

LIBERTAD DE ACUERDO CON LAS NORMAS*

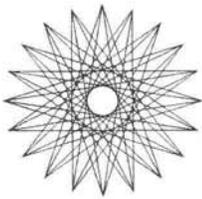
LUIS EDUARDO
HOYOS

lehoyos@cable.net.co
Universidad
Nacional

1. Caso de aceptarse que surge un debate filosófico genuino e interesante cuando se sostiene, por un lado, que todo suceso –y por tanto toda acción– se halla causalmente determinado y, por el otro, que las acciones humanas deben ser tenidas por libres, no cabe mucha duda de que la posición que en él ofrece las mejores razones, o quizás las únicas aceptables, es la que se suele llamar compatibilista. El compatibilismo defiende la idea de que entre la aceptación de la determinación causal de los sucesos –y de las acciones– y la de la libertad para actuar no hay contradicción alguna. No existe, sin embargo, una sola forma de enunciar el compatibilismo. Una versión conspicua de él afirma que tanto la tesis del determinismo como la de la libertad de la acción *pueden* ser tenidas por verdaderas, aunque sólo si son consideradas desde diferentes puntos de vista, o desde diferentes aspectos. También es conocida la versión del compatibilismo que argumenta a favor del supuesto de la acción libre mostrando que éste *hace posible* nuestra intelección del determinismo, el cual no es puesto en duda por ella. Por último, cabe destacar como una tercera forma del compatibilismo la concepción de acuerdo con la cual la imputación de responsabilidad, esencial en el concepto de una acción libre, sólo *es posible* si las acciones son concebidas como determinadas, pues de lo contrario estarían ellas regidas por el azar.

No creo que todas estas formas de defender el compatibilismo sean igualmente vigorosas. Mi propósito no es apoyar alguna de estas versiones muy notables del compatibilismo. Parto, más bien, de que tanto la creencia en el determinismo causal como la creencia en el carácter libre de nuestras acciones son ambas *necesarias, racionales* y, por tanto, *aceptables*, con el objeto de mostrar que el compatibilismo, como alternativa a la (aparente) contradicción entre la tesis del determinismo causal y la de la acción libre, es significativo y pertinente filosóficamente, sobre todo cuando se lo concibe como la articulación entre una visión naturalista del hombre y una postura –que podría ser llamada «social», o «normativa y social»– sobre su acción. En lugar de demostrar de qué modo pueden ser concebidas sin mutua contradicción la tesis del determinismo causal y la de la acción libre, me propongo esclarecer las diferentes, pero compatibles, maneras en que ambas tesis son necesarias, racionales y, por tanto, aceptables. Mi convicción es que el presupuesto de todas las posturas compatibilistas es la manera diferente –y compatible– como se ha de concebir la necesidad, la racionalidad y la aceptabilidad de las tesis del determinismo causal y de la acción libre. Mientras que el determinismo causal descansa en la única visión satisfactoria y aceptable de la explicación de los eventos del mundo, a saber, la visión científica y naturalista, nuestra concepción de la libertad tiene como base una visión normativa y social de la acción humana. Argumentaré, simplemente, a favor de la necesidad, la racionalidad y la aceptabilidad de ambas visiones.

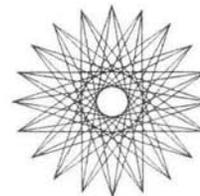
* Texto presentado como ponencia en el VIII Coloquio Iberoamericano de Filosofía: *Significado, ontología y normatividad* (Barcelona 4-6 Sept. 2003). Este escrito constituye una primera versión de un capítulo del proyecto de investigación «El concepto social de racionalidad y la idea de persona», patrocinado por la DIB. Agradezco a los estudiantes y editores de *Saga* por haberme invitado al debate sobre Libertad y Determinismo, permitiendo así que mis ideas se nutrieran de la crítica y el intercambio.



Pero mi principal interés está en llamar la atención sobre el modo social y normativo como debe ser concebida la libertad de la acción. Desde el punto de vista que he querido llamar social y normativo, la libertad de acción debe ser entendida de dos maneras: como conciencia personal de la imputabilidad que se exige de todo acto y como observación de normas sociales. Ambas maneras de concebir la libertad de acción constituyen dos caras de la misma moneda. Lo que pretendo con ello es mostrar que el punto de vista presentado reúne de modo adecuado el presupuesto de una persona deliberante y el de un contexto institucional en el que forzosamente se despliega su acción. Mi opinión es que sólo de esa manera es significativo y pertinente hablar sobre la libertad humana. La conciencia de la imputabilidad que se exige a nuestros actos está evidentemente enraizada en una noción social de la persona deliberante. Esto quiere decir que tanto la responsabilidad como la conciencia de la imputabilidad exigida a nuestros actos son conciencia social; en otras palabras, son resultado del conocimiento que tiene una persona sobre el hecho de que su vida y las decisiones de su vida están ligadas de modo inescapable a la vida y a las decisiones de los otros. La libertad de acción no es, por otra parte, concebible sino al interior de un contexto institucional y normativo, y esto por la simple razón de que es este contexto institucional el que la hace posible. Tal cosa se puede ver si se atiende al hecho de que las acciones libres deben ser vistas como ligadas a la posibilidad que un individuo tiene de realizar sus preferencias y de vivir de tal forma que tenga algún poder sobre su curso de acción, que tenga influencia sobre su propia realización. En este sentido, me propongo mostrar que, sin la observación y el dominio de un sistema de reglas que normen el contexto social en el que se despliegan las acciones y la vida de los individuos, éstos no pueden tener dominio sobre su acción y sobre su propia vida, esto es, no pueden ser libres. Habrá que decir en su momento, por supuesto, que no todo contexto institucional hace posible la libertad de acción.

2. Que la razonabilidad de la explicación causal, el principal presupuesto del determinismo, opera en la visión compatibilista del problema de la libertad, es algo bastante obvio. Y es algo que se comprende, debido a la fortaleza de ese modelo explicativo causal tan característico, tan exitoso ante todo, de la ciencia natural y de la concepción materialista y mecanicista que ha influido en la mentalidad científica y racional de la modernidad. Por esa razón no insistiré mucho en él. Pero que al concepto de libertad defendido por el compatibilismo le subyace una visión social y normativa es algo que no parece tan obvio. Esta presuposición es, con todo, la que da sentido a nuestra idea de libertad. Un examen de la versión que considero más conspicua del compatibilismo dará evidencia de ello. Según esa versión, tanto la tesis del determinismo como la tesis de la libertad pueden ser verdaderas desde diferentes puntos de vista, o desde diferentes aspectos. Prominentes defensores de esta posición son Kant y Schopenhauer.

3. Kant piensa, como es sabido, que el conflicto que surge al concebir al mismo tiempo una visión determinista y causal de la naturaleza (lo que él denomina «causalidad por naturaleza») y una idea de libertad, o de acción libre, es un pseudoproblema que se funda en la creencia equivocada de que ambos pensamientos se refieren al mismo objeto desde la misma perspectiva. La solución propuesta por él descansa en el giro metodológico del «idealismo trascendental», que consiste en distinguir dos modos diferentes de considerar los objetos: como fenómenos y como cosas en sí o noumenos. Según Kant, esta doble consideración de los objetos (en este caso, del hombre) hace



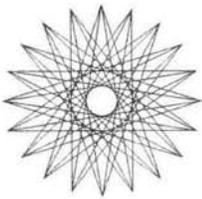
posible pensar la libertad humana sin contradicción con el mecanicismo determinista natural. No es de mi interés aquí llevar a cabo una reconstrucción de este argumento.¹ Mucho menos profundizar en su transfondo metafísico, que encuentro más o menos implausible, más o menos incomprensible. En todo caso, no me interesa profundizar en este transfondo metafísico con una intención reconstructiva y hermenéutica. Quisiera más bien, y muy sencillamente, revisar esta versión compatibilista a la luz de la pregunta: ¿Qué necesidad tenemos de pensar que nuestras acciones son libres? O: ¿Por qué hemos de pensar que somos libres para actuar?

Kant creía que a esta pregunta se le puede dar, en principio, tres respuestas: una que podríamos llamar físico-cosmológica, otra que podría ser denominada metafísica y, finalmente, la pregunta por la libertad podría motivar una respuesta moral o normativa. No siempre es clara la delimitación de estos tres tipos de respuesta a la pregunta por la libertad, y Kant pasa con frecuencia de la una a la otra sin mayor justificación.

