

LEY, LENGUAJE Y LIBERTAD (Sobre determinismo, libertades constitucionales y Derecho penal)

Tomás S. Vives Antón

Catedrático de Derecho Penal

Sumario: 1. El libre albedrío como aporía del sistema jurídico. A) Planteamiento del tema. B) El libre albedrío en la doctrina penal. C) Determinismo y libertad en la filosofía de J. S. Mill. D) ¿Una paradoja insoluble? 2. Determinismo e indeterminismo en la filosofía actual: consideraciones introductorias. 3. Determinismo reduccionista: A) Davidson como punto de partida. B) ¿Determinismo neurofisiológico? C) Conclusiones provisionales. 4. Acciones, razones y causas. Determinismo débil. A) Sobre la concepción de la acción de Davidson. B) Razones y causas. C) El dilema kantiano. D) Determinismo débil. a) A modo de introducción. b) La inconsistencia de las formulaciones clásicas del determinismo débil. c) ¿Determinismo parcial? d) Reflexiones ulteriores. 5. ¿Libertad sin aporías? A) Libertarismo. a) Indeterminismo y libertad. b) Libertad de elección y relación causal. c) Causalidad y “ciencias” humanas. B) ¿Disolución de la antinomia kantiana? C) Wittgenstein sobre la libertad. 6. Consideraciones finales. Notas bibliográficas

1. EL LIBRE ALBEDRÍO COMO APORÍA DEL SISTEMA JURÍDICO

A) PLANTEAMIENTO DEL TEMA

El sistema jurídico, inmediateamente en el ámbito del Derecho penal, pero también en el de las libertades constitucionales, está fundado sobre una paradoja: para que sus conceptos básicos —las ideas de culpabilidad y castigo en derecho penal y la de libertades fundamentales en derecho constitucional— tengan sentido, precisa suponer lo que históricamente se llamaba “libre albedrío”; es decir, la capacidad de los seres humanos normales de seguir o infringir normas, de poder actuar conforme a derecho siguiéndolas y también ilícitamente al infringirlas.

Sin embargo, pese a que estos conceptos nacen en el foro¹, el racionalismo moderno considera la idea de que los hombres, cada hom-

bre concreto, tienen el poder de actuar de otro modo como una idea sospechosa. Esa sospecha tiene muchos siglos de historia y se ha manifestado de múltiples modos; para analizarla hay, por tanto, que elegir determinados puntos de partida. Esto sentado, los que a continuación se exponen son productos de una decisión que podría haber sido distinta; pero que estimo la más adecuada para describir los antecedentes inmediatos del pensamiento actual acerca del problema.

B) EL LIBRE ALBEDRÍO EN LA DOCTRINA PENAL

En la doctrina alemana del Derecho penal el problema del libre albedrío ha ocupado generalmente un lugar importante, al menos en tanto ha sido objeto de un debate permanente; pues, desde cierta perspectiva, se ha sostenido que la afirmación de la culpabilidad del hom-

bre no sólo presupone la existencia de la libertad (del poder de actuar de otro modo) sino la posibilidad de probar, en el caso concreto, que se había actuado libremente, con lo que la afirmación de la culpabilidad parecía imposible; y, desde otra, admitida la tesis determinista, se ha extraído históricamente la conclusión de que, si los actos del hombre están determinados y, por lo tanto, obedecen a causas cognoscibles, la lucha contra la delincuencia no debería esperar a que el delito se hubiera cometido, sino que debería tener lugar, principalmente, a través de medidas preventivas.

Como es bien sabido, esa segunda perspectiva fue la adoptada por el positivismo naturalista desde Lombroso; y hoy, en un mundo en el que los derechos constitucionales vuelven a cotizar a la baja, intenta reaparecer a la sombra de algunos experimentos neurofisiológicos. Pero, puesto que aún no se trata de una perspectiva generalizada, no constituye el objeto inmediato de este estudio, aunque, a la postre, quepa extraer de él algunas conclusiones acerca de su validez. Por las mismas razones, tampoco voy a ocuparme, de las posturas que, partiendo del determinismo, niegan la responsabilidad rechazando el reproche culpabilístico; sino que solo trataré de aquellas que, adoptando, siquiera sea como hipótesis, el determinismo, afirman que es compatible con la responsabilidad penal, aún admitiendo que ésta solo puede tener lugar a través de la constatación de la culpabilidad, porque son las que se han extendido a una gran parte del panorama doctrinal, aunque no sé si llegan a ser mayoritarias. Pese a esa restricción, si resultara que la posición determinista carece de fundamento, quedaría afectada la validez de cualesquiera otras que se sustentasen sobre ella.

Para exponerlas no voy a efectuar un recorrido muy largo; sino que partiré de las reflexiones de dos grandes penalistas y jusfilósofos de mediados del siglo XX, Karl Engisch y Hans Welzel —exponente el primero del pensamiento neoclásico y fundador el segundo de la dogmática finalista— en cuyas obras se contienen referencias a otros muchos autores que, a los efectos de esta exposición, bastan

para perfilar el panorama de un sector doctrinal muy amplio.

El trabajo de Engisch, publicado como *Die Lehre von der Willensfreiheit in der strafrechtsphilosophischen Doktrin der Gegenwart*² transcribe una conferencia pronunciada en 1962, en Berlín, ante la Asociación Alemana de Juristas. Esa conferencia tuvo, según relata Welzel en el artículo que publicó en el libro homenaje a Engisch³, una gran repercusión, hasta el punto de que determinó que las entonces jóvenes generaciones de juristas alemanes abandonaran mayoritariamente el indeterminismo y aceptaran el “determinismo hipotético” de Engisch, admitiendo, a la vez, como él, que ese determinismo podía compatibilizarse con la responsabilidad penal y con la culpabilidad.

No deja de sorprender el giro de la doctrina penal a favor del compatibilismo provocado por el artículo de Engisch, sobre todo en la medida en que éste presupone un determinismo riguroso. La clave para explicar lo que ese hecho puede tener de insólito puede descubrirse a partir de la cita con la que Engisch termina su artículo, pues resulta indicativa de un cierto tránsito del pensamiento neokantiano a Schopenhauer⁴. En efecto, según la cita que de él hace Engisch, Schopenhauer viene a afirmar que los actos concretos están determinados por el carácter y que es inútil indagar cuál es el origen del carácter, con lo que invita a tomarlo por un dato “natural”, esto es, independiente de la voluntad del sujeto.

Para Schopenhauer, la medida de la pena no puede hacerse depender de que el autor haya o no podido actuar de otro modo, sino de la magnitud del daño y de la necesidad de combatir “la fuerza de los motivos que han conducido a la acción prohibida”. Expresa ese modo de justificar el castigo en los siguientes términos:

“Haría falta una medida totalmente distinta para la pena si la expiación, la compensación (*jus talionis*), fuera su verdadera razón. Pero el código penal no debe ser sino un catálogo de *contramotivos* para todos los actos criminales posibles; por eso, todo *contramotivo* debe ser claramente superior a los motivos de esos actos, y tanto más cuanto mayor sea el daño que resultaría de la acción punible, cuanto más fuerte sea la tentación

que impulsa a ella y cuanto más difícil sea convencer al autor de su culpabilidad; todo esto, además, *sin olvidar la justa hipótesis de que la voluntad no es libre*, sino que puede ser determinada por motivos, y que de otro modo no se puede influir sobre ella”⁵.

El fundamento de esa posición se encuentra en su análisis crítico de la Tercera Antinomia Kantiana (la antinomia entre la exigencia racional de que todo haya de tener un principio absoluto *a priori* y la exigencia contraria, de que todo haya de derivar, según una ley inexorable, de una causa).

En efecto, la Tercera Antinomia, a juicio de H. E. Allison, es “no solamente el lugar de mayor discusión de la libertad en la *Crítica de la Razón Pura*; sino que constituye también la base para el subsiguiente tratamiento del tópico por parte de Kant en sus escritos sobre filosofía moral”⁶. En efecto, aunque la antinomia no se refiere, en principio, exclusivamente al problema de la acción humana, sino que versa sobre la contradicción entre la exigencia según la *ley de la naturaleza* de que todo lo que sucede proceda de una causa y la exigencia contraria, dimanante también de la *ley natural*, de que haya un principio determinado *a priori* (y es de tal entidad que, si no pudiera resolverse, determinaría el *colapso de la razón* por contradicción consigo misma⁷), precisamente por la generalidad con que confronta determinación y espontaneidad atañe sustancialmente a la problemática de la libertad y el determinismo. Para ponerlo de manifiesto transcribiré el párrafo de la *Crítica de la razón pura* relativo al carácter inexorable del principio de causalidad:

“La ley natural según la cual todo cuanto sucede posee una causa; según la cual la causalidad de esa causa, esto es, *la acción*, posee su propia causa (ya que, si tenemos en cuenta que es anterior en el tiempo, no ha podido existir siempre en relación con un efecto que ha surgido, sino que tiene, a su vez, que haber sucedido) entre los fenómenos que la determinan; según la cual todos los acontecimientos se hallan, por tanto, empíricamente determinados en un orden natural, esa ley, en virtud de la cual los fenómenos pueden constituir una naturaleza y ser objetos de una experiencia, es una ley del entendimiento. Bajo ningún pretexto es lícito desviarse de ella o exceptuar un fenómeno, ya que, de hacerlo, situaríamos tal fenómeno fuera de toda ex-

periencia posible y, en ese caso, lo distinguiríamos de todos los objetos de esta misma experiencia posible, convirtiéndolo en un mero producto mental y en una quimera”⁸.

Queda claro que, desde esa perspectiva, la libertad humana, dado que el hombre es uno de los fenómenos sensibles y, por lo tanto, una de las causas sometidas a la ley natural, no es más que una mera ilusión.

Tras el reconocimiento de la genialidad del planteamiento de Kant y la formulación de una serie de críticas muy agudas a la solución kantiana del dilema —según la cual la libertad no pertenece al mundo de los fenómenos sensibles, sino al dominio inteligible de la razón— Schopenhauer concluye rechazando la exigencia de un principio absoluto y adoptando la proposición opuesta, según la que “*en el mundo la causalidad es el único principio explicativo*” dado que todo ha de tener lugar según las leyes de la experiencia⁹. La aceptación de la postura de Schopenhauer presenta el determinismo como algo inevitable; algo con lo que es necesario hacer compatible la culpabilidad, para lo que efectúa un desplazamiento del reproche desde el acto aislado al carácter que, aparentemente, hace más fácil esa compatibilidad. Pero, el problema del compatibilismo no queda, con ese giro, bien resuelto porque, si se presume que la manifestación de voluntad, al pertenecer al mundo fenoménico, está enteramente determinada por motivos naturales ajenos a su esencia, mal puede reprocharse un carácter que, a su vez, se halla determinado de tal modo que el sujeto no puede evitar ser como es.

En el ámbito del Derecho penal, una vez asumida la hipótesis determinista, nada más fácil que deslizarse desde el reproche por el acto aislado a la reprobación de la personalidad del autor, con independencia de que esté o no en su poder modificarla. No voy a relatar aquí las consecuencias a las que condujo ese modo de pensar a un “neokantiano” como Mezger, al que Muñoz Conde ha dedicado una importante y rigurosa monografía¹⁰.

La posición de Welzel es, ciertamente, distinta. En efecto, Engisch adopta un determinismo causal, mientras que Welzel, utilizando como argumento el conocimiento mismo, muestra que los seres humanos toman decisiones conforme a sentido, decisiones también determinadas, pero determinadas por ideas, argumentos, etc. No se extiende demasiado acerca de la rigidez de esa determinación, aunque afirma la libertad; pero, en cualquier caso, coincide con Engisch en que, aunque el poder actuar de otro modo pueda y deba afirmarse abstractamente, sería imposible demostrar que ha existido en el caso concreto.

Esta última afirmación de Welzel es sorprendente porque, desplazado el determinismo causal como fórmula explicativa de la acción humana, el argumento del conocimiento conduciría a negar que las acciones en general se hallen determinadas: frente a las regularidades unívocas que se observan en el ámbito de las causas, en el del sentido, en el de los fines, las ideas y las razones, se aprecia *prima facie* una diversidad inagotable y una pluralidad de opciones poco compatible con la idea de una determinación rígida. De modo que si la acción humana se lleva a cabo por fines, ideas o razones no parece procedente conservar, de modo subrepticio, el determinismo como hipótesis genérica frente a la que, en el caso concreto, haya que probar la libertad; sino que, más bien, habría que proceder al contrario, como hacen las leyes y, en consecuencia, los jueces; es decir, presuponiendo la libertad y exigiendo, cuando menos, para eludir la responsabilidad, indicios suficientes de determinación compulsiva.

Esto es, a fin de cuentas, lo que Welzel acaba propugnando. En la onceava edición de su Parte General¹¹, tras definir el libre albedrío como la capacidad de determinarse conforme a sentido y la culpabilidad como ausencia de esa determinación, afirma que “la capacidad de culpabilidad concreta de un hombre no es en absoluto objeto de conocimiento teórico” porque “todo conocimiento científico encuentra aquí su límite, puesto que no puede convertir en objeto algo que por principio no es susceptible de objetivación”; esto es, la sub-

jetividad misma. Por eso, para él, el juicio de que un hombre determinado, en una situación determinada, es culpable resulta ser un acto “comunicativo” en el que se reconoce al otro como igual, esto es, como capaz de una determinación plena de sentido y, por lo tanto, como responsable¹².

Pese a las evidentes diferencias con Engisch, la postura de Welzel tiene también un origen relacionado con la Tercera Antinomia Kantiana y la ulterior propuesta de “solución” llevada cabo por Nicolai Hartmann. En efecto, su definición de la acción como supradeterminación final del acontecer causal parece claramente inspirada en el análisis que hace Hartmann de la solución kantiana de la contradicción, derivada de la Tercera Antinomia, como antinomia entre determinismo y libertad¹³. En ese análisis, del que no procede aquí dar una descripción completa, se propone una estructura estratificada del mundo en la que, a cada estrato, corresponde una forma de determinación. A partir de esa tesis concluye que “si se considerara, por una parte, que sólo es la forma inferior de la determinación la que se opone a la libertad y, por otra, que ésta sin dificultad puede ser *supraconfigurada* por la superior, el viejo enigma de la reunión de la necesidad con la libertad estaría resuelto”¹⁴.

La solución consiste, pues, básicamente, en sustituir los dos mundos kantianos, el sensible y el inteligible, por dos estratos de un mundo único; y resulta, en el fondo, tan poco convincente como la de Kant, porque situar la voluntad o la razón como un estrato superior del ser no deja de presentar problemas: no desata el nudo, sino que, sencillamente, lo corta. Para comprobarlo basta señalar que Ferrater Mora dedicó una importante monografía a la relación entre el ser y el sentido tratando de superar la intuición primaria según la cual el ser no tiene sentido y el sentido no tiene ser¹⁵.

Las dificultades de esa opción ontológica se aprecian a simple vista en el discurso de Welzel:

“De modo continuo vemos entrelazadas en su totalidad nuestras vivencias espirituales con la vida física y espiritual. Si me siento vivo y sano, los actos de pensar

me resultan más fáciles y mejores que si me siento deprimido y sin ganas. Después de todo, semejantes factores pueden excluir totalmente la realización de actos de pensar.

Pero todos estos factores afectan solo a la existencia de un acto de pensar, y dejan absolutamente a un lado la determinación especial de la realización del acto del pensar. Son solo una condición previa para que el pensar pueda existir como un real suceso espiritual, pero no dicen nada sobre la dirección que toma el pensar: existe en algún momento, surgido de algún modo causal, el pensar como real acto espiritual, entonces la realización de este acto se rige por una legitimidad totalmente no causal, de modo intencional.

De ese modo, la causalidad conduce y abarca a la intencionalidad sin menoscabarla o perjudicarla. La posibilidad de existir conjuntamente ambas maneras de determinación ofrece la garantía para que el sentido que da la dirección al pensar por medio de la intencionalidad pueda encontrar cabida también en el suceso causal¹⁶.

No es nada fácil delimitar, ni en el caso concreto ni en abstracto, el papel que corresponde a la intencionalidad en esa mixtura con la causalidad “que la conduce y abarca”: a partir de las afirmaciones de Welzel podría concluirse tanto que la intencionalidad dirige y, por lo tanto, puede modificar el acontecer causal que rige los cambios del mundo externo como que se halla inexorablemente atada por la causalidad, de la que solamente constituye un acompañamiento interno inexplicablemente acoplado a su manifestación exterior.

Bastan esas consideraciones para dejar sentado que el conflicto entre determinismo y libertad es un tema arduo y que, finalmente, aparece, no como un problema específico del Derecho penal y, menos aún, de la práctica forense, sino como un problema general de la autocomprensión humana para cuyo estudio es preciso remitirse a la filosofía.

