

Hume y el libre albedrío*

Por W. I. MATSON
de California University

Es inútil que cualquiera de las partes de la controversia sobre el libre albedrío intente vencer a la otra mediante un asalto frontal. Ya que las pruebas metafísicas o inductivas de conexiones causales universales resultarán siempre falsas o poco concluyentes; y las intuiciones de la libertad eludirán siempre las búsquedas introspectivas de los escépticos; y no puede resolverse el problema acudiendo a distinciones que no harían sino provocar a su vez otras distinciones de signo contrario.

El progreso más notable —casi el *único*— durante dos mil años de controversia hacia un acuerdo entre todos los litigantes respecto a algunas de las cuestiones discutidas, fué el realizado por Hume. Hume aniquiló el libre albedrío ingenuo o epicureo, no mostrando su falsedad (aunque también intentase esto), sino probando que tenía unas consecuencias para la moral completamente opuestas a las que pretendían sus partidarios. Los éxitos de Hume me animan a seguirlo en este método indirecto, exponiendo las consecuencias, en general inadvertidas, de su polémica (*Tratado*, Libro III, Parte III, IV) contra la distinción entre virtudes morales y naturales.

El problema del libre albedrío se distingue de otros problemas filosóficos tradicionales por poseer, *prima facie*, consecuencias prácticas inmediatas, es decir: la posición que adoptemos determina nuestra solución del problema de la responsabilidad moral, así como

* Publicado en *MIND*, vol. LXV., n.º 260, octubre, 1956.

el de otro de ella derivado, el problema secundario de la justificación del castigo.

(Por razones de brevedad no distinguiremos el problema principal del secundario en este trabajo).

A primera vista parece como si nuestras ideas sobre la justicia y la penología dependiesen de que fuésemos deterministas o partidarios del libre albedrío o quizá de alguna postura ecléctica. Trataré de demostrar, por el contrario, que ninguna doctrina (física o metafísica) de la causalidad puede tener consecuencias en el campo de la responsabilidad moral, en el sentido de ser éstas distintas de las que se deduzcan de otras doctrinas; y, además, que el concepto de "responsabilidad moral" es un concepto vacío, por lo menos en su sentido usual. La finalidad irénica de mis razonamientos tiende a acabar con la controversia sobre el libre albedrío, demostrando que carece de consecuencias prácticas.

1.—EL PROBLEMA

"Yo cometí el delito —dice el criminal—, lo hice con premeditación y nadie me obligó a hacerlo. Y, sin embargo, no es justo castigarme. El hecho era inevitable, supuesta la intención maligna que operaba en un carácter tan débil como el mío; ello fué el resultado inevitable de condiciones hereditarias y ambientales que no podía controlar. Como pueden ustedes ver, yo no soy sino la víctima de las circunstancias".

El problema de la responsabilidad moral consiste en dar una respuesta adecuada al argumento anterior. Todo el mundo está de acuerdo en que hay algo falso en él, pero el problema es ver si se trata de un argumento vacío en su totalidad o si posee *alguna* fuerza.

El determinista admite las premisas, pero rechaza la conclusión fundándose en que a veces resulta, sin embargo, justo el castigo de cierto tipo de delinquentes en cuanto medida terapéutica. El defensor del libre albedrío niega que el hecho fuese inevitable, dado el motivo, o que el motivo fuese inevitable, dado el historial del agente. El positivista considera que las premisas son inútiles: basta para justificar el castigo con que el delincuente actuase libremente, y así lo hizo, puesto que él mismo reconoce que nadie lo coaccionó. Examinemos, pues, estas respuestas.

2.—DETERMINISMO

El feliz habitante de un universo total y macizo considera el castigo como una necesidad deplorable, que necesita justificarse mostrando los beneficios con que se compensa su aplicación. Resulta mo-

ral el castigo cuando hay razones para creer que sus efectos positivos compensarán los negativos —ya sea porque hagan desistir al malhechor o a otros de actos semejantes en el futuro o por proteger de ulteriores crímenes a los inocentes. La moralidad del castigo no sólo es compatible con la idea de necesidad (determinismo), sino que la exige.