Desde un punto de vista físico-cosmológico, la respuesta a la pregunta es negativa: nada, en estricto sentido, nos lleva a pensar legítimamente que somos libres, salvo, tal vez, como pensaba Spinoza, la ignorancia de las causas de nuestras acciones. Esta respuesta no es, como se sabe, satisfactoria para Kant, aunque se halle plenamente fundada en el único modo correcto de concebir la realidad físico-cosmológica. Por qué esta respuesta no es satisfactoria es algo que Kant nunca establece con precisión. Lo cierto es que, frente a la visión físico-cosmológica, él necesita el pensamiento de la libertad, sin poder decir por qué lo necesita. Las fórmulas que utiliza para justificar esta necesidad son más bien oscuras y vagas. Piénsese en su famosa «inclinación natural a la metafísica» o en aquella aterradora «necesidad de pensar lo incondicionado en la cadena de condiciones». La insatisfacción que produce la respuesta negativa a una presunta necesidad de considerarnos libres parece estar ligada a una visión metafísica del hombre que no tiene convincente justificación teórica en el ámbito físico y cosmológico. Y lo esencial de esa visión metafísica es la consideración del hombre, y de las «causas» de su acción, desde una perspectiva completamente diferente a la físico-cosmológica. A esta perspectiva la llama Kant «noumenal».

La respuesta metafísica a la pregunta por la libertad es positiva, debido a que se funda en esa perspectiva noumenal sobre el hombre. El concepto de que, por así decir, la naturaleza humana no se agota en lo que nos ocurre desde un punto de vista físico y cosmológico, sino que somos seres dotados de una capacidad que nos permite iniciar espontánea e incondicionadamente una acción, es el que parece motivar teóricamente la respuesta metafísica a la pregunta por las razones que nos llevan a tenernos por libres. No es más, pero tampoco menos, lo que se requiere, metafísicamente, para responder a esa pregunta. Y esto no produce, a su vez, mucha satisfacción. Pero tal cosa no preocupa a Kant. Aceptada la necesidad de tenernos por libres desde el punto de vista metafísico (aceptación que opera en realidad como un presupuesto no justificable teóricamente), la preocupación esencial de Kant es hacer concebible la libertad junto con el mecanismo natural, y sin negar la perspectiva mecanicista. Y es aquí donde entra a operar el punto de vista compatibilista que, según Kant, sólo el método del idealismo trascendental posibilita. En una palabra, basta con que podamos concebirnos al mismo tiempo desde dos perspectivas diferentes —a saber, como sometidos al mecanismo causal desde una perspectiva natural (fenoménica), y como seres dotados de la capacidad de generar

² Cfr. Kant, I., *Cp*, A444/B472, A 451/B47; pero, principalmente, A532/B560, A588/B586.



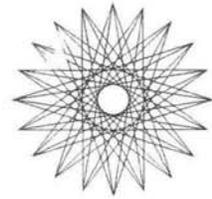
² Malcolm, N. (1968). «The Conceivability of Mechanism». En: *The Philosophical Review*, v. LXXVII, 67.

³ Cfr. Dennett, D. (1978). «Mechanism and Responsibility». En: *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Vermont: Bradford Books. Cap. 12.

incondicionadamente una acción, desde una perspectiva metafísica (nouménica, «inteligible», la llama Kant)– para legitimar el pensamiento de la libertad. Y esto sin importar que tal pensamiento se halle deslegitimado teóricamente desde la perspectiva físico-cosmológica, y deficientemente legitimado desde la perspectiva metafísica. La concebibilidad de la libertad, esto es, el hecho de que ella pueda ser pensada sin contradecir el mecanismo causal natural, es lo único que aquí importa y es el resultado básico de la preocupación que he llamado metafísica por la libertad.

4. La contribución filosófica más exagerada metafísicamente que yo conozco a este problema, y que se orienta en esta misma línea de análisis, es la de Schopenhauer. Schopenhauer piensa que, si la única forma plausible de explicación de la conducta y la acción es la que se funda en los motivos del agente, éste no puede ser considerado de un modo diferente a como consideramos el resto de los objetos y sucesos naturales, es decir, como constreñido y determinado. Ahora bien, ese mismo agente, así como en general todo lo que existe, puede –es más, debe– ser objeto de un tipo de consideración que Schopenhauer no vacila en llamar metafísica. Desde este punto de vista, el agente «participa», por así decir, de la esencia incondicionada que es característica del sustrato del mundo y, en esa medida, no actúa según motivos determinados, sino que su acción es la expresión misma de lo que dinamiza al mundo pero no requiere de nada para ser dinámico. De modo que el pensamiento de la libertad es el de un principio metafísico de acción incondicionado (lo que él da en llamar «voluntad»), y este pensamiento puede ser concebido sin contradicción con el determinismo causal natural si se es capaz de apreciar al agente desde el doble aspecto propuesto originalmente por Kant: como fenómeno y como cosa en sí. El compatibilismo de Schopenhauer es, ciertamente, más virulento desde el punto de vista metafísico que el kantiano, pero no por ello avanza más que este último en el propósito de ofrecer las mejores razones a favor de la necesidad que tenemos de reconocer la libertad de acción. La necesidad de una consideración metafísica de la acción humana, de una consideración de la acción más allá de, o independiente de, toda motivación, simplemente se presupone, y el esfuerzo teórico se concentra más bien en hacer concebible esta consideración cuidándose de que ella no choque con un punto de vista determinista y causal.

5. Por cierto que no todo proyecto compatibilista de hacer concebible la libertad de acción junto con el determinismo causal tiene un transfondo metafísico. Norman Malcolm ha propuesto un argumento según el cual el determinismo causal es dependiente lógica y conceptualmente de la intencionalidad. Proferir el aserto de que el mecanicismo es verdadero es un acto de naturaleza intencional; pero, si el mecanicismo es verdadero, queda excluida la posibilidad de los actos de naturaleza intencional, ya que éste los niega. De modo que afirmar el mecanicismo «es inconsistente con el contenido de la aserción» de que el mecanicismo es verdadero.² De aquí se puede derivar una versión incompatibilista del problema de la libertad, como de hecho lo ha sugerido Daniel Dennett.³ Pero yo no creo que eso sea necesario, pues lo que (también) demuestra Malcolm, quizás *malgré lui* [a pesar suyo], es que, si se acepta la tesis del mecanicismo causal, se debe reconocer forzosamente, *asimismo*, la intencionalidad presupuesta en todo acto de aceptación o propuesta de una tesis y, por tanto, presupuesta también en el acto de aceptar o proponer la tesis del mecanicismo. El resultado del argumento es que la concebibilidad del mecanicismo depende de la intencionalidad. Y de ahí se puede, a su vez, extraer la idea de que



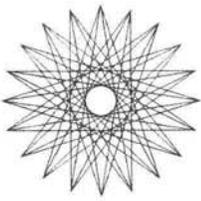
ambos puntos de vista son concebibles, aunque seguramente no de la misma manera. Por cierto que hasta este último resultado no llega Malcolm, aunque más le hubiera valido haberse acercado a él, ya que de otro modo se expone a la objeción de que concebibilidad no es conocimiento y, por consiguiente, aunque pueda ser muy cierto que la tesis del mecanicismo depende lógicamente y conceptualmente de la intencionalidad presupuesta en toda formulación de una tesis, esto no es prueba alguna contra la observación de carácter spinozista según la cual suponemos un origen no causal tras los actos intencionales por simple y llano desconocimiento de sus causas. Todo esto prueba cómo se cierra el cerco a las insinuaciones incompatibilistas. Por otra parte, creo que, como intento de ofrecer razones en favor de nuestra necesidad de reconocer la libertad de la acción, la idea de hacer concebible el mecanicismo a partir de la conciencia intencional parece estar ante todo motivada en algo muy parecido a aquella «resistencia del corazón» de Friedrich Heinrich Jacobi contra el determinismo de Spinoza, el cual —según Jacobi— no podía menos que gozar de toda nuestra aprobación racional. Para Jacobi la visión determinista del hombre y la naturaleza que se deriva del modelo explicativo racional empleado por Spinoza, y por la ciencia moderna, es un resultado perfectamente consecuente e incontestable. Asentimos a él por eso con toda nuestra «cabeza». Pero nuestro «corazón» se resiste a ver desterrada la libertad de acción del universo en el que vivimos y actuamos. Y no hay más razón, para Jacobi, en favor de la libertad de acción que esta suerte de emotiva ausencia de razones para tenernos por libres. Curiosamente, Jacobi propondría un argumento anti-determinista muy similar al de Malcolm.⁴ Por desgracia, aquellos dictados del corazón de Jacobi no fueron muy articulados y por ello no sirvieron para aclarar filosóficamente la intuición que nos hace considerarnos libres para actuar. Yo no suscribiría la tesis de que Malcolm sí lo logra.