C) DETERMINISMO Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE JOHN STUART MILL

Por diversas razones, para plantear el problema al que se dedica este trabajo en su ámbito propio, que es, como acaba de decirse, el de la filosofía, creo que Stuart Mill es el mejor punto de partida posible, aunque solo fuera porque su análisis de la causalidad no es ajeno

a la doctrina penal, ya que tuvo una influencia determinante en el planteamiento de la llamada “teoría de la equivalencia de las condiciones”, formulada por von Buri, que durante tantos años fue aceptada como criterio dominante por los penalistas; pero, principalmente, porque su apuesta por las libertades constitucionales está fuera de toda duda (cosa que no puede decirse genéricamente de los juristas que propugnaron el compatibilismo¹⁷) hasta el punto de que ha inspirado buena parte del trasfondo del pensamiento constitucional norteamericano. En efecto, H. L. A., Hart destaca, al comentar el impacto de su pensamiento en las sentencias del Tribunal Supremo Federal en los casos *Roe v. Wade* y *Doe v. Bolton* (1973), que si el juez Holmes hubiera sobrevivido hasta ese día habría protestado de tales decisiones diciendo que la Enmienda XIV no había constitucionalizado *On Liberty*¹⁸. Además de lo dicho, merece destacarse que su pensamiento resulta una excelente conexión con la filosofía inglesa y norteamericana, hoy dominantes.

Pues bien, en su ensayo *Sobre la libertad*, Mill se ocupa de la libertad en el sentido político del término, cuidándose de advertirlo desde el principio:

“El objeto de este trabajo *no es el libre arbitrio, sino la libertad social o civil*, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo: cuestión raramente planteada y casi nunca discutida en términos generales, pero que influye profundamente sobre las controversias prácticas del siglo por su presencia latente y que, sin duda alguna, reclamará bien pronto la importancia que la corresponde como la cuestión vital del porvenir”¹⁹.

Ese dejar de lado el problema del libre albedrío no significa, en modo alguno, que Mill lo considere impertinente en el ámbito de las libertades políticas y, menos aún, que crea que carece de toda relevancia. Principalmente en su obra: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*²⁰, pero también en otros trabajos, Mill se ha ocupado ampliamente del problema del libre albedrío y el determinismo.

En el capítulo V del libro III del *Sistema de Lógica*, tras analizar la “ley universal de causación”, que considera el fundamento de todo razonamiento inductivo, afirma *in fine* que todos los sucesos futuros podrían conocerse previamente por una *inteligencia sobrehumana* que poseyera todos los datos y la capacidad de cálculo requerida para ello. En una amplia nota analiza el caso de las voliciones y las acciones humanas, sobre el que, dice, algunos metafísicos fundan una excepción a la universalidad de esa ley. Mill dice que, en efecto, la experiencia interna rechaza la aplicación a la acción y al querer las ideas implicadas normalmente por el uso común del término “necesidad”; pero, añade, “al decir que las acciones de una persona resultan necesariamente de su carácter, todo lo que se quiere decir en realidad es que ella actúa invariablemente conforme a su carácter; de suerte que, si uno conociese a fondo ese carácter, podría predecir con seguridad lo que habría de hacer en un caso determinado”.

Entendida de ese modo, la “necesidad”, dice Mill, no se opone a nuestra experiencia interna y “nadie, excepto un fatalista oriental, sostendría otra cosa”²¹.

Más adelante, en el capítulo II del libro VI, que trata de la libertad y de la necesidad, explica con más detalle su posición. En el primer epígrafe de ese capítulo plantea la siguiente alternativa:

“La cuestión de saber si la ley de la causación se aplica en el mismo sentido y de modo tan riguroso a las acciones humanas que a los demás fenómenos no es más que la célebre controversia relativa al libre albedrío que, al menos desde los tiempos de Pelagio, ha dividido a la vez el mundo filosófico y el religioso. La afirmativa es la que se llama ordinariamente doctrina de la necesidad, porque sostiene que las acciones humanas son necesarias e inevitables. La negativa mantiene que la voluntad no se halla determinada, como los demás fenómenos, por los antecedentes, sino que se determina ella misma; que nuestras voliciones no son, hablando correctamente, efectos de causas o, al menos que no obedecen uniformemente a ninguna causa”²².

En el epígrafe siguiente, tras repetir que la idea de necesidad no comporta, como algunos metafísicos sostienen, ninguna clase de *constricción misteriosa* que de la causa conduzca

al efecto, sino solamente la relación constante entre una y otro, según el análisis de Hume y Brown, y, con ella la posibilidad de que, conociendo la totalidad de los antecedentes, pueda preverse con *absoluta seguridad* la conducta. Es la imprecisión semántica del término “necesidad” la que entra en conflicto con el libre albedrío, no su contenido.

En consecuencia, concluye en el epígrafe III del mismo capítulo del siguiente modo:

“La aplicación de un término tan inadecuado como el de *necesidad* a la doctrina de la causalidad cuando se trata del carácter humano me parece uno de los ejemplos más llamativos del abuso de las palabras en filosofía; y las consecuencias prácticas de este abuso son unas de las pruebas más palpables de la influencia del lenguaje sobre el pensamiento. El problema no podrá ser jamás generalmente comprendido si no se suprime ese término impropio. La doctrina del libre albedrío, poniendo en evidencia esa porción de verdad que el término “necesidad” hace perder de vista, esto es, la facultad que posee el hombre de cooperar a la formación de su propio carácter, ha dado a sus partidarios un sentimiento práctico mucho más cercano a la verdad del que generalmente han tenido los ‘necesitaristas’”²³.

D) ¿UNA PARADOJA INSOLUBLE?

Según acaba de exponerse, los grandes penalistas alemanes a los que se ha hecho referencia no rehúyen la aporía que subyace al sistema penal, sino que la afrontan en su lugar propio, es decir, en el ámbito de la filosofía²⁴; y tampoco las rehúye Stuart Mill, cuya defensa de las libertades políticas se fundamenta en una previa afirmación de la libertad de obrar. Pero, ninguna de las soluciones que han propuesto convence.

Se ha visto ya que la solución de Engisch, en la medida en que el individuo, al que se reprocha un carácter antisocial, carecía de toda capacidad para haber adquirido otro de distinta índole, no logra fundamentar adecuadamente el reproche de culpabilidad; pero, a esta deficiencia ha de añadirse otra, de la que depende y que es aún más grave: la formulada por Kant, según la cual la hipótesis determinista provoca un “colapso de la razón”.

En otro lugar²⁵, por referencia a la *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*, he descrito así los términos de ese colapso:

“Si hay la razón (o, más modestamente, si hay razones), hay la libertad. Pues las razones no pueden concebirse sino como determinantes de la aceptación de los juicios; de modo que, si lo que determinase la aceptación de los juicios fuese cualquier tipo de impulso (físico o psíquico), y no las razones, entonces sería un sinsentido hablar de razones. Pero, si las razones determinan la aceptación de los juicios, al margen de cualquier dependencia causal, entonces hay la libertad, que no es sino la capacidad de guiarse por la razón. Y si no hay libertad no hay razón alguna, ni teórica ni práctica. Si no hay libertad no tiene sentido concebir el mundo —ni siquiera concebirlo sin libertad— porque no hay argumentos con los que afirmar esa concepción y preferirla a otras”²⁶

Por lo que respecta a Stuart Mill, en la medida en que, aunque hace depender causalmente los actos concretos del carácter, sostiene que el carácter es, al menos en parte, configurado libremente por cada ser humano, puede decirse que, en su pensamiento, los derechos de libertad tienen un encaje adecuado: la contradicción no reside, pues, entre la afirmación de las libertades políticas y la negación de la libertad de actuar; sino en el razonamiento que conduce a afirmar esa última libertad.

El punto de partida de esa afirmación se halla constituido por la adopción de la tesis de Hume, según la cual la causalidad es solo sucesión constante, sin que haya ningún nexo misterioso que, desde la causa, imponga coactivamente la producción del efecto. Eso se predica igualmente de los sucesos puramente naturales y de las acciones humanas.

En efecto, Mill afirma expresamente que “si uno quiere que la palabra *Necesidad* implique un nexo semejante, *la doctrina no es verdadera en cuanto a las acciones humanas; pero no lo es tampoco en cuanto a los objetos inanimados*. Sería más exacto decir que la materia no está sometida a la necesidad, que decir que el espíritu está sometido a ella”²⁷. Pero, ni ese punto de partida resulta aceptable, ni la equiparación del reino de la naturaleza con el de la acción se halla bien fundada. Ese defecto de fundamentación se pone de manifiesto con la simple lectura de los capítulos XII y XIII del libro Tercero de su *Sistema de Lógica*. Si se analizan, en primer término las leyes físicas a las que Mill hace referencia, en especial las leyes

de Newton, se hallará en ellas no solo sucesión constante, sino también una explicación del porqué se produce esa sucesión; es decir, del *nexo* que une coactivamente la causa al efecto; y si, en segundo lugar, se examinan los ejemplos que propone de leyes psicológicas, en el epígrafe 6 del aludido capítulo XIII, podrá apreciarse a simple vista que, en las leyes psicológicas que cita, no hay nada parecido, por mucho que Mill quiera equipararlas a las leyes de la naturaleza²⁸.

En cuanto a Welzel, se ha señalado ya el déficit de fundamentación que supone la adopción de una ontología en la que el sentido se concibe como un estrato del ser; déficit al que debe añadirse una identificación defectuosa de sentido y corrección valorativa. Así, al afirmar que “voluntad mala es dependencia causal” y que la culpabilidad “no es la decisión conforme a sentido en favor de lo malo” sino “el dejarse arrastrar por los impulsos contrarios al valor”²⁹, concibe la libertad, de modo absolutamente infundado, como una capacidad que solo se ejerce cuando se actúa para conseguir el bien o lo justo; y esa concepción, innecesario es razonarlo, puede tener, además, consecuencias políticamente peligrosas, como las que podrían derivarse de su afirmación de que “la misión del derecho penal consiste en la protección de los valores elementales de conciencia de carácter ético-social, y solo por inclusión la protección de los bienes jurídicos particulares”³⁰ o de su concepción de la contrariedad al derecho como “injusto personal”; pero, esa problemática no es de este lugar.

2. DETERMINISMO E INDETERMINISMO EN LA FILOSOFÍA ACTUAL: CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

La discusión entre determinismo e indeterminismo, según ya se ha dicho, tiene muchos siglos de historia y no puede afirmarse que haya la menor esperanza de que concluya.

A partir de ese dato, cabe plantearse si vale la pena, a fecha de hoy, entrar una vez más en tal debate, aunque sea desde la perspectiva, sólo aparentemente limitada, de las relaciones entre determinismo, acción y lenguaje; y digo aparentemente limitada porque, a poco que se profundice, esa perspectiva abarca la totalidad del problema. En principio, pienso que no porque estamos ante un problema filosófico y, como señaló Wittgenstein, cualquier problema filosófico tiene la forma: “no sé salir del atolladero”.

Sin embargo, como no acostumbro a excluir ninguna posibilidad, por improbable que parezca, intentaré llevar a cabo algunas reflexiones, aunque resulten muy limitadas, sobre los argumentos con que se defienden algunas de las posiciones actuales de mayor relevancia, que puedan abrir la puerta a cualquier tipo ulterior de análisis del problema.

Para conseguir ese objetivo expondré las diversas opiniones que he elegido, inscritas, en su mayoría, para ceñirme al pensamiento contemporáneo, en el ámbito de la filosofía analítica (o, en cualquier caso, próximas a él desde el momento en que hacen uso del análisis del lenguaje). Esa exposición tratará de ser tan fidedigna como sea posible, pues pretende ofrecer un *status quaestionis*.

Pero, por mucho que procure valirme de descripciones literales para no falsear el pensamiento de los autores que cito, como no podré describirlo en sus propios términos, sino que habré de limitarme a sus momentos nucleares (prescindiendo de los pasajes más técnicos y, por supuesto, de los excursos innecesarios para el tratamiento del problema que aquí se aborda), aunque intente ser tan objetivo como me sea posible, no puedo asegurar que les haga justicia. Tanto más, cuanto que no me detendré en la mera exposición, sino que la acompañaré de consideraciones personales acerca de la aportación de cada autor al debate que nos ocupa que, aunque procuraré que sean adecuadas y comprensibles, no serán neutrales, porque sería imposible que lo fuesen.

Dada la confusión que, según se ha visto al plantear el problema, preside el debate que se pretende analizar, esta introducción debería partir de una definición suficientemente precisa de los términos de dicho debate, que dejase claro qué va a entenderse por determinismo y qué por indeterminismo o libertad. Cada uno de esos términos ha sido objeto de un número tan elevado de concepciones y variantes que sería imposible, además de inútil, reproducirlas.

Para dar una idea aproximada de la falta de claridad con que hoy se plantea la problemática que aquí se intenta analizar, bastará reproducir las consideraciones con que Strawson inicia su obra *Libertad y resentimiento*:

“Hay filósofos que dicen no saber cuál es la tesis del determinismo. Otros dicen, o dan a entender, que saben cuál es. De entre éstos, algunos —posiblemente los pesimistas— afirman que, si la tesis es verdadera, entonces los conceptos de obligación y responsabilidad moral carecen realmente de aplicación y que las prácticas de castigar y culpar, de expresar condena y aprobación moral están realmente injustificadas. Otros —posiblemente los optimistas— afirman que estos conceptos y prácticas no pierden en absoluto su *raison d'être* si la tesis del determinismo es verdadera. Algunos sostienen incluso que la justificación de estos conceptos y prácticas precisa de la verdad de la tesis. Existe otra opción que se escucha con menos frecuencia: la opinión, podría decirse, del genuino esceptico moral. De acuerdo con ella, las nociones de culpa moral, de censura, de responsabilidad moral son confusas en sí mismas, y esto es algo que podemos ver considerando las consecuencias, bien de la verdad del determinismo, bien de su falsedad. Quienes propugnan esta opinión concurren con los pesimistas en que estas nociones carecen de aplicación si el determinismo es verdadero; y se limitan a añadir que carecen igualmente de aplicación si el determinismo es falso. Si se me pregunta a cuál de estos bandos pertenezco, debo decir que al primero de todos ellos: al de los que no saben cuál es la tesis del determinismo”³¹.

A la vista de tal estado de la cuestión parece, pues, necesario que estas consideraciones introductorias consistan, básicamente, en definir el sentido en que van a usarse los términos del problema, no dando a los conceptos que así se formulen más valor que el de simples estipulaciones que nos permitan saber de qué estamos hablando.

Comenzando por el determinismo, lo definiré, en su forma básica, a partir de la idea de máquina a la que hace referencia el título de la conocida obra de *Lammetrie* (*El hombre máquina*). Entenderé en consecuencia por deterministas aquellas concepciones según las que todo lo que sucede en el mundo, incluidos los deseos, pensamientos y acciones humanas, obedece, como los movimientos de una máquina, a leyes necesarias, que determinan con una precisión matemática absoluta lo que ha de suceder.

Esta idea definitoria que, según creo, capta bastante adecuadamente el núcleo básico de las posiciones deterministas, presenta, no obstante, algunas dificultades. Para empezar, aquí la máquina se emplea como *símbolo* de su modo de operar; y, al hacerlo así, se saca de quicio el lenguaje, como muestran las reflexiones de Wittgenstein al respecto, que paso a reproducir parcialmente:

“La máquina —pudiera yo decir primeramente— parece tener ya en sí su modo de operar. ¿Qué quiere decir esto? Al conocer la máquina, todo lo restante, es decir, los movimientos, parece estar ya totalmente determinado. Hablamos como si estas partes sólo pudieran moverse así, como si no pudieran hacer otra cosa. ¿Cómo es esto, olvidamos, pues la posibilidad de que se tuerzan, rompan, fundan, etc.? Sí; no pensamos en absoluto en esto en muchos casos. Usamos una máquina, o la figura de una máquina, como símbolo de un determinado modo de operar. Le transmitimos a alguien, por ejemplo, esta figura y suponemos que él derivará de ella los fenómenos del movimiento de las partes. (igual que podemos transmitirle a alguien un número diciéndole que es el vigésimo quinto de la serie 1,4,9,16...) La máquina parece tener ya en sí su modo de operar quiere decir: nos sentimos inclinados a comparar los futuros movimientos de la máquina en su determinación con objetos que están ya en un cajón y son entonces sacados por nosotros. —Pero no hablamos así cuando se trata de predecir el comportamiento efectivo de una máquina. Ahí no olvidamos, generalmente, la posibilidad de deformación de las partes, etc.— Pero lo hacemos cuando nos asombramos de cómo podemos emplear la máquina como símbolo de una forma de movimiento —puesto que también puede moverse de modo totalmente *distinto*—”.

A lo que, casi de modo inmediato, añade:

“Pero cuando reflexionamos sobre el hecho de que la máquina también habría podido moverse de modo distinto, puede entonces parecer como si su modo de

moverse debiera, en la máquina como símbolo, estar contenido de manera aún más determinada que en la máquina efectiva. Como si no fuera suficiente que éstos fueran los movimientos empíricamente predeterminados, sino que debieran en realidad —en un sentido misterioso— estar ya *presentes*. Y es bien cierto: el movimiento de la máquina en cuanto símbolo está predeterminado en un sentido diferente que el de cualquier máquina efectiva dada.

