

## La materia de la libertad

Según el concepto empírico de libertad, se dice: “Yo soy libre cuando puedo hacer lo que quiero” [...] la cuestión tendría que rezar así: “¿Puedes querer lo que quieres?”

Arthur Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad*

### En este documento vas a encontrar:

Introducción / Contenidos teóricos / Sesiones y materiales para el aula / Actividades de evaluación / Bibliografía

## I. Introducción

### Objetivos:

En la unidad “Lo estático y lo dinámico: ¿Qué es si todo cambia y qué cambia si todo es?” nos ocupamos del ser y del no ser desde el punto de vista de la permanencia y el cambio, aquí vamos a abordarlo desde el punto de vista de su composición, de su *arjé* entendido como sustancia material, y de si la causalidad natural agota el ámbito de interacción de la materia, o cabe la libre determinación de la voluntad dentro de la misma. Nuestras preguntas son pues, “¿De qué está hecho el ser, puede el vacío ser?” y “Siendo el ser como es, ¿existe la realmente la libertad?”

Vamos a establecer aquí una ligera analogía entre, por una parte, los pares de opuestos materia-vacío y materia-antimateria, y, por otra parte, el de determinismo-libertad. El interés de dicha analogía es observar la dependencia que las primeras teorías acerca del libre arbitrio (en puridad, las helenísticas) tenían de su teoría física. Siguiendo la analogía, si para los epicúreos la libertad es el vacío, para los estoicos es antimateria, en el primer caso el libre arbitrio es desviarse del determinismo propio de la materia, es, por así decir, un hueco en el orden natural, mientras que, en el segundo caso, es sencillamente su reverso, es determinismo de otra forma, todo es materia porque solo puede haber materia. En cualquier caso, para ambos modelos la libertad, como la antimateria, sería muy escasa. Estudiar esa singularidad, relacionando la teoría física de la materia con la metaética, es lo que nos ocupa aquí, para que los propios alumnos entiendan la necesidad de consistencia entre creencias pertenecientes a ámbitos distintos del conocimiento, valoren la especificidad de la experiencia autoconsciente de la acción humana y la relación existente entre nuestras teorías de la realidad, nuestra física y nuestra metafísica, y nuestros valores, nuestra moral.

### Contenidos:

*Vacío y plenum.* Una parte de esta unidad se centra en la física de las dos principales escuelas del helenismo y de Aristóteles, y más concretamente en la discusión acerca del vacío o no. Así, se estudia el atomismo epicúreo, el concepto de *clinamen* y el indeterminismo, por un lado, y el *plenum* estoico, el concepto de *pneuma* y el determinismo. También, se abordan de forma explícita los argumentos Aristotélicos contra la existencia del vacío dirigidos contra los filósofos atomistas, así como la física cartesiana, su concepción de la materia y, una vez más, rechazo del vacío, en un

momento histórico en que precisamente la existencia del mismo está siendo demostrada empíricamente por Torricelli y Pascal (véase a este respecto la unidad “Materia y antimateria. ¿Está vacío el vacío?” de la asignatura de Física).

*Libertarismo y compatibilismo.* De forma paralela al estudio de la materia y el vacío, y en consonancia con sus tesis acerca de ellos, epicúreos y estoicos comienzan a dar forma al problema libertad-determinismo, y ofrecen dos teorías contrapuestas de la libertad. Tras la explicación de dicho problema desde la formulación kantiana del mismo como tercera antinomia de la razón pura, y un repaso por la formulación más reciente de ese mismo problema en la filosofía analítica, abordamos las teorías de la libertad de la voluntad epicúrea y estoica, así como la sartreana y spinozista, como principales polos teóricos en la solución a este dilema clásico de la filosofía.

### *Materiales:*

Para abordar los distintos contenidos teóricos mencionados más arriba se ha recurrido a los textos de los propios autores más que a resúmenes de los mismos, para que puedan ser leídos y analizados directamente en clase y de su estudio se extraigan los rasgos principales de las diferentes teorías estudiadas (los conceptos epicúreo, estoico, sartreano y spinozista de libertad, así como los argumentos aristotélicos en contra de la existencia del vacío).

Por fin, se plantea para la evaluación de la unidad una serie de experimentos mentales de los llamados “casos tipo Frankfurt” acerca del principio de posibilidades alternativas que se tiene habitualmente por un requisito fundamental de la libertad y la responsabilidad moral. También, se sugiere el visionado de las dos primeras películas de la trilogía *The Matrix* y se plantean cuestiones a desarrollar acerca de aspectos de dichas películas que conciernen directamente al problema libertad-determinismo. A este efecto, se ofrece en un anexo enlace a vídeos de los diálogos fundamentales de la película que abordan el problema de la libertad, así como dichos diálogos transcritos y algunas pistas para interpretarlos.

En lo que sigue, se aborda primero de forma teórica los contenidos, y a continuación, secuenciado por sesiones, la metodología específica para cada apartado, la forma de llevarlo al aula.

## **II. Contenidos teóricos**

### **II.1. Materia, antimateria y la tercera antinomia kantiana**

Si entendemos el *arjé* de la *physis* en tan solo uno de los sentidos que se le da en el nacimiento de la filosofía, como sustrato, esto es, como el principio del que todos los entes están compuestos, como el constituyente último de cuanto es, entonces podemos, *grosso modo*, afirmar que el ser equivale a la materia, y el no ser a aquello en que la materia está ausente, esto es, el vacío. No obstante, como puede verse en la unidad “Materia y antimateria. ¿Está vacío el vacío?” de la asignatura de Física, el vacío no es lo único que se opone a la materia, sino también la antimateria. Tradicionalmente el vacío se ha entendido como dicho opuesto y, al tratarse de no ser, como algo cuya existencia era imposible por definición. Por otra parte, hay que reconocer que la materia ya no es lo que era, el concepto dominante para tratarla ya no es el de sustancia extensa, sino el de energía. Y por ello puede decirse en la física contemporánea, por muy paradójico que resulte, que existe materia en el vacío, pues, a partir del principio de incertidumbre de Heisenberg hemos de postular que hay energía en esa presunta nada, o no habría incertidumbre, pero que dicha energía fluctúa de tal forma que su valor promedio es nulo. Como se explica en la unidad “Materia y

antimateria. ¿Está vacío el vacío?” de la asignatura de Física, “la fluctuación de los campos cuánticos que generan el vacío puede dar lugar a pares partícula – antipartícula”, esto es, de materia – antimateria, y se nos explica que “la antimateria es una forma de materia menos frecuente que la materia ordinaria y que está compuesta de antipartículas”.

Si establecemos una analogía entre, por una parte, los pares de opuestos materia - vacío y materia - antimateria, y, por otra parte, el de determinismo – libertad, entonces podemos decir que las dos primeras teorías del libre arbitrio, las de las escuelas helenistas epicúrea y estoica, corresponden en cierta medida a cada una de esas antítesis. Así, es la teoría atomista y la admisión del vacío la que permite a Epicuro formular su teoría de la libertad a partir del *clinamen* de los átomos, y es el concepto de alma como *pneuma* de los estoicos y su herencia del *plenum* aristotélico, la que conduce a la teoría estoica de la libertad. En ambos casos se afirma la libertad (aunque se suele considerar que la teoría estoica de la libertad es su negación, como ocurre con la teoría spinozista, que participa del mismo modelo), y no obstante sus concepciones de la misma, indeterminista en el primer caso, determinista en el segundo, son opuestas, al igual que lo son sus teorías físicas y en concreto su concepción del vacío.

Sin duda puede leerse a Platón (que habla en la *República*, con el mito de Er, de la responsabilidad de cada cual de ser quien es) y a Aristóteles (que dedica dedica gran parte del libro III de la *Ética Nicomáquea*, del Libro I de la *Gran Ética* y del libro II de la *Ética a Eudemo* a distinguir entre acciones voluntarias e involuntarias) desde la perspectiva del problema determinismo/libertad, no obstante, en rigor el concepto de libre albedrío es una creación del helenismo, lo cual dista de ser casual pues parece lógico que el tema de la libertad individual tome cuerpo precisamente en un momento histórico en que la mirada de los filósofos se vuelve hacia el individuo, cuando la *polis* ya no puede ser un referente absoluto para la vida moral de los ciudadanos y éstos deben buscar en sí mismos el fundamento de la virtud y la felicidad. Como bien nos recuerda Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*: “Esta libertad de la conciencia de sí, que emerge en su manifestación consciente por sí misma en el curso de la historia, ha sido, como es bien sabido, llamada estoicismo.” El concepto de libre albedrío no nace sino en el marco de la discusión entre epicúreos y estoicos, en el marco de un mundo moral que no se reduce ya a las murallas de la ciudad, sino que se extiende a toda la sociedad humana, a la naturaleza, al cosmos. El epicureísmo y el estoicismo compartirán el ideal de la búsqueda de la felicidad y la idea de que en esa búsqueda es indispensable el cultivo de una de las ramas originarias de la filosofía: la física. Si la felicidad es serenidad, paz espiritual (bajo forma de *ataraxia* o *apatheia*), es indispensable conocer adecuadamente la naturaleza del mundo y del ser humano para liberarse de falsos temores y esperanzas supersticiosas. Los problemas que entraña el uso del concepto de libre albedrío están directamente vinculados a las diferentes concepciones del mundo desde el punto de vista físico que sostienen los miembros de las citadas escuelas: a los epicúreos la doctrina de Demócrito les obliga a sostener una idea de libertad que encaje con el universo atómico, en el que podría haber cierta indeterminación; los estoicos, en cambio, han de desarrollar una idea de la libertad anclada en un mundo sometido a la necesidad implacable del destino. Como resume Gilles Deleuze en su *Lógica del sentido*:

*[L]a libertad es salvada de dos formas complementarias: una vez en la interioridad del destino como unión de las causas, otra vez en la exterioridad de los acontecimientos como vínculo de los efectos. Es por ello que los estoicos pueden oponer destino y necesidad.<sup>1</sup> Los epicúreos utilizan otro análisis de la causalidad, que fundamenta también la libertad: conservan la homogeneidad de la causa y del efecto, pero recortan la causa según unas*

<sup>1</sup> Esto es sólo cierto en el caso de Crisipo, que maneja una noción débil de determinismo, y es en él en quien está pensando Deleuze, que sobre todo se basa en su texto en el *El hado* de Cicerón.

