimientos del cuerpo que sí controlo, en especial (y como por casualidad) los movimientos que están vinculados a las **acciones** que realizo. Por lo tanto, actúo libremente y, por ende, soy responsable de lo que hago, a pesar de pertenecer también al mundo físico y de estar sometido a sus leyes.

Puede sostenerse que el cuadro recién pintado es declaradamente incoherente, por lo que es en verdad extraordinario que le haya resultado convincente o atractivo a tantas personas. La incoherencia es inclusiva obvia. Para empezar, notemos que se están sistemáticamente postulando para cada acción humana no una sino dos **series causales**. En efecto, desde el punto de vista clásico, el que yo mueva el brazo porque así “quiero” hacerlo tiene como una explicación causal mi deseo, pero el fisiólogo también está capacitado para ofrecer una explicación causal en **sus** términos. Lo que entonces él dirá es que la acción fue “causada” por la contracción de tal y cual modo de ciertos músculos, como respuesta a cierta estimulación nerviosa. Tenemos, pues, dos respuestas a la pregunta de por qué se movió el brazo y se realizó la acción en cuestión: una explicación física y una mental. Pero ¿cómo es posible tener **dos** explicaciones correctas y mutuamente excluyentes para uno y el mismo fenómeno? A final de cuentas: ¿fue mi voluntad la que movió mi brazo o fueron los nervios los que lo hicieron? En este punto podría intentar cuestionarse la crítica de si efectivamente se trata de causas mutuamente excluyentes: ¿no podríamos acaso decir que a mi brazo lo movieron los nervios pero que a los nervios los movió mi voluntad? Esto no sería realmente una solución, puesto que de todos modos a la pregunta ‘¿qué causó el movimiento del brazo?’ podríamos seguir ofreciendo dos respuestas, pero además se nos tendría que explicar detalladamente cómo la voluntad logra realizar semejante hazaña. Sin presionar demasiado este último

punto, supongamos que efectivamente mi voluntad mueve mi cerebro y que es éste el que mueve al brazo. Esto es problemático, porque entonces estaríamos comprometidos con una idea de causalidad mediada: la voluntad mueve al brazo por intermedio del cerebro. Pero ¿no es eso precisamente acción a distancia y no es esto último incompatible con la idea misma de causalidad? Además, cabría preguntar: ¿por qué si mi voluntad mueve a mi cerebro y éste a mi brazo no podría mover mi voluntad la silla que tengo enfrente? ¿Es el poder de la voluntad una función de la distancia que la separa del objeto material? ¿Por qué con mi voluntad puedo mover mi brazo pero no, *e.g.*, mi páncreas? Por otra parte, nótese que si bien en principio podemos describir con relativa precisión cómo es que mueve el cerebro al brazo, cómo mueva la voluntad, o en general cualquier representación o pensamiento, al cerebro, es algo acerca de lo cual no tenemos ni la más remota idea. La verdad es que así contemplado el asunto, no hemos avanzado un milímetro desde que Descartes planteara el problema, hace alrededor de unos 350 años.

Quizá no esté de más decir aquí un par de palabras respecto a Descartes. Es claro que para la configuración de su influyente concepción filosófica global las investigaciones de fisiología que él realizó fueron decisivas, pero no menos importante lo fue la exitosa física de Galileo. Es perfectamente comprensible que Descartes se contagiara del sentimiento de triunfo y de progreso generado por lo que era una disciplina joven pero arrolladora, esto es, la física clásica. Así, hubiera sido prácticamente imposible que un pensador revolucionario como Descartes no absorbiera la visión mecanicista del mundo natural que se desprendía de la física de su época. Era tan impactante la nueva ciencia que resultaba imposible resistir la tentación de traspasar la estructura de sus teorías y sus mecanismos de validación a otros contextos o, mejor dicho, al único otro gran contexto: el de la vida “mental”. El problema era que dicha visión, ni siquiera totalmente exacta en relación con el mundo físico, aplicada al mundo de lo mental acarrea más dificultades aún. Como se sabe, Descartes sencillamente rediseñó la metafísica e inventó (e impuso, hasta la aparición de Wittgenstein en el horizonte filosófico) el ininteligible dualismo ontológico. Evidentemente, eran muchos los problemas que de inmediato se le plantearon a Descartes. De hecho, el famoso problema “mente/cuerpo”, tal como se le conoce en la actualidad, surgió precisamente de sus planteamientos. Pero dejando de lado problemas como el de la caracterización de las sustancias y las relaciones entre ellas, había en especial un problema que de inmediato se planteaba y que es el siguiente: si en el mundo del pensamiento habrían de aplicarse los mecanismos explicativos que tanto éxito habían demostrado tener en el mundo de lo extenso, *i.e.*, en el mundo físico, tendríamos que asumir que también el mundo de lo mental está regulado causalmente. Pero ¿qué es la causalidad mental y cómo son sus leyes? Y si el mundo de lo mental estuviera igualmente determinado por sus leyes como lo está el mundo físico por las suyas, entonces la “opción mental” ya no sería realmente una solución para el problema de la libertad humana: si estoy causalmente tan condicionado en mi vida mental como en mi vida física, soy tan carente de libertad

en un contexto como en otro y entonces la inquietud original sigue sin resolverse. Y, una vez más, si efectivamente estamos totalmente determinados causalmente: ¿qué pasa entonces con nuestra conducta y con su *status* desde el punto de vista de la moralidad? El que el determinismo estricto sea correcto parece implicar que no tiene el menor sentido acusar a nadie por absolutamente ninguna acción que realice, así como también desaparece por completo del panorama el mérito de las acciones. Aunque no sea evidente por qué, lo cierto es que esta posición es *prima facie* implausible, por lo que la concepción de la que se deriva debe estar profundamente mal. El problema es, primero, detectar el error y, segundo, corregirlo.

Si bien en la actualidad el problema de la libertad metafísica se sigue planteando en más o menos los mismos términos que antaño, lo cierto es que los diversos elementos de su trasfondo, sin el cual el problema no surge, fueron siendo desmantelados poco a poco. La contribución de Hume, por ejemplo, fue importante, pues consistió en echar por tierra la idea de que al hablar de conexiones causales estamos hablando de conexiones necesarias. Hume pensaba que su descubrimiento de que hablar de causas no es más que hablar de conjunciones constantes era la clave para evadir el problema del determinismo. Sin embargo, es innegable que la solución humeana era satisfactoria ante todo para Hume, pero probablemente para nadie más. Kant trató de recuperar la libertad humana a través de la fácil idea de pertenencia al mundo inteligible, pero su noción de “leyes de la libertad”, que en sentido estricto quizá hasta sea una *contradictio in adjecto*, no basta para refutar la idea de que nuestras decisiones están causadas. Por dificultades como esas, me parece que hubo que esperar hasta Bertrand Russell para poder afirmar que algún progreso real se había efectuado. Es, pues, de la posición de Russell que ahora quisiera rápidamente ocuparme.