¿Cuándo se piensa, pues: la máquina tiene ya en sí sus movimientos posibles de algún modo misterioso? —Bien, **cuando se filosofa**—”.

De estas y otras consideraciones extrae Wittgenstein la conclusión de que: “*somos cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación*”³².

En resumen, como escribí en la primera edición de mis *Fundamentos del Sistema Penal*³³, cuando utilizamos la máquina como símbolo, estamos filosofando y, al hacerlo, absolutizamos ciertas propensiones a partir de determinados fragmentos de la experiencia y las extrapolamos a la totalidad del mundo. La imagen de la máquina nos permite pensar en una máquina perfecta. Y, una vez que hemos alumbrado esa segunda idea, la aplicamos a la totalidad del mundo: el mundo —nos decimos— ha de ser como una máquina perfecta. Y así lo creemos —o muchos lo creen— pese a que nunca han visto una máquina así. De modo que la máquina como símbolo, que es la metáfora que subyace al determinismo estricto, es una fantasía que no corresponde a nada real. A lo que cabe añadir que ni siquiera está claro que una tal máquina sea posible.

Con ello queda delimitado (y problematizado a partir de una reflexión del que Strawson conceptúa el primer filósofo de nuestro tiempo³⁴) lo que llamaré, siguiendo una terminología usual, *determinismo duro o fuerte*. Ese tipo de determinismo se profesa, generalmente, desde *posiciones reduccionistas*; es decir, desde posiciones para las que lo mental es un mero epifenómeno que carece de influencia alguna sobre el mundo real. Con ello, a las dificultades descritas por Wittgenstein, se añaden otras, de las que posteriormente se tratará.

Junto a ese determinismo básico, hay otra forma aún más extendida, que se conoce con los nombres de *auto-determinismo* o de *determinismo débil, suave o mórbido*, para el que entre lo mental y lo físico hay una interacción causal y es, por tanto, el conjunto mente-materia (mente-cuerpo) el que determina el comportamiento humano. Se analizarán más adelante los problemas que plantea esta segunda forma de determinismo; pero baste destacar ahora que ya Kant la consideró un “recurso mezquino”³⁵ y W. James, de un modo quizás un tanto exagerado, la llamó “ciénaga del subterfugio”³⁶.

Kant calificaba así el *autodeterminismo* porque quienes lo defienden identifican la libertad con ausencia de coacción externa; con tal identificación, decía “se dejan entretener aún algunos y piensan haber así resuelto, con una pequeña minucia de palabra, aquel difícil problema”³⁷. De ese modo conciben al hombre como un *automaton materiale* o *spirituale* cuya libertad no sería mejor que la de un asador mecánico, un reloj o cualquier otro aparato o animal semoviente³⁸. Pero, por regla general, quienes sostienen ese tipo de determinismo, al dar entrada a factores psicológicos como deseos, motivos, razones etc. no lo entienden de modo totalmente rígido, a la manera de los autómatas; sino que admiten márgenes más o menos amplios de indeterminación. Sin embargo, esa regla general tiene excepciones. Así, v.g. Danner hace descansar finalmente su determinismo sobre las pulsiones emocionales, rígidamente determinadas por la índole del sujeto y la situación que afronta, que causan inexorablemente una u otra decisión³⁹. No parece que v.g. las decisiones aritméticas puedan explicarse en términos de pulsiones emocionales pues llegar a la conclusión de que dos y dos son cuatro no suele comportar pulsión emocional alguna; en consecuencia, nada tiene de particular que Welzel no expresara demasiado aprecio por el trabajo de Danner.

Queda, pues, por definir la libertad. Generalmente se habla de ella como “libre albedrío” (*free will*)⁴⁰. En escritos anteriores prescindí de concebirla como parecen indicar esos térmi-

nos, es decir, como libertad en la potencia de la voluntad, porque la psicología que subyace a esa concepción me parece difícil de defender. La entendí entonces como la capacidad humana de auto-determinarse por razones, entendidas éstas en sentido amplio; es decir, como motivos no sometidos a ninguna legalidad que permita predeterminar con exactitud matemática los cursos de acción que generan. Esa concepción tropieza, a su vez, con una serie de dificultades. La primera de ellas, y la más importante, es la de que parece que las razones han de estar también sometidas a la ley causal (porque, si no lo estuvieran, se dice, el sujeto humano sería una especie de “causa incausada”, es decir, un pequeño dios); pero hay otras, como la que plantean algunas clases de actos: los actos *incontinentes* (es decir, aquellos en los que no se elige lo que parece razonablemente mejor, planteen o no un conflicto moral), los actos morales en el sentido kantiano del término (es decir, los que se llevan a cabo sin más motivo que cumplir el deber) y los *puramente gratuitos* (sobre los que, según afirman algunos, construye Sartre su modo de concebir la libertad) que, tanto por ser menores cuanto por no abocar, ni a la afirmación del determinismo ni a la negación de la acción libre, no se abordarán aquí más que en momentos puntuales.

Como se verá, muchas de las consideraciones ulteriores giran alrededor del pensamiento de D. Davidson no solo por su importancia e influencia (es el sucesor de Quine y, por ello, un representante emblemático del empirismo anglo-norteamericano), sino también porque aborda el tema desde múltiples perspectivas y, en todas ellas, sus planteamientos son especialmente útiles para poner de manifiesto la complejidad y dificultad del problema que aquí se trata.

3. DETERMINISMO REDUCCIONISTA

A) DE NUEVO SOBRE DAVIDSON

Conviene comenzar efectuando nuevas aclaraciones terminológicas, porque hablar del

determinismo reduccionista comporta delimitar en qué forma cabe relacionar el determinismo (es decir la concepción de que todo lo que acaece en el mundo está sometido a leyes absolutamente precisas y exactas) con el reduccionismo, que toma como punto de partida la idea de que todo lo que hay en el mundo es material e infiere de ella que lo mental es solo una ilusión. Las relaciones entre una y otra concepción son complejas. Para definir las, recurrir en primer término a la exposición de Davidson parece un paso muy adecuado. Veámosla:

"La situación puede aclararse mediante una cuádruple clasificación de teorías de la relación entre sucesos mentales y físicos que ponga énfasis en la independencia de las tesis acerca de leyes y las tesis de la identidad. Por un lado, están aquellas que afirman y aquellas que niegan la existencia de leyes psicofísicas; por otro, aquellas que afirman que los sucesos mentales son idénticos y aquellas que lo niegan. Así, las teorías se dividen en cuatro tipos: *monismo nomológico*, que afirma que hay leyes correlacionales y que los sucesos correlacionados son uno (los materialistas pertenecen a esta categoría); *dualismo nomológico*, que comprende varias formas de paralelismo, interaccionismo y epifenomenalismo, *dualismo anómalo*, que combina el dualismo ontológico con el fracaso general de leyes que correlacionen lo mental y lo físico (cartesianismo). Y finalmente está *monismo anómalo*, que clasifica la posición que deseo ocupar.

El monismo anómalo se parece al materialismo en su afirmación de que todos los sucesos son físico, pero rechaza la tesis, considerada generalmente esencial al materialismo, de que los fenómenos mentales admiten explicaciones exclusivamente físicas. El monismo anómalo muestra un sesgo ontológico sólo en tanto que admita la posibilidad de que no todos los sucesos sean físicos. Tal monismo débil, que no se apoya en leyes correlacionales o en economías conceptuales, no parece merecer el término de "reduccionismo"; en todo caso no es apto para inspirar el reflejo del no-es-más-que ("concebir que el *Arte de la fuga* no fue más que un suceso neuronal complejo", etcétera)⁴¹.

Me gustaría añadir a esa exposición unas precisiones iniciales respecto al monismo, a saber: creo necesario distinguir entre lo que llamaré un *monismo de sustancias*, que caracteriza a cualquier forma de materialismo, de un *monismo de sucesos*, propio del materialismo reduccionista, cuya expresión más acabada la constituyen las llamadas *teorías de la identidad*, sobre todo aquellas que proponen una identi-

dad, no ya de tipos o géneros, sino de instancias o sea de sucesos individuales⁴². Para dar una idea preliminar de lo que se quiere decir con esa distinción, quisiera explicarlo mediante unas consideraciones de Wittgenstein acerca del dolor:

"Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor y conducta de dolor sin dolor. ¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber! —Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la sensación es una nada. —No, en absoluto. ¡No es un *algo*, pero tampoco es una *nada*! El resultado era sólo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse. —Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí"⁴³.

La posición de Wittgenstein es compatible con el materialismo; pero, al admitir una diferencia abismal entre la conducta de dolor con y sin dolor, no parece que pueda conciliarse con lo que he llamado monismo materialista de sucesos, si ese monismo propugna, además, la identidad individual entre sucesos físicos y mentales.

Hechas estas precisiones, cabe decir que la forma más común en la que se presenta el monismo de sucesos, en su versión materialista se denomina usualmente *fisicalismo*, porque se considera que la física es la más básica de las ciencias de la naturaleza y, también, porque cabe llamar físico a todo lo no mental.

Dado cuanto acaba de exponerse, parece paradójico hablar de un *fisicalismo no reduccionista*. Por eso quiero destacar que Rorty ha afirmado que el trabajo de Davidson le parece la culminación de una línea del pensamiento americano que pretende ser naturalista sin ser por ello reduccionista⁴⁴. Rorty ve la de Davidson como la formulación más acabada de las tendencias holísticas y pragmáticas en la filosofía analítica contemporánea y cree que lo que llama su "fisicalismo no reductivo" nos ofrece "todo el respeto por la ciencia que necesitamos combinado con más respeto por la poesía del que ha mostrado nunca la tradición filosófica occidental"⁴⁵.

De ninguna manera deseo poner aquí en duda los méritos intelectuales de Davidson. Creo que es uno de los filósofos más relevan-

tes de nuestro tiempo; pero, frente al optimismo de Rorty, debo decir que, en mi opinión, su “fiscalismo no reduccionista” plantea más problemas de los que resuelve.

Rorty delimita la posición de Davidson diciendo que su peculiar fiscalismo comporta la pretensión de que “un determinado evento puede ser descrito igualmente bien en términos fisiológicos y psicológicos, no-intencionales e intencionales”. Esta es, a su juicio, la esencia de la teoría de la identidad que Davidson sustenta. Según ella, la diferencia entre lo mental y lo físico se halla caracterizada en términos lingüísticos, no ontológicos: se trata de dos formas de describir un suceso idéntico.

Puede que ese sea, en realidad, el pensamiento de Davidson; pero, si es así, no lo expresa en absoluto de modo claro, pues una y otra vez insiste en negar la existencia de leyes psicofísicas y en la ausencia de leyes que puedan formularse con exactitud en el ámbito mental: en eso consiste, a su juicio, la *anomalía de lo mental*⁴⁶. De modo que, a primera vista, la concepción de Davidson está expresada en términos ontológicos y no meramente lingüísticos; pues, en términos lingüísticos, lo que cabría plantearse no es si hay o no leyes psicofísicas o leyes mentales estrictas, sino si el lenguaje intencional es traducible al lenguaje físico o si cabe formular leyes exactas en términos intencionales. Intentaré responder sucintamente a la primera de esas dos cuestiones, dejando sentado que, a mi juicio, no es la que Davidson plantea, al menos en una lectura *prima facie*. Sin embargo, parece conveniente abordarla.

“La traducibilidad” de las diversas descripciones posibles del mundo no es problemática solo entre los lenguajes de las ciencias naturales y el lenguaje intencional; sino que constituye una cuestión interna a los diversos lenguajes científicos. En la obra de G. A. Reisch *Cómo la Guerra Fría transformó la filosofía de la ciencia*⁴⁷ pueden consultarse los términos en los que se produjo el debate acerca de la posibilidad de unificar el lenguaje de las ciencias.

Como, por razones obvias, no puedo relatar aquí íntegramente ese debate, me limitaré

a referir el tramo final de una discusión entre Dewey y Carnap. La tesis de Dewey al respecto fue la siguiente: “*el intento de asegurar la unidad mediante la definición de los términos de todas las ciencias en términos de alguna ciencia única está condenado de antemano al fracaso*”⁴⁸. Carnap, en su réplica, distinguió entre la definibilidad de los términos de una teoría en los de otra “y la condición más débil y más factible de la *reducción de términos* mediante dispositivos que llamó *enunciados de reducción*”. La respuesta de Dewey fue tajante: “*mi creencia de que las categorías de la sociología y la biología no pueden ser “reducidas”, en el sentido en el que el lector inglés atribuye a la palabra con naturalidad, a categorías físicas (por ejemplo categorías de la ciencia física) es tan firme que no veo cómo puedo alterar mi declaración ya revisada*”⁴⁹. Para una discusión ulterior, remito al resto de la obra citada. Aquí me basta con dejar constancia de que la propuesta reduccionista de Carnap, ni se ha realizado, ni hay síntoma alguno de que vaya a realizarse. De modo que la afirmación de que captamos la realidad a través de dos lenguajes (el intencional y el científico) irreductibles no necesita justificación alguna, dado que no ha sido posible la reducción ni siquiera en el seno de los lenguajes científicos, tal vez porque, como señala Rush Rhees en el Prefacio a *Los cuadernos azul y marrón* de Wittgenstein⁵⁰ “*el lenguaje no tiene ese tipo de unidad*”.

Pero, reconocido esto, queda por explicar qué clase de conocimiento extralingüístico autoriza a Davidson a afirmar que los que describimos en términos físicos y en términos mentales son *hechos idénticos*; y la respuesta a ese interrogante no puede ser otra que: ninguno. Es una hipótesis carente de justificación.

No voy a entrar aquí a poner de manifiesto todas las dificultades que plantea la tesis de la identidad de Davidson. Me limitaré a remitir a lo escrito al respecto por Popper⁵¹ y Kripke⁵². Por consiguiente, basta consignar que afirmar la identidad (unidad) de sucesos frente a la dualidad irreductible de descripciones lingüísticas implica hablar del mundo *más allá del lenguaje*, es decir, comporta un compromiso ontológico carente de justificación; dado

lo cual, la interpretación triunfalista de Rorty parece, cuando menos, inacabada e insuficiente: no solo Davidson no ha resuelto todos los problemas, sino que siguen estando ahí y ni siquiera puede decirse que los haya planteado bien.

Creo que la vertiente ontológica del pensamiento de Davidson se halla inducida por la idea de la *clausura* del mundo físico, según la cual solo hay **un** universo, el físico, impenetrable a cualquier influencia no física, de modo que lo mental pasa a ser una *superveniencia* irrelevante, dado que Davidson profesa la identidad entre cualquier instancia física y mental: lo mental no es sino otro modo de describir los sucesos físicos. Desde ese planteamiento, no se explica bien cómo las acciones pueden causar, salvo que queden reducidas a movimientos corporales, con lo cual se ingresa con armas y bagajes en el ámbito del determinismo reduccionista.

Pese a la difícil evitabilidad de esa conclusión, Davidson no se adhiere a esa clase de determinismo, tal vez porque el determinismo reduccionista tiene hoy muy pocos partidarios. Incluso entre quienes profesan una ontología monista; y eso es así porque quienes lo sostienen incurren en lo que Apel denominaba una contradicción *transcendental-pragmática*⁵³ cuando pretenden defenderlo con argumentos; dado que, según su posición, los argumentos carecerían de toda capacidad para cambiar el curso de lo que acontece, que vendría absolutamente determinado por procesos materiales. Lo mental vendría a ser un mero epifenómeno, algo irrelevante, una pura ilusión. Pero, ese modo de concebir lo mental pugna con el sentido común y con la experiencia acumulada y nunca contradicha de toda la historia de la especie. El epifenomenalismo es difícil de aceptar. Esa dificultad la expresa Searle en los siguientes términos:

"En el estadio actual de nuestro conocimiento, la objeción principal para aceptar el epifenomenismo es que va contra todo lo que sabemos de la evolución. Los procesos desarrollados por la racionalidad consciente son una parte tan importante y, sobre todo, una parte biológicamente tan costosa de nuestras vidas que constituiría una completa anomalía de la evolución el he-

cho de que un fenotipo de semejante envergadura no desempeñara ningún papel funcional en la vida y en la supervivencia del organismo. En los humanos y en los animales superiores se paga un precio muy elevado por la toma consciente de decisiones, desde la manera de cómo se educa a los jóvenes hasta la cantidad de sangre que riega el cerebro. Suponer que todo eso no desempeña ningún papel en nuestra inserción en el mundo no es como suponer que el apéndice no ejerce ninguna función. Sería más bien como suponer que la visión o la digestión no desempeñan papel alguno en la evolución"⁵⁴.

B) ¿DETERMINISMO NEUROFISIOLÓGICO?