*series atómicas cuya independencia las unas con respecto a las otras está garantizada por el clinamen –no ya destino sin necesidad, sino causalidad sin destino. En ambos casos se comienza disociando la relación causal, en lugar de distinguir tipos de causalidad como hacía Aristóteles o como hará Kant. (Deleuze 1969 (2002), 15-16)*

Dado que hemos heredado la visión kantiana del problema, hemos pasado de considerar que epicúreos y estoicos proponen versiones rivales del concepto de libertad, a pensar que los primeros la afirman y los segundos la niegan, hemos convertido la discusión entre libertad indeterminista y libertad determinista en el problema libertad/determinismo, cuya formulación más clara es la de la tercera antinomia de la razón pura:

<i>Tesis</i>	<i>Antítesis</i>
<p><i>La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad.</i></p>	<p><i>No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza. (KrV, B 472-B 473) (Kant 1978, p. 407)</i></p>

La tesis se justifica del siguiente modo: si todo sucediese tan sólo según las leyes causales naturales tendríamos una cadena causal infinita, una sucesión de acontecimientos que, por definición serían siempre consecuencia de una causa anterior; pero ninguno de ellos podría ser una causa primera, “[a]hora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada *a priori*. Así pues, la proposición según la cual toda causalidad es sólo posible según leyes de la naturaleza se contradice a sí misma en su universalidad ilimitada.” (KrV, B 474) (Kant 1978, p. 408)

La antítesis se prueba así: si suponemos que hay un acto libre, entendido como fruto de “una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos” (KrV, B 474) (Kant 1978, p. 408), al comienzo de la cadena causal del conjunto de los sucesos naturales del universo comenzará un hecho causal, una determinación que crea la causalidad pero que es a su vez indeterminada, “[a]hora bien, todo comienzo de acción supone un estado anterior propio de la causa que todavía no actúa, y un primer comienzo dinámico de acción supone un estado que no está unido por ningún vínculo causal con el anterior estado de la misma causa, es decir, no se sigue en modo alguno de ese estado anterior. Así pues, la libertad trascendental se opone a la ley de causalidad.” (KrV, B 474) (Kant 1978, p. 408)

Esta visión kantiana supone comprender lo no material o no natural (lo libre) como algo trascendental, que necesita ser postulado, si es que queremos dar sentido al *factum* moral, porque es imposible de demostrar, pues pertenece a la metafísica y puede, por tanto, ser pensado, pero no conocido. Nada más lejos del paradigma helénico: la discusión por la libertad es una discusión sobre la materia, y la antítesis no es entre determinismo y libertad, sino entre indeterminismo y determinismo.

## II.2. Las distintas caras del problema libertad/determinismo

En la filosofía presente (notablemente en la de corte analítico), existen fundamentalmente cuatro teorías enfrentadas (existen más variantes, pero estas cuatro son las principales caras del debate)

en lo que respecta al problema libertad-determinismo: compatibilismo y compatibilismo “duro” (*hard compatibilism*) por un lado, e incompatibilismo e incompatibilismo “duro” (*hard incompatibilism*) por otro. Dichas posturas pueden rastrearse en la historia de la filosofía y atribuirse a diversos autores, tal vez con la notable excepción del “compatibilismo duro”, que es en gran medida deudor de la revolución indeterminista del siglo XX.

Lo que debemos, en primer lugar, para abordar la cuestión determinismo/libertad, es definir dichos términos (y sus contrarios):

- El **determinismo** consiste en afirmar que todo suceso está causalmente determinado. A su vez, que un suceso  $s$  que tenga lugar en el tiempo  $t$  esté causalmente determinado significa que la afirmación de que  $s$  tiene lugar en  $t$  se deriva necesariamente de una conjunción de enunciados verdaderos que describen las leyes de la naturaleza y el estado del mundo previo a  $t$ . Por tanto, de acuerdo con el determinismo, para cualquier estado dado del universo en un momento concreto solo existe un único estado resultante posible que se realiza por obra de las leyes de la naturaleza.
- El **indeterminismo** consiste en afirmar que existen sucesos que no están necesaria, sino tan solo probabilísticamente, causados por su antecedente. De esta forma, las condiciones previas de un suceso hacen la ocurrencia de dicho suceso más probable, pero no lo determinan, esto es, no implican dicho suceso con una probabilidad de 1.
- Por **libertad** vamos a entender **libre arbitrio** o **libertad de la voluntad**, esto es, no se trata de la posibilidad de obrar libres de obstáculos (sean estos la incapacidad física de llevar a cabo la acción, las leyes de mi país o la coacción de una tercera persona), sino de la posibilidad de que la voluntad que nos mueve a la acción sea la que es, y no otra, solamente en virtud de sí misma, que nuestra voluntad sea la causa última de nuestras acciones o que nuestro yo sea la causa final de nuestra voluntad misma. Tal y como lo expresa Schopenhauer en la cita que abre estas páginas, no se trata de una libertad en el obrar, sino en el querer, la capacidad de poder querer lo que queremos, esto es, de que seamos realmente dueños de nuestra voluntad. Entenderemos, pues, la ausencia de libertad como la incapacidad en este sentido, esto es, el que no podamos tener a nuestras voliciones y acciones por auténticamente nuestras. Cuando somos coaccionados (por la ley o por otras personas), es obvio que no se cumplen los requisitos necesarios para obrar de forma acorde a nuestros deseos, pero la cuestión que nos ocupa aquí es más bien la de si es una ilusión o no hacerlo, si es física o metafísicamente posible hacerlo. Podemos desglosar los requisitos que entraña el libre arbitrio de la siguiente forma:
  - *Control*: es el sujeto (y no el azar o una fuerza externa) el que escoge qué acción llevar a cabo, el que causa mediante su elección el consecuente suceso, la acción llevada a cabo resulta de la voluntad del sujeto.
  - *Posibilidades alternativas*: el sujeto podría, de forma genuina, obrar de otra forma que como obra, esto es, en el momento anterior a llevar a cabo la acción estaban disponibles para el sujeto de forma genuina varios cursos posibles de acción.

La mayor parte de filósofos considera que el hecho de que la realidad, y más concretamente la realidad de la toma humana de decisiones, de su proceso de deliberación, sea determinista o indeterminista afecta de forma fundamental o bien al control que tenemos sobre nuestras acciones, o bien a la existencia de genuinas posibilidades alternativas, o bien a ambas, y que por tanto la existencia de la libertad está condicionada por la verdad o no del determinismo. Pero dado que no todos los filósofos entienden de igual manera los citados requisitos, y conciben por tanto de forma

distinta la libertad, resolver la cuestión física determinismo/indeterminismo no agota el problema metafísico, aunque sin duda lo condiciona. De esta forma, para trazar el mapa de las distintas opciones, hemos de distinguir fundamentalmente dos enunciados de cuya afirmación o negación se sigue la respuesta a la pregunta “¿Posee el ser humano libre arbitrio?”:

- A. El determinismo es cierto
- B. El determinismo es compatible con la libertad

Aquellos que afirman la verdad tanto de A como de B, concluyen que existe la libertad y son llamados compatibilistas. Aquellos que niegan la verdad tanto de A como de B, concluyen también que la libertad existe y son llamados libertaristas. Por fin, aquellos que niegan tan solo uno de los enunciados, afirman por tanto que no existe la libertad, y podríamos considerarlos fatalistas, si bien hay diferencias notables entre un fatalismo compatibilista (compatibilismo duro) y otro incompatibilista (incompatibilismo duro), en el primer caso el problema sería que todas las acciones están infradeterminadas por la existencia del indeterminismo, en el segundo caso sería que todas las acciones están sobredeterminadas por la existencia del determinismo.

Si consideramos que  $p$  es el enunciado “Existe el determinismo” y  $q$  “Existe la libertad”, podemos formalizar los razonamientos que acompañan cada postura del siguiente modo:

Compatibilismo	Incompatibilismo duro (sobredeterminación)
$\frac{p \rightarrow q}{p}$ $q$	$\frac{p \rightarrow \neg q}{p}$ $\neg q$
Libertarismo	Compatibilismo duro (infradeterminación)
$\frac{\neg p \rightarrow q}{\neg p}$ $q$	$\frac{\neg p \rightarrow \neg q}{\neg p}$ $\neg q$

Por fin, podemos expresar dichas posturas mediante el siguiente cuadro:

	Existe la libertad	No existe la libertad
El determinismo es cierto	COMPATIBILISMO	INCOMPATIBILISMO DURO
El determinismo es falso	LIBERTARISMO	COMPATIBILISMO DURO

¿En qué parte del cuadro situamos la concepción estoica de la libertad y la concepción epicúrea? Ambos afirman la existencia de la libertad, aunque sus concepciones de la misma, al igual que su física, son antitéticas, siendo la de los estoicos determinista y la de los epicúreos indeterminista, por

lo que podemos decir que los primeros son compatibilistas y los segundos libertaristas, no obstante, en lo que sigue veremos la gran cantidad de matices que hay que introducir en estas denominaciones.