6. En la tercera forma como es posible responder, según Kant, a la pregunta ¿por qué hemos de considerarnos como seres libres?, me parece contar con una solución más prometedora a este problema. Pienso, en efecto, que, cuando se responde a la pregunta por aquello que hace que nos tengamos que considerar como seres libres para actuar en términos morales y normativos, se está abriendo la única opción filosófica plausible para encarar el tema de la libertad. Y éste es uno de los grandes méritos de Kant. Ni nuestra visión racional y científica del mundo, ni nuestras inquietudes teóricas de índole metafísica, nos dotan de un instrumental adecuado para articular la necesidad de considerarnos libres. Para Kant hemos de considerarnos como agentes libres principalmente por razones de índole moral, o concernientes a la racionalidad práctica. Y esto es así, sencillamente, porque sin el supuesto de la libertad quedarían sin piso la responsabilidad y la imputabilidad.

Ahora bien, responsabilidad e imputabilidad son términos que sólo son significativos desde una perspectiva que es normativa y moral porque es social. La responsabilidad y la imputabilidad que se adscriben a las acciones son, ante todo, necesarias para la estabilidad y dinámica del proceso social. Tenernos como agentes libres desde este punto de vista no requiere para nada, por consiguiente, de lo que resolvamos a favor o en contra de la idea de libertad en el ámbito físico-cosmológico o en el metafísico.

7. Una rápida revisión a la tercera de las visiones compatibilistas que considero dignas de mención hará ver aun con más claridad este punto de vista. Según esta versión del compatibilismo, las acciones libres deben ser tenidas como motivadas, o

⁴ He llamado ya la atención sobre este parentesco en mi *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. (2001). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Siglo del Hombre Editores, 247-275.



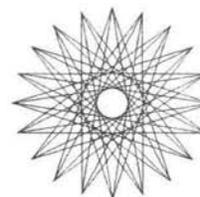
⁵ Cfr. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Lib. II, Parte III, Sec. I, 399-407; 411-12 (edición Selby-Bigge).

⁶ Ya me he ocupado de este asunto en otra parte. Cfr. Hoyos, L.E.: «Razones para actuar» (próximo a aparecer). En: Hoyos, L.E. (ed.) *Relativismo y Racionalidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. El principal defensor del «internalismo» dentro del debate contemporáneo sobre la racionalidad práctica es Bernard Williams, especialmente en su influyente artículo: «Internal and External Reasons» (1981). En: Williams, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 101-113.

determinadas, pues de lo contrario serían acciones atribuibles al acaso o al azar, esto es, acciones sin responsable. El principal defensor de esta versión del compatibilismo es David Hume.⁵ El supuesto de esta posición es que una acción, o es debida a una causa determinada, o es un evento azaroso, una acción que no pertenece a nadie, es decir, no es una acción con responsable y, por tanto, no puede ser una acción que se pueda imputar. Pero la idea de una acción sin responsable es tan inaceptable como la de un suceso sin causa. El presupuesto moral-normativo del compatibilismo de Hume me parece evidente. Hume presenta este sobrio resultado sin necesidad de haber recorrido un camino metafísico muy tortuoso. Ni siquiera hace valer su reflexión crítica sobre la causalidad a la hora de presentar el determinismo que subyace a su idea de acción imputable (que debe ser, forzosamente, una acción determinada, causada). Su visión de la libertad de acción es abiertamente normativa. Y es esto lo que aquí he querido subrayar, con independencia del hecho de que, para una concepción social de las normas, es, por supuesto, insatisfactorio el punto de vista que deriva el carácter moral y racional de una acción exclusivamente de la estructura motivacional del agente, cosa que parece ser el caso en la teoría de la racionalidad práctica y moral de Hume y del así llamado «internalismo». Pero éste no es un tema del que pueda o tenga que ocuparme en este ensayo.⁶ Lo esencial para mi propósito son, en principio, sólo dos cosas: Una, subrayar el hecho de que, con relación al tema de la libertad, la única posición aceptable es la compatibilista. Y la otra, mostrar que la idea de la libertad, que debe valer como compatible con el determinismo causal natural, no tiene un significado físico-cosmológico ni tampoco requiere de la postulación de un ente metafísico al que se le pueda o deba adscribir. La idea de la libertad que ha de valer filosóficamente en un contexto compatibilista tiene un contenido normativo y social. En este orden de ideas, he querido mostrar que un examen de algunas versiones clásicas compatibilistas debe sacar a la luz dicho contenido. En estas versiones se halla presupuesta una respuesta social y normativa a la pregunta ¿por qué hemos de considerarnos libres?, pues todas ellas dejan ver con mayor o menor claridad que la libertad es un supuesto indispensable de la responsabilidad y de la imputabilidad. Y adscribir responsabilidad e imputabilidad a una acción sólo tiene sentido si ésta tiene alguna relación con los otros. Ahora bien, ninguna acción puede tener algo que ver con los otros si no se despliega a través de un medio social e institucional.

8. Dije al principio de este ensayo que la conciencia personal de la imputabilidad que se exige a todo acto y el hecho de que, al actuar, un agente debe observar normas sociales, son constitutivos de un concepto social y normativo de la libertad de acción, como constitutivas de una moneda son sus dos caras. A primera vista, ambos conceptos parecen tener que ver más con constricción que con libertad, o con «liberación». En efecto, la responsabilidad sobre nuestros actos y la conciencia de que serán imputados, así como la obediencia de normas, nos sirven para concebir en qué sentido nuestras acciones se hallan socialmente obligadas, constreñidas, pero no parecen ayudarnos a entender de qué modo podemos ser libres. Mi propósito básico en el resto de este escrito es contradecir esa apariencia.

9. No hay duda de que uno de los principales motivos teóricos que nos lleva a adscribir libertad a las acciones humanas es la necesidad de exigir responsabilidad al agente. En la tradición del debate sobre la libertad y el determinismo, es esta necesidad el motivo teórico dominante. Y esto es algo que se comprende de suyo, pues sólo de un agente, de quien se supone ser el dueño de su acción, o de su obrar, o de lo que



produce, tiene sentido decirse que es libre, o que no puede ser considerado como un simple mecanismo causal predeterminado a obrar sin conciencia.

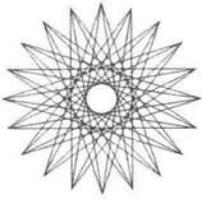
Spinoza decía que, si una piedra que rueda cuesta abajo tuviera conciencia de su caída necesaria, se creería libre al caer. La observación da mucho que pensar; de ahí que Schopenhauer exhibiera tanto de su habitual brillo cuando agregó a ella: «y yo creo que la piedra tendría razón».

¿Qué significa ser consciente de que algo que hago está en mi poder, es decir, que no es simplemente el efecto de algo que sucede en mí, sino que yo, efectivamente, lo hago? Pienso que eso no tiene que ver con una suerte de conocimiento *sui generis* de que yo soy una fuerza activa y absolutamente espontánea que irrumpe repentinamente en el mecanismo causal y lo altera con productos que no parecen estar ligados causalmente a él. Cuando obramos estamos tan causalmente determinados como cuando nos ocurre algo. Quiero decir: no estamos natural y causalmente determinados en parte, y en parte no, sino que estamos siempre, actuemos o no, completamente determinados desde la perspectiva que llamamos natural. Pero, o mejor, *así mismo*, nos exigimos a nosotros mismos responsabilidad sobre lo que hacemos en cuanto obramos, y esta autoexigencia es la internalización de una exigencia social que hemos aprendido. La responsabilidad –que es la base de la capacidad de ser imputado– es algo que se nos exige como entes sociales, no como entes naturales o de cualquier otra índole (digamos, como entes que, en cuanto no se consideran aquí en su aspecto natural, se han de ver como «suprasensibles» o «noumenales» –una perspectiva de la que he sugerido debemos deshacernos). Y es eso lo que significa ser consciente de que algo está en mi poder.