Creo que es a partir de esas consideraciones genéricas desde donde procede examinar un hipotético determinismo neurofisiológico, que se apoyase en los experimentos de Libet u otros semejantes. Habermas⁵⁵. Habermas los describe en los siguientes términos:

"Benjamin Libet pedía que las personas sometidas en su test a una observación neurológica que iniciasen espontáneamente un determinado movimiento del brazo, haciendo constar en el protocolo el momento exacto de la decisión. Tal decisión precede, conforme a lo esperado, al propio movimiento corporal. Pero el punto crítico lo constituye el intervalo temporal entre, por un lado, el transcurso de los procesos inconscientes observados en las áreas primarias y asociativas de la corteza cerebral y, por otro, el acto consciente que la persona del test experimenta como su propia decisión. Es evidente que en el cerebro se monta un "potencial de disposición" específico para cada clase de acción, antes de que la propia persona se "decida" a realizar este acto. Esta constatación de la secuencia temporal entre el proceso neuronal y la vivencia subjetiva parece probar que los procesos cerebrales determinan las acciones conscientes, sin que desempeñe un papel causal el acto de la voluntad que el propio acto se atribuye. Estudios psicológicos confirman además la experiencia de que los actores, bajo determinadas circunstancias, ejecutan acciones a las que sólo posteriormente adjudican sus propias intenciones".

Sin embargo, a renglón seguido, niega que los experimentos de Libet puedan tener todo el peso probatorio de la tesis determinista que algunos les atribuyen. Al efecto aduce las siguientes razones:

"La estructura del experimentos ha sido manifiestamente concebida para movimientos corporales arbitrarios que conceden a los agentes, entre la decisión y la ejecución de la acción, sólo unas fracciones de segun-

do. De ahí que se plantee la cuestión de si es lícito generalizar los resultados del test más allá de esta clase de acciones. Incluso una interpretación prudente es en este aspecto no escapa a esa otra objeción de que la significación de las secuencias observadas sigue siendo confusa. Su diseño parece admitir la posibilidad de que las personas del ensayo, instruidas sobre el curso del experimento, ya se hayan concentrado sobre el plan de acción antes de decidirse por la ejecución de la acción que se pide de ellas. Y, luego, el montaje del potencial de disposición neurológicamente observado reflejaría únicamente la fase de la planificación. Más grave sería, finalmente, la objeción que, por cuestión de principios, se dirigiera contra la producción artificial de situaciones abstractas de decisión. Como en todo *design*, también aquí surge la pregunta sobre qué es lo que se mide, además de la cuestión filosófica de entrada concerniente a qué cosas pueden ser sometidas a medición".

Popper y Eccles, en la obra citada⁵⁶ ofrecen interpretaciones no deterministas de los experimentos de Libet y el propio Libet admitió que la conciencia tenía un "poder de censura"; es decir, podía decidir si traducir o no en acciones los impulsos procedentes del sistema nervioso central.

Pero quiero destacar la interpretación de Daniel Dennett, que es materialista, pero que sustenta una concepción según la cual la acción produce cambios en el mundo material y que, además, afirma a veces ser determinista⁵⁷. Dennett en *La conciencia explicada*⁵⁸ opone objeciones de toda índole a la interpretación de los experimentos de Libet que dan de ellos quienes pretenden usarlos como argumentos a favor del determinismo reduccionista e, incluso, pone en duda la validez de esos experimentos.

No voy a exponer detalladamente aquí sus opiniones pues, de una parte, sería excesivamente prolijo y, de otra, entraría a razonar en el territorio de la neurociencia, que no deseo frecuentar por ahora; pero sí he de hacer referencia a dos objeciones de principio, no tanto a los experimentos en sí mismos, cuanto a su interpretación.

La primera es de una obviedad absoluta: como lo mental no tiene ninguna realidad física no podemos determinar por métodos experimentales qué peso cabe atribuirle en la inte-

racción mente-cerebro (esa es la que Habermas calificaba como la cuestión filosófica de qué cosas pueden ser sometidas a medición); aunque, como acaba de exponerse, resulta patente que no cabe negarle toda influencia.

La segunda objeción, que procede de Dennett, deriva de la primera: el experimento de Libet coloca al sujeto de la experimentación en una posición imposible; a saber, en una posición en la que una persona queda emplazada a conocer por observación lo que, por hallarse referido a su propia mente, no puede conocer por observación sino que, sencillamente, lo vive. Citando a Wasserman, añade Dennett que "la tarea del sujeto de determinar dónde estaba el punto en un instante de la secuencia subjetiva es, en sí misma una tarea voluntaria, e iniciarla seguramente requiere su tiempo"⁵⁹.

Habermas ocupado extensamente de la inviabilidad de lo que Dennett llama "Teatro Cartesiano"⁶⁰, me permite ahora limitarme a indicar que esa imposibilidad radica en que no puedo sentarme a contemplar lo que sucede en mi propia mente como quien contempla un partido de fútbol, porque la mente no se pone ante mí de ese modo: sus procesos forman parte de mi modo de actuar y de vivir, y por eso los conozco; pero carecen de toda realidad sensible que yo pueda observar. De modo que la determinación acerca de cuándo tomó una decisión ocurre en una secuencia temporal reflexiva, no en la secuencia empírica en la que tienen lugar los hechos neurofisiológicos observables. Por eso no resulta legítimo colocarlos en una especie de línea temporal absoluta ordenándolos en ella según un antes y un después. Como Dennett denuncia, el experimento de Libet requiere "un juicio consciente de temporalidad de un tipo que normalmente no juega ningún papel en el control de la conducta y que, por tanto carece de significado natural en la secuencia"⁶¹. T. Nagel, crítico inflexible de esa obra de Dennett, señala, no obstante, que "algunos de los mejores análisis del libro (que acaba de citarse) tratan resultados experimentales que muestran que la apariencia subjetiva de la secuencia temporal o la simultaneidad temporal entre experiencias

conscientes no puede comprenderse en términos de las relaciones correspondientes de sucesos cerebrales en tiempo real”⁶²; y parece que esa conclusión haya de afirmarse sin el menor asomo de duda, pues no puede darse el valor de algo experimentalmente comprobado a una secuencia temporal que se establece entre un hecho material, certificado por la experiencia externa, y un hecho mental, inaccesible a tal experiencia.

A las críticas de Dennett cabe añadir, entre otras, las que formulara Alfred R. Mele. Según Mele, la tesis del veto, formulada por Libet, de una parte, presupone que, a la vez, el sujeto se habría formado la intención de hacer algo y la de no hacerlo y que la actividad cerebral previa es la misma en uno u otro caso; presupone también que la actividad cerebral asociada a la realización de una determinada actividad es *distinta* de la que pudiera preceder al previo “imaginarse” la realización del movimiento correspondiente, presuposición injustificada e injustificable; y, por último, que la actividad cerebral precede a la formación de intenciones, cuando lo más que cabría deducir de sus experimentos es que precede a las intenciones *inmediatas* a la acción; pero no a las intenciones *remotas*, por las que podría venir predeterminado el movimiento cerebral previo a la realización de la acción⁶³.

Lo que sucede hoy con los experimentos neurofisiológicos es algo que ha sucedido muchas veces en la historia con otras investigaciones: a cada avance de la ciencia corresponde una reformulación apresurada del determinismo. Hace años lo puse de manifiesto⁶⁴; y, mucho más recientemente, se ha denunciado por lo que respecta a los últimos descubrimientos biológicos⁶⁵.

A partir de esa constatación, creo que procede ir cerrando este epígrafe. En una obra específica sobre el determinismo reduccionista⁶⁶, Corbí y Prades, señalan que los contenidos de nuestras percepciones ordinarias son irreducibles a causas en el sentido fiscalista del término. El argumento del fiscalista consiste en afirmar que, dado que nosotros somos sistemas físicos finitos, no podríamos percibir regulari-

dades de la vida ordinaria a menos que nuestra capacidad perceptual descansase sobre un mecanismo ejecutivo y que las regularidades que percibimos consistieran, en último término, en regularidades físicas. De otro modo, el fiscalismo cree que nuestra capacidad de describir correctamente el mundo sería completamente *misteriosa*.

Pero “nosotros” —dicen Corbí y Prades— “diríamos en primer lugar que la capacidad de percibir regularidades no físicas no es un misterio porque lo que cuenta como un *contenido idéntico* es, incluso desde perspectivas neurofisiológicas, una clase de contenidos absolutamente heterogénea, que produce muy diferentes géneros de comportamiento”⁶⁷. La perplejidad del fiscalista, siguen diciendo Corbí y Prades, puede persistir solamente porque no reconoce nuestras percepciones como últimos hechos metafísicos y asume que los hechos *deberían* explicarse en términos de una concepción absoluta del mundo, esto es del conocimiento causal que el demonio laplaceano posee.

Sin embargo, esa concepción absoluta del mundo carece de toda justificación, pues todo conocimiento causal es necesariamente relativo a ciertos propósitos e intereses; esto es a una perspectiva particular definida desde cada situación concreta y, por lo tanto, nuestro conocimiento del mundo no puede reducirse a una única perspectiva genérica.

Un ejemplo de Alan R. White puede ayudar a comprender lo que esos autores quieren decir. Es el siguiente:

“El deseo de dar una buena audición, puede ser la razón por la cual un pianista practica para un concierto, ¿es idéntico o puede correlacionarse este deseo con algún elemento fisiológico que causa los movimientos físicos en que se manifiesta la práctica? ¿Podría decirse que el elemento fisiológico causó también la acción de practicar para un concierto? La objeción a este punto de vista consiste en que, por muy verdaderas que sean estas suposiciones fisiológicas, una explicación por un deseo no es equivalente en significado a una explicación que aluda a un elemento fisiológico, ni tampoco lo explicado por dicho elemento, vgr. mover los dedos, o inclusive tocar el piano, explica a su vez necesariamente aquello en lo que ese elemento se

traduce en esas circunstancias, vgr. practicar para un concierto”⁶⁸.

No parece que el impulso neurofisiológico pudiera variar con cualquier variación del objeto del deseo y ser, v.g., distinto si el concierto deseado tuviera lugar en Nueva York, en Londres, o en Milán; y, si ello es así, incluso al demonio laplaceano le resultaría imposible predecirlo. En cambio, la experiencia médica común parece demostrar que estados mentales de contenido muy diverso parecen producir los mismos efectos somáticos.

C) CONCLUSIONES PROVISIONALES

Quisiera concluir con unas reflexiones sobre el determinismo reduccionista y otras sobre la posibilidad de la libertad.

Comenzando por las primeras, las llevaré a cabo a partir de una larga cita de Popper:

“He dicho que el determinismo físico era una pesadilla. Lo es porque afirma que el mundo en su conjunto, con todo lo que hay en él, es un inmenso autómatas y, por tanto, nosotros no somos más que diminutos engranajes o, a lo sumo, sub-automatas suyos.

De este modo destruye, concretamente, la idea de creatividad. Reduce a una mera ilusión la idea de que al preparar esta conferencia haya utilizado mi cerebro para crear *algo nuevo*. Según el determinismo físico, lo único que ha ocurrido es que ciertas partes de mi cuerpo han hecho señales negras sobre un papel blanco: cualquier físico, con una información suficientemente detallada, podría haber escrito mi conferencia por el sencillo expediente de predecir los lugares exactos en que el sistema físico, constituido por mi cuerpo (que incluye evidentemente mi cerebro y mis dedos) y mi pluma, pondría esas marcas negras.

Pondré un ejemplo aún más impresionante: si el determinismo físico está en lo cierto, entonces un físico completamente sordo que nunca haya oído una composición musical podrá escribir todas las sinfonías y conciertos de Mozart o Beethoven por el simple expediente de estudiar los estados físicos exactos de sus cuerpos y predecir en qué lugar del pentagrama habrían de poner las señales negras. Nuestro físico sordo podría hacer aún más cosas: mediante un estudio suficientemente detallado de los cuerpos de Mozart o Beethoven podría componer partituras que ellos, de hecho, nunca escribieron, pero que habrían escrito si hubiesen sido distintas algunas circunstancias de sus vidas: si hubiesen comido cordero, pongo por caso, en lugar de pollo o si hubiesen bebido té en lugar de café”⁶⁹.

Popper concluye que todo esto es absurdo y que ese absurdo se hace aún más patente si se aplica ese método de análisis y predicción a los propios deterministas. (Me cuesta imaginar cómo podría describirse de modo inteligible en términos fisicalistas un debate entre deterministas e indeterministas en el que hubiese un intercambio de razones contradictorias que se esgrimiesen de modo congruente. ¿Acaso mediante alguna clase de milagrosa armonía preestablecida?).

Pero el absurdo no desalentará al determinista en su creencia pues, como señala Berlín, cuando hablamos de determinismo “estamos hablando solo de ideales pseudocientíficos... las pruebas a favor de un determinismo absoluto no están disponibles; y si existe una persistente tendencia a aceptarlo en el plano teórico, se debe seguramente mucho más al deslumbramiento de un ideal “cientifista” o metafísico, o al hecho de que quien quiere cambiar la sociedad tiende a creer que las estrellas en el cielo están combatiendo a su favor”⁷⁰. Berlín añade que la fe en el determinismo podría deberse también al deseo de transferir a la acción de fuerzas impersonales los acontecimientos que nos desagradan eludiendo la responsabilidad personal. Pero lo cierto es que la creencia en el determinismo no es una creencia normal, sino una fe filosófica, inmune a los argumentos de sentido común e, incluso, a la contradicción.

Si eso es así, y así creo que es, el debate sobre el determinismo resulta tan infructuoso como el debate sobre el solipsismo⁷¹. Pues, como afirma Wittgenstein

“cuando el solipsista dice que únicamente sus propias experiencias son reales, es inútil contestarle: *¿Por qué nos dice esto, si usted no cree que nosotros lo oigamos realmente?* O, en todo caso, si le damos esta respuesta, no tenemos que creer que hemos contestado a su dificultad. No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común”⁷².

En cualquier caso, no voy a practicar aquí esa terapia: me he limitado a poner a quienes sustentan el determinismo reduccionista fren-

te a los problemas a los que se enfrentan, por si quisieran reflexionar sobre ellos.

Habiendo puesto de manifiesto las dificultades del determinismo, no quisiera dejar de lado las que presenta la afirmación de la libertad. Me importa destacar aquí, especialmente, alguna; a saber, la que representa la concepción del mundo físico como un sistema cerrado, a la que ya se ha hecho referencia, en la que, al no ser posible influencia causal alguna de los sucesos mentales, resultaría incompatible la afirmación de la libertad.

En mi opinión, Popper ha ofrecido un principio de solución a ese problema, examinando la evolución de los lenguajes, desde los protolenguajes animales hasta los lenguajes propiamente humanos. Con ese desplazamiento de la mente al lenguaje, puede empezar a diluirse el problema de cómo lo inmaterial (el sentido) puede influir sobre lo material (el cuerpo). Tanto Popper⁷³ como Searle⁷⁴ abren posibilidades explicativas que no voy a desarrollar. Me limitaré a decir que ni son las únicas que pueden articularse ni se hallan completamente perfiladas; pero, en mi opinión, bastan para que, a diferencia de lo que sucede con el determinismo, la afirmación de la libertad no parezca, hoy por hoy, ni absurda ni incompatible con la ciencia.

En efecto, la aparición del lenguaje y, singularmente, la del lenguaje argumentativo (la aparición de las razones) en el proceso de desarrollo de la evolución natural nos libera de tener que aceptar el dualismo de sustancias (según el cual el alma, o no podía influir en el cuerpo, al pertenecer a otra región del ser, o lo hacía sólo muy recatadamente a través de una glándula vacía e insignificante; y también de la salida de un mundo regido por leyes deterministas ciegas para entrar en el ámbito, aún más ciego de otro regido por el azar. Pues, ciertamente lo que llamamos acción libre no es compatible con la pura indeterminación sino que precisa diversos controles, no rígidos sino, como señala Popper, plásticos⁷⁵; también lo es que a partir del lenguaje se desarrollan controles de esa índole.

Pues el lenguaje surge como un desarrollo (un *refinamiento* decía Wittgenstein) de las funciones simbólicas primitivas que aparecen con la vida y se incrementan progresivamente en la conducta animal, desde los invertebrados a los animales superiores y al hombre. *En el principio era la acción* que, como todo lo que es capaz de transmitir sentido, comporta la atribución de significado a un sustrato material. Con el hombre adquiere un mayor protagonismo la conducta intencional (que, como señalara von Wright, es un *comportamiento significativo*⁷⁶) y, con ella, aparecen los lenguajes naturales, que son lo que Mead denominaba *símbolo signifiante*, con el que se hace posible el pensamiento racional y reflexivo y la idea de persona como algo distinto del mero organismo fisiológico; es decir, como individualidad actuante, autoconsciente y socialmente estructurada⁷⁷.