### II.3. El helenismo: dos físicas, dos concepciones de la libertad

#### II.3.1. La libertad desde el vacío: el incompatibilismo

##### II.3.1.1. Atomismo y *clinamen* en Epicuro

La primera teoría de la libertad que nos interesa es la de Epicuro, cuya teoría física se deriva de la física atomista de Demócrito y Leucipo, pero con leves modificaciones. Aristóteles nos presenta la teoría atomista como acorde con los principios parmenídeos (véase la unidad “Lo estático y lo dinámico: ¿Qué es si todo cambia y qué cambia si todo es?”) y, no obstante, a diferencia de la doctrina de Parménides, consistente con el testimonio de los sentidos:

*Pues algunos de los antiguos pensaron que lo que es debe ser necesariamente uno e inmóvil, ya que el vacío no existe y no podría haber movimiento sin un vacío existente separadamente y, asimismo, no podría haber una pluralidad sin algo que separe los entes plurales. [...] Pero Leucipo creyó tener argumentos concordantes con la percepción sensorial y que no hacen desaparecer el nacimiento, la destrucción, el movimiento o la pluralidad de los entes. Concuerdan con las apariencias en este aspecto, pero a los que sostiene que la Unidad les concede que no habría movimiento sin vacío y afirma que el vacío es no-ser y que ninguna parte de lo que es es no-ser -porque lo que es en sentido estricto está completamente lleno. Pero un ser así, dice, no es uno; hay un número infinito y son invisibles a causa de la pequeñez de sus partículas. Se mueven en el vacío (pues el vacío existe) y cuando se juntan, originan la llegada del ser y, cuando se separan, causan la destrucción. (Kirk, Raven & Schofield 1994, fragmento 545, pp. 566-567)*

Para los atomistas, pues, el mundo está compuesto de un número infinito de átomos, eternos y sustancialmente iguales (no en su forma), que se mueven en un vacío eterno también “que no cede y no les ofrece resistencia” (Kirk, Raven & Schofield 1994, fragmento 582, p. 589). Es el azar el que hace que los átomos configuren los entes existentes, esto es, los compuestos, pues se mueven “mediante colisiones y choques mutuos” (Kirk, Raven & Schofield 1994, fragmento 580, p. 589):

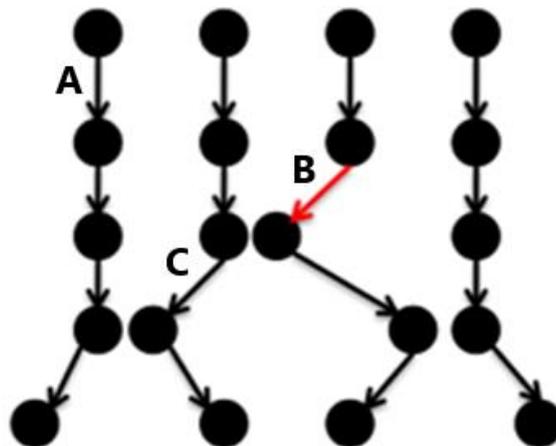
*[E]stos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos e otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al encontrarse unos con otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos. (Kirk, Raven & Schofield 1994, fragmento 584, pp. 591-592)*

Esta teoría supone dos tesis altamente controvertidas: por una parte, este movimiento en el vacío supone aceptar la existencia del mismo, esto es, admitir que el no-ser es, y por otra parte el azar que rige las colisiones de los átomos y la formación de los cuerpos compuestos es antifinalista y mecanicista. Ambas se verán sometidas a la crítica aristotélica (de la que nos ocuparemos más adelante, cuando hablemos del universo como *plenum*), y la segunda será parcialmente rechazada por Epicuro, que asume parte de las críticas de Aristóteles, aunque sin renunciar a sus fundamentos principales:

*Es asimismo verdad que el universo está compuesto de cuerpos y de vacío. De la existencia de los cuerpos nos da testimonio la sensación, en la que es necesario que se apoye el razonamiento al conjeturar acerca de lo desconocido, como ya he dicho antes. Si no existiera eso que nosotros llamamos vacío, y espacio, y sustancia intangible, los cuerpos no tendrían ni por donde moverse, del modo como vemos que efectivamente se mueven. (Epicuro, Carta a Heródoto en 1998, p. 10)*

Todo está compuesto de átomos y vacío, sí, pero estas partes últimas, simples y eternas de la realidad constan no obstante de partes “teóricas” aunque sigan siendo indivisibles materialmente. En concreto, Epicuro añade a la figura y el tamaño, ya consideradas características de los átomos por Leucipo y Demócrito, el peso. Y la forma en que Epicuro entiende el peso es Aristotélica, esto es, requiere suponer que existen un arriba y un abajo, pues el peso sería la tendencia natural de un cuerpo a caer (esto es, a ir hacia abajo). De esta forma, no solo el azar gobierna los átomos, sino una deriva necesaria (el movimiento perpendicular de caída) que hace indispensable el *clinamen*, una desviación espontánea en el curso de los átomos que permitiría explicar no solo la formación de los cuerpos, sino también la libertad humana.

*Los átomos tienen un movimiento continuo siempre; unos se distancian grandemente entre sí, otros conservan este mismo impulso como vibración cuando son desviados por otros átomos que se entrelazan con ellos o quedan recubiertos por otros ya previamente entrelazados. La naturaleza del vacío que aísla cada átomo es la causa de que se comporten así, puesto que no tiene la capacidad de obstaculizar su caída. (Epicuro, Carta a Heródoto en 1998, p. 12)*



La deriva infinita de los átomos y el clinamen. Creación propia a partir de una imagen extraída de <https://lacasadelasospecha.wordpress.com/2013/06/17/22-la-verdad-sobre-el-libre-albedrio/>

Existen, pues, tres tipos de movimiento: (A) el continuo perpendicular (“un movimiento continuo siempre”), (B) la declinación espontánea de la línea recta o *clinamen* (“se distancian grandemente entre sí”) y (C) la desviación por efecto de una colisión (“son desviados por otros átomos”). El segundo de ellos, la aportación más original de Epicuro a la física atomista, supone escapar al mecanicismo democritiano para servir al propósito epicúreo de llevar a cabo una filosofía ética basada en la conducta autónoma de los seres vivos, en la libertad, según una concepción

incompatibilista (libertarista) de la misma, como podemos ver en estas palabras de la *Carta a Meneceo*:

*[El hombre superior] se burla del destino, considerado por algunos señor absoluto de todas las cosas, afirmando que algunas suceden por necesidad, otras casualmente; otras, en fin, dependen de nosotros, porque se da cuenta de que la necesidad es irresponsable, el azar inestable, y, en cambio, nuestra voluntad es libre y, por ello, digna de merecer repulsa o alabanza. (Epicuro, Op. Cit. 1998, p. 64)*

O también se pueden citar los más tardíos versos de Lucrecio (1999, Libro II, p.260):

*además de que nuestros movimientos  
ni a tiempos ni a lugares se sujetan  
determinadamente; su principio  
es nuestra voluntad*

Para los epicúreos la libertad no puede ser fruto de la necesidad, lo que contradice el mecanicismo de Demócrito, según el cual todo movimiento a nivel macroscópico es fruto de la deriva infinita y *necesaria* de los átomos hacia espacios vacíos, pero la libertad puede, según Epicuro, convivir con el determinismo, sólo si *éste no implica necesidad* alguna. Esta es la razón de que Epicuro, según Cicerón, “pida a sus átomos libertar el mundo, los separe de su camino [y le lleve a] suponer hechos sin causa (...) [y] admitir que de dos átomos llevados al vacío, uno sigue la línea recta, y el otro se separa de ella por sí mismo” (Cicerón 2002, IX, p. 116). Para Epicuro, por tanto, la libertad radica en la *posibilidad* de hacer que algo sea o que no sea (de la existencia de posibilidades alternativas), y ello supone indeterminación. Así, la voluntad sería algo que podría contrarrestar la acción de las propiedades de peso y forma de los átomos haciendo que éstos lleven a cabo movimientos ajenos a los que sus propiedades intrínsecas les obligan a acometer, “Epicuro imaginó esta declinación [*clinamen*], porque temía que si la gravedad sola arrastraba a los átomos con movimiento natural y necesario, nada quedase libre en nosotros, moviéndose el ánimo según el impulso de los átomos” (Cicerón 2002, IX, p. 117).

Así quedaría resuelta la cuestión de la libertad para los epicúreos en tanto habría cabida para posibles movimientos imprevisibles, alternativos a la deriva principal de átomos en el vacío y, por lo tanto, indeterminados. Y ello sería posible precisamente por la existencia del vacío, que no ofrece resistencia. Si no existiera dicho vacío tanto daría el *clinamen*, pues el desvío de la deriva dominante sería imposible, según lo física atomista, ya que el átomo no tendría, sin vacío, lugar al que desviarse. Siendo posible el desvío, espontáneo, queda salvado el requisito de las posibilidades alternativas, lo que convierte al epicureísmo en la primera teoría libertarista de la historia de la filosofía (o como mínimo en precursora de toda defensa posterior de una concepción de la libertad como indeterminada). Una de sus herederas más relevantes es la teoría de la libertad de Jean Paul Sartre

### II.3.1.2. Libertarismo en Sartre

Sartre es uno de los autores que más concienzudamente se ha ocupado del tema de la libertad, y no en balde una de las sentencias de Sartre que ha hecho fortuna es su conocido “estamos condenados a ser libres”. Esta sentencia deja claro que el problema para Sartre no es el de si somos libres o no (se da por hecho que sí), sino el de cómo lo somos y hasta qué punto es fácil o no asumir que somos seres libres y comportarnos como tales. La seguridad acerca de la condición libre del

ser humano viene dada, como en el caso de Kierkegaard y el de Heidegger, por la experiencia de la angustia, una experiencia que en Sartre aparece como náusea ante la contingencia de la existencia. En efecto, cuando uno trata de pensar el porqué de que haya algo más bien que nada, atendiendo a las cosas particulares, lo que se descubre es la absoluta gratuidad de las mismas, su total y completa contingencia. Todo parece estar de más, las cosas están, sin más, no se las puede deducir necesariamente, sólo existen. El vértigo que causa este descubrimiento, en que uno se ve mareado por el exceso de existencia, por el exceso de gratuidad, es la náusea, esto es, una forma más de angustia existencial.