El hombre no es físicamente, ni mucho menos metafísicamente, dueño de sí mismo, y es categorialmente confuso creer que por esa razón no es libre. También lo es, por supuesto, creer que deba serlo de un modo que compita con el de la determinación causal natural; suponer, por ejemplo, que una causa indeterminada, o una razón para actuar, tiene poder causal como lo tiene cualquier otra causa física.⁷ De igual modo, induce a confusión añorar la libertad de cara al hecho de que físicamente no estamos bajo nuestro dominio, o lamentarse de nuestra falta de libertad por sabernos causalmente determinados. El hombre es, o puede llegar a ser, dueño de sí mismo socialmente. Esto quiere decir: aprende a serlo y socialmente adquiere los medios para serlo. Socialmente se le exige serlo y la interiorización de esa exigencia es uno de los componentes fundamentales de su conciencia práctica.

Tal cosa, por supuesto, es muy dura porque, por el hecho de que ser dueño de sí mismo sólo tenga sentido socialmente, y por el hecho de que podamos serlo mientras se nos brindan las oportunidades sociales para serlo y seamos capaces de aprender a serlo, no dejamos de ser nunca, en ningún momento, los seres naturales con respecto a los cuales no tiene significado hablar en términos de responsabilidad e imputabilidad. En un aspecto que es crucial como pocos en nuestra existencia –hablo de la perspectiva material y natural–, vale casi sin variación la frase de Jeremías: «el hombre no sabe a dónde va, ni sabe quién dirige sus pasos». Pero, así y todo, a ese mismo hombre se le exige responsabilidad sobre sus actos y se le enseña a que la interiorice de modo que actúe y omita con conciencia social, esto es, a sabiendas de que de su acción se espera responsabilidad por parte de los otros y de que, por tanto, ella le será imputada. Y eso, repito, es duro. Justifica, ciertamente, que hablemos de libertad de acción y que entendamos que ella tiene, ante todo, un contenido social; pero nos deja al mismo

⁷ Sobre el «poder causal» de una razón, Davidson ha sugerido diversos argumentos, haciendo el intento de no incurrir ni en un reduccionismo ni en un error de tipo categorial. Cfr. Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press. Especialmente los ensayos 1, 11 y 12. Otro tanto puede decirse de Searle con su noción de «causa intencional». Cfr. Searle, J. (2001). *Rationality in Action*, Chap. 7. Sin embargo, no estoy seguro del éxito de ambos intentos.



* No puedo estar completamente de acuerdo con G. H. Von Wright cuando en sus conferencias Tanner *Sobre la libertad humana* —en mi opinión, uno de los ensayos más transparentes y acertados que se han escrito sobre la libertad— sostiene que la situación social que determina, «en gran medida, las razones» que una persona tiene para actuar, no la hace «no libre en el sentido de que no actúe por razones. Pero hace a cualquier ser humano, hasta cierto punto, una «víctima» de la manipulación (genuina) de otros agentes. No obstante, las circunstancias de la vida de un ser humano, y con ello las razones que tiene para diversas acciones, son también, en cierta medida, su propia realización.» (von Wright, G. H. *Of Human Freedom*. Salt Lake City: University of Utah Press. De la traducción de Antonio Canales Serrano: *Sobre la libertad humana*. Barcelona: Paidós, 121). Mi reserva está en la expresión «no obstante» —puesta por mí en cursiva—, que contiene una ambivalencia sólo conjurable si se entiende el constreñimiento al que están sometidas nuestras acciones por las normas (eso que de algún modo nos hace «víctimas» de las circunstancias sociales) en los dos sentidos que entro a proponer.

tiempo la impresión de que al final sólo nos quedamos con los costos, de que sólo tenemos deudas. Es como si, a un ciego que sabe y ha comprendido correctamente que hay diversos colores en el mundo, se lo responsabilizara por haber cruzado la calle cuando el semáforo estaba en rojo.

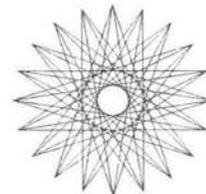
10. No todo lo que tiene que ver con el tema de la libertad puede estar relacionado con ser responsable, con «responder por». Eso sería como tener sólo deudas, como si en nuestra cuenta sólo hubiera cifras en la columna del *debe* y ninguna en la del *haber*. Cierta tradición de la filosofía moderna —pienso principalmente en la kantiana— ha tendido a ver las cosas de esa manera. Pero verlas sólo y exclusivamente de esa manera no me parece ni correcto ni justo con el ser humano. Creo por eso necesario entrar aquí a considerar el otro aspecto del concepto social normativo de la libertad de acción, aquél que arriba llamé la otra cara de la misma moneda.

Ser libre está ligado al dominio sobre la propia vida. Y el dominio de la propia vida está relacionado con la propia realización y con el desarrollo de ciertas capacidades en un medio, con el desarrollo de esas capacidades que, justamente, nos permiten tener un dominio sobre la propia vida. Sin un medio en el que estas capacidades se desplieguen, es impensable que se puedan desplegar. Es como querer nadar sin agua o como querer volar sin la resistencia del aire. El concepto de libertad entendido como ausencia de roce es sólo parte de una mitología. Este concepto de libertad es, me parece, el resultado de la extrapolación de un uso habitual de la expresión «libre»: se trata de la expresión relativa «libre de» («libre de dolor», «libre de sospechas», «libre de impuestos», etc.). Este uso habitual de «libre de» es, ciertamente, correcto. No lo es, en cambio, su extrapolación filosófica. El sentido, positivo y también relativo, del término «libre» que quiero aquí defender está más ligado al uso de la expresión «libre para» («libre para expresarse», «libre para correr», «libre para actuar», etc.).

Las normas y las instituciones constituyen el transfondo de la acción humana y de aquello que llamamos acción libre, en cuanto la hacen posible. El despliegue de las capacidades de un ser humano (su *poder hacer*) sólo es posible si ese ser humano, como agente, ingresa a un medio institucional y normado. El ingreso a un sistema de normas implica, por supuesto, un cierto constreñimiento. Dentro de un sistema institucional de normas, yo no puedo, sencillamente, obrar de cualquier manera. Aunque el sistema de normas no me obliga a obrar de una sola manera, sino que dentro de él puedo escoger diversas y también puedo probar diferentes estrategias de acción, el curso de acción que decida debe ser, en todo caso, determinado; debe ser, en lo fundamental, conforme a las normas; no puede ser un curso de acción cualquiera. ¿Significa esto que el constreñimiento de la acción por las normas del contexto institucional en el que necesariamente ella se despliega limita la libertad de obrar?

Voy a decir que sí. Pero voy a agregar que esta respuesta puede ser entendida en dos sentidos: en un sentido adecuado y en un sentido impropio o inadecuado.⁸

Comprendido adecuadamente, el sistema de normas del contexto institucional puede constreñir la acción en casos particulares. Digo por eso que el constreñimiento que pueden ejercer las normas se ha de concebir en sentido particular. Por mis gustos, mis preferencias, también mis capacidades y mis circunstancias, desearía ahora —por ejemplo— acostarme con la mujer de mi mejor amigo, y cuento con perspectivas reales de realizarlo. Pero un cierto código de honor y confianza, un sistema de normas, me lo impiden. Y eso puede ser duro, no sólo para mí, sino también (¿por qué no?)



para ella. Éste es un caso de constreñimiento en el que el desarrollo de una acción es impedido por las normas, en el que las normas frenan de algún modo nuestro *poder hacer*. Más o menos así debe ser entendida la manera correcta de decir que las normas constriñen la acción.

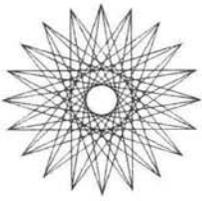
Pero si se piensa que, en términos generales, los sistemas de normas constriñen *per se* la acción, entonces se está considerando de forma impropia el constreñimiento según normas. En términos generales —y quizás haya que decir básicos—, son las circunstancias sociales, ojalá altamente institucionalizadas y normadas, las que hacen posible la libertad de acción. Que nuestra vida *dependa* de ellas no debe dar lugar a que pensemos que somos víctimas de ellas, sino que, por el contrario, el discurso sobre la libertad de una persona sólo es comprensible gracias a ellas. Es un error creer que la falta de un medio social altamente institucionalizado y reglado significa, ante todo, la ausencia de constreñimiento de la acción. La ausencia de un contexto social institucionalizado en el que se ha de desplegar la acción implica, ante todo, la carencia de un medio para la realización libre de la acción y para la realización de la vida.