III) *La Aportación de Russell*

El análisis de Russell, que se da dentro de lo que podríamos llamar un ‘marco clásico’, puede ser presentado de manera escueta como sigue: en la ciencia contemporánea, la noción de causa sirve únicamente para hablar de correlaciones sistemáticas. De hecho, la palabra misma ‘causa’ es rara vez usada en ciencias avanzadas, como la física. La idea de causa fue paulatinamente desplazada por la de explicación causal. Adelantándose a los positivistas lógicos y en una terminología ligeramente diferente, Russell hace ver que una explicación causal es simplemente una deducción lógicamente válida de la descripción de un evento a partir de dos clases de premisas: leyes generales y descripción de las condiciones iniciales del caso. El núcleo de la idea es que explicar algo causalmente es simplemente hacer pertenecer una cosa a una clase particular o, expresado lingüísticamente, hacer caer el evento o suceso en cuestión bajo el alcance de un enunciado nomológico. Cuando logramos hacerlo decimos que el suceso quedó causalmente explicado. Para los

efectos de esta discusión, el rasgo de la explicación causal que a Russell le importa destacar es la facultad de predecir algo: explicar algo causalmente implica que **si** se producen tales o cuales cosas, entonces el evento en cuestión también se producirá.

Ahora bien, asumamos en aras de la argumentación que tanto el mundo físico como el mental están totalmente determinados causalmente. O sea, supongamos que es factible hacer caer cada suceso, físico o mental, bajo una ley, de la naturaleza que sea. Lo que eso implica es que, con base en las leyes, seríamos en principio capaces de **predecir** absolutamente todo, incluyendo nuestras voliciones y deseos. El argumento de Russell es entonces muy simple y es el siguiente: el que podamos predecir absolutamente cualquier suceso o hecho no significa ni implica que no seamos libres, porque eso sucedería sólo si al actuar nosotros nos viéramos forzados a actuar **en contra de** nuestros deseos. O sea, es sólo si nuestros deseos se vieran frustrados que no seríamos libres, puesto que estaríamos actuando contrariamente a lo que queremos. Inclusive si somos capaces de decir que, por ejemplo, dada tal o cual configuración de hechos tendremos el deseo de comer, ello no implica que si decidimos comer no seamos libres, puesto que el desear comer será algo que nosotros **querremos**. Así, aunque nuestro deseo esté causado, ello no implica que no sea lo que queremos. De hecho, no se nos puede forzar a desear algo, sea lo que sea. Aunque gramaticalmente sí existe, de todos modos el verbo ‘desear’ no tiene lógicamente imperativos. ‘Desea lo que te ordeno’ es un sinsentido. Así, pues, asumiendo que podemos predecir lo que vamos a hacer porque podemos predecir qué deseos tendremos, no se sigue que entonces no seamos libres. Tal vez un ejemplo ayude a captar mejor la idea.

Supongamos que una persona invita a comer a un amigo a un restaurant y que éste responde: ‘ya sé qué voy a pedir’. En otras palabras, lo que él dice es: ‘ya sé qué voy a querer comer’, es decir, ya sé ahora qué deseo tendré cuando estemos en el restaurant. Ahora bien, el hecho de que el invitado sepa qué va a querer no implica que entonces no elegirá o no habrá elegido **libremente** sus platillos, puesto que nada ni nadie lo habría **obligado** a elegir lo que a él le gustaba o lo que él prefería. Es, pues, obvio que predecir no significa ni implica forzar u obligar y es sólo de alguien que es forzado u obligado a actuar de tal o cual manera que decimos que no es libre. Por lo tanto, podemos aceptar que se puede predecir absolutamente cualquier suceso y ello no será incompatible con la libertad, siempre y cuando actuemos en concordancia con nuestros deseos. Es así, piensa Russell, como se hace ver que no hay incompatibilidad entre determinismo causal y libertad metafísica.

La posición de Russell es a primera vista impecable, pero en el fondo lo menos que podemos decir es que es debatible. La verdad es que no está del todo claro que la idea de compulsión o de conexión necesaria en efecto haya sido definitivamente expulsada del panorama científico. Por ejemplo, puede sostenerse que **dadas las leyes de la gravitación**, es **necesario** que si suelto una piedra ésta se

mueva hacia abajo, es decir, caiga y no se eleve hacia las nubes. No se consideraría que el evento de la caída fuera casual, milagroso, etc. O sea, lo más natural para nosotros sería pensar que **tenía** que ser así. Lo mismo pasaría en, por ejemplo, química: si se mezcla tal o cual material con tal o cual otro, puede decirse que el resultado es no sólo previsible, sino **inevitable**. Por lo tanto, la eliminación de la idea aristotélico-tomista de causa eficiente no basta para eliminar la idea de conexión necesaria **dadas ciertas condiciones**, esto es, el entramado de las leyes de la ciencia. En este sentido, el determinismo científico tiene, por lo menos en cierto nivel de explicación y cuando ciertas condiciones son satisfechas, visos de verdad. Pero eso no implica que el determinismo o, si se nos permite un barbarismo, el compulsionismo científico sea extendible o generalizable más allá de su reino ontológico. Lo que tenemos que aprender a distinguir es el ámbito o el universo en el que (permitiéndome otro barbarismo) el “necesarismo” científico vale y lo que podemos aseverar es que el mundo de las acciones, de la voluntad, etc., sencillamente no cae bajo su alcance. Como veremos, eventualmente podrían preverse todos los movimientos físicos de una persona, de los cuales diríamos entonces que están determinados, pero eso **no** sería una predicción de sus **acciones**, puesto que acción y movimiento físico no son lo mismo. Se puede condenar a un hombre al cadalso por escrito o verbalmente o con un movimiento de los ojos, con un dedo hacia abajo, etc., esto es, una misma acción puede ser realizada por medio de muy diversos movimientos físicos y no hay forma de leer la acción a partir exclusivamente del movimiento físico en cuestión. Por lo tanto, inclusive concediendo que las predicciones científicas tienen un carácter necesario, de todos modos la predicción de movimientos físicos no es ni acarrea la predicción de acciones. Si esto último fuera realizable entonces seríamos fatalistas, pero ser determinista científico en el sentido más estricto de la expresión no es lo mismo que ser fatalista. Se trata de dos posiciones diferentes e independientes y se puede ser lo primero sin ser lo segundo. Pero si lo que hemos dicho es acertado, entonces lo más que Russell habría mostrado es que la compulsión científica deja de valer tan pronto consideramos entidades que no pertenecen a las ontologías de la ciencia. Pero esto, aunque en favor de la libertad, no es exactamente lo que Russell creía haber mostrado.

Otra debilidad en la argumentación de Russell es que su posición global no es del todo congruente, porque él parece detener los efectos de la determinación causal en los deseos mismos, pero ¿acaso no tendríamos que decir, para ser congruentes con su propio planteamiento, que si nuestros deseos están también determinados causalmente entonces también estamos predeterminados para desear? Parecería que si ese es el caso, entonces al desear algo ya no estaríamos optando libremente. Aparentemente, podríamos decir que si un deseo tiene una causa entonces tener dicho deseo es haber sido forzados a desear lo que de hecho deseamos. Pero si ello fuera así, entonces la solución que Russell ofrece es más aparente que real. Dado que soy de la opinión de que no es posible avanzar más en la dirección en la que

Russell se mueve y que lo que él sostiene es contencioso, infiero que lo que se necesita es un enfoque completamente nuevo y un tratamiento fresco de la problemática en su conjunto. Es de eso de lo que ahora pasaremos a ocuparnos.