Pero la náusea no es únicamente algo negativo, pues permite llevar a cabo un autodescubrimiento: no sólo todo lo que me rodea es contingente, sino que yo mismo lo soy. Soy pues, posibilidad, y tengo poder para serme, esto es, soy libre: "(...) el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma" (Sartre 1989, p. 64). En este sentido estoy condenado a ser libre porque nada me viene dado, me tengo que inventar a mí mismo, tengo que decidir quién quiero ser desde la nada, *en el vacío*, y se trata de algo que no puedo posponer porque hacerme ser alguien es lo mismo que vivir, que existir. Existir es irme haciendo quien soy, por ello, por así decirlo, la esencia de mi existencia es la libertad:

*La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la «realidad humana». El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su «ser-libre». (Sartre 1989, p. 60)*

Desde el punto de vista del debate entre compatibilistas e incompatibilistas, la teoría de Sartre es, con todas sus diferencias, epicúrea, libertarista. Su teoría, como la de Epicuro, requiere de un vacío y de un clinamen, pues ellos hacen posible que haya cursos alternativos de acción. Sartre no considera que mis motivos determinen de forma necesaria mi conducta, en algún momento yo elijo ser quien soy, y la prueba de que esto es así es precisamente el sentimiento de angustia:

*[S]i pudiera captarme a mí mismo en mis relaciones con esos posibles como una causa que produce sus efectos. En este caso, el efecto definido como mi posible estaría rigurosamente determinado. Pero cesaría entonces de ser posible: se convertiría simplemente en por-venir. Así, pues, si quisiera evitar la angustia y el vértigo, bastaría que pudiera considerar los motivos (instinto de conservación, miedo anterior, etc.) que me hacen denegar la situación encarada como determinante de mi conducta anterior (...): sería preciso que captase en mí un riguroso determinismo psicológico. Pero precisamente me angustio porque mis conductas no son sino posibles, y esto significa justamente que dichos motivos, aunque constituyendo un conjunto de motivos para apartar esa situación, son captados por mí al mismo tiempo como insuficientemente eficaces. (Sartre 1989, p. 67)*

El caso es que para señalar algo como causa, debería ser capaz de analizar mis acciones *a posteriori*, pero la libertad se vive, por definición, *a priori*, y por ello angustia. Cuando experimento la libertad, según Sartre, yo no me siento causa de mis futuras acciones, porque a estas las concibo como posibles, pero dado que la libertad es precisamente la medida de mi conciencia, no puede consistir en la causalidad:

*[P]ara evitar el miedo, que me presenta un porvenir trascendente rigurosamente determinado, me refugio en la reflexión, pero ésta no tiene otra cosa que ofrecerme sino un*

*porvenir indeterminado. Esto significa que, al constituir cierta conducta como posible, me doy cuenta, precisamente porque ella es mi posible, de que nada puede obligarme a mantener esa conducta. (Sartre 1989, p. 67)*

Nosotros nos apercebimos de la libertad como un acaecer indeterminado, como el suceder de lo posible. Por supuesto, yo puedo darme cuenta de que mi yo futuro es resultado de mi yo presente, pero en el presente, antes de ser quien seré, no puedo evitar no verme como no siendo quien seré. Dado que todavía no lo soy, tan sólo soy un posible: "(...) ciertamente, tiendo con todas mis fuerzas hacia aquel que seré dentro de un momento, al doblar ese recodo; y, en este sentido, hay ya una relación entre mi ser futuro y mi ser presente. Pero, en el seno de esta relación, se ha deslizado una nada: yo no soy aquel que seré." (Sartre 1989, p. 67) Para la libertad sartreana, como para la epicúrea, es necesario postular que el no-ser es, que existe el vacío, en este caso existencial. El ser humano, en tanto que conciencia, posee libertad de la voluntad porque es proyección, es un no-ser, o cuando menos un ser que es un no-ser-aún:

*Esa libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de esa nada que se insinúa entre los motivos y el acto. Mi acto no escapa a la determinación de los motivos porque yo sea libre, sino que, al contrario, la estructura de los motivos como ineficientes es condición de mi libertad. (Sartre 1989, p. 67)*

Para que mis motivos fueran la causa completa de mis acciones, deberían constituir mi yo, pero el ser humano, puesto que no tiene esencia, por definición no cuenta nunca con un yo completo, sino con un yo perpetuamente cambiante, perpetuamente autoconstituyente y nunca constituido. La existencia como esencia implica un no ser algo nunca, sino un continuo, pertinaz e inacabable serse: "la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de rehacer el Yo que designa al ser libre." (Sartre 1989, p. 67) Así, el sujeto no determina sus acciones, son sus acciones las que, en cierto sentido, determinan al sujeto. Así resume el propio Sartre su teoría de la libertad en *El existencialismo es un humanismo*:

*Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no podremos explicar nunca haciendo referencia a una naturaleza humana dada y fijada; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, de otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimarían nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás de nosotros, ni dentro de nosotros, en el dominio numinoso de los valores, justificaciones o excusas. Es lo que expresaría diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y de otra parte no obstante libre, porque una vez arrojado al mundo, es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en la potencia de la pasión. [...] Piensa que el hombre es responsable de su pasión. [...] Piensa entonces que el hombre, sin ningún apoyo y sin ningún socorro, está condenado en cada instante a inventar al hombre. (Sartre, Op. Cit., 1996: 39-40).*

### *II.3.2. La libertad desde el plenum: el compatibilismo*

#### *II.3.2.1. El plenum aristotélico y la libertad en el estoicismo*

La filosofía atomista, con la pitagórica, será la única teoría física que defienda la existencia del vacío, cuya realidad será mayoritariamente considerada una imposibilidad lógica, física y metafísica. En el tercer libro de su *Física*, Aristóteles trata de demostrar la inexistencia del vacío, que se deduce de su concepto de lugar, así como de su concepción del movimiento (su división en naturales y

violentos). Respecto al lugar, Aristóteles considera que no es forma ni materia y reúne las siguientes características (véase Aristóteles 1982, 211a, p. 176):

- 1) *El lugar es lo que primariamente contiene aquello de lo cual es lugar, y no es una parte de la cosa contenida* [aquí Aristóteles se refiere a la diferencia entre *períechon* y *periechómenon*, esto es, vagamente, entre continente y contenido, que permite concluir a Aristóteles que no “es posible que una cosa ‘esté en sí misma’, ya que entonces dos cosas estarían simultáneamente en una misma cosa”, y en concreto el “lugar primario”, *prótos tópos*, no requiere de estar en otro “como en un lugar”]
- 2) *El lugar primario no es ni menor ni mayor que la cosa contenida* [continente y contenido coinciden en sus dimensiones]
- 3) *Un lugar puede ser abandonado por la cosa contenida y es separable de ella*
- 4) *Todo lugar posee un arriba y un abajo, y por naturaleza cada uno de los cuerpos permanece o es llevado a su lugar propio, y esto se cumple hacia arriba o hacia abajo*

Este cuarto punto del concepto aristotélico de lugar es fundamental en su física, existen lugares “absolutos” o privilegiados según el elemento del que la cosa esté compuesta: “independientemente de nuestra posición, el ‘arriba’ no es una dirección casual, sino adonde son llevados el fuego y los cuerpos ligeros, y de la misma manera el ‘abajo’ tampoco es una dirección casual, sino adonde son llevados los cuerpos pesados y terrestres” (Aristóteles 1982, 208b, p. 168) El lugar es definido por Aristóteles como el “límite del cuerpo continente” y “quiere ser inmóvil”, por lo que “el lugar de una cosa es el primer límite inmóvil de lo que la contiene” y “un cuerpo está en un lugar si hay otro cuerpo fuera de él que lo contiene; si no, no lo está” (Aristóteles 1982, 212a, pp. 180-181). Por estas razones precisamente:

*El centro del Universo, y el límite extremo del movimiento circular del cielo con respecto a nosotros, sean considerados como el “arriba” y el “abajo” en el sentido más estricto, ya que el centro del Universo permanece siempre en reposo, mientras que el límite extremo del movimiento circular permanece siempre en la misma condición consigo mismo. Así, puesto que por naturaleza lo ligero se desplaza hacia arriba y lo pesado hacia abajo, el límite que contiene una cosa con respecto al centro del Universo, y el centro mismo, son el “abajo”, y el límite extremo, y la extremidad misma, son el “arriba”. Por esta razón el lugar parece ser una superficie, como si fuera un recipiente, algo que contiene.* (Aristóteles 1982, 212a, p. 181)

La definición aristotélica de lugar está pues, íntimamente relacionada con su concepción del movimiento. Respecto al mismo, Aristóteles considera que hay cosas que están siempre inmóviles (el primer motor inmóvil que Aristóteles postula para evitar una regresión al infinito por suponer, como hacían los atomistas, la eternidad del movimiento), otras siempre en movimiento, y otras que participan de ambos estados. A su vez, Aristóteles distingue entre movimientos de aquellas cosas que se mueven por sí mismas, y movimientos naturales y violentos (contra naturaleza). El movimiento de aquellas cosas que se mueven por sí mismas (como los animales) es natural (siempre), y el de aquellas cosas que son movidas por otro es, o bien natural (“cuando están en movimiento hacia sus lugares propios, lo ligero hacia arriba y lo pesado hacia abajo”), o bien violento (“por ejemplo, el movimiento hacia arriba de una cosa terrestre y el movimiento hacia abajo del fuego son contra naturaleza”) (Aristóteles 1982, 254b-255a, pp. 331-332).