Tómese como ejemplo el aprendizaje de la lengua o, para mejor ilustración aún, el aprendizaje de una lengua extranjera. Aprender una lengua extranjera implica *someterse* a un conjunto de reglas y a una disciplina determinada (ejercicios de memorización del vocabulario, horarios regulares de clases, etc.). Una vez adquirida la competencia básica en la lengua extranjera, al agente, al aprendiz, se le abre un mundo, una nueva cultura, y la lengua aprendida puede ser vista como una llave con la que puede abrir puertas que antes le estaban vedadas, como una herramienta que le sirve para componer aparatos aquí y allá. El aprendiz que adquirió la competencia en esta nueva lengua amplió sus capacidades y enriqueció su vida, adquirió un nuevo poder de obrar. Este nuevo poder es una forma de despliegue de la libertad sólo posible a través de la aceptación del sometimiento a un marco institucional y a través de la observación de su sistema de normas.

Supóngase la siguiente situación: Cristina, Leopoldo y Antonio son tres latinoamericanos que llegan a Londres. Cristina habla el inglés fluidamente, Leopoldo no habla inglés y Antonio posee suficiente competencia en el inglés, pero no desea verse constreñido por las reglas del idioma extranjero; la observación de las normas lingüísticas en una lengua que no domina como domina la suya propia le parece tortuosa y entonces *decide* no hablar y, cuando le toca hablar, *decide* hacerlo sin respetar las normas. ¿De cuál de los tres diríamos que tiene más posibilidades de obrar? No de Leopoldo, quien prácticamente no tiene capacidad de obrar y requiere continuamente de la ayuda de sus compañeros de viaje para comunicarse con el exterior. Tampoco lo diríamos de Antonio, quien, ciertamente, ha decidido algo de modo voluntario, pero no ha ganado con esa decisión ni libertad de movimiento ni independencia. De los tres es, sin duda, Cristina quien más posibilidades de obrar tiene en relación con acciones que se despliegan en el medio social institucionalizado, o sea en relación con casi todas las acciones. Cristina es la única de estas tres personas que goza de «libertad expresiva».⁹

Pues bien, a esa posibilidad de obrar, a esa capacidad o poder de obrar que surge del dominio que un agente tiene sobre un conjunto de reglas de un medio institucionalizado, estableciendo con ello al mismo tiempo un dominio sobre su vida e incrementando su poder de obrar, a eso, digo, es a lo que llamo la otra cara del concepto social y normativo de libertad. Lo que he dicho con relación al aprendizaje

⁹ El concepto «libertad expresiva» (expressive freedom) proviene de Robert Brandom, quien, justamente, lo propone para referirse a la capacidad de creación de novedades de la que cada uno goza cuando aprende y domina una lengua. Esa «capacidad expresiva emergente» es, para Brandom, «la esencia de los lenguajes naturales» (Brandom, R. (1979). «Freedom and Constraint by Norms». En: *American Philosophical Quarterly*, v. 1. 16, Number 3, 193). «Debemos entender —escribe Brandom— este aspecto creativo del uso del lenguaje como el paradigma de un nuevo tipo de libertad, la libertad *expresiva*. Cuando se dominan suficientemente las prácticas sociales que están comprendidas en el uso de un lenguaje, se llega a ser capaz de hacer algo que no se podía hacer antes: producir y comprender nuevas expresiones.» (op. cit., 194). Comparto plenamente esta idea.

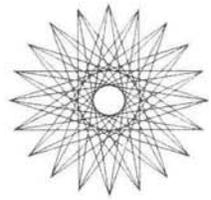


del lenguaje y a la adquisición de «libertad expresiva» es extensivo al papel constitutivo que desempeñan otros marcos institucionales y normados como condiciones de posibilidad del despliegue de la libertad de acción, en cuanto contribuyen al incremento de nuestra capacidad de obrar, de nuestro poder hacer. Piénsese, por ejemplo, en la institución del dinero. No digo que ella por sí misma nos haga libres, pero sí que la posesión de dinero es condición mínima y necesaria (no suficiente, por supuesto) para obrar: su falta limita nuestro poder social de hacer y su posesión lo facilita.

Un ejemplo más afortunado me parece ser el de la educación. Cuando una persona se educa, aumenta claramente su poder social de obrar. Cuando aprende a leer, por ejemplo, no ve en los periódicos folios de papel o en los libros bloques de cartón y de papel, sino que está en condiciones de ver en los periódicos y los libros noticias, textos, relatos. Que, sólo como objeto de la percepción, una hoja de papel llena de signos que sé descifrar y por medio de los cuales se transcriben relatos y noticias que puedo leer y entender es más rico e interesante que un mero folio de papel, es algo que no merece mayor discusión. Seguramente es más exigente para el mero acto perceptivo la captación de un periódico como periódico que como folio de papel, pero, sin duda, es más enriquecedor. La educación, como en general los procesos de adiestramiento social, brinda instrumentos y –justamente– destrezas que enriquecen la vida y que multiplican las posibilidades de ejercer las capacidades creativas. Educar a los hombres es ofrecerles la posibilidad de aumentar y cualificar su capacidad de obrar como entes sociales, es decir, como entes que han de desplegar su actividad a través de un medio normado e institucionalizado. Esta vieja idea de la Ilustración sigue siendo, en cierto sentido, una idea inevitable. El ser humano educado tiene mayor poder social de obrar que el hombre no educado; es por ello más libre, pero no porque esté menos determinado naturalmente a obrar que este último, sino porque está en capacidad de obrar en conformidad con un sistema social de normas. El dominio que el hombre educado adquiere de ese sistema social de normas enriquece y hace creativa su acción. O mejor aún: es sólo a través de ese dominio que tiene sentido decir que el hombre posee dominio de sí mismo, que es libre.

11. Dije al principio que habría un momento en el que debería anotar que no todo contexto institucional hace posible la libertad de acción. En efecto, los contextos institucionales se configuran históricamente y las legislaciones que regulan la vida colectiva son efecto de decisiones políticas que, como sabemos, no siempre son el fruto de concertaciones pacíficas ni de las mejores concepciones de la vida. No es éste el lugar para profundizar sobre dicho tópico. Sólo quiero llamar la atención sobre una implicación filosófico-política que trae consigo el concepto social y normativo de libertad de acción aquí presentado.

Aprender a leer –como propuse arriba en un ejemplo– contribuye a aumentar nuestra capacidad social de acción y enriquece nuestra vida. Pero si, pongamos por caso, me enseñan las normas de la lectura y sólo me permiten leer el libro rojo de Mao Tsé-tung o el Corán, me están dando una destreza para enriquecer mi vida y al mismo tiempo me la están bloqueando. Mi poder social de acción está siendo, así, drásticamente limitado, obstruido. La revolución cultural china tenía en la base, sin duda, un sistema reglado e institucionalizado que permitía a los individuos moverse en determinadas direcciones y también obrar de alguna, y no de cualquier, manera. Otro tanto puede decirse de las revoluciones islámicas fundamentalistas. Pero no creo que en ninguno de los dos casos se trate de regímenes que potenciaran o potencien



la libertad expresiva de los ciudadanos o que ofrecieran u ofrezcan la base normativa para el despliegue de su poder social de obrar. Y ése es el punto.

Sólo me ha interesado poner dos ejemplos, no el debate político concreto. No puedo, ni quiero, brindar aquí criterios que permitan establecer concretamente el sistema social institucionalizado y normado que mejor podría contribuir al aumento y al fomento de la capacidad social de obrar de los hombres, de su libertad, aunque no me parezca imposible teóricamente brindar esos criterios. Me basta con llamar la atención sobre el hecho de que todo lo que contribuya a que los seres humanos puedan hacer algo más que luchar diariamente contra la necesidad y a que tengan más que una idea en la mente, más que una rígida idolatría, de modo que se les permita desplegar su acción y su vida creativamente, a través de un medio que los enriquezca y les abra mundos; todo ello, digo, puede servir para que forme parte de un noble y no muy complicado propósito político.