IV) *Austin y la Cualificación de la Acción Humana*

Me propongo hacer ver, entre otras cosas, que es sólo con la filosofía analítica, en el sentido de escuela de pensamiento para la cual los problemas filosóficos deben ser abordados y tratados desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, que se pudo realmente dar cuenta de esto que es un típico enredo filosófico. Como era de esperarse, con la filosofía analítica el problema se transmutó. Ni mucho menos quiere eso decir que el problema haya sido simplemente eludido. Lo que sucedió fue más bien que se enfocó la temática desde una perspectiva nueva, lo cual permitió que se produjera un replanteamiento drástico de la misma. Así se elaboró el hilo de Ariadna que permitiría escapar del laberinto conceptual inventado por los filósofos clásicos y del cual no se podía salir. ¿En qué consiste el giro mencionado?

Para empezar, lo que hay que decir es que el problema de la libertad queda explícitamente caracterizado ante todo como un problema concerniente a la acción humana y se le deja de ver como un problema de causación universal. El objetivo de discutir si se es libre o no es comprender las acciones de las personas, para determinar quién es responsable, por qué, en qué medida, etc. La pregunta de arranque, por consiguiente, no es ya ‘¿somos libres?’, sino más bien ‘¿de qué acciones o clases de acciones decimos que son libres o voluntarias?’. Este enfoque no es una petición de principio, sino que responde a la idea de que es implausible que tengamos un concepto, como el de libertad, que aunque lo usemos todos de manera coordinada resulte ser totalmente estéril e inútil y que no nos remita en ningún caso a nada real! De ahí que se sintiera la necesidad de un enfoque diferente. J. L. Austin dio un primer paso en esta dirección y lo primero que habría que decir es que su tratamiento del tema resultó sumamente original. En su famoso artículo, “A Plea for Excuses”,¹ lo que él se propone es estudiar las “disculpas”. ¿Por qué? La razón es obvia: se ofrecen disculpas cuando la maquinaria de la acción se descompuso, cuando algo de una acción no salió bien. Austin acertadamente señala que el concepto de disculpa es como una etiqueta general para toda una familia de nociones: “justificación”, “atenuante”, “excusa”, “pretexto”, “agravante”, “paliativo”, etc. Toda esos sustantivos y, más importantes aún, los términos que sirven para cualificar la acción, esto es, los adverbios, caracterizan de uno u otro modo las acciones. Entre los adverbios, por ejemplo, algunos de los más recurrentes

¹ J. L. Austin, “A Plea for Excuses” en *Philosophical Essays* (Oxford: Clarendon Press, 19). Hay traducción al español, sólo que muy probablemente sea equivocada. El título al español es ‘Un Alegato en pro de las Excusas’. Yo habría propuesto como título, por razones que he dado en otra parte, ‘Un Alegato en Favor de las Disculpas’.

son ‘forzosamente’, ‘libremente’, ‘torpemente’ ‘espontáneamente’, ‘obligadamente’, ‘deliberadamente’, etc. En todo esto, el guía y el criterio para la determinación de si lo que estamos diciendo es aceptable o no es “lo que se dice”, en el sentido de lo que prescriben las formas normales de hablar. Así, pues, el estudio de las disculpas es parte de un examen de la acción personal y ésta la vía para el estudio de la libertad humana.

Un caso ilustrativo de la clase de matiz en el que Austin fija su atención es la diferencia entre disculpar y justificar. Son dos líneas diferentes de defensa de una acción fallida. Supongamos que A hizo algo y que se le acusa o se le reprocha el haberlo hecho. B, su abogado, admite que efectivamente A hizo lo que se le atribuye, pero niega que sea algo malo. Eso es **justificar** a A o la acción de A. La otra línea de defensa es más débil: consiste en decir que aunque lo que se hizo es criticable o mal, no se puede decir simplemente que la acción de A es una acción, por así decirlo, “pura”: A estaba furioso y no se controló, A estaba siendo chantajeado, A realmente no vio a la persona que iba pasando, etc. Lo que en este caso se hace es **disculparlo**. Ahora, si A actuó libremente y su acción es mala, entonces A merece un castigo, pero ciertamente éste tendría que ser diferente (menos fuerte) si se demostrara que A no fue plenamente responsable por su acción porque ésta tiene atenuantes. Obviamente, aunque hay casos paradigmáticos, claros, no ambiguos, de todos modos no hay límites nítidos entre disculpas y justificaciones. En todo caso, es claro que nunca una disculpa puede alcanzar el grado de justificación. Por otra parte, habría que señalar que lo contrario de una disculpa es un agravante. Esto es interesante porque, como veremos, realza la importancia de los adverbios.

Lo anterior es interesante porque es la vía de entrada por parte de Austin al estudio de la acción humana. La noción misma de acción amerita ser examinada cuidadosamente. Como toda persona sensata, Austin distingue entre una acción y un mero movimiento físico, inclusive si dicho movimiento es el instrumento o el esqueleto de la acción. Probablemente no hay acción en la que el cuerpo no esté involucrado, pero en todo caso el movimiento corpóreo no es la acción. Dado que no queremos caer aquí en epifenomenalismos de ninguna índole ni queremos hablar de propiedades supervenientes ni en general de ninguna clase de engendros metafísicos, tenemos que dar cuenta de lo que es una acción sin dejarnos atrapar en las garras del fisicalismo y de la gramática superficial. Desde este filosóficamente nefasto (y nefando) punto de vista, lo apropiado es decir, por ejemplo, que cada verbo significa una acción, pero ¿no es eso una ultra-simplificación absurda? Aquí lenguaje y conceptos no parecen coincidir. Por ejemplo ¿son destilar bilis, respirar, estornudar, concebir un croquis de un puente, visualizar una cascada, tener un ensueño, responder *sotto voce* a una pregunta planteada a otra persona, etc., “acciones”? Lo menos que podemos decir es que llamarlas así no nos avanza en nada. La pregunta es entonces: ¿qué verbos sí y qué verbos no denotan acciones? ¿Cómo los clasificamos? ¿Por intuición? De seguro que no. ¿Y cómo podemos calificar a una

persona si ni siquiera sabemos lo que es una acción? Esto nos lleva a investigar lo que podríamos llamar los ‘elementos de la acción’: motivos, deseos, objetivos, convenciones, intenciones, etc. Desde esta perspectiva, lo menos que podemos decir es que lejos de ser un mero movimiento físico, una acción es más bien algo estructurado y bastante complejo.

La aplicación de lo anterior al problema tradicional de la libertad humana es obvia. Un hombre es moralmente responsable de lo que hace si sus acciones son libres, es decir, si las realiza libremente, pero ¿cuáles son las condiciones de aplicación de este adverbio? ¿De qué acciones decimos que fueron realizadas libremente? La primera idea que nos asalta es que es simplemente incorrecto aplicar el adverbio para **todas** y cada una de las cosas que hacemos, para todas las acciones que realizamos. En condiciones normales, por ejemplo, no se diría, si nadie me impide o intenta impedir que prepare mi clase, que preparo mi clase “libremente” o que “deliberadamente” me senté frente al escritorio para redactarla. Expresarse de esa manera sería no sólo gratuito sino innecesariamente equívoco: estaríamos dando a entender algo que es falso y que muy probablemente confundiría al oyente. Esto a su vez indica que hay algo radicalmente mal en el planteamiento tradicional de acuerdo con el cual o **todas** las acciones humanas son libres o **ninguna** lo es. Parecería entonces que lo que subyace a la augusta problemática filosófica de la libertad y el determinismo es ante todo una forma gramaticalmente correcta pero comunicativamente incorrecta de expresarse. Pero si ello es así, parecería seguirse que el problema tal como había sido planteado era sencillamente irresoluble. El problema de la libertad de la voluntad es una cuestión de comprensión de la caracterización de ciertas acciones, no un problema de conexiones causales ignotas.