Como hemos dicho más arriba, cómo concibe lugar y movimiento es determinante en la postura aristotélica respecto a la posibilidad de que exista el vacío. Según nos explica en el Capítulo 6 del libro IV de su *Física*, no solo los atomistas defendieron la existencia del vacío, y no todos los filósofos

emplearon los mismos argumentos para demostrarla, pero hay al menos dos argumentos a favor de la existencia del vacío que Aristóteles trata de desmontar que nos interesan aquí porque pertenecen de forma más o menos inequívoca a los atomistas (y epicúreos): el argumento del movimiento (que se atribuye a Leucipo), el argumento de la compresión (que se atribuye a Demócrito) y el argumento del aumento (otros argumentos pertenecen a la tradición pitagórica, que concibe el vacío de forma distinta, como “fuera de todo continuo”). Aristóteles nos dice que los atomistas defienden la existencia del vacío como “extensión separable y actual que sea distinta de los cuerpos” porque “divide el universo corpóreo como tal” porque (Aristóteles 1982, 213b, pp. 185-186):

- 1) *De otra manera no habría movimiento local (esto es, desplazamiento y aumento), pues no parece que pueda haber movimiento si no existiera el vacío, ya que es imposible que lo lleno reciba algo. Si, por el contrario, lo recibiese y hubiera dos cuerpos en un mismo lugar, sería posible que un número cualquiera de cuerpos estuviese simultáneamente en el mismo lugar, pues no se podría indicar la diferencia en virtud de la cual eso no podría ocurrir.*
- 2) *Algunas cosas parecen contraerse y comprimirse [...] como si el cuerpo al contraerse ocupase algunos intersticios vacíos que hay en él.*
- 3) *El aumento les parece a todos que se produce por el vacío, pues el alimento es un cuerpo y es imposible que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar. Ellos aducen como testimonio el hecho de que un recipiente lleno de cenizas puede absorber tanta agua como uno vacío.*

El primer argumento funciona por reducción al absurdo, los otros dos argumentos son empíricos, y Aristóteles va a defender que, bien comprendidos los conceptos de “vacío”, “lugar” y “movimiento”, no ha lugar para el absurdo en el primer caso, y cabe interpretar los hechos de forma distinta en los dos casos siguientes. Aristóteles defiende que, teniendo en cuenta que el lugar es el continente de algo y el vacío la extensión de un cuerpo (y no un cuerpo), “no hay ninguna necesidad de que exista el vacío por el hecho de que exista el movimiento [...] porque lo lleno puede alterarse [...]; porque los cuerpos pueden simultáneamente reemplazarse entre sí, sin que haya que suponer ninguna extensión separada y aparte de los cuerpos que están en movimiento” (Aristóteles 1982, 213b, p. 188). También, respecto a la contracción y la compresión, “puede haber contracción de un cuerpo no porque se contraiga en el vacío, sino porque expulse lo que está dentro de él, como cuando el agua expulsa el aire que contiene”. Y por fin, respecto al argumento del aumento y de las cenizas, Aristóteles considera que de hecho uno y otro demuestran cosas opuestas, y explicar el aumento por la existencia del vacío nos lleva a una aporía pues dicho aumento “o *a*) no se produce en todas las partes, o *b*) no es por adición de un cuerpo, o *c*) hay que admitir que dos cuerpos pueden estar en el mismo lugar (...), o *d*) es necesario que todo cuerpo sea vacío, si aumenta en todas sus partes y aumenta por un vacío” (Aristóteles 1982, 214a, pp. 188-189).

Ahora bien, Aristóteles no se limita a contraargumentar, pues su intención es demostrar que el vacío no existe ni puede existir, y su réplica a la explicación atomista del movimiento no niega la existencia del vacío, tan solo señala que no es necesario presuponer su existencia. Pero, precisamente, para Aristóteles considerar el movimiento es lo que demuestra que el vacío no existe, por lo que el principal argumento de los atomistas es más bien su principal debilidad. La idea de Aristóteles es que, siendo el vacío totalmente homogéneo, nada realmente debería moverse en el vacío, en él “sería inevitable que un cuerpo estuviese en reposo, pues no habría un más o un menos hacia el cual se moviesen las cosas”, y, de hecho, no podría haber movimiento natural en el vacío pues “en el vacío, en tanto que vacío, el arriba no difiere en nada del abajo (porque así como en la nada no

hay ninguna diferencia, tampoco la hay en el vacío, pues se piensa que el vacío es un cierto no-ser y una privación)” (Aristóteles 1982, 215a, p. 190).

Tenemos así, que según Aristóteles el ser no puede contener al vacío, la realidad es un *plenum*, la materia forma un todo continuo y compacto, sin la existencia de saltos, intervalos o ausencias, estructurado alrededor de un centro, la Tierra, y finito. ¿Queda negar entonces la libertad, puede haber el equivalente a un *clinamen* en ese *plenum*, no serían absolutamente determinados todos los movimientos, bien de forma natural, bien de forma violenta, sin un vacío al que desviarse?

De hecho, la teoría de la libertad alternativa a la epicúrea durante el helenismo fue el estoicismo, cuya física, como la aristotélica, negaba la existencia tanto del vacío como del azar.

*En realidad, promovieron la primera teoría que se conoce sobre la continuidad de la materia, dado que concebían que el mundo estaba formado por una especie de plenum material donde no solo eran significativos los aspectos cuantitativos, sino también los cualitativos. Esto obligó a los estoicos a elaborar conceptos más complicados que la dualidad átomo y vacío. La noción de pneuma, como materia que funda el mundo y explica la variedad de las cosas existente, es ciertamente complicada, y unas veces se usa como razón, otras como bien, otras como destino y en ocasiones como causa. (Ordóñez, Navarro y Sánchez Ron 2009, p. 114)*

En la física estoica, todo es de naturaleza corporal, si bien cabe distinguir entre materia y espíritu o pneuma, no por su carácter extenso, sino porque la primera es un principio pasivo y el segundo un principio activo. El *pneuma* es el cuerpo que actúa como principio activo de la materia en la naturaleza, siendo razón (*logos*), ley (*nomos*) y destino (*heimarmené*) del mundo. Todo es materia o *pneuma*, en un universo concebido como un organismo vivo del cual el alma es el *logos*, entendido como la ley universal que rige necesariamente todo y cuanto acontece. La realidad es, por tanto, determinista, cuanto sucede, sucede necesariamente, es más, providencialmente, pues los estoicos tienen una visión panteísta de la realidad. Ese *logos* es Dios, la providencia divina que gobierna el mundo.

Esta concepción física de la realidad hace imposible una teoría de la libertad como la epicúrea. En primer lugar, para los estoicos toda causa tiene un antecedente, “no puede realizarse ningún acontecimiento futuro sin que en el presente tenga causas por las cuales se realice alguna vez; todo acontecimiento ha de tener causas con las que se encuentra necesariamente ligado” (Cicerón 2000, p. 118, citando a Crisipo), y el *clinamen* sería un cambio espontáneo, esto es, un acontecimiento sin causa. En segundo lugar, según las leyes de la lógica una proposición que es verdadera no puede no serlo, “todo lo que es verdadero de antemano se realiza fatalmente” (Cicerón 2000, p. 118, citando a Crisipo), y la libertad entendida de forma indeterminada supondría decir que algo podría simultáneamente ser verdadero y falso. Y por fin, los estoicos consideran que si interesa la libertad no es por la aparente aleatoriedad de la acción libre, sino, por el contrario, por la determinación que la rige. Así lo dispuso el fundador de la *Stoa*, Zenón de Citio, sentando las bases de una concepción compatibilista de la libertad de la voluntad, como puede verse en estas palabras: “Es, en efecto, el destino la causa que produce concadenadamente los entes o la razón según la cual el mundo es gobernado” y también “las causas de los acontecimientos en cierta medida [dependen] de nosotros y en cierta medida, no” (Estoicos antiguos 2002, p. 91). Y algo similar se puede ver en posteriores defensores del estoicismo como Séneca, que señala en *Sobre la providencia*:

*No se me obliga a nada, no sufro nada en contra de mi voluntad, no soy esclavo de Dios, sino que doy mi asentimiento, tanto más cuanto que sé que todo se desenvuelve de acuerdo a una ley fija, dictada para la eternidad. Los hados nos conducen (...). Una causa depende de otra. Una concatenación de hechos condiciona los acontecimientos privados y públicos. (Séneca 1986, p. 25)*

¿Pero es esto libertad? De hecho, sí. Si el mundo esta gobernado por el determinismo, la libertad no puede significar sino actuar conforme a dicho determinismo, esto es, lo que sería una acción forzada en caso de resistirnos, se torna acción voluntaria si hacemos coincidir nuestro entendimiento y voluntad con el necesario devenir del mundo. La libertad es una libertad de pensamiento (no en balde Epícteto, esclavo, abrazará la filosofía estoica), la libertad coincide con la conciencia de la determinación. La acción libre es aquella en que *mi logos* determina mi acción de acuerdo con el *logos* del universo.

*El problema del determinismo se soluciona por la propia coherencia del sistema: un sabio estoico nunca actuará de un modo contrario a la Razón divina, pues esta quiere lo mejor. En el sabio estoico intelección y voluntad coinciden. Los ignorantes, en cambio, al seguir sus propios impulsos y pasiones actúan contra el designio divino y se perjudican como el perro que, contra su deseo, es arrastrado por el carro. (Estoicos antiguos 2002, XXII)*

Dice Cleantes “los hados conducen al que quiere, arrastran al que no quiere” (Estoicos antiguos 2002, p. 234), para el estoico la única vía a la felicidad es la libertad de la autoconciencia, la comprensión intelectual del orden racional del mundo. Para los estoicos no hay diferencia entre obrar racionalmente y libremente, la libertad no exige posibilidades alternativas, y por ello es compatible con el determinismo. Por ello la libertad estoica, esta libertad propia del *plenum* de materia y *pneuma*, sin vacío, ha sido recurrentemente negada y tachada de fatalismo, como le ha ocurrido también a quien podríamos tener por el más ilustre compatibilista, Spinoza, que comparte panteísmo con los estoicos y, vía la física cartesiana, una libertad anclada en el *plenum*.