Por eso, el lenguaje no sólo nos libera de asumir los diversos problemas que genera el dualismo de sustancias sino que, a la vez, nos dispensa de tener que aceptar la teoría de la identidad entre sucesos físicos y mentales. Pues el hecho de que el razonamiento “sobrevenga” en un momento determinado de la evolución muestra que ingresa en el conjunto de los sucesos del mundo una clase nueva de sucesos que no pueden definirse en términos exclusivamente materiales, que dependen del pasado, aunque no de modo absoluto y que, por otra parte, pueden modificar el futuro. En consecuencia negar, como hace Rorty⁷⁸, la especial importancia del lenguaje para la imagen del mundo no es sino una frivolidad más que añadir a su *currículum*.

Si todo ello es así, afirmar el determinismo reduccionista es tanto como cerrar obstinadamente los ojos, no ya a la “experiencia interna”, que pudiera llevarnos a percibir erróneamente el papel de nuestras ideas en el mundo, sino a la experiencia externa, a miles de observaciones que podemos hacer a diario y que constituyen un banco de pruebas que es casi imposible ignorar.

Por otra parte, esa objeción no se soslaya partiendo, como Davidson propone, de la

equiparación del ser humano al humanoide prefabricado que denomina “Art” y al que más adelante se volverá a hacer referencia. Pues, dado que Davidson afirma que las descripciones de sucesos psicológicos individuales (y no las de clases de sucesos), “supervienen” en las descripciones físicas hasta el punto de que se trata de sucesos idénticos⁷⁹ parece presuponer algo así como lo que Putnam llama el “estado computacional único”, según el cual “a cada actitud proposicional, a cada emoción etc., le corresponde un estado computacional determinado” se halle éste especificado en términos físicos o en términos físicos y computacionales⁸⁰. Putnam precisa que nadie ha sido capaz de defender un funcionalismo así, sencillamente porque no es posible hacerlo. Los desarrollos previsibles de la Inteligencia Artificial no presagian, desde luego, nada parecido. De modo que, si un día pudiéramos construir el homúnculo, que Davidson propone como un artificio epistémico, habría de poder vivir en sociedad: aprender, sentir, razonar y guiarse por sus razonamientos y ese conjunto de actividades y circunstancias le modificarían hasta el punto de que sus creadores dejarían absolutamente de poder explicar su comportamiento en términos físicos o computacionales: el humanoide sería entonces idéntico a un ser humano y sólo en tal caso sería un recurso epistémico válido. Pero no nos diría nada acerca del problema de la libertad y del determinismo distinto de lo que ya sabemos.

No obstante, la propuesta de Davidson resulta ilustrativa porque pone de manifiesto el trasfondo del problema del determinismo. Ese trasfondo radica, como dice jocosamente Kripke⁸¹ en que hay muchos filósofos (y físicos, neurofisiólogos y penalistas) que son o, al menos, *creen ser autómatas*. A estos, ciertamente, hay que tratarlos con sumo cuidado porque, a la vez, se comportan como si poseyesen la verdad y son, por ello, políticamente peligrosos; pero, más allá de ese peligro, no hay que hacerles demasiado caso.

4. ACCIONES, RAZONES Y CAUSAS: DETERMINISMO DÉBIL

Doy a este epígrafe el título del primero de los ensayos que se contienen en la obra de Davidson a la que se ha hecho referencia *supra*. Así, se indica la serie de los problemas que quiero tratar y, a la vez, que voy a tomar, de nuevo, como referencia las ideas de Davidson, pues me parecen especialmente útiles para entender los términos y el alcance de cuanto se debate aquí.

Dividiré en cuatro partes la exposición, dedicada la primera al análisis crítico de la concepción de la acción de Davidson; la segunda, a la problemática de las razones *para* y de las causas *de* la acción; la tercera, al dilema entre determinismo y libertad que Davidson afronta a partir de una cita de Kant; y la cuarta, al determinismo débil, dedicándole a esta forma de determinismo una atención especial, por ser la más difundida.

A) SOBRE LA CONCEPCIÓN DE LA ACCIÓN DE DAVIDSON

Davidson sostiene la que denomina una concepción causal de la acción. Para él cada acción humana puede ser descrita en etapas sucesivas como causada por otra; bajo una descripción más simple, en una suerte de “efecto acordeón” hasta llegar a las que, de acuerdo con Danto, llama *acciones básicas*, que consisten en meros movimientos corporales y ya no pueden remitir a otras acciones descritas en términos más simples que pudieran causarlas.

Esta es una descripción muy esquemática, casi caricaturesca, de la concepción de Davidson, pero basta para empezar a entender lo que dice. Según Carlos J. Moya, el análisis de la acción de Davidson descansa en una ontología para la cual

“una acción particular no es la ejemplificación de una propiedad, sino un suceso particular, temporalmente localizado e irrepetible, que puede recibir varias descripciones, algunas de las cuales se realizan, característicamente sobre la base de sus efectos”⁸². A lo que

añade inmediatamente que “la concepción de Davidson no dice que por ejemplo tocar el piano, construir una casa, leer o firmar un contrato se reduzca a mover nuestros cuerpos, a acciones básicas... (pues) aún si cada acción particular pudiera ser descrita en términos de movimientos corporales ello no implicaría que las acciones fuesen *simplemente* o *nada más que* movimientos corporales. Pero, a la inversa, eso no afecta al hecho de que una acción particular pueda ser (descrita como) un movimiento corporal, ni al hecho, (si lo es) de que... volviendo hacia atrás desde las consecuencias causales de algo hecho por alguien, podamos siempre encontrar un movimiento corporal”⁸³.

Lo que me importa destacar es que, según se ha anticipado, en la concepción de Davidson el movimiento corporal juega un papel *definitorio* de las acciones (o de buena parte de ellas) y que, por lo tanto, la esencia de la acción se sitúa en el acontecimiento externo mientras que el sentido de acción se concibe como una descripción de ese acontecimiento. Esa concepción parece ajustarse a determinados tipos de acción, como v.g., encender la luz apretando con el dedo el interruptor o matar a otro clavándole un cuchillo; aunque, incluso en esas, no resulta totalmente correcta, porque sitúa como parte del proceso empírico la relación causal, o, dicho de otro modo, la imputación, que no es empírica; pero, la incorrección se pone de manifiesto de modo mucho más claro si pensamos en acciones más complicadas como, por ejemplo, calcular. Se puede calcular de mil maneras: escribiendo el cálculo sobre el papel, utilizando cualquier clase de mecanismo para calcular o, incluso, mentalmente, para lo que no es preciso mover el cuerpo; pero, aunque lo sea, es decir aunque se calcule con alguna clase de movimientos corporales, no es correcto decir que calcular es un modo de describir esos movimientos corporales. Como tampoco puede decirse, en los ejemplos que utiliza Carlos Moya, que tocar el piano, construir una casa, leer o firmar un contrato sean descripciones de los movimientos corporales correspondientes. Como he sostenido repetidamente, calcular, construir una casa, leer, firmar un contrato y también encender la luz o dar muerte a otra persona expresan el *significado* de nuestras acciones de las que los movimientos corporales constituyen, no la

sustancia definitoria ni el objeto de ninguna clase de descripción, sino solamente el *sustrato*. Esto es aún más evidente si se consideran acciones definidas ya inmediatamente por su significado, tal como, v.g. escribir un texto cualquiera: mal podría decirse que escribir un texto sea una posible descripción de manchar con tinta el papel. Las manchas de tinta constituyen el sustrato de la acción de escribir un texto; pero nada tienen que ver con lo que esa acción significa.

Como subraya Austin “hay en realidad en el fondo una vaga y confortante idea de que, después de todo, en última instancia, hacer una acción debe reducirse a la realización de movimientos físicos en partes del cuerpo; pero esto es más o menos tan cierto como el que decir algo debe, en última instancia, reducirse a hacer movimientos con la lengua”⁸⁴. En el ámbito del derecho penal esa irreductibilidad de la acción a movimientos corporales se evidencia, no solo en las injurias verbales, que es el ejemplo más manido, sino en la inmensa mayoría de las acciones típicas. Mi tesis se limita a poner de manifiesto que lo mismo sucede en cualquier clase de acciones pues, sin analizar a fondo el problema, no es lo mismo levantar el brazo que, por cualquier causa natural, el brazo se levante. En ese ejemplo extremo queda también claro que la acción no puede reducirse a movimientos corporales.

Permítaseme un breve excurso. Recientemente se ha objetado a la que he denominado concepción significativa de la acción⁸⁵, por parte del profesor Rodríguez Mourullo que “la acción no es puro significado, sino un comportamiento humano con un determinado significado”⁸⁶.

Sin entrar a discutir esa afirmación que, aunque correcta, podría esconder algún equívoco, precisaré que no creo haber dicho nunca que las acciones sean *puros* significados. La fórmula que empleé, si no recuerdo mal, define la acción como *el sentido de un sustrato*, al afirmar que la acción no es el *sustrato* de un sentido sino el *sentido* de un sustrato; y, por ese camino, ni se pierde ni puede perderse “*toda* la percepción de la realidad empírica”;

sino solo aquella percepción de la realidad empírica que la erige en núcleo definitorio de la acción. La acción se define (mal podría ser de otro modo) por su sentido. Unas palabras del propio profesor Rodríguez Mourullo pueden contribuir a certificar esa afirmación “Los Tribunales no comienzan preguntándose por la existencia de una *acción humana en sí*, sino *qué acción* es el comportamiento que se somete a su consideración. Normalmente, no se pregunta en primer lugar si el sujeto realizó *una acción*, sino *qué acción* realizó. Aunque parezca paradójico, la pregunta acerca de *qué acción* constituye el comportamiento del que tiene noticia el Tribunal, se antepone a la pregunta de si ese comportamiento es verdaderamente una acción”⁸⁷.

A lo que cabe añadir que sólo *parece* una paradoja desde los modos usuales de concebir la acción, según los cuales es posible —e incluso necesario— operar con un concepto unitario, común a todas las acciones que, de ser efectivamente posible, habría de reflejar algo que todas ellas tienen en común. Desde esa perspectiva, la pregunta por lo que las acciones tuvieran en común, por el significado genérico de acción, habría de preceder a la pregunta acerca de cuál es la acción específica que se enjuicia; pero, al no haber nada que todas las acciones tengan en común ni ninguna clase de sentido genérico que todas ellas realicen, la paradoja se esfuma: la respuesta a la pregunta acerca de si algo es o no una acción ha de comenzar determinando de qué acción específica se trata.

En resumen, si cuanto acaba de decirse es correcto, Davidson concibe la acción otorgando al sustrato empírico un papel que no le corresponde, al menos según lo que Corbí y Prades consideran un lugar común en la literatura filosófica. En efecto, según estos autores la concepción de la acción de Davidson se expresa corrientemente del siguiente modo:

“1) Los sucesos mentales están causalmente relacionados con sucesos físicos; 2) las relaciones causales entre sucesos han de estar gobernadas, bajo alguna descripción por leyes estrictas; 3) en las leyes físicas solamente pueden figurar predicados físicos; en consecuencia, 4) todo suceso admite una descripción física y es, por eso, un suceso físico”⁸⁸.

Corbí y Prades sostienen que, para Davidson, las conexiones causales son ontológicas; y solamente tienen lugar entre sucesos descritos físicamente. Desde tal punto de partida, parece que la única posición coherente es, según se ha señalado, la de asumir el determinismo reduccionista; pero, como se anticipó y más adelante se verá, no es la postura que adopta Davidson.

B) RAZONES Y CAUSAS

En la introducción a sus *Ensayos* ofrece Davidson una breve noticia del contenido de cada uno de ellos. En cuanto al ensayo 1 se expresa en los siguientes términos:

“*Acciones, razones y causas* fue una reacción en contra de la doctrina ampliamente aceptada de que la explicación de una acción intencional en términos de sus motivos o razones no podía relacionar a las razones y acciones como causa y efecto. Un argumento central era que las relaciones causales son esencialmente nomológicas y están basadas en la inducción, mientras que nuestro conocimiento de que un agente ha actuado por ciertas razones no depende usualmente de la inducción o del conocimiento de leyes serias. Este argumento había tenido una expresión influyente, aunque breve, en los *Libros azul y marrón* de Wittgenstein, que circularon ampliamente desde mediados de los años treinta (aunque se publicaron hasta 1958). En el ensayo 1 acepto la tesis de que las explicaciones teleológicas de la acción difieren de las explicaciones en las ciencias naturales en cuanto a que las primeras no incluyen esencialmente leyes, pero sostengo que ambos tipos de explicación pueden, y muchas veces debe, invocar conexiones causales”⁸⁹.

Este breve resumen pone ya de manifiesto algunos malentendidos que es preciso aclarar; y, para hacerlo, procede partir de los textos de Wittgenstein a que Davidson alude. Se trata básicamente de algunos párrafos del Cuaderno Azul. Transcribiré los fragmentos más relevantes:

“La proposición de que una acción tiene tal y tal causa es una hipótesis. La hipótesis está bien fundada si se ha tenido un número de experiencias que, hablando toscamente, concuerden en mostrar que la acción es la secuela regular de ciertas condiciones, que entonces llamamos causas de la acción. Para conocer la razón que se tuvo para hacer un cierto enunciado, para actuar de un modo determinado, etc. no se necesita nin-

gún número de experiencias acordes, y el enunciado de la razón no es una hipótesis. La diferencia entre las gramáticas y *causa* es bastante similar a la existente entre las gramáticas de *motivo* y *causa*. De la causa puede decirse que uno no puede *conocerla*, sino sólo *conjeturarla*. Por otra parte, se dice frecuentemente: *sin duda tengo que conocer por qué lo hice* hablando del motivo cuando digo: *sólo podemos conjeturar la causa, pero conocemos el motivo* veremos más tarde que este enunciado es un enunciado gramatical. El *podemos* se refiere a una posibilidad lógica.

El doble uso de la expresión *¿por qué?*, preguntando por la causa y preguntando por el motivo, junto con la idea de que podemos conocer nuestros motivos, y no sólo conjeturarlos, da origen a la confusión de que un motivo es una causa de la que tenemos conciencia inmediatamente, una causa *vista desde el interior*, o una causa experimentada⁹⁰.

El primer malentendido que ha de ponerse de manifiesto es que las observaciones de Wittgenstein sobre causa, razones y motivos son gramaticales, mientras que la discusión que Davidson mantiene en sus *Ensayos* se desarrolla, más bien, en términos ontológicos. La diferencia a la que Wittgenstein apunta no es, en mi opinión, la diferencia entre las causas que producen determinados efectos y las razones, que no pueden producir ninguno, como según Davidson han entendido algunos de los wittgensteinianos. Así, v.g., la posición de Melden parece, desde luego, insostenible. Davidson tiene razón cuando señala “las dificultades obvias que genera el excluir completamente a las acciones del dominio de la causalidad”⁹¹ y también la tiene cuando, a renglón seguido, hace hincapié en que las acciones pueden tener causas. Eso no solo no contradice el pensamiento de Wittgenstein; sino que, como acaba de verse, éste admite expresamente que la hipótesis de que una acción tenga causas puede estar bien fundada.

La diferencia que Wittgenstein establece entre las causas y las razones (o motivos), no radica en que unas, conforme a su naturaleza, *causen* y las otras no; sino en que conjeturamos las primeras a partir de la observación de regularidades y los motivos o razones por los que actuamos los conocemos sin necesidad de observación alguna. Se trata de una diferencia entre el conocimiento de primera persona

que tenemos acerca de nuestra mente y el conocimiento por observación e inducción, que tenemos de los hechos externos, incluidas las mentes de los demás.

Esa diferencia gramatical no impide, como subraya, esta vez adecuadamente, Davidson, que las acciones *causen*; es decir, que produzcan cambios observables; pero, como acabamos de ver, la ontología de Davidson no permite que sean descritas como causas, ni siquiera como causas *anómalas*. El lenguaje intencional acerca de las causas indica, solamente, que carecemos de leyes detalladas y precisas: es, por tanto solamente “un disfraz para la ignorancia”⁹². Con esa frase Davidson parece ignorar, a su vez que, desde la física cuántica, es perfectamente posible postular un mundo *probabilista* en el que, frente al mundo determinista en el que él parece estar anclado, hay un *azar objetivo*, en el que, de un estado de cosas pueden seguirse varias alternativas⁹³.

Para subrayar las diferencias con el análisis wittgensteiniano del problema recurriré a la exposición de Toulmin que, como es sabido, fue discípulo directo de Wittgenstein, del que transcribiré, como síntesis, un fragmento:

“Hablando primeramente a un nivel causal, lo que puede ser asimilado a las causas no son las *razones* de una persona para determinada acción, sino su *tener razones* para esa acción —es decir, su *reconocimiento* de que esas razones son de peso para él en su situación particular... Pues lo que puede servirle a una persona como *motivo* y puede *causar* su actuación, no es un desnudo argumento verbal sino su aceptación de ese argumento como *convinciente* y la tarea de diagnosticar las causas de su acción incluye el considerar su situación como un todo— incluyendo sus actitudes y capacidades y los factores que sería capaz de reconocer de acuerdo con ellas. Considerando tal situación desde fuera, podríamos muy bien concluir ocasionalmente que la causa efectiva de la acción de una persona fue el que llegara a su atención una nueva *consideración*. *El hallar las cartas de amor de su esposa le empujó* —es decir *le dio una razón convincente*— para *actuar como lo hizo*; en sí misma, una razón no tiene ni deja de tener una eficacia causal: no es un hecho o un acontecimiento, sino una consideración. Lo que *puede* tener eficacia causal es el acontecimiento del hecho de que una persona tenga, se le dé, reconozca o se dé cuenta de la fuerza de, esa razón.