Austin extrae algunas consecuencias importantes para el tema que nos ocupa y la primera es que la faceta moral del problema tradicional queda mejor presentada en términos no exclusivamente de libertad, sino en términos de libertad y responsabilidad. Ambas nociones operan en forma conjugada. La disculpas sirven precisamente para eludir responsabilidad, total o parcialmente, por acciones realizadas voluntariamente. De hecho, Austin sugiere que la descripción correcta de una situación exige el recurso simultáneo a varias nociones. La idea de descripción correcta es decisiva para evitar la gestación de pseudo-problemas filosóficos porque, como nos lo recuerda Austin, “no hay modificación sin aberración”. O sea, si nosotros queremos a toda costa modificar todas nuestras acciones recurriendo indiscriminadamente a adverbios como ‘libremente’, lo más probable es que estemos ofreciendo una descripción semi-absurda y semi-incomprensible del caso (o quizá, bien miradas las cosas, totalmente incomprensible). Por ejemplo, cuando platico con alguien normalmente lo veo a la cara, pero en esas condiciones verlo a la cara no es algo que haga ni voluntaria ni involuntariamente. Podría, por ejemplo, voluntariamente **no** verlo a la cara, pero entonces hay una explicación de la situación: estoy enojado con él, quiero humillarlo, me da asco, etc. Pero es equívoco

y confundente decir que lo que hago en condiciones normales lo hago o no lo hago voluntaria o involuntariamente. Ni una cosa ni la otra. De hecho, palabras como ‘libremente’ sirven para indicar que una acción fue hecha de manera **especial**, en un contexto anómalo. Por ejemplo, si hay toque de queda y alguien sale a comprar algo a deshoras y lo matan, lo que diremos es que la persona en cuestión salió “libremente”, queriendo decir con ello quizá que sabía a lo que se exponía, que él había asumido la responsabilidad de lo que ocurriera, que nadie lo forzó a que saliera, etc. La expresión ‘acción libre’ sirve más bien para indicar que la acción **no** fue ejecutada en condiciones normales o que tenía motivaciones peculiares y en todo caso sirve para enfatizar que en esa ocasión particular no fue realizada bajo una coacción que probablemente **podría** haberse dado. Esto está conectado con otro punto interesante, a saber, que la negación no opera de manera usual con los adverbios. Por ejemplo, ‘no libremente’ puede significar ‘bajo coacción’, ‘bajo coerción’, ‘físicamente obligado’, ‘en estado de hipnosis’, ‘borracho’, etc., por lo que decir que una acción no fue libre podría querer decir múltiples cosas. Es por eso que Austin, un tanto optimistamente, sugiera que el examen de lo que es la acción “no libre” es la clave para la solución final del problema de la libertad.

El estudio pionero de Austin es muy meritorio por dos razones. Primero, porque por primera vez se reconoce la importancia, para la resolución de un problema filosófico, del comportamiento de las expresiones usuales en lo que son las formas normales de hablar (asumiendo, claro está, la corrección básica del lenguaje usual) y, segundo, porque subyace a este prometedor enfoque la idea de que en el fondo el problema filosófico es un pseudo-problema y que una descripción cuidadosa y minuciosa del caso debe dejar eso en claro. O sea, la descripción detallada de la situación debe simplemente abortar el problema al hacer ver que su fuente no es otra que una formulación defectuosa. En síntesis, la posición de Austin es la siguiente: en condiciones normales no decimos de las acciones que son libres o que no son libres. Para caracterizar una acción como “voluntaria” o libre se necesitan condiciones anormales. El epíteto ‘libre’ sirve para indicar alguna anomalía y lo más absurdo que podría hacerse sería pensar que todas nuestras acciones tiene siempre algo de anómalo. El problema de la libertad y el determinismo, por lo tanto, brota de una generalización precipitada de unos casos a otros.

Yo pienso que Austin sin duda alguna representa un paso adelante en toda esta discusión. No obstante, creo que su enfoque adolece de un defecto: es un enfoque **puramente** lingüístico. El que sea puramente lingüístico no es una objeción. Lo que quiero decir es que es insuficiente. Es difícil no tener la sensación de que aunque las observaciones de Austin son todas correctas y pertinentes, de todos modos no enfrenta él una cuestión fundamental, a saber: **¿por qué** aplicamos los adverbios y los adjetivos como él atinadamente dice que lo hacemos? Para

responder a eso tenemos que movernos en la dirección de los fundamentos de lenguaje y aquí es a Wittgenstein a quien hay que cederle la palabra.

V) Wittgenstein y la Libertad de la Voluntad

Como podremos apreciar a medida que avancemos, hay líneas de convergencia entre los pensamientos de Wittgenstein, por una parte, y los de Austin y Russell, por la otra. Consideremos, primero, la coincidencia con Russell.

Ésta atañe básicamente a las nociones de ley, regularidad y determinación. Al igual que Russell, Wittgenstein afirma que la idea de regularidad natural no incorpora la de compulsión. Es más bien la idea de ley lo que aquí nos confunde. “Para empezar, la idea de compulsión yace ya en la palabra ‘ley’. La palabra ‘ley’ sugiere más que una regularidad observada que nosotros consideramos que seguirá valiendo”.² Pero las así llamadas ‘leyes naturales’ no indican necesidad en absoluto. El hecho de que el mundo se haya comportado de tal o cual modo hasta el día de hoy ni mucho menos significa que tiene que seguir haciéndolo *per secula seculorum*. “Pero pensar esto no es ninguna razón para que digamos que si las decisiones siguen leyes naturales – que si conocemos las leyes que siguen – están por lo tanto de alguna manera compelidas. ¿Qué diablos querría decir que la ley natural compele a una cosa a ir como va? La ley natural es correcta, eso es todo. ¿Por qué pensaría la gente en absoluto de las leyes naturales que compelen eventos? Si lo que digo es correcto parecería que la gente comete un error craso”.³ O sea, la ley es simplemente como un camino que lleva del presente al evento en cuestión. Si elijo el camino adecuado, éste me llevará al evento de que se trate, pero eso no quiere decir que ese evento **tenía** que estar allí, al final del camino. La ley tiene un valor exclusivamente heurístico y práctico; es un instrumento hecho por nosotros y puede ser efectivo o defectuoso. Después de todo, no es impensable que se llegara al mismo evento por otras vías. Así, pues, por diversas rutas argumentativas, Russell y Wittgenstein coinciden en pensar que podemos zafarnos definitivamente del prejuicio de que explicación y predicción acarrear consigo la idea de determinación cuando la idea de predicción queda asociada con la de causa eficiente. Son nociones lógicamente independientes.

Por otra parte, al igual que Austin Wittgenstein también nos recuerda que normalmente no decimos de lo que hacemos que lo hicimos libremente o no libremente, sólo que él argumenta a partir del examen de situaciones concretas, reales o imaginarias. O sea, él hace ver que en efecto así pasa, no nada más nos lo señala. Así, hay un acuerdo respecto al hecho de que es incorrecto decir de entrada

² L. Wittgenstein, “Lectures on Freedom of the Will” en *Philosophical Occasions 1912-1951* (Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993), p. 430.