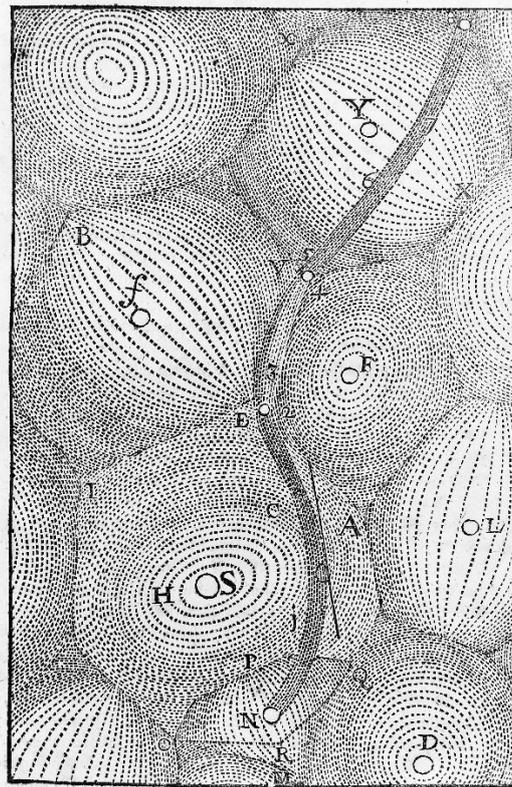
### II.3.2.1. El *plenum* cartesiano y la libertad en Spinoza

En 1633, cuando Descartes supo de la condena de Galileo por parte de la Iglesia, decidió no publicar su tratado de mecánica *El mundo. Tratado de la luz*, en que también defendía la hipótesis heliocentrista. En dicha obra, Descartes “presenta una descripción rigurosamente mecanicista de los fenómenos naturales tanto en lo que atañe a la materia inerte como a los seres orgánicos” (Descartes 1989, p. 14). Respecto a qué es lo corpóreo, la sustancia del mundo, esto es, todo cuanto no es ni alma, ni Dios, Descartes lo define como *res extensa*, y para Descartes la extensión es la distribución discreta de la materia en partículas de trayectoria geometrizable. De dicha concepción de la realidad sensible como *res extensa* se sigue que no existe el vacío y los tres principios cartesianos del movimiento (Descartes 1989, p. 111, p. 117 y p. 123):

1. *Cada parte de la materia en particular permanece siempre en un mismo estado mientras el encuentro con otras no le obliga a cambiarlo*
2. *Cuando un cuerpo impele a otro, no puede darle ningún movimiento si él no pierde simultáneamente igual cantidad del suyo, ni restarle si el suyo no aumenta en igual cantidad.*
3. *Cuando un cuerpo se mueve [...] cada una de sus partes en particular tiende siempre a proseguir el suyo en línea recta.*

Estos principios atentan contra la física aristotélica: la materia (y el universo) es uniforme, no hay nada que se mueva por sí mismo (el alma y Dios no son materiales, no pertenecen a la realidad sensible), el estado natural de la materia es el reposo, el movimiento natural es el rectilíneo y no el circular, aunque de hecho no hay diferencia entre movimientos naturales y violentos. Frente al organicismo y la teleología aristotélicos, el mundo cartesiano es el de una gigantesca máquina de partículas, entre las cuales, a diferencia de lo que defendían los atomistas, no cabe el vacío. Así, la física cartesiana se acerca a la del atomismo en su mecanicismo, pero se aleja de él tanto en su afirmación del vacío como de la posibilidad del *clinamen*: todo movimiento es rectilíneo, salvo “encuentro” con otra extensión, no existen desvíos espontáneos. Descartes sigue entendiendo la realidad como *plenum* (será su gran competidor, Blaise Pascal, quien demostrará de forma definitiva con el experimento crucial del Puy de Dôme la existencia del vacío), es más, su definición misma de materia implica la imposibilidad de que exista el vacío: ser, es ser extenso (a menos que se sea una sustancia pensante o la sustancia infinita).

*[L]os espacios donde nada sentimos están llenos de la misma materia y contienen - como mínimo- tanta materia como los que están ocupados por cuerpos que sentimos. De modo que, cuando un recipiente, por ejemplo, está lleno de oro o de plomo, no contiene con ello más materia que cuando pensamos que está vacío: cosa que puede parecer sumamente extraña a muchos cuya razón no se extiende más allá de sus dedos y que piensan que sólo hay en el mundo lo que tocan. (Descartes 1989, p. 79)*



Los vórtices del universo cartesiano. Grabado de *El mundo. Tratado de la luz*

De [https://wellcomeimages.org/indexplus/obf\\_images/8e/c2/d9ddc92d6a37550a38239d51e1cb.jpg](https://wellcomeimages.org/indexplus/obf_images/8e/c2/d9ddc92d6a37550a38239d51e1cb.jpg) Gallery:

<https://wellcomeimages.org/indexplus/image/M0006150.html> Wellcome Collection gallery (2018-03-29):

<https://wellcomecollection.org/works/mmxp2mw6> CC-BY-4.0, CC BY 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=36327540>

En el mundo cartesiano la materia impregna todo el espacio lo que, según Descartes, implica que la materia primordial, en ese *plenum*, solo podría ejercer un movimiento rotatorio (así, de las leyes

del movimiento y definiendo la materia como extensión, se sigue sencillamente la necesidad de la configuración del universo en que vivimos). Stephen F. Mason nos ofrece la siguiente síntesis del sistema cartesiano:

*De este modo se estableció un vórtice gigante en el que los bloques primarios de materia eran arrastrados entorno, gastándose gradualmente por la fricción [...] para formar un polvo, la materia primera, y pequeñas esferas, la materia segunda. El polvo cósmico o materia primera constituía el elemento fuego que formaba el sol y las estrellas fijas. La materia segunda era el aire o elemento etéreo que componía el material del espacio interestelar. Había también una materia tercera [...] que formaba, la tierra, los planetas y los cometas. A medida que el universo se desarrollaba, se iniciaban torbellinos secundarios en torno a cada conglomerado de materia. Había un vórtice en torno a la tierra que arrastraba a la luna en su curso [...] mientras que la tierra y todos los planetas se hallaban atrapados en un vórtice más amplio en torno al sol. En los vórtices cósmicos la materia pesada era arrastrada hacia los centros, mientras que la materia ligera se veía dispersada hacia los bordes exteriores. De ahí que los objetos pesados cayesen hacia la tierra y que el fuego se elevase hacia arriba. (Mason 1985, pp. 62-63)*

¿Y qué espacio hay en ese *plenum* mecanicista para la libertad? No lo hay, donde la libertad existe, no hay espacio, no hay extensión: hay pensamiento. La libertad no es una propiedad de la *res extensa* sino de la *res cogitans*, si la libertad no cabe en la sustancia material, entonces es necesaria otra sustancia. No hay vacío en el que ser libres, pero, forzando mucho la metáfora, tenemos antimateria (ciertamente es muy forzada, pues materia y antimateria, como se nos explica en la unidad “Materia y antimateria. ¿Está vacío el vacío?” de la asignatura de Física se autodestruyen, mientras que el alma y el cuerpo cartesianos son capaces de interactuar), tenemos el equivalente al *pneuma* estoico, pero inextenso: la conciencia, el alma, el yo. Y de hecho la forma cartesiana de comprender la libertad es estoica, la libertad indeterminada que defienden los epicúreos, desde el atomismo y el vacío, es solo de Dios, pues solo Dios es *causa sui*, solo en Dios coinciden saber y poder infinitos, asentimiento y voluntad. Solo en la sustancia infinita y perfecta saber y querer son uno. La libertad humana es diferente de la divina porque voluntad no se basta a sí misma y necesita del conocimiento, lo cual según Descartes explica el error: “(...) mis errores (los cuales por sí solos atestiguan que hay en mí imperfección), encuentro que dependen del concurso de dos causas, a saber, de la potencia de conocer que está en mí, y de la potencia de elegir, o bien de mi libre arbitrio: es decir, de mi entendimiento y la conjunción de mi voluntad.” (Descartes 1996: p. 86). En Dios el conocimiento es perfecto, lo cual le permite que su voluntad sea a su vez perfecta, con lo que Dios es tanto más libre en cuanto que elige desde la indeterminación, pues así, por su acto de voluntad que necesariamente será adecuado a la verdad, se verá determinado sólo por sí mismo. Es cierto que en el ser humano la voluntad parece tan infinita como en Dios: “Tampoco me puedo quejar de que Dios no me haya dado un libre arbitrio, o una voluntad suficientemente amplia y perfecta, puesto que en efecto la experimento tan vaga y tan extendida, que no está encerrada entre ningunos polos.” (Descartes 1996: p. 87) Pero no puede decirse lo mismo de su conocimiento, lo que hace que el ser humano sea libre cuando su voluntad se ve determinada y no cuando es indiferente, pues una voluntad indiferente en el ser humano es sinónimo de imposibilidad de decidirse, esto es, de duda:

*[E]sta indiferencia que siento, cuando no soy llevado hacia un lado más bien que hacia otro por el peso de ninguna razón, es el grado más bajo de la libertad, y hace más bien presente un defecto en el conocimiento que una perfección en la voluntad; ya que si conociese siempre claramente lo que es verdadero y lo que es bueno, no me vería nunca en el brete de*

*deliberar qué juicio y qué elección debería hacer; y así sería enteramente libre sin ser nunca indiferente.* (Descartes 1996: p. 88-89)

Si el hombre hubiese de ser libre en razón de su indiferencia, de su indeterminación, entonces el acto máximo de libertad sería el del asno de Buridán, que muere de hambre por ser incapaz de decidirse por uno de los dos idénticos montones de paja que tiene a idéntica distancia del punto en que se encuentra. Pero no, el único ser capaz de no quedarse inactivo a pesar de actuar desde la indiferencia es Dios:

*En cuanto a la facultad del libre arbitrio, es obvio que la razón o la esencia de la que está en Dios es bien diferente de la que está en nosotros, tanto más en cuanto que repugna que la voluntad de Dios no haya sido durante toda la eternidad indiferente a todas las cosas que han sido hechas o que se harán jamás, no habiendo ninguna idea que represente el bien o lo verdadero, lo que hay que creer, lo que hay que hacer o lo que hay que omitir, que podamos fingir haya sido el objeto del entendimiento divino antes de que su naturaleza haya sido constituida tal por la determinación de su voluntad.* (Descartes 1996: p. 279)

Así, Descartes defiende que hay dos tipos de libertad: una absoluta que aparece como el clásico *liberi arbitrii indifferentiae*, la libertarista, y que es propia de Dios; y otra relativa que es de un tipo compatibilista, propia del ser humano, según la cual un agente es tanto más libre cuanto más determinado está por su razón a elegir correctamente y a no permanecer indiferente ante dos elecciones posibles:

*Ya que, para que yo sea libre, no es necesario que sea indiferente a elegir uno u otro de dos contrarios; sino más bien, que cuanto más me inclino por uno, sea porque conozca evidentemente que el bien y lo verdadero se hallan en él, sea porque Dios disponga así el interior de mi pensamiento, tanto más libremente lo elijo y lo abrazo. Y ciertamente la gracia divina y el conocimiento natural, bien lejos de disminuir mi libertad, la aumentan más bien, y la fortifican.* (Descartes 1996: p. 88)

Como defendían los estoicos, la providencia divina, el determinismo, no solo no menguan mi libertad, sino que la hacen posible, porque la libertad consiste en el conocimiento, y sin un orden necesario en la naturaleza, en las concatenaciones de causas y razones, no habría conocimiento posible. Esta noción compatibilista de libertad esbozada por Descartes será desarrollada por otro de los grandes filósofos racionalistas del siglo XVII, Baruch Spinoza.