Contrariamente, el tomar el punto de vista *racional* implica considerar la acción de una persona, no *desde*

fuera —desde un punto de vista clínico o de diagnóstico—, sino *desde dentro del contexto* de la acción misma, preguntando: *¿Hasta qué punto puede justificarse esta acción a la luz de los factores/consideraciones posibilidades que podía reconocer, y a los que podía responder, el agente?* Al discutir una acción desde el punto de vista racional, necesitamos que *no* se nos entienda como si afirmásemos o negásemos algo acerca de sus causas. Podemos inferir, efectuando un diagnóstico de la situación, que, la aceptación de una razón-para-actuar como concluyente *causó* que el agente actuara como lo hizo; pero la cuestión de si esa razón convincente era tan especialmente apropiada, como él supuso, para lo que su situación exigía, no tiene nada que ver con la cuestión justificatoria⁹⁴.

A renglón seguido resume Toulmin su postura afirmando que las razones por las que actuamos “juegan un papel indispensable dentro de la red total de causas mediante las cuales se determina nuestra conducta”; sin embargo, los enunciados con los que exponemos nuestras razones para actuar de un modo determinado no son nunca, en sí mismos, enunciados de las causas de nuestra conducta.

Según Toulmin esas diferencias entre enunciados pueden llevarnos a afirmar que *las razones no son causas*; mientras que, dado que vemos que la aceptación por parte de alguien de ciertas razones puede servir como condición necesaria y suficiente para sus acciones, nos podría llevar a decir que *las razones son causas*. En uno y otro caso se produce una confusión “entre la evaluación de las acciones en relación con ciertas normas y criterios y el diagnóstico de esas mismas acciones, consideradas como fenómenos dentro de un régimen causal”.

De modo que se trata aquí de dos lenguajes cuyos usos se entrecruzan, pero ni coinciden exactamente, ni se establece ninguna clase de preferencia “ontológica” entre ellos. Para analizar más detalladamente las diferentes consecuencias de una y otra postura es preciso confrontarlas en el contexto de la contraposición entre determinismo y libertad.

C) EL DILEMA KANTIANO

En el ensayo número 11 se propone Davidson reconciliar la libertad con el determinismo

causal. Para llevarlo a cabo comienza mostrando su simpatía con el enfoque de Kant cuando dice lo siguiente:

“Ni la filosofía más sutil ni la razón común del hombre pueden nunca excluir la libertad. Hay, pues, que suponer que entre la libertad y la necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción; porque no cabe suprimir ni el concepto de naturaleza ni el concepto de libertad. Sin embargo, esta aparente contradicción debe al menos ser deshecha de modo convincente, aun cuando no pudiera nunca concebirse cómo sea posible la libertad. Pues si incluso el pensamiento de la libertad se contradice a sí mismo o a la naturaleza (...), tendría que ser abandonado por completo frente a la necesidad natural”⁹⁵.

Para perfilar con mayor exactitud la contradicción y la compatibilidad de que habla Kant vale la pena transcribir el párrafo anterior al que Davidson cita:

“De todo esto nace, en consecuencia, una dialéctica de la razón, pues, en lo que respecta a la voluntad, la libertad que le es atribuida parece estar en contradicción con la necesidad natural, con lo que, desde un punto de vista especulativo, la razón halla el camino de la necesidad mucho más llano y sencillo que el de la libertad. Desde el punto de vista práctico, sin embargo, el sendero de la libertad es el único por el que resulta posible hacer uso de la razón en nuestras acciones y omisiones”⁹⁶.

Creo que en ese primer párrafo se pone en su lugar el significado del segundo. Lo que Kant dice en él es que no hay razón sin libertad. Eso es así porque sin libertad nuestras razones no podrían determinar nuestra conducta: ni siquiera nuestros pensamientos estarían guiados por ellas, sino determinados por causas naturales. En ese caso no cabría hablar si quiera de razón teórica: por eso Kant habla de la libertad como “la clave de bóveda del edificio de la razón”.

La propuesta de Davidson, con la que pretende “formular de una manera más cuidadosa” la aparente contradicción, parte de reescribir la formulación kantiana “generalizando” las acciones humanas como sucesos mentales y sustituyendo *libertad* por *anomalía*. La solución que ofrece parte de tres principios, a saber: el primer principio, al que llama Principio de Interacción Causal, afirma que, si no todos, por lo menos algunos sucesos mentales

interactúan causalmente con sucesos físicos; el segundo principio, al que denomina Principio del Carácter Nomológico de la Causalidad, dice que donde hay causalidad debe haber leyes deterministas estrictas; el tercer principio (al que denomina de la Anomalía de lo Mental) es que no hay leyes deterministas estrictas con base en las cuales puedan predecirse y explicarse los sucesos mentales.

Estos tres principios pueden, a su juicio, conciliarse sobre la base de su versión de la teoría de la identidad que, como se ha dicho repetidamente, denomina *monismo anómalo*. Según Davidson, esa posición, tal y como fue descrita anteriormente, aunque niega que haya leyes psicofísicas, “es consistente con el punto de vista de que las características mentales dependen en cierto sentido de, o *supervienen* en, las características físicas”. Tal superveniencia podría definirse diciendo que no puede haber dos sucesos iguales en todos sus aspectos físicos pero diferentes en algún aspecto mental, o de que un objeto no puede alterarse en algún aspecto mental sin que se altere en algún aspecto físico. Pese a sustentar una superveniencia tan fuerte, Davidson sostiene que esa superveniencia

“no implica lógicamente reductibilidad mediante una ley o definición: si así fuera, podríamos reducir las propiedades morales a propiedades descriptivas, y hay buenas razones para *creer* que esto no puede hacerse; y seríamos capaces de reducir a propiedades sintácticas la verdad en un sistema formal, y *sabemos* que esto en general no puede hacerse”⁹⁷.

Tras estas explicaciones, Davidson cree que ya “debería ser evidente cómo el monismo anómalo reconcilia los tres principios que tomó como punto de partida, es decir, cómo reconcilia libertad y determinismo. Dice así:

“La causalidad y la identidad son relaciones entre sucesos individuales, no importa cómo se describan. Pero las leyes son lingüísticas; y así los sucesos pueden instanciar leyes y por tanto, predecirse o explicarse a la luz de las leyes, sólo en la medida en que esos sucesos se describan de una u otra manera. El principio de interacción causal trata con los sucesos en extensión y por tanto es ciego a la dicotomía físico-mental. El principio de la anomalía de lo mental concierne a los sucesos descritos como mentales, porque los sucesos son mentales sólo si así se describen. El principio de

carácter nomológico de la causalidad debe leerse con cuidado: dice que cuando los sucesos se relacionan como causa y efecto, tienen descripciones que instancian una ley. No dice que todo enunciado causal singular verdadero instancie una ley”⁹⁸.

De modo que la solución de la antinomia se produce en los siguientes términos: como hemos visto, todos los sucesos son sucesos físicos, porque todos ellos son descriptibles en términos físicos. Por eso su posición puede calificarse de monismo. La *anomalía* consiste en que cuando describimos esos mismos sucesos en términos psicológicos o mentales, no pueden subsumirse bajo leyes estrictas⁹⁹. Ciertamente, no queda muy claro cómo es posible describir en términos mentales sucesos que *son* físicos, dado que la identificación de instancias particulares de unos con instancias particulares de otros no parece viable¹⁰⁰. Pero, dejando aparte ese problema, esa anomalía de lo mental es, para Davidson, una condición necesaria para considerar autónoma la acción, esto es, para poder hablar de libertad sin contradicción alguna.

No sé en qué medida la solución que propone Davidson al dilema kantiano es una solución: más bien parece que deja el asunto más o menos como estaba, con la única diferencia de que en el teatro de la vida asigna a la libertad un asiento peor. Porque se parte de un lenguaje básico, el de la física, que corresponde a los únicos hechos del mundo: no hay, en realidad, hechos mentales, sino solo un modo “superviente” de describir los hechos físicos, producto de la ignorancia. Si en el lenguaje de la física los hechos se hallan, según Davidson, totalmente determinados, por mucho que puedan describirse como libres (no se sabe cómo) en el lenguaje mentalista, esa descripción es puramente ilusoria: que podamos usarla se debe, como Davidson precisa en ocasiones, a cierta “parsimonia” o condescendencia que hemos de tener con el lenguaje ordinario en tanto es útil para ciertos usos prácticos. De modo que no hay ninguna verdadera conciliación, pues no se desprende de las concepciones de Davidson que sea legítimo hablar de libertad, sino meramente que cabe *tolerar* ese lenguaje.

La exactitud de esa afirmación se comprueba con sólo remitirse a lo que Davidson afirma al analizar la teoría causal de los afectos de Spinoza, análisis en que, tras realizar diversas interpretaciones que aproximan el pensamiento de Spinoza al suyo, afirma lo siguiente:

“He descrito ahora la teoría de Spinoza acerca de la relación entre lo mental y lo físico de modo que la hace consistente y, excepto un residuo de duda, correcta desde mi punto de vista.

La duda concierne a la naturaleza del paralelismo entre lo mental y lo físico. Una cosa es postular dos sistemas diferentes e irreductibles para explicar el mismo mundo; pero (Spinoza) va más allá de eso al insistir en que ‘el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas’. ¿A dónde conduce esta pretensión adicional?

Propuse antes una posibilidad (interpretativa): hay una secuencia de proposiciones colocadas naturalmente en un orden deductivo que corresponde al orden temporal de causa y efecto en el mundo de las cosas extensas. Entonces el orden deductivo es el mismo que el orden temporal: la conexión entre las ideas es la misma que la conexión causal entre las cosas. Sin embargo esta secuencia de ideas no cabe en una mente humana finita, solo puede existir en la mente de Dios”¹⁰¹

La verdad del determinismo, sea en Mill, Laplace o Davidson, siempre termina recurriendo, para afirmarse, a la sabiduría de una mente sobrehumana, porque se trata de una verdad metafísica, inaccesible como tal a nuestra especie. En este sentido, la postura de Sellars, que afirma que hay un dominio de sucesos mentales, dejando abierta la cuestión de su estatuto ontológico¹⁰², parece la única defendible; pero el *monismo anómalo* que Davidson profesa no acepta esa prudente cautela.

Desde luego, esa postura nada tiene que ver con la kantiana a la que pretende asimilarse, pues deja de lado el problema básico de cómo podemos guiar nuestra conducta, no meramente “describirla”, según razones y el de cómo puede él mismo razonar, pese a ser un sistema físico cerrado. Su “solución” no resulta, pues, en absoluto, más cuidadosa que la de Kant, sino todo lo contrario.

Tampoco Toulmin ofrece ninguna solución al dilema. En efecto, su modo de afrontarlo es el siguiente:

“Realmente, una de las afirmaciones más penetrantes de Kant fue que las razones ni son lo mismo, ni son innecesariamente incompatibles con las causas, sino que, al contrario, la justificación racional de las acciones humanas era compatible en potencia con la creencia de que *el-actuar-por-ciertas-razones* tiene lugar dentro de un régimen completamente causal. Puede que la explicación final del asunto por parte de Kant, en términos de *fenómenos* y *noúmenos*, no haya sido muy afortunada, pero esto sucedió por razones extrañas al caso, debido a la oscuridad de las otras implicaciones de la dicotomía *fenómeno/noúmeno*. Sin embargo, tomada en sí misma, la solución que propuso para el problema de las razones y las causas —aunque programática— parece totalmente legítima. En efecto, considerando aisladamente este problema, el mundo de lo *nouménico* se reduce al “universo de discurso” en el que evaluamos la *justificación* de las acciones humanas, mientras que el mundo de lo *fenoménico*, al contrario, se refiere al otro “universo del discurso” que se ocupa de las asociaciones del mundo natural que son interpretables causalmente. Así renunciada, la opinión de Kant de que el mundo racional de lo *nouménico* y el mundo causal de lo *fenoménico* “coexisten” implica precisamente lo que hemos tratado de probar aquí: a saber, que el dar razones para justificar nuestras acciones es distinto de, aunque no incompatible con, el descubrimiento de causas para explicar esas acciones”¹⁰³.

Ese planteamiento, en la medida en que se limita a remitir cada uno de los términos del dilema a un ámbito del lenguaje distinto invita a abandonar todo intento de resolverlo, considerándolo *disuelto*: una cuestión metafísica y, por lo tanto, irrelevante.

Enfocado así, el debate acerca del determinismo y el libre albedrío está más allá o fuera del lenguaje significativo y, en consecuencia, parece que debería postularse lo mejor que puede hacerse respecto a él es evitarlo.

Ese es el camino adoptado, en una u otra forma por muchos autores de ascendencia wittgensteiniana¹⁰⁴. Esa es, por otra parte, la que se atribuye comúnmente a Wittgenstein aunque, como en su momento se dirá, esa atribución precisa algunas importantes matizaciones.

En cualquier caso, cabe señalar que esa posición puede conducir también al llamado determinismo débil que es, por regla general, compatibilista.

D) DETERMINISMO DÉBIL

a) A modo de introducción

Según se ha dicho repetidamente, la posición de Davidson, dada sus premisas, debería conducirlo a afirmar un determinismo fuerte o reduccionista. Esa afirmación puede reforzarse leyendo el *Ensayo 13* de la obra tantas veces citada, en el que bajo el título *La mente material*, propone que soñemos que

“hemos llegado a comprender que el cerebro, y el sistema nervioso social, operan de forma muy parecida a una computadora y que realmente hemos logrado apreciar tan bien lo que sucede que somos capaces de construir una máquina que cuando la exponemos a las luces y los sonidos del mundo, imita los movimientos de un hombre”.

Desde ese punto de partida propone, además que tal hombre-máquina se construye con la forma de un hombre, y con los mismos materiales de modo que tiene “o parece haber tenido expresiones faciales adecuadas, ha contestado preguntas y ha iniciado movimientos de tipo humano cuando ha sido expuesto a cambios en el medio ambiente”. Además

“toda correlación que se ha descubierto entre lo que sabemos de los procesos mentales, en la medida que este conocimiento se refleja de manera físicamente describable se ha preservado fielmente” en el imaginario hombre-máquina, de tal modo que “nadie que no supiese (...) que era artificial lo hubiese descubierto al observarlo o al escucharlo, al punzarlo o al hablarle”¹⁰⁵.

A partir de ahí, muestra su acuerdo con la conclusión de que, en cualquier caso (sea que pudiéramos construir tal autómatas e, incluso, aunque no podamos hacerlo, porque lo mismo que de tal autómatas imaginario puede predicarse de los hombres producidos naturalmente), su planteamiento nos compromete “con una tesis filosófica y, en realidad, con una tesis metafísica importante”. Es la siguiente:

“Si los sucesos psicológicos causan y son causados por sucesos físicos (como en verdad es el caso), y si las relaciones causales entre sucesos, implican la existencia de leyes que conecten estos sucesos, y si estas leyes son... (como se ha supuesto al construir el autómatas, T.V.) físicas, entonces de lo anterior debe seguirse que *los sucesos psicológicos simplemente son*, (en

el sentido de son idénticos a) sucesos físicos. Si esto es materialismo, estamos comprometidos con él”¹⁰⁶.

Sin embargo, a su juicio, ese compromiso es menor de lo que pudiera parecer. Esa *minoración* se debe, según Davidson al hecho de que, “pese a que cada uno de los sucesos y estados psicológicos tiene una descripción física, esto no es una razón para esperar que algún predicado físico, no importa cuán complejo sea, tenga la misma extensión que un predicado psicológico dado —y, mucho menos, que exista algún predicado físico relacionado nomológicamente con un predicado psicológico dado—. Y eso es así porque “sabemos de antemano que todos los recursos de la física no son suficientes para identificar clases importantes (abiertas o infinitas) de sucesos que se definen mediante predicados psicológicos.

Concebida en tales términos, la *minoración* podría ser congruente con la idea de un mundo clausurado físicamente si las afirmaciones previas de Davidson no contuviesen más compromisos que los que él dice asumir.

Pero eso no es así. Pues procede recordar que, si el autómatas sobre el que reflexiona habla como un ser humano porque hemos introducido en él las correlaciones psicofísicas pertinentes, hemos tenido que construirlo a partir del conocimiento de tales correlaciones, es decir, a partir de leyes necesarias. Por lo tanto, o tales leyes existen y la *minoración* que propone Davidson comporta un giro incongruente o, para encajarla sin contradicción en su propuesta, tiene que partir de otras premisas.