«¿CÓMO PODRÍA UNO OCULTARSE DE LO QUE NUNCA TIENE OCASO?»¹ ENSAYO SOBRE LA LIBERTAD Y LA LIMITACIÓN

JUAN PABLO
BERMÚDEZ

juanpablobermudez@yahoo.com

Universidad
Nacional

A mi amigo fugitivo.

Hoy yo te digo: «...Y, sin embargo, ¡se mueve!»

I. INTRODUCCIÓN

Hola, lector. Antes de empezar quiero contarte que lo que pretendo hacer en estas páginas es bastante raro. Este texto no responde a la pregunta de si el mundo está o no determinado —ése no es su tema principal—, sino que recorre un camino que busca desembocar en la exposición de la libertad perfecta. Para hacer eso, sin embargo, tendremos que esbozar [en el capítulo II] las dos concepciones que son, según creo, las más comunes cuando hablamos filosóficamente de la libertad: el *libre albedrío* y la *autodeterminación*, que corresponden, a grandes rasgos, a quienes niegan el determinismo y a quienes lo afirman, respectivamente. Con ese breve examen como contexto, propondremos [en el III] una definición del término *libertad*. Apoyándonos en ella [en el IV y el V], nos preguntaremos si alguna de las concepciones expuestas implica por sí sola la libertad completa, es decir, en todo su sentido. Finalmente [en el V también], diremos algo sobre las preguntas propuestas para el debate.

Debo advertir que, dada la necesidad de exponer tanto en pocas páginas, la presente exposición tiene más la misión de indicar e inquietar que la de responder cabalmente a todos los interrogantes que ella misma plantea. El texto que te presento, lector, es una exposición abstracta de cosas que son profundas e íntimas. Por eso te pido que me ayudes a llenar el gran vacío que deja abierto la abstracción preguntándote a ti mismo si lo que intenta señalar el texto es aplicable a la historia de tu vida profunda. Gracias, entonces. Comencemos.

II. LAS DOS LIBERTADES

En esta sección me propongo hacer un bosquejo de dos maneras de entender la libertad que frecuentemente se contraponen. La primera opción parece ser la más, digamos, común (quizás no entre muchos filósofos de profesión, pero sí entre la gente en general), aunque con ciertas precisiones puede aplicarse también a aquellos sistemas filosóficos que no aceptan que los actos del ser humano estén determinados completamente. La segunda opción, al contrario, es una a la que los deterministas parecen tener especial cariño. Veamos, pues, esas dos teorías.

¹ Fragmento DK16 de Heráclito. Traducción tomada de Mondolfo, R. (1998). *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.



A) EL LIBRE ALBEDRÍO

Afirmar que alguien posee *libre albedrío* o *libertad de elección* es equivalente a afirmar que, sean como sean las circunstancias y la historia de esa persona, todo ello en su conjunto no alcanza a determinar (al menos del todo) las decisiones de dicha persona; siempre habrá un substrato de *espontaneidad* en la voluntad de cada uno, por el cual decidirá ella sola qué cosas hacer o no hacer, buscar o no buscar, e incluso tal vez desear o no desear.

Ése es, pues, un bosquejo esquemático de lo que quiero decir con *libre albedrío*, y creo que está de acuerdo con lo que comúnmente se entiende por esa expresión. Incluso, en muchos casos de la cotidianidad, la palabra 'libertad' y sus familiares se utilizan en ese sentido. Por ejemplo, cuando se dicen cosas como «Yo soy libre de hacer lo que me dé la gana, y usted no me friegue», podría entenderse que lo que justifica semejante frase es algo como «Tengo un substrato de espontaneidad que se escapa de toda causalidad. Por lo tanto, voy a hacer lo que me dé la gana sin que ningún trauma, persona, experiencia o ley moral me lo impida, así que no intente siquiera limitar mi libertad o imponerme sus opiniones porque, igual, no podrá».

B) LA AUTODETERMINACIÓN

Pero el libre albedrío les ha parecido a ciertos filósofos famosos un asunto demasiado absurdo. Alguno de ellos hace una reflexión más o menos así: La gente común imagina que es libre porque conoce sus actos, pero a la vez ignora las causas que determinan todos y cada uno de ellos. Cuando las personas corrientes hablan o se mueven o desean algo, no se dan cuenta de por qué lo hacen. Puesto que no conocen las causas de su comportamiento, piensan que éste es incausado, espontáneo, que se da como a partir de nada. Ésa es la explicación de por qué la gente cree que es libre. Pero —dice él— en verdad no lo es, en ese sentido al menos, porque lo que se entiende por libre albedrío es en realidad un concepto errado que surge de que la gente imagina cosas respecto a la naturaleza de su comportamiento, ignorándola.

Esa ignorancia respecto de las causas de sus actos es lo que los aparta —podría decirse desde este punto de vista— de la *verdadera* libertad, ya que ésta consiste en que uno conozca las causas de sus actos y entienda el propio proceder, adquiriendo así la capacidad de modificarlo conscientemente. Si uno logra eso, entonces puede 'causarse' a sí mismo —es decir, puede determinar sus propias acciones—, y en eso sí que consiste la libertad.

Esta última posición es la que llamo *autodeterminación*. Es una tendencia común en los deterministas entender la libertad, no como una espontaneidad indeterminable —eso iría en contra del determinismo—, sino como la capacidad de determinarse a sí mismo. Expliquémoslo mejor: De la afirmación de que todo está determinado, se sigue que hay dos maneras en que nuestros actos pueden ser determinados: 1) por nuestras circunstancias y afecciones o nuestra historia, es decir, por la cadena de causas y efectos *exteriores* a nosotros mismos que nos afecta, o 2) por nuestro *interior*, que es consciente de sí mismo, que es capaz de comprender sus reacciones ante las afecciones que le llegan del exterior, y de apropiarse de ellas, encausándolas, logrando de esa manera determinarse a sí mismo a seguir el camino que considera más conveniente.

Si un hombre está determinado de la primera manera (por lo exterior), no puede ser considerado libre; si está determinado, en cambio, de la segunda manera (por el interior), es entonces cuando se le considera un hombre *libre*. De la primera manera,

es arrastrado por el exterior hacia lugares que no conoce. De la segunda, él mismo se conduce hacia su propio destino. Quien vive de la segunda manera es libre porque se conoce, porque es dueño de sus actos –es decir, de sí mismo.

C) LAS LIBERTADES DEL INTERIOR FRENTE AL EXTERIOR

Pero ¿cómo es que dos conceptos tan diferentes admiten ambos ser llamados *libertad*? ¿Qué es lo que tienen en común?

Existe un rasgo común a las dos maneras de entender la libertad que acaban de ser bosquejadas. Es como un telón de fondo frente al cual ambas acontecen, que puede pasar desapercibido fácilmente. A lo que me refiero es a que ambas concepciones de la libertad exaltan el *interior* del ser humano por encima de todo aquello que le es *exterior*. Así, según el libre albedrío, nada proveniente del *exterior* puede determinar completamente al *interior*, sino que éste es independiente de aquél y soberano de sí mismo en tanto que es espontáneo, mientras que, según el determinismo (como lo hemos bosquejado aquí, al menos), aunque el interior puede ser –y de hecho es– determinado por el exterior en muchos casos, la libertad consiste en la autodeterminación, es decir, en la liberación del *interior* con respecto al *exterior*, en lograr que las causas de los actos no vengan de fuera, sino, al contrario, que surjan desde dentro.

Por lo tanto, lo que tienen en común ambas maneras de ver el asunto (el libre albedrío y la autodeterminación), aunque sean diferentes (e incluso rivales), es que consisten en un predominio del interior del ser humano con respecto a todo aquello que le es exterior. Su libertad radica en que el exterior no puede *limitar* al interior. Ambas libertades son, pues, cada una a su manera, libertades *del interior con respecto al exterior*. Esto será muy importante más tarde. Pero por ahora pasemos a definir la libertad.

III. LA LIBERTAD

A) Y ENTONCES ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

Propongo ahora un intento de definición que busca abarcar ambas concepciones – y las demás ideas posibles– de ‘libertad’². Dicho de otra forma: Vamos a intentar encontrar aquello por lo cual algo llamado ‘libertad’ admite tal nombre.