No está exento de alguna ironía que el autor que muchos los filósofos tienen por el máximo defensor del fatalismo haya sido uno de los que más importancia haya concedido en sus escritos al problema de la libertad. Pocos autores, exceptuando tal vez a los epicúreos y estoicos, Agustín, Kant y Sartre, han pensado la libertad con el empeño con el que Spinoza se ha ocupado de ella. El que Spinoza sea tenido por el mayor enemigo de la libertad y el representante más brillante de un mecanicismo absolutamente fatalista se debe sin duda a la proposición XLVIII de la parte segunda de su *Ética*: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito.” (Spinoza 1988a, p. 176). En esta proposición la palabra “absoluta” no carece de importancia. Spinoza se declara seguidor de Descartes, y como tal distingue entre una voluntad absoluta y una voluntad que produce acciones que están determinadas por ella y por el entendimiento (lo cual no quiere decir que la voluntad equivalga al entendimiento), y en eso consistiría la libertad de los hombres:

*Ni yo ni Descartes hemos dicho jamás que pertenece a nuestra naturaleza el contener nuestra voluntad dentro de los límites del entendimiento, sino tan sólo que Dios nos ha dado un entendimiento determinado y una voluntad indeterminada (...) y que, además, esta voluntad indeterminada y perfecta no sólo nos hace más perfectos, sino que, además (...) ella nos es muy necesaria. (Spinoza 1988b, p. 197)*

Spinoza no entiende por “indeterminado” la ausencia de una causa necesaria, ni lo contrario de “determinado”, sino aquello que no tiene término, o sea, que es infinito. Así, la voluntad es “indeterminada” en ese sentido y “determinada” en otro, y por ello es libre:

*[U]sted dice que yo hago a los hombres tan dependientes de Dios que los convierto en algo similar a los elementos, a las hierbas y a las piedras. [...] [Pero] si usted hubiese captado por el entendimiento puro qué significa depender de Dios, no pensaría jamás que las cosas, en cuanto dependen de Dios, son muertas, corpóreas e imperfectas (...), sino que comprendería que, precisamente por eso, en cuanto dependen de Dios, las cosas son perfectas. (Spinoza 1988b, p. 198)*

En efecto, para que la voluntad sea indeterminada, perfecta, ha de estar determinada por Dios (recordemos, ese Dios de Spinoza que es la naturaleza misma, el todo, la única sustancia de la realidad de la que los seres humanos somos modos de ser), esa es la única forma de que la voluntad humana no esté dominada por algo diferente de sí misma. Lo que es necesario por depender de Dios no es necesario en el sentido de opuesto a libre, sino determinado por sí mismo, esto es, según la definición VII de la parte primera de la *Ética*, precisamente, libre:

*Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera. (Spinoza 1988a, p. 47)*

Si se recuerda lo que dice Spinoza en la proposición XLVIII de la parte segunda de su *Ética*, en el alma no hay voluntad libre porque aquella se ve determinada por una cadena causal infinita. Esa cadena causal infinita acaba conduciendo a Dios, que está al principio de esa cadena causal, lo cual viene a ser decir que la voluntad del alma coincide con la voluntad divina, así, en tanto el alma participa de la sustancia divina, está actuando “en virtud de la sola necesidad de su naturaleza” lo cual, según la definición vista más arriba, es actuar de forma libre. En este punto se separa Spinoza de Descartes, según el cual no puede considerarse que la libertad humana y la divina sean iguales. Pero en la teoría de Spinoza sólo cabe un tipo de libertad, la divina, pero esta libertad es transferida por la sustancia divina a sus atributos, como se deduce de las proposiciones XXV, XXVI, XXVII y XVIII de la primera parte de su *Ética*:

*Dios no es sólo la causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también su esencia. [...] Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar. [...] Una cosa que ha sido determinada por Dios a obrar algo, no puede convertirse a sí misma en indeterminada. [...] Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada (...) y así hasta el infinito. (Spinoza 1988a, p. 79-81)*

Así, el ser humano es libre porque se determina a sí mismo porque Dios, ese dios que incluye todas las cosas, se está siempre autodeterminando a sí mismo necesariamente. Por ello, la libertad humana no puede ser una libertad de indiferencia a pesar de ser indeterminada, porque por la necesidad de la esencia divina la voluntad humana no puede evitar estar determinada por las ideas que causan las acciones. A este respecto véase la proposición XLIX de la parte segunda de la *Ética*: “En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea.” (Spinoza 1988a, p. 177) Esta proposición tiene un corolario absolutamente revolucionario, que lleva al extremo el concepto estoico de libertad de la voluntad: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.” (Spinoza 1988a, p. 179) No se trata ya aquí de un intelectualismo aristotélico según el cual para que una decisión sea libre ésta ha de ser fruto de una deliberación, sino de la defensa de la absoluta coincidencia del entendimiento y la voluntad, esto es, *ser libre es lo mismo que ser autoconsciente*: darse cuenta de que la necesidad acaece en uno mismo, eso es ser libre. Este modo compatibilista de comprender la libertad aparece bien resumido en este extracto de una de sus cartas a Ehrenfried Walther von Tschirnhaus:

*El estado de la cuestión [del libre albedrío] abarca tres puntos. Primero, si tenemos algún poder absoluto sobre las cosas exteriores. La respuesta es negativa. Por ejemplo, que yo escriba ahora esta carta no está totalmente en mi poder [...]. Segundo, si tenemos poder absoluto sobre los movimientos de nuestro cuerpo, los cuales surgen cuando la voluntad los determina. Respondo: con una limitación, a saber, que gozamos de un cuerpo sano [...]. Tercero, si cuando me es permitido hacer uso de mi razón, puedo hacerlo libérrimamente, es decir, de forma absoluta. Y la respuesta es afirmativa. Pues ¿quién me negaría, sin contradecir su propia conciencia, que no puedo pensar, en mis pensamientos, que yo puedo escribir o no escribir? Y lo mismo se diga de la acción, puesto que lo permiten las causas externas [...].*

*Estoy de acuerdo con usted en que se dan causas que me determinan a ello [...]. También afirmo como cierto, conforme a mi conciencia, con Descartes, que tales cosas no me fuerzan y que, por eso mismo, puedo realmente omitirlo, pese a esas razones. (Spinoza 1988b, p. 333-334)*

### III. Sesiones y materiales para el aula

#### *Sesión 1: El problema libertad/determinismo*

Definición de determinismo, explicación de las diferentes versiones del concepto de libertad y de los requisitos de control y posibilidades alternativas.

#### *Sesión 2: La física atomista y el libertarismo en Epicuro y Sartre*

Explicación del atomismo, el *clinamen* y la indeterminación, así como la teoría de la libertad de Epicuro o Sartre. A este fin se puede comentar los siguientes textos en clase:

*Y has de entender también, ínclito Memmio,  
que aun cuando en el vacío se dirijan  
perpendicularmente los principios  
hacia abajo, no obstante, se desvían  
de línea recta en indeterminados*

*tiempos y espacios; pero son tan leves  
estas declinaciones, que no deben  
apellidarse casi de este modo. [...]  
En fin, si siempre todo movimiento  
se encadena y en orden necesario  
hace siempre que nazcan unos de otros;  
si la declinación de los principios  
un movimiento nuevo no produce  
que rompa la cadena de los hados,  
de las causas motrices trastornando  
la sucesión eterna, ¿de do viene  
el que los animales todos gocen  
de aquesta libertad? ¿De dónde, digo,  
esta voluntad nace que arrancada  
a los hados nos mueve presurosa  
do el deleite conduce a cada uno?  
además de que nuestros movimientos  
ni a tiempos ni a lugares se sujetan  
determinadamente; su principio  
es nuestra voluntad; de allí se extienden  
por los miembros.*

Lucrecio, *De rerum natura*, Libro II

*Será más fácil para el lector comprender los resultados obtenidos por este análisis si los comparamos con otra teoría de la libertad, por ejemplo, con la de Leibniz. Para Leibniz como para nosotros, cuando Adán tomó la manzana habría sido posible para él no tomarla. Pero para Leibniz como para nosotros las implicaciones de este gesto son tan numerosas y tan ramificadas que, en última instancia, declarar que habría sido posible para Adán no tomar la manzana equivale a decir que otro Adán habría sido posible. Así, la contingencia de Adán es la misma que su libertad, ya que esta contingencia significa que este Adán real está rodeado por una infinidad de posibles Adanes, cada uno de los cuales en comparación con el Adán real se caracteriza por una ligera o profunda alteración de todos sus atributos; eso es, en última instancia, de su sustancia. Para Leibniz, entonces, la libertad reclamada por la realidad humana es como la organización de tres nociones diferentes: es libre aquel hombre que (1) se determina racionalmente para realizar un acto; (2) entiende plenamente tal acto por su propia naturaleza; (3) es contingente, es decir, existe de tal manera que otras personas que cometieran actos distintos en la misma situación habrían sido posibles.*

Jean Paul Sartre, *Ser y Nada* (Parte 2, Capítulo 1: "Ser y hacer: libertad")

*Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar el hombre por referencia a la naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores y órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialismo no*

*cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos, y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede encontrar socorro en un signo dado sobre la tierra que lo oriente; porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar el hombre.*

Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (1945)