Si, prescindiendo de la incongruencia, se acepta esa nueva propuesta que llama “*minoración*”, la consecuencia sería la de que admite un indeterminismo en el ámbito de lo mental, compatible, no se sabe bien cómo, con el determinismo físico. Sin embargo, Davidson se suma expresamente a lo que hemos llamado determinismo débil, o “compatibilista” puesto que dice compartir las opiniones de Hobbes, Locke, Hume, Moore, Schlick, Ayer, Stevenson y muchos otros afirmando que “han hecho lo que puede hacerse, o lo que jamás habría necesidad (de hacer), para eliminar las confu-

siones que pueden hacer que parezca que el determinismo frustra la libertad¹⁰⁷.

Buena parte de los autores que Davidson invoca formulan este determinismo débil o compatibilista diciendo que, en cada caso concreto, no se puede decir en términos absolutos, que alguien puede obrar de otro modo; sino solo que *podía haber obrado de otro modo si hubiera querido*. Bajo tales formulaciones, lo que hace el determinismo débil, al menos en muchos de los autores a los que Davidson se remite expresamente, es afirmar la libertad de actuar (lo que Kant llamaba la libertad práctica) negando la libertad de querer (que Kant denominaba libertad trascendental).

Esta es, al menos, la tesis de Hobbes¹⁰⁸, Hume¹⁰⁹ y Moore¹¹⁰. Sin embargo, ni está bien formulada ni Davidson la acepta en sus propios términos.

b) La inconsistencia de las formulaciones clásicas del determinismo débil

Las formulaciones de Hobbes, Hume y Moore, a las que acaba de hacerse referencia tienen en común la pretensión de que el conflicto entre libertad y determinismo se resuelve con sólo plantear adecuadamente el problema: en lugar de formular la idea de que una persona es libre diciendo que puede obrar de otro modo a como lo ha hecho, habría que hacerlo diciendo que podría, en efecto, haber actuado de otro modo *si lo hubiera elegido*. Según Moore, esta formulación

“crea una inmensa diferencia pues, confinándose de este modo nuestra teoría, evita una controversia que no puede ser evitada por aquellos que afirman que lo justo y lo injusto depende de lo que la gente absolutamente pueda hacer”¹¹¹.

Moore formula el conflicto entre determinismo y libertad en los siguientes términos:

“Todo lo que podemos afirmar en este asunto es, 1º) que, si tenemos libre arbitrio, necesariamente es cierto, en *algún* sentido, que a veces *podríamos* haber hecho lo que no hicimos; y 2º) que, si todo tiene su causa, necesariamente ha de ser cierto, en *algún* sentido, que nunca *podríamos* haber hecho lo que no hicimos”¹¹².

A partir de la idea de que el verbo *poder* tiene un sentido diferente en cada una de esas frases, Moore opta por la compatibilidad entre la primera y la segunda afirmación; y, tras un largo y farragoso análisis de los distintos significados de *poder*, que omito, expone, en conclusión, lo siguiente:

“Por lo tanto es muy cierto, 1º, que a menudo *hubiéramos obrado* diferentemente si lo hubiéramos escogido; 2º, que, de igual modo, a menudo *escogeríamos* diferentemente si hubiéramos escogido elegir, y 3º, que sería casi siempre *posible* que hubiéramos escogido diferentemente, en el sentido de que ningún hombre podría conocer como cierto que no podríamos escoger de este modo”¹¹³.

Moore apostilla esas conclusiones diciendo que todas ellas son efectivas y todas ellas están muy de acuerdo con el principio de causalidad que formuló antes del siguiente modo:

“Se supone, por razones que no necesito discutir, que, absolutamente, todo lo que acontece tiene una *causa* en lo que le antecede. Pero decir esto es decir que se sigue necesariamente de algo que le precede; o, en otras palabras, que una vez que los acontecimientos precedentes, que son su causa, han sucedido, esto absolutamente sucederá de un modo forzoso. Pero decir que *algo* sucederá por fuerza es decir que ninguna otra cosa pudiera haber sucedido, sino aquello que sucedió; así pues, si cada cosa tiene su causa, nada podría haber sucedido nunca, excepto aquello que sucedió”¹¹⁴.

Expuesto así, esquemáticamente, el planteamiento de Moore, me limitaré a decir, por ahora, que la compatibilidad, que tan alegremente afirma, no se aprecia, al menos a primera vista. Pero, no quiero desarrollar aquí esa objeción; sino exponer las que le han hecho otros. Sin atender al orden cronológico, comenzaré por las que le opusieron Chisholm y Davidson.

Chisholm sostiene que cabe oponer una objeción “estándar” a todas las formulaciones, que, como la de Moore parten de la idea de que, *cuando se afirma que alguien pudo obrar de otra manera, eso ha de significar que hubiera podido obrar de otra manera si lo hubiera elegido*, especificando que en lugar de “elegido” pueden usarse otros verbos que, para el argumento, resultan equivalentes: “querido”, “intenta-

do”, “decidido”, etc. Para los que utilizan esta fórmula, la segunda proposición es compatible con el determinismo (o con la divina providencia); en cambio, la primera no lo es. Pero, el argumento no es sólido. Pues si alguien que actuó de cierta manera no pudo haber escogido o haber decidido actuar de otro modo, entonces el hecho de que fuera una persona que, de haber escogido actuar de otro modo lo hubiera hecho no presupone diferencia alguna, porque si él no hubiera podido escoger otra cosa tampoco hubiera podido hacerla. En consecuencia, de nuestra segunda afirmación (si él hubiera escogido actuar de otro modo, podría haber actuado de otro modo) no podemos inferir que él podía actuar de otro modo, a menos que podamos afirmar también que hubiera podido elegir de otro modo¹¹⁵.

De forma que el argumento no es consistente porque, como señala Davidson¹¹⁶ “es un error suponer que añadimos algo al análisis de la libertad cuando decimos que un agente es libre de hacer algo si puede hacerlo o no, como él quiera (elijá etc.)”. Lo único que añadimos, según Chisholm, es una *estratagema* que no funciona, con la que se intenta ocultar que entre la adscripción de responsabilidad y la concepción determinista de la acción existe un conflicto. Conflicto que, pese a lo que parece creer Davidson, Moore acaba resolviendo el dilema en favor de la libertad porque, según acaba de exponerse, para Moore resulta indudable que podemos escoger llevar a cabo otra elección.

Las objeciones de Chisholm y Davidson al planteamiento de Moore se desarrollan en polémica con otras expuestas previamente por Austin, que efectúa un amplio análisis del planteamiento de Moore y de su reformulación por Nowell-Smith. No voy a describir esa polémica y ni siquiera expondré con detalle el planteamiento de Austin pues ambas tareas nos llevarían demasiado lejos; pero sí quiero dejar constancia de algunos momentos básicos de la crítica de Austin a Moore.

En primer lugar indaga Austin el significado de *puede* señalando que es muy diferente de *hubiera* o *habría*. Así, si digo que esta mañana

habría recorrido una milla en veinte minutos si así lo hubiera decidido, lo que hago, en realidad, es una afirmación sobre mi firmeza de carácter para realizar mis propósitos (pues, apostilla Austin, no se entendería que lo que quiero decir es que si hubiera hecho esa elección el mero hecho de hacerla hubiera causado algo). “Pero sea cual fuere la forma en que la entendemos es enteramente diferente de *puede haber andado una milla en veinte minutos esta mañana si lo hubiese elegido*, la cual seguramente dice algo más bien sobre mis oportunidades o poderes”. Austin objeta a Moore que no explica por qué estamos autorizados a efectuar la transición de un significado a otro, dado que no puede justificarse de ningún modo¹¹⁷.

A continuación, afirma que hay muchos tipos de “*sis*” con muchos tipos de verbos. “Puedo escurrirme si soy bastante delgado es un *si* de condición causal”. Pero, en su opinión, el *si* de *puede si lo elijo* no es un *si* de conexión causal; sino que más bien parece un *si* de duda o titubeo. Por otra parte en cuanto a *lo haré si lo elijo* no es, según hemos visto, una aserción de hecho, sino una expresión de intención; y, en consecuencia el *si* no es el *si* de condición sino el de estipulación.

Resumiendo, las objeciones de Austin a Moore son las siguientes:

“*Puede hacer si lo hubiese elegido* no significa lo mismo que *habría si lo hubiese elegido*”

- a) En ninguna de estas expresiones la cláusula *si* es una cláusula *condicional normal*, que conecta antecedente con consecuente como causa con efecto.
- b) Aducir que *puede* siempre requiere una cláusula *si* con él para completar el sentido es totalmente distinto que aducir que las oraciones *puede* siempre deben ser analizadas en oraciones que contengan cláusula *si*.
- c) Ni *puede* ni ningún otro verbo requiere siempre una cláusula *si* condicional tras él; incluso *Could have*, cuando es un pasado de indicativo, no requiere tal cláusula; y en *I Could have if had chosen* el verbo es de hecho un pasado de indicativo, no un subjuntivo o condicional pasado¹¹⁸.

A esas conclusiones sigue una polémica con Nowell-Smith, que omito porque éste, en cuanto afecta a lo dicho hasta ahora, ha aceptado las observaciones de Austin¹¹⁹. Según Austin, tanto Nowell-Smith como Moore, en el momento en que escribieron las obras que

se han citado, estaban deseando entenderse con el determinismo. Coincidiendo con el de Chisholm, su análisis muestra que, si las formulaciones que toman como punto de partida consiguen *aparentar* que han logrado ese entendimiento, es sólo sobre la base de manipular indebidamente la gramática lógica de sus proposiciones. Concluye Austin su análisis del siguiente modo:

“Ha sido alegado por parte de filósofos muy serios (no sólo los dos que he mencionado) que las cosas que decimos ordinariamente acerca de lo que podemos hacer y pudimos haber hecho pueden efectivamente ser consistentes con el determinismo. Es difícil evitar todo intento de decidir si este alegato es cierto —difícil incluso para los que, como yo mismo, se sienten inclinados a pensar que el determinismo es todavía el nombre de algo nada claro, que ha sido defendido sólo incoherentemente—. Al menos me gustaría afirmar que *los argumentos considerados (...) no logran demostrar que es verdadero, y en realidad, al no lograrlo, vienen de algún modo a demostrar que no lo es. El determinismo, sea lo que fuere, puede que aún sea el caso, pero al menos no parece consistente con lo que ordinariamente decimos y presumiblemente pensamos*”¹²⁰.

Dada la ascendencia wittgensteiniana de Austin, podía haber escogido un camino más sencillo para llegar a esa conclusión; a saber, podía haber partido del análisis de “querer” que se lleva a cabo en las *Investigaciones lógicas*¹²¹. Querer, según Wittgenstein, no es el nombre de una acción; pero tampoco un medio para producirla, como no lo es el deseo. Uno quisiera imaginarse el querer como un producir inmediato, no causal; pero esa idea se basa en una analogía desorientadora: se equipara el querer a una suerte de mecanismo que une dos partes de una máquina. Pero “el querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo”; y “si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra o sea: hablar, escribir, andar” etc. Por lo tanto, sostener que hay libertad de actuar, pero no de querer es incongruente y absurdo.

c) ¿Determinismo parcial?

Aunque, según Davidson es indiferente para el problema de la libertad que el mundo material se halle totalmente regido por leyes

deterministas o que, por el contrario, haya en él zonas de incertidumbre, como postula la llamada teoría del caos o de auténtica indeterminación, como parece deducirse de la física cuántica, no me parece posible aceptar que eso pueda ser así. Si todo en el universo que puede percibirse mediante la experiencia sensible se hallara regido por leyes necesarias, nada que implicase el menor movimiento de la materia podría suceder de otro modo. En un universo de esa condición no habría lugar alguno para la acción libre; pues, como hemos visto, toda acción descansa sobre un sustrato material y presupone la posibilidad y la capacidad humana de mover y no mover el cuerpo para la ejecución del acto de que se trate. Esa idea parece tan difícilmente discutible que hasta el joven Marx, en su tesis doctoral, optó por la física de Epicuro frente a la de Demócrito porque aquel admitía cierta *desviación* de los átomos que dejaba espacio para la libertad del hombre.

He de reconocer que hay autores, como v.g. A. Kenny que estiman compatibles el determinismo en el mundo material (en su caso el determinismo neurofisiológico) con la libertad. Retoma Kenny una distinción clásica entre la *libertad de espontaneidad* (la libertad de escoger o querer) y la *libertad de indiferencia*, (es decir, la libertad de poder obrar de otro modo), en la que se basa el compatibilismo clásico, que se acaba de analizar y que, como se ha expuesto, afirma la segunda pero niega la primera. Según Kenny, un compatibilismo definido en esos términos es totalmente erróneo pues, a su juicio, esas dos clases de libertad se hallan inseparablemente unidas: ya que la libertad de indiferencia presupone la libertad de espontaneidad¹²². En consecuencia su argumentación parte de un análisis de *poder* según el cual alguien puede (*plenamente, aquí y ahora*) actuar de otro modo cuando tiene la *capacidad* y la *oportunidad de hacerlo*, que está inspirado en Austin¹²³.

A partir de ese análisis, sostiene que el determinismo fisiológico puede ser verdadero porque la capacidad y la oportunidad de actuar de otro modo pueden hallarse presentes pese a que, desde un estado fisiológico deter-

minado, pueda deducirse también fisiológicamente que mi cuerpo se moverá en el sentido requerido por la acción que realice. El ser pensante e inteligente al que se refiere Kripke en su refutación de las teorías de la identidad, “en una reflexión rápida, antes de ir a dormir” difícilmente podría extraer esa conclusión. El argumento que lleva a Kenny a sostenerla es el de que el estado fisiológico presente de mi cerebro debe definirse con la salvedad de que sería diferente de lo que es ahora si yo hubiera querido algo diferente de lo que yo ahora quiero. Pero, él mismo objeta que este tipo de determinismo fisiológico exige que cada diferencia en el querer vaya acompañada de una diferencia fisiológica y que, por lo tanto, corre el peligro de convertirse en un determinismo psicológico. (Ese peligro puede a su juicio soslayarse, pues el determinismo fisiológico comporta el psicológico solamente si sucesos fisiológicos de un tipo particular se correlacionan de un modo regular con hechos psicológicos de otro tipo particular; pero si la correlación se limita a suponer que hay una diferencia entre el estado del cerebro y del sistema nervioso central cuando se quiere hacer X y el estado del cerebro etc. cuando no se quiere hacer X (es decir, si se adopta algo semejante a la tesis de la identidad como instancia), entonces, según cree, la objeción se resuelve).

Sin embargo, como ya hemos anticipado al exponer el problema de la identidad de sucesos en Davidson, esa posible solución no es tan sencilla, pues parte de una hipótesis inverificable y tal vez contradictoria. Pero, además tampoco es una auténtica solución, pues el problema no es tanto el de que el determinismo fisiológico colapse en determinismo psicológico sino el de que, si un estado psicológico (el de querer o no querer) produce un cambio en el estado del cerebro, entonces ya no cabe hablar de determinismo fisiológico. De ese modo, aunque Kenny elude la estrategia clásica que acabamos de analizar, hace una pirueta teórica aún más inaceptable.

En lo que Davidson y Kenny coinciden es en que el determinismo mental o psicológico es insostenible; pues, en ese ámbito, no existen

leyes estrictas o, como Davidson dice alguna vez, “leyes serias”.

Alguna modalidad de conductismo ha tratado de reducir la conducta intencional del hombre a leyes estrictas, explicándola sobre la base de la teoría pauloviana del estímulo respuesta. Charles Taylor ha dedicado una importante monografía¹²⁴ a examinar esa teoría junto a formas más refinadas de conductismo. A su juicio, todas esas teorías tropiezan con dos obstáculos insalvables (Taylor habla de tres, pero el segundo y el tercero pueden, a efectos de ésta exposición considerarse uno sólo).

El primero de dichos obstáculos es el de las conductas motivadas *intrínsecamente*; es decir, aquellas conductas en las que el fin al que se dirige el comportamiento no es un estado de cosas independiente del comportamiento mismo (v.g. se quiere correr, no para llegar a ningún sitio ni para conseguir ninguna otra cosa, sino sólo por correr). El segundo se halla constituido por el hecho, que parece original e irreductible, de que la energía psíquica (o *impulso*) se halla sólo o principalmente está disponible para comportamientos que tienden hacia un cierto fin¹²⁵. Su conclusión es, por lo tanto, que la conducta (tanto la humana como la de los animales superiores) sólo puede explicarse en términos de deseos, propósitos y fines; y, si esa conclusión es correcta, el camino hacia la formulación de leyes estrictas está vedado.