Sin embargo, resulta importante decir que pueden hacerse algunas reservas a este modo de justificar el castigo:

1.—No puede suponerse que el castigo *resultará* eficaz, en general o en un caso concreto, para los fines propuestos. Esto es una cuestión empírica; y la evidencia que poseemos parece indicar que los castigos judiciales ordinarios son muy poco eficaces, y que incluso hacen más daño que provecho.

2.—Ni siquiera se consigue con el castigo la *reforma* del delincuente. Se puede obtener de él y de otros un conformismo aparente por la coacción; pero con ello estamos muy lejos de convertirlo en un agente moral en el sentido deseado, es decir, de aquel que actúa sin coacción. Por eso Platón incurrió no ya en una paradoja, sino en una falsedad cuando dijo en el *Gorgias* que el criminal serviría a sus propios intereses entregándose a la policía. Aun suponiendo que la liberación de sus impulsos más brutales redunde en su propio provecho, de ello no se deduce que el castigo pueda ayudarlo en tan loable empresa. Le sería más conveniente —o por lo menos no resultaría peor— colocarse en manos de un psiquiatra, o de un hipnotizador, o de un clérigo, o incluso de un moralista.

3.—A menos que considerar a un hombre como moralmente responsable equivalga a decir que hay una probabilidad de que un castigo le beneficie (y desde luego se trata de cosas *distintas*: véase párr. 3), la teoría determinista no puede atribuir una “responsabilidad moral” a nadie. Hay buenas razones para no castigar a los inocentes, a los dementes y a los que han sido coaccionados; pero estas razones son generalizaciones empíricas. Y la prohibición de castigar al inocente es absoluta, ya que el hacerlo iría en *todos* los casos contra los fines del castigo. Los otros casos admiten excepciones, tanto reales como imaginarias.

4.—El alegato “soy una víctima de las circunstancias”, no puede rechazarse como falso *ad misericordiam*. Hay, desde luego, un abuso del lenguaje al no distinguir entre ser víctima de la propia herencia y crianza, y ser un instrumento involuntario de una fuerza bruta superior; y la distinción podría a menudo constituir el fundamento de una justificación del castigo, en el sentido de que hay muchas más probabilidades de que el castigo surta efectos positivos en el primer caso. Sin embargo, el alegato es una respuesta legítima al reproche:

“Usted es un malvado; sus crímenes son obra *suya exclusivamente*, y por lo tanto es justo que usted sufra, aunque de ello no se desprenda ninguna consecuencia favorable.”

No todos los filósofos estarán de acuerdo con esta última afirmación. Se dice que intuimos una relación de adecuación entre el crimen y el castigo; y se alega que los filósofos deterministas se muestran tan indignados como el resto de los mortales cuando aparece ante los tribunales alguien que ha cometido alguna atrocidad; y, sin embargo, sus sentimientos tendrían que ser —en teoría— los mismos que experimentarían al oír hablar de que alguna persona virtuosa ha sido sometida a una operación dolorosa pero necesaria.

La objeción puede ser contestada, por lo menos en parte, indicando que no necesitamos ninguna intuición para saber que hay que impedir la maldad, ya que se trata de una tautología; pero es falso que sea deseable en sí el que el castigo resulte doloroso.

El que no tengamos esto siempre en cuenta y busquemos venganza cuando nuestra sangre sube, es sólo un hecho de la naturaleza humana que la filosofía debe condenar, ya que en esta nuestra época la filosofía debe aprender de nuevo que su verdadera tarea es la de *ensor morum*, la vigilancia de las costumbres.

Tales son, o por lo menos así las veo yo, las consecuencias lógicas de la postura determinista para la “responsabilidad moral”: el concepto de responsabilidad moral es pretencioso y confuso, una máscara para disfrazar el feo rostro de la Venganza cuando ésta actúa entre los moralistas.

3.—POSITIVISMO

La postura de los positivistas es una variante poco ingeniosa del determinismo. Esto resultará claro examinando su origen en el párrafo VIII “De la libertad y la necesidad”, del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de Hume.