³ L. Wittgenstein, *loc. cit.*

que las acciones humanas se dividen en dos grupos, las voluntarias y las involuntarias. Lo acertado es decir en todo caso que se agrupan en tres: las voluntarias, las involuntarias y las normales, esto es, aquellas de las que no tiene mayor sentido decir ni que son voluntarias ni que son involuntarias. Por ejemplo, es incorrecto decir, al salir de mi casa como todos los días, que cerré la puerta de la entrada “voluntariamente”. Podría decir que involuntariamente la dejé abierta, pero ¿para qué se diría que la cerré voluntariamente? ¿Para indicar qué? Por ejemplo, podemos imaginar la siguiente situación: estoy saliendo de mi casa y veo que se acerca alguien sospechoso. Entonces cierro la puerta precipitadamente y con fuerza. Mi acción de cerrar en ese caso fue voluntaria. Pero, naturalmente, no todos los días se acerca a mí un sospechoso cuando estoy saliendo. Por lo tanto, no tiene mayor sentido decir que todos los días cierro la puerta de mi casa voluntariamente.

Me parece que, para no perdernos en el intrincado itinerario de la reflexión wittgensteiniana en torno a la cuestión de la acción voluntaria, sería conveniente identificar las grandes áreas de interés. Por lo pronto, creo que podemos identificar al menos los siguientes:

- a) el mito del acto de voluntad
- b) el puesto de la voluntad en nuestras vidas
- c) la acción libre, las actitudes y “ver como”

Consideraremos nuestros temas en el orden en que los mencionamos. Nuestro objetivo, y la mismo tiempo nuestro reto, es claro está el siguiente: hacer las aclaraciones pertinentes de tal manera que, una vez asimiladas, no se vuelva siquiera a sentir la tentación de volver a plantear como problema la cuestión de la libertad y el determinismo.

A) *El mito del acto de voluntad*

Vimos que la idea tradicional es que es gracias a una volición que pongo en movimiento mi cuerpo para obtener o lograr algo que quiero. En esta concepción, el concepto “acto de voluntad” o “acto volitivo” es un concepto teórico: se apela a él para explicar la acción. A primera vista, la postulación de un acto de voluntad concuerda con lo que es una forma usual de expresarse: “¿Por qué levantaste el brazo? Porque quise”. Aquí ‘quise’ significa que esa precisamente fue mi voluntad. No obstante, se puede mostrar que en tanto que explicación ésta es completamente fallida. Lo que se está haciendo es meramente postular de manera enteramente gratuita un supuesto “acto mental”, convertido en elemento causal de un movimiento físico particular, cuando en realidad el ‘porque’ de la respuesta se puede explicar de otra forma, mucho más económica y esclarecedora. Veamos rápidamente por qué la “explicación” mentalista no funciona.

1) Si el acto de voluntad fuera algo real el sujeto del acto debería en principio poder detectarlo. No obstante, ni la más minuciosa de las introspecciones nos revela algo que podamos llamar ‘acto de voluntad’. Por lo pronto, el supuesto acto de voluntad no es una sensación especial. Pero ¿cómo se puede hablar sensatamente de un acto que conscientemente se realiza pero de cuya naturaleza no se tiene ni la más remota idea? Wittgenstein retóricamente establece la idea como sigue: “¿Cómo se mira dentro de uno mismo y tiene dentro de sí mismo la experiencia de voluntad libre?”⁴ La respuesta, obviamente, es: no tenemos la menor idea al respecto.

2) El supuesto acto interno de voluntad que tiene lugar cada vez que actúo en forma deliberada o libre no altera en lo más mínimo la acción que de hecho realizo. O sea, ésta no se modifica ni un ápice porque se le añada o se le sustraiga “voluntad”. La explicación de ello es que la acción es juzgada “desde fuera” y todo lo que pase dentro del sujeto, si en verdad pasa algo, es sencillamente irrelevante para lo que se quiere decir.

3) En concordancia con lo anterior, podemos afirmar que la idea de acto de voluntad, en el sentido de algo interno al sujeto, es redundante para la comprensión de las acciones de los demás. Si alguien empuja a una persona lo que nos va a interesar para determinar la naturaleza de su acción (si es una agresión o si se trata de un accidente) son los antecedentes, el trasfondo y el contexto de la acción, pero no “la voluntad” del sujeto. Cuando queremos atrapar lo voluntario o lo involuntario de una acción nos fijamos en su entorno, en sus antecedentes, en sus consecuencias, etc., pero no en lo interno al sujeto. Generalizando: si la voluntad es algo interno, entonces no nos interesa ni en nuestro propio caso ni en el de los demás.

4) No se nos ha explicado cómo se establece la conexión entre el acto voluntario, entendido como un acto interno, privado y mental, y el movimiento corpóreo al que supuestamente da lugar. En este caso, lo que se ofrece como explicación es más misterioso e incomprensible que lo que se quiere explicar. El asunto se torna más incomprensible aún puesto que lo que estarían involucradas serían relaciones causales, uno de cuyos *relata* sin embargo es por principio incognoscible.

5) En realidad, la idea de acto de voluntad no es más que el resultado de transferir al plano de lo mental la idea de esfuerzo muscular. “Pienso”, dice Wittgenstein, “que el prototipo del acto de volición es la experiencia del esfuerzo muscular”.⁵ O sea, es debido a la influencia de la concepción mecánica del mundo y de la observación de que cuando se contrae, se tensa, etc., un músculo (un bíceps, por ejemplo) ejerce presión y permite mover cosas, que se recurre a la idea de un mecanismo semejante al físico sólo que “mental”. Así surge la idea de un músculo mental que al contraerse

⁴ L. Wittgenstein, “Lectures on Freedom of the Will” en *op. cit.*, p. 438.

⁵ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1975), p. 151.

destila voluntad. Evidentemente, esta fácil transposición cumple con su función explicativa sólo aparentemente, puesto que nunca se nos da la, por así llamarla, ‘mecánica del acto mental’.

6) No hay tal cosa como la esencia del acto de voluntad. La idea de acto de voluntad no permite recoger un “algo” que aparezca en todos los casos en los que hablamos de acción voluntaria, además de que ni siquiera seríamos capaces de identificar semejante factor. Aquí se hace sentir con fuerza la argumentación en contra de los lenguajes privados: si sólo yo voy a ser juez para determinar si lo que detecto es una volición y no más bien un recuerdo, entonces se puede decir lo que se quiera. Obviamente, lo mismo acontece con los actos involuntarios. Wittgenstein expone la idea de este modo: “Pero no hay una diferencia común entre los así llamados actos voluntarios y los involuntarios, *viz.*, la presencia o ausencia de un elemento, el ‘acto de volición’”.⁶

7) El recurso al acto volitivo es inefectivo, porque nos hace caer en un regreso al infinito. En efecto, si yo elegí hacer A, entonces libremente elegí hacer A y si mi elección fue libre, entonces es el resultado de una elección hubo libre previa, y ésta a su vez de otra, y así al infinito.