Comencemos por limitar la cuestión diciendo qué *no es* la libertad: no es una *cosa* ni una *clase de actos* ni una *cualidad de una cosa*. No es una *cosa* porque no es algo que exista separadamente, sino que es *en* el ser humano. La libertad tampoco es una clase de *actos*, es decir, no hay un conjunto al que pertenezcan todos los actos libres llamado *libertad*, sino que los actos libres son el producto de la libertad. Tampoco es una *cualidad substancial estática*, esto es, de una cosa; es una cualidad de un *hacer*, no de un *ser*. Quiero decir: Un hombre no es libre por *tener* tal o cual cualidad, sino por *actuar* de tal manera. La libertad es más de los actos que del hombre mismo. Dicho de otra manera: La libertad sólo existe en el actuar libremente. O: Un hombre es libre mientras actúa libremente.

Libertad es entonces la manera de ser del hombre libre. Y la manera de ser del hombre libre es actuar libremente. Y actuar libremente es actuar sin que ese acto (que es el producto del actuar) esté limitado.



² En efecto, la definición debe poder explicar otras concepciones de ‘libertad’, tales como la de *libertad* opuesta a *esclavitud* (que parece ser la idea primigenia de libertad) o las libertades políticas (de expresión, de culto, etc.).



Acéptese o no la existencia de una espontaneidad actuante en los seres humanos, todos debemos estar de acuerdo –basándonos en nuestra experiencia con la gente– en que hace parte de la naturaleza humana algo que podríamos llamar *patrones de comportamiento* y que puede definirse como «actos que acompañan ciertos estímulos y que son una respuesta a éstos»³.

Voy a poner un ejemplo de esos patrones. En las películas llamadas *Volver al futuro*, el personaje principal ‘padece de’ un patrón de conducta como los descritos: Cuando alguien lo llamaba «gallina», él reaccionaba inmediata e invariablemente con agresividad diciendo «¡nadie me dice *gallina!*» y buscando, como fuera (violentamente, eso sí), demostrar que él no era ningún gallina.

Cada uno, estoy seguro, podrá identificar un patrón de conducta que haya observado, ya en sí mismo, ya en otra persona. Por esos patrones resulta innegable que a veces actuamos sin la más mínima espontaneidad, es decir, respondiendo a un estímulo. Tal estímulo, al ser causa necesaria y suficiente del acto, es limitante del acto y hace que no sea un acto libre. En tales casos somos tan libres de hacer lo que hacemos (desde el punto de vista del libre albedrío), como una rodilla es espontáneamente libre de saltar cuando examinan sus reflejos, o como el agua lo es de autónomamente evaporarse a los cien grados centígrados. Nuestras acciones, si son parte de los patrones de comportamiento, dependen de que se dé el estímulo o no, y no de nuestra espontaneidad. En esas ocasiones, entonces, no somos libres. Porque, como dicen algunos, somos esclavos de nuestras pasiones y no dueños de nosotros mismos.

En resumen: Aun si existe la espontaneidad, no dejan de existir los patrones de comportamiento, por lo cual el libre albedrío no asegura que cualquier acto sea libre. *El libre albedrío no implica, por lo tanto, la libertad completa* porque no libera de toda limitación.

B1) ¿ES LA AUTODETERMINACIÓN LA LIBERTAD PERFECTA?

Los patrones de comportamiento limitan al libre albedrío, pero son el campo de acción de la autodeterminación. Ésta da por sentado que el exterior nos determina y limita nuestros actos, y se pone a trabajar sobre esa realidad. La libertad por autodeterminación se va ganando en la medida en que esos patrones dejan de ser reflejos inconscientes y se convierten en respuestas conscientes y encausadas por la misma conciencia –ya no por el estímulo. Cuando uno es capaz de no responder inconscientemente a un estímulo y transforma esas respuestas en decisiones tomadas conscientemente, existe la libertad por autodeterminación.

Siguiendo el mismo ejemplo, si a Marty McFly, el personaje de *Volver al futuro*, le dijese «gallina» alguna vez, y él, al sentir esa explosión incontenible de rabia, se detuviera un momento y concluyera que no vale la pena seguirles la corriente porque es muy riesgoso y puede ser muy grave para él en el futuro, y contuviera la rabia, sabiendo que no es necesario demostrarles que no es un gallina, *en ese caso*, al evitar la reacción de siempre («¡nadie me dice *gallina!*» y patadas y puños), *Marty sería libre* (según la autodeterminación).

Lo mismo se aplica a todos los patrones de conducta. Y en eso consistiría la libertad por autodeterminación: en la liberación de la esclavitud de las pasiones a través del conocimiento de sí mismo y del fortalecimiento de la conciencia. La

³ Aquí –como en el resto del texto– utilizo el término ‘acto’ de una manera muy general: abarca movimientos, pensamientos, estados de ánimo, cambios en éstos, verbalizaciones, etcétera.



autodeterminación detecta así un limitante de los actos y encuentra un método para eliminarlo. Pero ¿puede eliminarlo siempre?

B2) EL MIEDO COMO LA BARRERA ÚLTIMA DE LA LIBERTAD

Dentro del conjunto de los patrones de conducta, existe un subgrupo al que podríamos llamar «*patrones de miedo o de finitud*». Éstos se generan cuando el interior se da cuenta de su realidad más terrible: que puede dejar de existir. El interior puede *ser anulado* por el exterior —y de hecho es anulado constantemente. Los dolores, la soledad, los impedimentos físicos y el maltrato son ejemplos de anulación del interior por parte del exterior. La anulación final y completa es la muerte, pero, independientemente de ella, cada rechazo del exterior es una pequeña muerte para la vida que habita el interior y es el interior. Ser consciente de la posibilidad de esas anulaciones es ser consciente de la propia finitud, y esa conciencia genera en nosotros *miedo*.

El miedo es consecuencia necesaria de la conciencia de nuestra finitud. En el momento en que nos damos cuenta de que el exterior puede anularnos, *en ese mismo momento*, empezamos a temerle. Y el miedo limita al ser humano. Es como cuando uno está muy pero muy frío: no se puede mover libremente porque todos los músculos están entumecidos y pareciera que no le pertenecieran a uno porque ya uno no los puede controlar. El miedo da esa misma sensación de descontrol y es limitante como el frío profundo. ¿O no estás de acuerdo, lector, en que vivir con miedo es como caminar por un campo minado?

Y en el fondo a lo que le tenemos miedo es a que lo exterior nos anule. Cuando tememos lo que la gente pueda pensar de nosotros, lo que tememos es que *ellos* se nos impongan de tal manera que nuestro interior, *nuestra propia vida* sea anulada con sus palabras, despojada de su valor. Lo mismo pasa cuando tememos que nuestros planes o nuestros sueños no se realicen: tememos que el exterior sea tan fuerte, que anule nuestros deseos y los confine a la irrealidad, a la imaginación. En fin, todo miedo es miedo de que el exterior anule al interior. Hay miedo cuando el interior teme por sí mismo, por su subsistencia o su valor.

Y el interior, en tanto que es vida, quiere permanecer en la vida. Por eso reacciona con mecanismos de defensa ante las amenazas de ser anulado. Y es de ahí de donde surgen la violencia, las evasiones de la realidad, la antipatía y demás comportamientos como éstos. Los patrones de comportamiento forjados por el miedo son con frecuencia mecanismos violentos de defensa del interior frente a los ataques del exterior.

Y la autodeterminación no puede hacer nada contra una pasión tan fuerte como el miedo porque habría que negar la finitud para negar el miedo. Pero eso sería como negar la relación del interior con el exterior. Aun después de un proceso de autodeterminación, el exterior se manifiesta hostil frente al interior porque lo que existe fuera de nosotros atenta constantemente contra nuestra existencia, y cada ser externo es una amenaza para nuestra supervivencia, y corremos inevitablemente el riesgo de que el exterior nos anule.

Por eso la autodeterminación no es suficiente para ser completamente libre. ¿O no crees, lector, que, aunque uno gane conciencia de las acciones y dominio sobre ellas, no puede evitar temerle a la anulación? La autodeterminación no implica, pues, la libertad perfecta porque no abarca todos los actos humanos: no nos libera de los patrones del miedo.



Pero aún nos falta ver un último candidato; y parece tan *imposible*, que quizás pueda hacer lo imposible.