La sección del mismo título del *Tratado* es un escrito abiertamente determinista, que contiene docenas de argumentos para demostrar que las acciones humanas no constituyen ninguna excepción en el reinado universal de la necesidad causal, junto con frases irónicas para el “sistema fantástico de la libertad”. Se prueba que libertad y azar son “sinónimos”; e invita a cualquier adversario que crea “que esta cuestión puede ser decidida mediante argumentos filosóficos válidos, y no por proclamas retóricas al pueblo” a atacar su prueba. “Me atrevo a decir —concluye Hume— que nadie tratará de refutar mis razonamientos como no sea alterando mis definiciones de *causa y efecto, necesidad, libertad y azar*”.

En el *Ensayo*, después de un sermón sobre la inutilidad de las disputas verbales, Hume repite los argumentos del *Tratado*, incluso insertando, en una nota, una versión idéntica en lo fundamental del pasaje del *Tratado* que explica “el predominio de la [errónea] doctrina del libre albedrío “a causa de una falsa sensación de la aparente experiencia de la libertad...”. Pero en el siguiente párrafo nos asombra al decir que “por libertad... sólo podemos entender *un poder de actuar o no actuar, según las determinaciones de la voluntad*; es decir, que si preferimos quedarnos quietos, podemos hacerlo; y si queremos movernos, también podemos hacerlo. Ahora bien, esta hipotética libertad es concedida a todo aquel que no esté preso o encadenado. Por lo tanto no hay aquí tema alguno de discusión”. ¿Hay acaso ejemplo más flagrante de la falacia de cambiar el tema en toda la historia de la sofística, Pero el espectro del *Tratado* pesaba sobre Hume. (Porque, ¿quién altera ahora mis definiciones? y ¿quién hace concesiones a la galería?), y buena prueba de ello es la débil defensa que hace de su propia definición: “Cualquier definición que demos de libertad tendrá que reunir dos requisitos: *primero*, que concuerde con los hechos”. Pero ¿qué quiere decir Hume? ¿Que concuerde con el uso? En el contexto del problema el significado del *Tratado* era el tradicional. ¿O quiere decir, acaso, que una verdadera definición exige que haya ejemplos conocidos de su denotación? En ese caso, ¡qué petición de principio digna de San Anselmo! Y prosigue: “En *segundo lugar*, que no se contradiga a sí misma”. Hume no dice en ninguno de sus escritos que la libertad en cuanto “sinónima de azar” sea una noción que se contradice a sí misma.

Nadie ha dudado nunca que los hombres poseen “un poder de actuar o no conforme a las determinaciones de la voluntad”. Pero es evidente que esto es irrelevante para el problema tradicional de la libertad de la voluntad, que *no* puede formularse con la pregunta trivial. “¿Puedo hacer siempre lo que quiero?” sino (utilizando los términos de Hume) del modo siguiente: “¿Hay excepciones a la regla de que mis deseos son consecuencia, de acontecimientos independientes a los que están siempre unidos por una conexión necesaria?

Así, pues, el positivismo plantea una cuestión trivial dando una respuesta también trivial que pretende ser una solución del problema del libre albedrío, incurriendo como ha dicho G. E. MOORE (*Ética*, p. 203) en un “abuso del lenguaje”. Y hay abuso del lenguaje porque si algo queremos decir con “la voluntad es libre” no queremos nunca significar que “a veces podemos hacer lo que queremos”.

Quizá seamos injustos con Hume. El motivo de su estratagema probablemente fué una inocente debilidad de escritor, o quizá una

pasión digna de elogio. La doctrina de la libertad es respetable y su refutación en el *Tratado* hubiera escandalizado. Entonces Hume se dijo a sí mismo:

—Muy bien, tomaré la palabra “libertad” en otro de sus sentidos y me convertiré en un partidario del libre albedrío; de este modo quizá consiga adeptos para la doctrina del *Tratado*, y en *realidad* no la habré cambiado.

Y podríamos hacer una defensa aun más sólida de Hume agregando que en las páginas siguientes se planteó el problema de si supuesta la universalidad de la necesidad no podríamos atribuir todos los pecados a Dios; dando de este modo otra versión del problema de la responsabilidad moral. Hume llegó a la conclusión de que esto es un “misterio” que la razón no puede solucionar (Ello quiere decir, conforme a los cánones con que debemos entender a Hume, que para él el pecado debe imputarse a Dios).