Con base en lo expuesto, queda claro que a la pregunta ‘¿qué utilidad nos reporta la noción filosófica de acto de voluntad?’ la única respuesta sensata es: ninguna ¿Para qué la querríamos? No genera mas que fantasmas de explicación. Pero nótese que el usuario normal del lenguaje natural no la utiliza. Es sólo cuando se hace filosofía que se recurre a ella. Pero nosotros podemos desprendernos de ella y concluir que no hay tal cosa como “el acto de la voluntad”. Es éste un mito filosófico más, una construcción absurda, inspirada en consideraciones superficiales de gramática y que, por ser el resultado de una incomprensión, no da lugar más que a problemas insolubles y a una búsqueda totalmente desorientada de una “no entidad”. La noción filosófica de acto de voluntad (que no habría que confundir con la noción normal, es decir, no interpretada filosóficamente, de acción deliberada) es, pues, desde un punto de vista explicativo enteramente inservible.

No obstante, podría querer objetarse que lo único que se ha hecho ha sido señalar fallas en la concepción tradicional de acto de voluntad, pero que la crítica de dicha concepción ni mucho menos equivale a una aclaración. Podría decirse que aunque la idea filosófica de acto de voluntad no permite distinguir entre lo que normalmente llamamos ‘actos voluntarios’ y ‘actos involuntarios’, de todos modos sí indica que hay una diferencia que marcar entre actos de voluntad y, actos reflejos actos reflejos. Si habremos de desprendernos de la idea filosófica de acto de

⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*, pp. 151-52.

voluntad ¿cómo entonces distinguiremos unos de otros? Es de esto que pasaremos ahora a ocuparnos.

B) *El puesto de la voluntad en la vida humana*

Entender lo que es la acción voluntaria o libre es haber comprendido el puesto de la voluntad en nuestras vidas. Nuestra pregunta en este caso es: ¿para qué conformaron los hablantes semejante concepto? La idea de voluntariedad está ligada a ideas como las de decisión, acción y evaluación de la acción. Lo que tenemos que entender es que los hablantes necesitamos un mecanismo de **clasificación de acciones**. No podemos prescindir de un mecanismo así, porque sin él la vida humana sencillamente no tendría estructura. Careceríamos de una red inmensa de nociones que son para nosotros indispensables. No podríamos hablar de traiciones, agradecimiento, heroísmo, impertinencia, torpeza, habilidad, éxito, fracaso, etc. Careceríamos en sentido estricto del concepto de vida humana, puesto que ésta no estaría realmente estructurada.

Si la idea de acto voluntario en efecto es vital para nosotros, los usuarios del lenguaje, ello se debe a que necesitamos evaluar y juzgar acciones y esto es importante porque nosotros, de manera natural, **reaccionamos** frente a ellas. Necesitamos, por lo tanto, discernir entre ellas y poder clasificarlas para posteriormente evaluarlas: “acción que nos resulta imperdonable”, “acción que no resulta indiferente”, “acción que nos complace”, “acción imposible de no tomar en cuenta”, “acción realizada diligentemente”, “acción torpe”, “acción inolvidable”, y así sucesivamente. De ahí que la verdadera faena de esclarecimiento consista en atrapar y enunciar los rasgos de esas acciones que de todos modos se nos enseñó a reconocer y que llamamos ‘voluntarias’ o ‘involuntarias’. La clave para ello es no pretender encontrar un algo, sino en aprender a describir las acciones en sus respectivos contextos, con toda la complejidad que entrañan. Veamos esto más en detalle.

Como siempre, Wittgenstein procede considerando casos particulares. Hay toda una variedad de casos. Veamos algunos rápidamente.

a) Supongamos que alguien afirma que un acto voluntario exige alguna clase de **esfuerzo**. La respuesta a esto es que en efecto en muchos casos así es, como cuando voluntariamente me propongo levantar algo pesado, pero es evidente también que no es ello siempre el caso. Por ejemplo, supongamos que porque así lo decidí o me conviene le escribo una carta a un amigo: mis dedos se mueven, las oraciones van construyéndose, etc., pero sería extraño afirmar que en un caso así se hace un “esfuerzo”. De manera que hay actos voluntarios que exigen esfuerzos físicos y actos voluntarios que no los requieren, así como hay actos involuntarios que exigen esfuerzos por parte del agente.

b) Podría entonces sugerirse que cuando alguien actúa voluntariamente lo que uno hace **no le llama a uno la atención**. En relación con muchos actos voluntarios, en efecto, podemos decir que “hay, *e.g.*, (...) una ausencia perfecta de lo que se podría llamar sorpresa, así como tampoco *miro* mis propios movimientos”.⁷ Así, si deliberadamente levanto mi brazo veo que éste se mueve, pero no me fijo en la ruta que sigue, las desviaciones frente a mi cabeza, la velocidad con que lo hago, etc. Sin duda alguna en muchos casos de acción voluntaria actuamos sin concentrar nuestra atención en lo que hacemos. Desafortunadamente, no siempre es ese el caso. Si, por ejemplo, un niño está en peligro y alguien arriesga su vida y lo salva, la persona en cuestión podría sorprenderse de su propia acción, la cual ciertamente habría sido voluntaria. Para eso sirven expresiones como ‘no supe ni cómo lo hice’. O si quiero cambiar de lugar una valiosa pieza de cristal cortado, lo hago con sumo cuidado, me fijo en dónde pongo los pies, en los escalones, etc. Este es un ejemplo de acción voluntaria en el que uno sí se fija en lo que hace.

c) Alguien podría sostener que los actos voluntarios son **espontáneos**, en el sentido de que no requirieron de ninguna clase de deliberación o premeditación. Por ejemplo, me levanto para prepararme un té sin haber previamente ponderado si quería un té o más bien un café o quizá un refresco. Simplemente me levanto y pongo a hervir agua. Empero, si me topo súbitamente con alguien a quien creía muerto podría expresar mi sorpresa de manera espontánea mediante alguna interjección o un gesto de asombro. En casos así, la acción sería espontánea, pero involuntarias.

d) Podría también pensarse que cuando realiza un acto voluntario **el agente ya sabía lo que quería hacer**. Eso es innegable en muchos casos. “Para algunas acciones que llamamos deliberadas es característico que, en algún sentido, ‘sepamos lo que vamos a hacer’ antes de hacerlo”.⁸ Si decido ir al cine sé a dónde tengo que ir, que tengo que llevar dinero para comprar el boleto, cómo me voy a desplazar, etc. No obstante, es claro que hay acciones involuntarias que uno sabe que las realiza, como cuando chantajean a alguien y lo obligan a que entregue su auto, a que saque dinero del banco, etc.

Lo que estas consideraciones enseñan es simplemente que llamamos ‘actos voluntarios’ y ‘actos involuntarios’ a muy diversas cosas y no hay un único factor que esté siempre presente en un caso o en otro. No hay, pues, tal cosa como la “esencia” del acto de voluntad, esto es, una cualidad especial de nuestra acción es tal que si no está presente entonces no podemos hablar de actos libres o realizados en forma deliberada. Lo que hay es una variedad inmensa de casos similares, pero diferentes. Dicho de otro modo, el concepto de acción voluntaria es también un

⁷ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 151.