### Sesión 3: La física estoica y cartesiana y el compatibilismo

Explicación de la física estoica y la cartesiana, y el compatibilismo en la teoría de la libertad de los estoicos o Spinoza (o el incompatibilismo duro/fatalismo). A este fin se puede comentar los siguientes textos en clase:

**Proposición 48.** *En la mente no hay un albedrío absoluto o libre; pero la mente está decidida a desear esto o aquello por una causa, que también ha sido determinada por otra causa, y esta última por otra causa, y así hasta el infinito.*

**Prueba.** *La mente es un modo de pensamiento fijo y definido (E2P11), por lo tanto, no puede ser la causa libre de sus acciones (E1P17C2); en otras palabras, no puede tener una facultad absoluta de volición positiva o negativa; pero (por E1P28) debe ser determinada por una causa, que también ha sido determinada por otra causa, y esta última por otra, etc. Q.E.D.*

**Proposición 49.** *No hay en la mente ninguna volición, afirmación y negación, excepto lo que implica una idea, en la medida en que es una idea.*

**Prueba.** *No hay en la mente [por E2P48] ninguna facultad absoluta de volición positiva o negativa, sino sólo voliciones particulares, a saber, esta o aquella afirmación, y esta o aquella negación. Ahora concibamos una voluntad particular, a saber, el modo de pensar por el cual la mente afirma que los tres ángulos interiores de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos. Esta afirmación implica la concepción o idea de un triángulo, es decir, sin la idea de un triángulo no se puede concebir. [...] Por lo tanto, y viceversa, esta idea de un triángulo no puede ser ni ser concebida sin esta afirmación, por lo tanto [por E2D2], esta afirmación pertenece a la esencia de la idea de un triángulo, y no es nada más. Lo que hemos dicho de esta volición (en la medida en que la hemos seleccionado al azar) puede decirse de cualquier otra voluntad, a saber, que no es más que una idea. Q.E.D.*

Baruch Spinoza, *Ética* (Parte 2)

*En esto, y no en el liberum arbitrium indifferentiae, descansa la conciencia de la responsabilidad y la tendencia moral de la vida. Todo depende de lo que uno sea; lo que haga seguirá de sí mismo, como corolario necesario. La conciencia de autodeterminación y originalidad que innegablemente acompaña a todos nuestros actos, por lo tanto, no es engañosa, a pesar de su dependencia de los motivos. [...]*

*En una palabra: un hombre hace todo el tiempo lo que quiere, y sin embargo lo hace necesariamente. Pero esto se debe al hecho de que ya es lo que quiere. Porque de lo que es, se deduce de la necesidad todo lo que él, en cualquier momento, hace. Si consideramos su comportamiento objetivamente, es decir, desde el exterior, estaremos obligados a reconocer que, como el comportamiento de todo ser natural, debe estar sujeto a la ley de la causalidad en toda su severidad. Subjetivamente, sin embargo, cada uno siente que siempre hace sólo lo que quiere. Pero esto simplemente significa que esta actividad es una expresión pura de su propio ser. Todo ser natural, incluso el más bajo, sentiría lo mismo, si pudiera sentir.*

Arthur Schopenhauer, *Ensayo sobre la libertad de la voluntad*

#### *Sesión 4: Libertad, posibilidades alternativas y responsabilidad*

Se propone tratar en clase una serie de experimentos mentales ([casos tipo Frankfurt](#)) para discutir sobre el requisito de las posibilidades alternativas en el seno del problema libertad/determinismo. Todos estos ejemplos tienen esta forma, pero les plantearemos versiones concretas:

*Supongamos que alguien - Black, digamos - quiere que Jones realice una determinada acción. Black está dispuesto a hacer todo lo posible para salirse con la suya, pero prefiere evitar intervenir innecesariamente. Así que espera hasta que Jones esté a punto de decidir qué hacer, y no hace nada a menos que le quede claro (Black es un excelente juez de tales cosas) que Jones va a decidir algo distinto de lo que quiere que haga. Si queda claro que Jones va a decidir hacer otra cosa, Black toma medidas efectivas para asegurarse de que Jones decide hacer, y hace, lo que quiere que haga. De esta forma, cualesquiera que sean las preferencias e inclinaciones iniciales de Jones, Black se saldrá con la suya ... Ahora supongamos que Black nunca tiene que intervenir porque Jones, por razones propias, decide actuar y realiza justo la acción que Black quiere que realice. (Frankfurt 1969)*

#### **Ejemplo 1 (Harry Frankfurt)**

*Supongamos que el experto neurocientífico, Black, quiere que Jones mate a Smith, y de hecho sabe que Jones anda dudando sobre si llevar a cabo dicho asesinato o no. Black está dispuesto a hacer todo lo posible para salirse con la suya, pero prefiere evitar intervenir directamente. Así que, en secreto, y de tal forma que sea indetectable para cualquiera y especialmente para Jones, implanta un microchip de decisión en el cerebro de Jones que funciona del siguiente modo: si en el momento de deliberar acerca de si matar o no a Jones, este decide, en efecto, matarlo, entonces el microchip no hace nada, pero, si por el contrario el microchip detectara que Jones está a punto de decidir no matar a Smith, entonces se activaría y cambiaría la intención de Jones, haciendo que efectivamente decidiera matar a Smith. El caso es que, en la secuencia final de los acontecimientos, resulta que el microchip nunca llega a activarse, porque Jones decide, por razones propias, matar a Smith.*

#### **Ejemplo 2 (Carlos Moya)**

*Imagínese (no se requiere ningún esfuerzo extenuante) un país gobernado por un gobierno dictatorial, donde operan algunos grupos clandestinos de oposición. El gobierno quiere descubrir y desarticular estos grupos. Los agentes de policía a veces capturan a miembros de algunos de estos grupos e intentan obligarlos a revelar las identidades de sus camaradas. En el pasado la policía solía emplear la tortura, cuando era necesario, para este propósito. Ahora, sin embargo, no lo hacen, (...) la razón no es que se hayan convertido en campeones de los derechos humanos, sino que un grupo de investigación ha descubierto recientemente una droga que, si es tomada por alguien, hace que sea prácticamente imposible mentir. Después de tomarla, el sujeto dirá todo lo que sabe sobre cualquier pregunta que se le haga. La droga de la verdad (DV), como podemos llamarla, tiene algunos efectos secundarios dañinos, aunque no fatales, en la salud del receptor. Todo esto ya es vox populi, especialmente entre los miembros de los grupos clandestinos de oposición. Un día, Elena, miembro de uno de estos grupos, es arrestada por la policía durante una manifestación política y llevada a la sede de la policía. Como es habitual ahora, los agentes de policía le dan una opción: puede revelar voluntariamente las identidades de sus compañeros; pero, si se niega, se le administrará DV y les dará la información de todos modos. Supongamos que, temiendo*

*los efectos secundarios nocivos de la DV, y pensando que en cualquier caso la policía obtendrá de ella la información que quiere, elige la primera alternativa y voluntariamente y por su cuenta revela la información que, de haberse negado a hacerlo, habría revelado involuntaria e involuntariamente.* (Moya 2006)

### **Ejemplo 3 (Fischer & Ravizza)**

*Un niño se está ahogando en un estanque cercano. Creo que podría rescatarlo fácilmente, pero en lugar de tratar de salvarlo, sigo caminando por la orilla, impasible por la situación, y el niño muere. Sin que yo lo supiera, había tiburones hambrientos en el agua. Si hubiera tratado de salvar al niño, me habrían atacado y no habría podido rescatarlo.* (Fischer & Ravizza, 1998)

Las preguntas que habría que formular en cada caso son:

- A. ¿Consideras que la acción del sujeto (Jones, Elena, yo mismo) fue libre, si entendemos por “libre” que podría haber obrado de otro modo?
- B. ¿Consideras que el sujeto (Jones, Elena, yo mismo) es moralmente responsable de su acción en la secuencia final de los hechos?
- C. ¿Qué consecuencias sacas de tus respuestas anteriores, sobre la necesidad de contar con cursos de acción alternativos para que exista libertad?

### **Bibliografía:**

Parte de los contenidos de estas páginas están extraídos, en ocasiones literalmente y en ocasiones adaptados, de la introducción de mi tesis doctoral referenciada más abajo.

ARISTÓTELES (1982), *Física*. Madrid: Gredos.

CICERÓN, Marco Tulio (2000), *La adivinación – El hado*. Barcelona: Folio.

DESCARTES, René (1989), *El mundo. Tratado de la luz*. Barcelona: Anthropos – MEC.

\_\_\_\_\_ (1996), *Méditations métaphysiques*. Paris: Quadrige/PUF.

EPICTETO (1991), *Enquiridión*. Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_\_ (2001), *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.

EPICURO (1998), *Obras*. Barcelona: Altaya.

ESTOICOS ANTIGUOS (2002), *Fragmentos*. Madrid: Gredos.

FISCHER, J. y RAVIZZA, M. (1998), *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.

- FRANKFURT, Harry (1969), «Alternate possibilities and moral responsibility». *Journal of Philosophy* 66 (23): 829-39.
- HERNÁNDEZ IGLESIAS, J (2005), *Una fenomenología de la libertad. Un estudio sobre la libertad de la voluntad, la responsabilidad moral y la constitución del sujeto responsable* (Doctorado). Universidad Carlos III de Madrid. <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/30819>
- KANT, Immanuel (1978), *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. (1994), *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Alianza.
- LUCRECIO (1999), *De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Cátedra.
- MASON, Stephen F. (1985), *Historia de las ciencias 2. La revolución científica de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza.
- MOYA, Carlos J. (2006), *Moral responsibility. The ways of scepticism*. Oxon: Routledge.
- ORDÓÑEZ, Javier, NAVARRO, Víctor y SÁNCHEZ RON, José Manuel (2009). *Historia de la ciencia*, Madrid: Espasa Calpe.
- SARTRE, Jean Paul (1989), *El ser y la nada*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1996), *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2000), *Sobre la libertad de la voluntad*. Madrid: Alianza.
- SÉNECA, Luciano Anneo (1998), *Diálogos*. Barcelona: Altaya.
- SPINOZA, Baruch (1988a), *Ética*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1988b), *Correspondencia*. Madrid: Alianza.