Es indudable que Hume destinó su anzuelo al vulgo, pero la verdad es que ha creado una confusión incluso entre los entendidos. El cambio de tema se ha convertido para muchos libros de texto en una pretendida solución del problema. Y se silenció toda discusión hasta que apareció el devastador artículo de C. A. CAMPBELL “¿Es el “libre albedrío” un pseudo problema?” (Mind, 1951) y aclaró la confusión.

Pero algunos seguidores modernos de Hume no tienen ni siquiera el derecho de acudir a la que he denominado “más sólida defensa” puesto que van más allá e incluso en contra de su maestro al pretender que esta pseudo solución reivindica “la creencia del vulgo en la responsabilidad moral, según la cual el agente de un acto es absoluta y totalmente responsable, siempre que no haya sido coaccionado”. Pero esto implica un non-sequitur, a menos que yo haya incurrido en algún error en mis razonamientos sobre las consecuencias morales del determinismo; porque los argumentos en pro de un pseudo libre albedrío en el *Ensayo* no difieren de aquellos en pro del determinismo en el *Tratado*, y ningún escritor posterior a Hume ha dicho nada nuevo. Por eso los positivistas, al igual que Hume, sólo difieren de los deterministas de un modo verbal que se presta a confusiones; o de lo contrario no son fieles a sus principios.

Quizá sea conveniente agregar, antes de acabar esta sección, que la ecuación, que está por cierto de moda, de la responsabilidad moral con la ausencia de coacción es absurda, por admitir esta última grados (hecho éste del que prescinden los positivistas) y la primera, no,

4.—LA TESIS DEL LIBRE ALBEDRIO

Hemos visto que una pseudo tesis del libre albedrío no es una alternativa de la doctrina del determinismo. Consideraremos, pues, el artículo en toda su pureza.

Desde que Hume destruyó la posición epicúrea, los partidarios del libre albedrío han tratado de encontrar una vía media entre el azar y la necesidad. Y necesitan para su teoría un tipo de causalidad que cumpla con los siguientes requisitos: si A es un acto libre, entonces en el momento en que A tiene lugar, la realización de un acto no-A no es incompatible con el estado total del universo, incluyendo el estado psíquico del agente en ese momento; hay una razón para A, en el sentido de que esta razón elimina el azar; la "razón para A" no puede derivarse en todos los casos del "carácter del agente en la medida en que éste está formado".

El primer requisito, la doctrina de las Posibilidades Reales, trata de asegurar el cumplimiento de la condición exigida por la responsabilidad moral "deber implica poder", que para los partidarios del libre albedrío supone que puede interpretarse legítimamente como "él lo hizo, pero podía haber obrado de modo distinto" y en sentido categórico.

El tercer requisito es necesario para explicar los casos en que un agente de mal carácter "se corrige" mediante un acto de libre albedrío; y también para soslayar la crítica de que el carácter es *evidentemente* casi siempre el resultado de la herencia y el medio.

No parece que pueda hacerse frente a estas exigencias; y tampoco deja de resultarnos sospechoso el que los partidarios del libre albedrío acudan a un Yo no empírico. Sin embargo, no veo que esta postura sea *contradictoria*, ni siquiera se *sabe* que sea incompatible con el fisicalismo reinterpretado a la luz de la teoría de los quanta. Además el partidario del libre albedrío hará oídos sordos a la acusación de rareza, temperamento poco científico, vaguedad y metafísica mientras siga convencido de que su teoría es el requisito necesario de principios morales importantes. El único modo de hacerle frente consiste, por lo tanto, en criticar *esta* convicción. Me ocuparé ahora de ello.

Quisiera ser justo con el partidario del libre albedrío y concederle todo cuanto puede ser concedido. Afortunadamente no hace falta una gran imaginación lógica para realizar ese deseo. Ya que para conceder al partidario del libre albedrío todo lo que desea lo único que necesitamos es... dárselo.