V. EXAMEN DE LA LIBERTAD DEL AMOR

A) ¿QUÉ ES EL AMOR?

Muchas veces el amor se confunde con una *inversión afectiva*, que es el tipo de ‘amor’ que presentan las telenovelas, muchas canciones de la radio o algunas tragedias. Es el ‘amor’ de la atracción, del ‘no puedo vivir sin ti’, que nace del deseo o la carencia. Incluso es el tipo más común de amistad: uno llama «amigo» a alguien que, de alguna forma, lo hace sentir a uno bien. Eso es, en todo caso, una *inversión afectiva*: yo te doy porque tú me das y para que me des. No digo que eso no sea valioso ni poco hermoso; sólo que *eso no es amor* —no el que buscamos.

Todos hemos oído la frase «*amor es dar sin esperar nada a cambio*». Por muy de cajón que sea, no deja de señalar una verdad. De todos modos, la idea merece una reformulación: Amor es *dar cuando quien recibe no lo merece*. Y en eso es diferente de la inversión, pues la puerta del amor se abre cuando se cierra la inversión afectiva: Ésta se vuelve amor cuando el otro falla en su compromiso, y uno, sabiendo que esa inversión ya no tiene garantía alguna —porque el otro ya ha perdido toda su confiabilidad al quedarle a uno mal—, sigue invirtiendo *aun sabiendo que el otro no merece una nueva oportunidad y que la inversión debería simplemente cancelarse*. Cuando esa inversión ya no es rentable, cuando aquél a quien llamábamos amigo, pareja, ser querido, falla a la relación tan horriblemente que ya no merece la pena continuar, allí nace una oportunidad para el amor. Pero lo anterior es sólo un caso particular: La ocasión del amor se presenta siempre que podemos dar a quien no merece que le demos. Amor es dar amor.

Crear en un amor así es una ridiculez —lo admito. El amor, *el verdadero amor*, es *contradictorio e imposible*. Contradictorio porque implica que una persona desea para sí misma y por sí misma el bien de otro; e imposible porque todos los principios que parecen gobernar la vida del ser humano todos los días a través de toda la historia (el principio de individuación, el del placer, el del egoísmo...) corroboran que un deseo como ése no puede existir.

B) EL AMOR ECHA FUERA AL MIEDO

¿Por qué menciono de repente un asunto tan extraño como ése? Porque lo que quiero afirmar como tesis final es que el amor implica lo que ni el libre albedrío ni la autodeterminación ni otra cosa alguna. *El amor implica la libertad completa*. Y eso porque echa fuera al miedo⁴. ¿Cómo lo hace?

Diré, para empezar a explicar, la diferencia fundamental entre amor e inversión afectiva: *El amor* —y no la inversión— *implica que la vida propia gira alrededor del otro y no de uno mismo*. El punto de referencia de mis actos cambia. En el caso de la inversión afectiva, mi vida sigue girando alrededor de mí mismo como siempre lo hace. El amor es lo único que me expulsa de mi órbita y me mete en la del otro. Pero ¿acaso qué grandes consecuencias tiene eso?

Lo diré con una imagen. Y la imagen más contundente del amor es el alimento. Sin él toda fuerza se agotaría y toda vida se extinguiría. Pero cuando comemos, *algo muerto genera vida*. Lo que comemos, a la hora de comerlo, está muerto. Sin embargo, cuando entra en nosotros, se con-vierte en parte de nuestro cuerpo y en la energía

⁴ ¿Por qué es tan importante el miedo? ¿Es demasiado arbitrario que yo lo traiga a colación como límite de la autodeterminación y como barrera última de la libertad? En absoluto. El miedo es tan central porque es la consecuencia necesaria de la conciencia de la finitud de nuestra vida, es decir, de la conciencia de que nuestra vida es la existencia de un interior frente a un exterior que lo anula. El miedo es, pues, la reacción de auto-defensa ante la promesa de muerte que implica el hecho de estar vivo. *Estar vivo implica tener miedo, y tener miedo implica estar limitado por el miedo mismo*. Por eso es tan absolutamente central para la libertad completa poder vencer al miedo.



⁵ Seguramente te preguntas: «¿Que el amor es un milagro? ¿El amor es?, ¿es que existe ese amor?» ¿Acaso me pides pruebas, lector, de la existencia del amor? Pues no te las doy; no voy a ser tan atrevido. Ya intenté definir lo indefinible y explicar lo inexplicable —no voy a intentar demostrar lo indemostrable. Sólo te diré que el hecho de que estés leyendo esto es una *señal* del amor, y tu vida misma (el hecho de que todavía estés vivo) lo es mucho más. Piénsalo. Si lo crees, habrás encontrado el camino a la libertad completa. Si no, probablemente terminarás concluyendo que todo esto son patrañas. Como sea, un argumento no cambiaría las cosas. Argumentos o no argumentos, esto es en últimas cuestión de fe; porque las experiencias *señalan*, pero tampoco *prueban* nada. Antes dije que creer en el amor era ridículo: así les parece sólo a quienes no lo han re-conocido en sus vidas. Pero por más que se escondan, ¿cómo podrían ocultarse siempre de lo que nunca tiene ocaso? Y una vez que se atrevan a re-conocerlo, ¿cómo podrían ya negarlo?

necesaria para vivir. Lo muerto deviene vivo. Cada vez que comemos se da en nosotros una experiencia que raya en lo milagroso: la comida nos da lo que no tiene. Algo así pasa cuando amamos: nos convertimos en alimento de la vida del otro. Y ese alimento produce vida. Cuando doy vida, esa vida que doy *crece, se multiplica*, pero no en el interior —de donde ya salió—, sino *en el exterior*. Por el amor el interior se trasciende a sí mismo y la vida del interior es ahora vida del interior exterior a sí mismo. Pero eso implica también que es necesario enfrentar a la muerte para amar porque hay que sacar la vida del interior. Por eso el amor es tan difícil: es morir (y a veces no sólo metafóricamente) para que el otro tenga vida. Pero el amor se enfrenta a la muerte y la atraviesa porque la vida sigue viviendo.

Y en eso consiste la libertad perfecta. ¿Recuerdas, lector, el rasgo común al libre albedrío y la autodeterminación [cfr. IIC]? Era que ambos consistían en el predominio del interior sobre el exterior. La libertad del amor, a diferencia de las otras, no sólo consiste en liberar al interior con respecto al exterior, sino además en *liberar al interior con respecto al interior*: no consiste en una facultad irreductible del interior ni tampoco en fortalecer el interior para no desaparecer. Por muy fuerte que sea el interior, es eventualmente anulado: nuestra vida es finita. Pero el amor libera porque consiste en que el interior se trasciende a sí mismo y *ex-siste* (vive en su exterior, en lo que no es él). Así saca de dentro al interior y lo vuelve exterior. Y, en ese sentido, el interior ya no puede estar limitado por el exterior, pues el exterior no puede anular al interior que está fuera de sí mismo. Así, el amor anula al miedo y lo echa fuera. Amor es dar amor. Es hacer vida de la nada, dar lo que no se tiene y hacer lo que no se puede, es el interior exterior. No puedo decir mucho más, excepto que el amor es un milagro⁵.

Habíamos concluido [en IIIA] que la libertad completa es aquella que libera a los actos de toda limitación. Ahora podemos concluir que *la libertad del amor es la libertad completa*. Esto porque, cuando el interior ama, 1º) *el exterior no puede limitar al interior*, ya que no puede anular a un interior que vive fuera de sí mismo, y 2º) *el interior no puede limitarse a sí mismo*, ya que el amor anula la división interior-exterior y, así, anula las limitaciones que el miedo a la finitud le causaba al interior. Si ni el exterior ni el interior mismo pueden limitar al interior, *nada* lo puede hacer. Por eso un acto, si es un acto de amor, es perfectamente libre.

Sobre las preguntas del debate: No sé si el mundo está o no absolutamente determinado, no sé si todo este discurso sirva como teoría compatibilista. Sólo sé que el amor echa fuera al miedo, que el interior es completamente libre únicamente cuando se libera de sí mismo, que sólo somos completamente libres cuando amamos. Amar es *morir* por otro —eso no puede olvidarse—, pero la vida que muere por la vida llega a ser dos veces vida y se vuelve vida al cuadrado.