⁸ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 154.

concepto de semejanzas de familia. Por otra parte, dado que por inservible quedó desechado definitivamente para la detección e identificación de la acción voluntaria todo lo interno, no nos queda más que fijar nuestra atención en las circunstancias en las que el concepto es empleado y aprender a apresar, como dice Wittgenstein, “finos matices de conducta”. Queda claro entonces que la caracterización de la acción voluntaria y la distinción entre lo voluntario y lo involuntario exige que se contemplen muchas más cosas que meros movimientos físicos. Como dice Wittgenstein, “actuar voluntariamente (o involuntariamente) está en muchos casos caracterizado como tal por una multitud de circunstancias bajo las cuales la acción tiene lugar más que por una experiencia que llamaríamos característica de la acción voluntaria”.⁹ El concepto de acto de voluntad es, pues, un concepto esencialmente conductual y contextual. “Lo que es voluntario son ciertos movimientos con sus *entornos* normales de intención, aprendizaje, esfuerzo, acción. Movimiento de los que tiene sentido decir que son en ocasiones voluntarios y en ocasiones involuntarios son movimientos en un entorno especial”.¹⁰ Las nociones de lo voluntario y lo involuntario sirven ante todo para atrapar modalidades especiales de conducta humana y permitirle al otro reaccionar en concordancia.

Sobre la base de las aclaraciones precedentes, podemos ahora intentar reflexionar sobre otros rasgos importantes de la acción voluntaria o libre, por ejemplo desde el punto de vista de la aplicabilidad y de la utilidad potencial de dicha noción. Wittgenstein pone el dedo en la llaga al advertir que una diferencia entre lo voluntario y lo involuntario es que esos conceptos nos permiten extraer conclusiones diferentes y nos autorizan a reaccionar de modo diferente en cada caso. “Se extraen conclusiones enteramente diferentes de un movimiento involuntario que de uno voluntario: esto *caracteriza* el movimiento voluntario”.¹¹ El concepto de acción voluntaria, ya lo dijimos, no es un concepto de sensación. Lo voluntario se expresa a través de nuestra conducta contextualizada, *i.e.*, no es algo que logremos por medio de un acto interno especial. “Pero ¿cómo sé que este movimiento fue voluntario? Eso no lo sé, lo manifiesto”.¹² Y si no lo sabemos es porque no hay nada que saber. Por consiguiente, el que una acción sea voluntaria o no es algo que en realidad se determina **después** de realizada. Este resultado choca, como es obvio, abiertamente con la concepción mentalista heredada.

C) *La acción libre, las actitudes y el ver como*

La idea de que es posible clasificar *a priori* la totalidad de las acciones humanas es francamente absurda. Obviamente, Wittgenstein no piensa que la función de la pareja “voluntario-involuntario” sea la que los filósofos le asignan. Su idea parece

⁹ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 157.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), sec. 577.

¹¹ L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 599.

¹² L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 600.

ser más bien que se trata de un instrumento al que el hablante recurre para inducir a sus oyentes a ver las cosas de una manera o de otra. En este sentido, los conceptos de acción voluntaria y acción involuntaria son más bien conceptos persuasivos. Naturalmente, el uso de estas nociones está vinculado al de otras, como la de intención, pero es innegable que una función muy importante de esas nociones es la de permitir evaluar de la acción. El asunto, una vez más, no es de causalidad cósmica, sino de practicalidad inmediata. Por ejemplo, una persona le dispara a otra y la mata. Se podría decir: “Estaba loco de celos. Ya no era dueño de sí mismo. Su acción ya no fue una acción libre”. Quien así se pronunciara estaría tratando de hacernos ver al acusado **como** alguien sin control sobre sus acciones, determinado por las circunstancias, no libre y por lo tanto (y esto es lo realmente importante) que por lo menos no totalmente responsable por lo que hizo. En cambio un fiscal, por ejemplo, podría decir: “el acusado sabía perfectamente bien lo que estaba haciendo. Sabía que podía actuar de otra manera, pero decidió libremente optar por la vía de la venganza y el crimen”. Lo que el fiscal estaría haciendo sería induciéndonos a ver al acusado **como** alguien libre, totalmente responsable de una acción delictuosa y, por lo tanto, como alguien sobre quien debe caer todo el peso de la ley. Es, pues, para dirimir situaciones, para forzarnos a formarnos un punto de vista, para adoptar una posición frente a un hecho, que recurrimos a los conceptos de acción libre o acción determinada, de acción deliberada o acción casual, de acción voluntaria o acción involuntaria. Conceptos así tienen que podernos servir en todo momento y esto solo muestra que las disquisiciones filosóficas en torno a la libertad y el determinismo son aparte de inútiles extravagantes.

El concepto de acción voluntaria es tan enseñable y aprendible como cualquier otro. ¿Cómo se incorpora a alguien al juego de lenguaje de lo voluntario e involuntario? Lo que le enseñamos a los niños, por medio de cosas como tonos de voz, gestos faciales, movimientos de manos, etc., es a reconocer situaciones en las que dichos conceptos se aplican. Naturalmente, habrá como siempre casos paradigmáticos y luego transiciones imperceptibles entre ellos hasta llegar a la serie de casos problemáticos y debatibles. Pero qué sea un caso debatible no es un asunto decidible *a priori*. Depende de lo que la acción y la situación representen para nosotros. “Supóngase que yo fuera a hacer algo de grandes consecuencias para mí y para alguien más. Puedo tener un sentido muy fuerte de lo que llamo libertad de la voluntad”.¹³ O sea, para una decisión y una acción que son decisivas para el bienestar, la salud, el futuro, etc., de otros, en principio nos negaremos a decir de ellas que pueden ser no voluntarias, porque ¿cómo algo importante de lo que dependemos o dependen otros podría ser el resultado de una acción mecánica? Lo que queremos es poder juzgar dicha decisión y dicha acción y entonces nos inclinaremos a decir que la acción del sujeto fue libre. Desde luego, puede como

¹³ L. Wittgenstein, “Lectures on Freedom of the Will” en *op. cit.*, p. 438.

siempre haber excepciones, contra-ejemplos, etc., pero entonces necesitaremos proporcionar razones muy fuertes para echar por tierra la actitud inicial.

Aunque probablemente sea innecesario, de todos modos haré el recordatorio de que la caracterización de la acción voluntaria por parte de Wittgenstein no lo compromete con la idea de que todas las acciones humanas son o voluntarias o involuntarias. En este caso, el tratamiento wittgensteiniano del tema es paralelo al del actuar pensando y sin pensar, hablar con sentido o parlotear, etc. Pero aparte de señalar que las diferencias se explican en función de cosas como trasfondos, objetivos, consecuencias, etc., no ahondaré en el tema.

En resumen: Wittgenstein nos hace ver cómo se construyó, cómo funciona y para qué sirve la idea de acción voluntaria. Estoy convencido de que sus aclaraciones establecen de una vez por todas que la cuestión del determinismo no pasa de ser un enredo conceptual y que no tiene el menor sentido tratar de encontrar un estado particular que sea “el acto de voluntad” (así como no hay nada que sea el acto de comprensión, el acto significación, etc.). No obstante, hay, me parece, de todos modos algo de descorazonador en su aportación porque, tal es la naturaleza de esta disciplina, Wittgenstein nos hizo caer en la cuenta de que en filosofía la disolución de un enigma se paga con nuevos abismos de complejidad y desconcierto.