Supongamos, pues, que hay posibilidades *reales*. Adoptemos una *via media*, independientemente de que podamos o no imaginárnosla,

entre azar y necesidad; y supongamos que este tipo de causalidad sea independiente en el grado necesario del carácter del agente.

Muy bien, ya hemos dotado a nuestro villano con un *modus operandi* extraordinario. ¿Debe él reconocer ahora que la culpa es suya, y en modo *alguno* de las estrellas? ¿Por qué *habría* de admitirlo? No tendría más que preguntar si sus cualidades o defectos son innatos o adquiridos y el partidario del libre albedrío quedaría batido.

Si esto no resulta evidente, bastarán unas pocas palabras para explicarlo. Supongamos que sus características son innatas; entonces el villano podrá preguntar con todo derecho en qué medida él es responsable de aquello que le fué dado al nacer. Y la respuesta negativa es inevitable. ¿Y si fuesen adquiridas? Entonces su habilidad para adquirirlas ¿era innata?, ¿o adquirida? ¿Innata? Bien, entonces...

No parece que pueda detenerse esta viciosa regresión al infinito, ni siquiera con relación a la idea de Dios, ya que no está claro que no podamos hacernos las mismas preguntas respecto de ella.

No podemos escaparnos diciendo que todos hemos nacido con la misma capacidad (incluso absoluta) para elegir moralmente; y de que tenemos el deber y la responsabilidad de desarrollar esta capacidad; y de que el mérito o culpa consisten en el desarrollo o falta de desarrollo por parte nuestra. Y tendríamos —aparte de la extraña consecuencia de que de este modo resultaríamos más responsables durante nuestra infancia que después— que embarcarnos de nuevo en una tediosa búsqueda de los motivos, innatos o adquiridos, de las diferencias en el desarrollo de una determinada facultad.

Y si se objeta que se ha vuelto a introducir la noción prohibida de causa determinante como elemento de las “facultades innatas o adquiridas”, contestaré que mi lenguaje trata de ser neutral, pero que, conforme a la necesaria concesión a Hume del partidario del libre albedrío, un acto denominado libre *debe* de ser uno que tiene *alguna* relación con *algo* del agente —y con algo que está en ese mismo agente— de modo que ese algo suponga *alguna* diferencia en el acto libre. Confieso mi incapacidad para concebir cómo una propiedad (y esta palabra debe entenderse también de modo neutral) de un agente puede estar en una relación de “suponer una diferencia” en un acto, sin ser una causa determinante del acto, quizá más o menos diluida por el azar; y no veo que la literatura del libre albedrío pueda ayudarme en este punto. Sin embargo, la exigencia de una propiedad de diferenciación (poder, influencia, potencialidad contracausal —cualquiera que sea el nombre que se prefiera—) en (es decir, en relación con, en conexión, cualificando, caracterizando) el agente hace que tenga sentido la pregunta de si esta propiedad es

innata o adquirida; y el argumento sólo necesita que se admita esto.

Destaquemos que de ser este argumento válido, el partidario del libre albedrío *no* sólo tendrá que suavizar hasta cierto punto sus pretensiones de superioridad sobre el determinista respecto a la validez de la responsabilidad moral, sino que se encuentra *en la misma postura*; las consecuencias del determinismo y del libre albedrío para la responsabilidad moral son *exactamente las mismas*; no podrá haber ninguna justificación filosófica de la *lex talionis*, a menos que estemos dispuestos a abandonar el principio de que la libre producción del mal es inmoral.

5.—CONCLUSION

No quiero imitar a esos filósofos, denunciados por Hume, que luchan por defender sus argumentos diciendo que sus conclusiones están de acuerdo con “la moral”. Tampoco deseo reivindicar al vulgo. Ni insistir en el hecho de que la “responsabilidad moral” sea sólo una ficción de las escuelas. Por el contrario creo responde a un tipo de pensamiento moral muy frecuente y al que considero pernicioso. Y en apoyo de mis conclusiones indicaré a Marco Aurelio, a Spinoza y a ese paradigma de humanitarismo que pensaba que lo mejor era “borrón, cuenta nueva y no hablar más de ello”.

(Traducción de JOSE LUIS FERNANDEZ
CASTILLEJO).