V) *Von Wright y el Concepto de Libertad*

Es quizá natural que, después de siglos de infructuosas discusiones en torno al pseudo-problema de la libertad y el determinismo y de avances de filósofos como Austin y Wittgenstein, se fuera sintiendo la necesidad de abandonar los cauces de la metafísica revisionista y de dirigir los esfuerzos más bien por las sendas de la metafísica descriptiva. En otras palabras, muchos pensadores sintieron que había llegado ya el momento de dejar de plantear la cuestión de si somos libres o no y de adoptar un enfoque más positivo o constructivo tratando de determinar qué es ser libre, es decir, cómo toma cuerpo la libertad del ser humano. Este cambio de perspectiva significó una cierta transmutación de la temática, pues se sustituyó un debate puramente abstracto por otro que, por lo menos en principio, tiene implicaciones prácticas pero que lógicamente no podía arrancar mientras el anterior no hubiera sido superado.

Sin duda alguno, uno de esos pensadores es G. H. von Wright. Su exploración del tema de la libertad humana es amplia y profunda, pero aquí consideraré únicamente un par de atisbos. Von Wright se propone dilucidar lo que de hecho es la libertad, para lo cual es indispensable analizar el concepto de libertad. Éste, que es de una inmensa complejidad, se examina vía las expresiones en las que la palabra es

empleada. Von Wright se ocupa también de la temática clásica y me inclino a pensar que lo que tiene que decir al respecto es interesante y original. Por ejemplo, hace ver, coincidiendo en esto con Russell sólo que con argumentos muy diferentes, que inclusive si se adoptara un determinismo rígido y total ello no bastaría para mostrar que no somos libres. Sin embargo, en los vericuetos de ese aspecto de su estudio no entraré en este trabajo. El resultado de su análisis conceptual que a mí me interesa destacar es la conexión que él descubre entre la libertad y las capacidades humanas. Al ir engarzando pensamientos, von Wright muestra que decir de alguien que actuó libremente es decir que habría podido actuar de otra manera, pero ¿qué significa esto último? De acuerdo con él, puede querer decir por lo menos tres cosas. En primer lugar, que la acción es desde un punto de vista lógico una contingencia, es decir, la descripción de la omisión no es una contradicción. Este es un punto puramente formal y, por consiguiente, sin mayor interés teórico. En segundo lugar, empero, ello querría decir que el agente tenía la capacidad de hacer (u omitir) la acción en cuestión. O sea, él podía haber actuado de otra manera porque **de hecho** otro curso de acción era para él viable, es decir, caía dentro del rango de sus potencialidades (en un sentido mas fuerte que el de meras posibilidades lógicas). Por ejemplo, un miembro de un club opta por ir a nadar en lugar de ir a jugar tenis, pero sabía practicar los dos deportes y prefirió practicar uno de ellos. Tiene sentido decir entonces que pudo (o podía) haber jugado tenis en lugar de nadar. Y, en tercer lugar, quiere decir que el agente actuó como lo hizo porque él actuó movido por una determinada razón, es decir, él se auto-determinó. Si hubiera tenido otra razón entonces habría actuado de otra manera. Así, posibilidades lógicas, capacidades y razones son elementos constitutivos de la libertad humana. En este punto, sin embargo, von Wright razona de un modo que lo hace desembocar en lo que a primera vista es una paradoja. De acuerdo con él, si el agente actuó por una razón poderosa, entonces diremos de esa razón que lo compelió, pero si el agente fue compelido a actuar de determinado modo, entonces no es libre. Parecería por lo tanto que, según von Wright, el individuo es libre si y sólo si no es libre.

En realidad, no hay tal paradoja y el aparente problema se disuelve tan pronto entendemos que el modo como una razón compele no es el modo como alguien compele (digamos, físicamente). Una razón obliga porque convence o persuade, porque nos parece atractiva, nos seduce, pero no porque nos fuerce en el sentido de ir en contra de nuestra voluntad y de nuestros deseos. De hecho, esto es algo que von Wright parece aceptar, puesto que para él mientras más actúe un hombre por razones más libre es. La libertad de un individuo se amplía o se encoge en función de las posibilidades que tiene de actuar por razones, posibilidad fundada en las capacidades de acción de la persona que a su vez dependen de su instrucción, su educación, etc. Aquí intervienen, naturalmente, los fines. El agente racional ideal sería aquel que actuaría tomando en cuenta fines no meramente inmediatos, sino últimos.

El estudio de von Wright abarca consideraciones acerca de las razones de la acción, toda una tipificación de éstas, las causas, los motivos, las explicaciones de la acción en primera y en tercera persona, etc., pero reconstruir su posición nos llevaría demasiado lejos de los objetivos de este trabajo, por lo que ya no diré nada más al respecto. Lo que a mí me interesaba era ante todo la conexión entre la libertad y las capacidades y, por lo tanto, entre la libertad y la educación, porque aquí nos introducimos en lo que podríamos llamar la ‘dimensión social de la libertad’. Al respecto, me parece que podemos sostener lo siguiente: lo que von Wright nos proporciona es una aclaración casi exhaustiva del concepto de libertad. Su análisis me parece básicamente correcto y tal que se puede utilizar prácticamente en todo momento. Ahora bien, cómo se complete o cómo se aplique el concepto analizado de libertad en situaciones concretas, eso es algo que cambiará en función de la sociedad o de la cultura de la que se hable. El concepto de libertad es el mismo para todos, no así las concepciones de la libertad. Ahora bien, lo que parece estar implicado en el estudio de von Wright es sencillamente que la idea de libertad humana no es la misma en todas las sociedades o culturas, es decir, no hay una única concepción, una concepción universal, transhistórica y transcultural de libertad. Lo que ahora queda claro es que toda concepción de la libertad con visos de corrección tiene que estar imbuida de historicidad. El modo griego de ser libre no es idéntico al modo americano de serlo ni es el hombre de libre del a sociedad medieval como lo es el hombre libre de, por ejemplo, la sociedad capitalista contemporánea, puesto sus respectivas aspiraciones, capacidades, razones a las que apelan, etc., no podrían coincidir. Esto podrá parecerle a algunos una trivialidad. A mí no me lo parece, pero en todo caso empezamos a entender por qué es ello así. Desde esta perspectiva, lo más absurdo que podría hacerse sería tratar de imponer una única concepción de la libertad, como si en ella encarnara la esencia de la libertad. Ahora vemos por qué es ello sencillamente absurdo.

VI) *Conclusiones*

El debate sobre la libertad y el determinismo atrajo la atención de los filósofos hacia cuestiones de metafísica y la desvió de lo que era realmente importante, a saber, la comprensión de lo que es la libertad humana, de cómo está estructurada, de cómo se le construye y, eventualmente, de cómo se le defiende. El problema se originó en una forma errada de entender lo que son las leyes científicas, la causalidad y la gramática del lenguaje psicológico en general. Esa discusión era además de redundante, estéril. Por ejemplo, el determinista no habría podido dar cuenta de lo que es un genuino acto de voluntad, como por ejemplo la redacción de un testamento, y el libertario no habría sabido explicar la conexión entre las explicaciones fisiológicas y las psicológicas. La filosofía lingüística hizo ver que ambas partes estaban en el error y que la problemática en cuestión en el fondo no

pasaba de ser un intrincado conglomerado de enredos generados por nuestra incomprensión del modo como funciona nuestro lenguaje.