Esto sentado y puesto que “toda teoría sería que sirva para predecir acciones debe encontrar una manera de evaluar la fuerza relativa de varios deseos y fuerzas en la matriz de la decisión”¹²⁶, para averiguar si es posible formular leyes estrictas en el ámbito de la conducta intencional es preciso analizar si la teoría de la decisión es capaz de proporcionarlas; y, como expuse en otro lugar¹²⁷, la conclusión ha de ser negativa: ni la teoría de la decisión es válida como teoría general del comportamiento (pues ni hace justicia del proceso de liberación ni da cuenta de la pluralidad e inconmensurabilidad de los fines) ni, al ser formulada sobre la base de la observación del comportamiento público, puede ser extrapolada de los ámbitos limitados para los que sea concretamente

formulada, donde el sentido subjetivo de la utilidad se halla bien establecido y los grados de probabilidad y deseo resultan mensurables como v.g. el ámbito económico en una economía de mercado. Aún así, sus predicciones son poco fiables y puramente estadísticas; por lo que jamás logran predecir ni explicar el comportamiento individual; y junto a esas, hay otras limitaciones no ocasionales sino intrínsecas; pues los problemas matemáticos y computacionales de la teoría no permiten eliminar los márgenes de incertidumbre¹²⁸.

Por todo eso, cuando entran en juego intenciones, deseos, propósitos, etc. y, más aún, si se toman en consideración razones y fines el *determinismo total* parece inaplicable, por lo que se habla de un *determinismo parcial*¹²⁹.

Un determinismo de esa índole profesa Daniel Dennett, que admite que los hombres disponen de un margen de elección más o menos amplio; pero niega toda relevancia al “poder actuar de otro modo”. Así lo pone de manifiesto en su artículo *No podría haber actuado de otro modo, ¿y qué?*¹³⁰, en el que reitera afirmaciones hechas anteriormente¹³¹. Según Dennett, “el sentido de *poder* relevante desde el punto de vista moral no es el sentido de *poder* que depende del indeterminismo (si es que lo hay)”¹³². Sin embargo esa afirmación se halla precedida de unas consideraciones en las que se afirma que hay un “vínculo fundamental —y obvio— entre la libertad y la responsabilidad puesto que sólo somos responsables de aquello que entra en nuestras posibilidades y, puesto que, si el determinismo es verdadero, sólo podemos hacer lo que sea que estemos determinados a hacer: nunca puede darse el caso de que *debamos* hacer otra cosa”.

En una evaluación *prima facie*, me atrevería a decir que Dennett profesa un determinismo parcial (y confuso), cuya compatibilidad con el juicio ético puede defenderse justamente porque **no es determinismo**. Tal conclusión se desprende de muchas de sus afirmaciones e incluso, diría yo, del sentido general de su obra; pero quiero recordar especialmente su análisis de la responsabilidad en un juicio jurídico:

“Podríamos plantear la cuestión en términos de: ¿*Podría haber hecho otra cosa?*, pero no buscaríamos el testimonio de metafísicos ni de físicos cuánticos. Buscaríamos pruebas *específicas* de su competencia, o circunstancias atenuantes. Consideramos, en particular, una defensa que estaba más allá de su control, factores que estaban allí desde mucho antes de su nacimiento, por ejemplo. Dichos factores sólo son relevantes si usted no sabía de su existencia. Si usted sabía que el suelo sobre el que estaba construyendo su casa había sido contaminado por residuos industriales un siglo antes, o *si debería haber sabido*, no puede alegarlo como un factor ajeno a su control. Pero ¿cómo puedo haberlo sabido? (El *deber* implica el poder. A medida que aumenta nuestra capacidad para adquirir conocimientos sobre los factores que tienen una influencia causal en nuestras acciones, nos volvemos cada vez más imputables por no conocer factores tanto externos (por ejemplo, el suelo contaminado) como internos (por ejemplo, su conocida obsesión por ganar dinero fácil: ¿debería haber hecho algo por resorverlo!). una defensa del tipo: *No podía hacer otra cosa*, que tal vez hubiera funcionado en otro tiempo, ya no es aceptable. Usted está obligado por las actitudes dominantes en la sociedad a estar al corriente de los avances más recientes en todas las materias sobre las que usted pretenda ostentar alguna responsabilidad”¹³³.

De éste párrafo se desprende claramente que el *poder* se define en términos de *capacidad* y *oportunidad*, es decir, tal y como definía Austin el poder pleno de actuar aquí y ahora; y, como a Austin, a mí ese poder no me parece compatible con el determinismo.

d) Reflexiones ulteriores

Sin embargo P. Bieri, analizando el caso imaginario de Raskolnikov, hace un balance de cuanto dice en su defensa, en los siguientes términos:

“Ha llegado el momento de un primer balance. La estrategia de Raskolnikov es directa y clara: insiste en que siempre se trata del querer y el hacer de una persona determinada con una historia previa determinada, y no de personas y sus capacidades en general. Y en ello tiene razón: la pregunta por la responsabilidad es siempre la pregunta por la responsabilidad de una persona completamente determinada en un momento completamente determinado. Además, tiene razón en que la voluntad y las decisiones de una persona resultan de su historia previa y que en virtud de esta historia no pueden ser otras que las que son. *Ninguna información sobre la responsabilidad que intente juegos malabares para soslayar este hecho puede convencer*”¹³⁴.

Señala Bieri que Raskolnikov tiene razón en su insistencia; pero, para poder defender su punto de vista se sirve del lenguaje de la coacción y de la impotencia. Él *ha tenido* que querer, reflexionar y decidir: así dice. “Pero esto no es verdad: nadie le ha obligado a ello. Que su querer, su reflexionar y su decidir dependieran de condiciones, no significa ningún deber ser que esté en contraposición de la libre voluntad”. A su juicio, el juez debería replicar al argumento defensivo del siguiente modo: “si alguien se decide por un acto, tiene sencillamente todo el poder que se puede pensar sobre ésta decisión”, que sencillamente consiste en que se decide así, y no de otra manera. Con lo cual, a mi juicio, simplifica excesivamente la cuestión intentando compatibilizar libertad y responsabilidad, “de un lado” y determinismo, de otro. La respuesta es que, pese a que, casi con absoluta certeza, no iba a usarlo, Raskolnikov tenía el poder pleno de obrar de otro modo, porque tenía, sin duda salvo que fuese un enfermo mental o tuviese un trastorno morboso de la personalidad, la capacidad suficiente para hacerlo y, desde luego, la oportunidad de abstenerse de no cometer su delito; y, hasta tal punto eso es así, que una defensa como la hipotética que Bieri propone seguramente no se habría admitido por ningún tribunal.

La persistencia de muchos autores en el determinismo causal se debe, al menos en parte, a que el indeterminismo parece cerrar el camino al progreso de la ciencia. Eso se pone de manifiesto, de manera muy clara en el pensamiento de Ayer.

Ayer firma que “la tesis del determinismo ha sobrevivido durante mucho tiempo a cuenta del crédito de la mecánica clásica”¹³⁵; pero, “el esquema causal, cuya validez quedó demostrada en el dominio de la mecánica clásica, no puede transferirse sin más” a otros campos. De modo que, “si deseamos descubrir hasta qué punto se hallan sujetas las acciones humanas a la ley natural, debemos proseguir nuestras investigaciones en el nivel apropiado”; algo que, “en realidad, aunque sólo sea parcialmente ya se ha hecho”. Ayer describe el resultado de esas investigaciones del siguiente modo:

“Las ciencias biológicas y sociales nos capacitan para explicar las acciones humanas hasta cierto límite. Desde luego, las predicciones que sacamos de ellas no tienen excesivo alcance, y en su mayoría no son muy precisas. Podemos predecir que un hombre se enfadará si se le dice o hace tales o cuales cosas; pero probablemente no podremos precisar la forma que adoptará la expresión de su enfado. Un psicoanalista podría predecir en ciertas circunstancias favorables, que su paciente exteriorizará tales síntomas neuróticos, y un fisiólogo que como resultado de una operación cerebral, el poder de percepción o el carácter moral de un paciente sufrirán un cambio; pero estas predicciones cubren un campo de comportamiento muy amplio y están muy lejos de apuntar con precisión a los acontecimientos que se supone las verifican. Solemos tener mucho mayor acierto en la explicación de la conducta *ex post facto*; pero, así y todo, casi siempre esta explicación corresponde a los hechos de una manera más bien vaga. Por otra parte, el tipo de explicación que prevalece en los (estudios) históricos es el que alude a las razones más que a las causas”¹³⁶.

Así pues, a juicio de Ayer, nuestra situación actual en el campo de la acción es indeterminista y no tiene visos de cambiar, pues “nuestro conocimiento del mecanismo del cerebro es todavía imperfecto, y no se ha inventado ningún diccionario que sirva para establecer el paralelo entre los procesos cerebrales y las de los estados conscientes. Es posible que semejante diccionario no llegue a confeccionarse nunca y, tal vez, ni siquiera sea factible desde el punto de vista científico”¹³⁷. Pese a ello, y puesto que no parece haber razones lógicas que impidan ese descubrimiento, entiende Ayer que no es una posibilidad que tengamos derecho a desestimar *a priori* y muestra su recelo respecto a cualquier teoría filosófica que se base en la suposición de que no se puede realizar un programa de este tipo.

Tras éstas manifestaciones, pasa Ayer a asumir, ciertamente sólo en hipótesis, que pudiéramos disponer de una teoría filosófica que diera contenido a la tesis de que todas las acciones humanas están determinadas y, además, que esa teoría estuviese suficientemente comprobada. En ese caso, a su juicio “la consecuencia práctica a la que probablemente nos llevaría (su aceptación) “sería de un debilitamiento de nuestra creencia en la justicia del castigo retributivo, aunque sólo fuese atendiendo al prin-

cipio de que cuanto mejor entendemos más nos sentimos inclinados a perdonar". A lo que añade que "podría incluso sostenerse que no se trata meramente de una consecuencia práctica, sino lógica. Pues, como ya hemos dicho, en el mejor de los casos es muy dudoso que una visión determinista de esta especie pueda conciliarse lógicamente con la noción corrientemente admitida de responsabilidad moral"¹³⁸.

En resumen: Ayer parte de una situación indeterminista desde la que parece muy poco probable, si es que es posible, formular una teoría determinista consistente y comprobable. Esa teoría tendría un efecto destructivo sobre la concepción común de la moralidad, que es incompatible con ella, pese a lo cual Ayer se niega a descartarla, no sólo porque le parece que viene impuesta por la posibilidad ilimitada de progreso de la ciencia, sino también, seguramente, porque, por razones que más tarde se discutirán, la estima beneficiosa.

Algo parecido le sucede, en éste último punto, a Ted Honderich que, tras recorrer las dificultades que tienen las diversas doctrinas acerca del determinismo e indeterminismo, es que se trata de dos series de actitudes que comprenden "esperanzas vitales, sentimientos personales, actitudes ante el conocimiento y diversos sentimientos morales"¹³⁹; y tras razonar sobre una y otra, opta por la **fe** determinista que, a su juicio, tendría consecuencias muy beneficiosas, no solo en el ámbito del castigo, que se ajustaría al principio de igualdad, sino en otras instituciones como la distribución de los ingresos, el reparto de los poderes y jerarquías y la alabanza y las condenas oficiales.

Ni que decir tiene que ni el determinismo viene impuesto por el progreso de la ciencia que, por otra parte no es ilimitado sino indefinido, ni un mundo determinista sería **mejor**, pues, de ser cierto el determinismo, no cabría distinguir lo bueno de lo malo ni lo justo de lo injusto, y no tendría, por tanto, sentido hablar de "lo mejor"

5. ¿LIBERTAD SIN APORÍAS?

A) LIBERTARISMO

a) Indeterminismo y libertad

Las consideraciones efectuadas en el epígrafe anterior nos conducen a plantear el problema que aquí se debate; es decir, el problema de si la libertad es posible, a partir de una situación en la que parece inevitable admitir un cierto grado de indeterminación, tanto en el mundo natural como en el ámbito de la acción humana. Pues bien, se ha dicho que aun admitiendo ese punto de partida, no puede afirmarse la libertad.

Intentando rebatir esa afirmación parte Kane de una cita de Mele (1998) que transcribe en los siguientes términos:

"Si diferentes elecciones libres pueden emerger desde el mismo pasado de un agente, parece que no haya ninguna explicación para que se eligiese una en vez de otra en términos del carácter, motivos y propósitos del agente. En consecuencia, la diferencia en la elección, esto es, el hecho de que el agente escoja una cosa en vez de otra, sería una cuestión de azar y no de libertad"¹⁴⁰.

Lo que hay de cierto en esta "objeción del azar" dice Kane es que una elección libre no puede ser completamente explicada por el pasado, aunque se incluyan en él todas las posibles causas o razones de la acción, sino que es preciso añadir algo "arbitrario" para explicar la elección. Pero, ese añadido de arbitrariedad no es, a su juicio, algo de lo que se derive la negación de la libertad; sino que, al contrario, revela algo importante acerca de la libertad: "tal arbitrariedad relativa respecto a las razones previas nos dice que cada indeterminada elección *autoconfiguradora* (*self-forming*) es la iniciación de un nuevo camino hacia el futuro, cuya justificación descansa en el hecho de que el futuro no está completamente determinado por el pasado"¹⁴¹.

Kane, tras invocar la etimología de "arbitrario", que deriva del latín *arbitrium*, que significa juicio, traduce el sentido de la expresión medieval *liberum arbitrium voluntatis* como *juicio libre de la voluntad* y compara la situa-

ción de los sujetos que actúan libremente con la del escritor que escribe una novela que, en un momento dado, pese a la descripción del carácter del protagonista que la haya precedido, puede continuar coherentemente de diversos modos; así, dice, los sujetos que actúan de modo verdaderamente libre son, a la vez, autores y protagonistas de sus propias historias y, por lo tanto, su futuro no queda limitado a un destino único¹⁴².

b) Libertad de elección y determinación causal

Para que la explicación de Kane resultara plausible sería preciso admitir que los seres humanos poseen la capacidad de efectuar, al menos en algunos casos, elecciones que no se hallen causalmente determinadas; y, en efecto, se ha sostenido, no solo que tales casos existen, sino que la capacidad humana de elegir libremente comporta siempre una negación del planteamiento causal.

En Jean Paul Sartre esa idea parte de un determinado concepto del hombre “como un ser que decide de su pasado en la forma de tradición a la luz de su futuro en vez de dejarlo puramente determinar su presente y que se hace anunciar lo que es por *otra cosa distinta a él*; es decir por un fin que él no es y que proyecta al otro lado del mundo: he aquí lo que llamamos existente libre”¹⁴³.

Inmediatamente se plantea el problema del azar, al que se acaba de aludir. En efecto, añade las siguientes reflexiones:

“Eso no significa, en modo alguno que yo sea libre para levantarme o sentarme, para entrar o salir, para huir y enfrentar el peligro, si se entiende por libertad una pura contingencia caprichosa ilegal, gratuita e incomprensible. Ciertamente, cada uno de mis actos, aun el más pequeño, es enteramente libre, en el sentido que acabamos de precisar; pero ello no significa que pueda ser *cualquiera* ni tampoco que sea imprevisible. Sin embargo, se dirá, si no puede ser comprendido ni partiendo del estado del mundo ni del conjunto de mi pasado tomado como cosa irremediable ¿cómo será posible que no sea un acto gratuito?”¹⁴⁴.

Sartre no distingue entre el elegir y el hacer y, en consecuencia, renuncia de plano a la dis-

tinción entre la intención y el acto, que se hallaba en el fondo de la fundamentación clásica del determinismo débil (“no se podría”, dice “separar la intención del acto, como tampoco el pensamiento del lenguaje que lo expresa; y lo mismo que las palabras nos revelan nuestro pensamiento, nuestros actos acto nos revelan nuestras intenciones”¹⁴⁵). Desde esa perspectiva no determinista se plantea la pregunta de la relación entre la elección y la dada en los siguientes términos:

“Pero ¿cuál es la relación de lo dado? ¿Es preciso entender por ello que lo dado *lo en-sí* condiciona la libertad? Examinémoslo mejor: lo dado no es *ni la causa de la libertad* (porque no puede producir más que cosas dadas) *ni la razón* (ya que toda razón viene dada al mundo por la libertad). No es tampoco *condición necesaria* de la libertad, puesto que estamos en el terreno de la pura contingencia. No es tampoco una *materia indispensable* sobre la cual la libertad deba ejercerse, ya que eso sería suponer que la libertad existe como forma aristotélica o como un *Pneuma* estoico, ya hecha, y que busca una materia que elaborar. No entra para nada en la constitución de la libertad, ya que ésta se interioriza como negación interna de lo dado. Simplemente, es la pura contingencia que la libertad se ejercita en negar al elegirse, la plenitud de ser que la libertad colora de insuficiencia y de negatividad al aclararla a la luz de un fin que no existe; es la *libertad misma* en cuanto *existe*, y que, *hicere* lo que *hicere*, no puede escapar a su existencia”¹⁴⁶.

Desde su perspectiva, Sartre caracteriza la relación entre lo dado y la elección libre, de modo paralelo al empleado por el psicoanálisis freudiano, en términos de inteligibilidad, negando, pues, que aquí pueda hablarse de causalidad o de puro azar. En definitiva, deja la *explicación* en términos de necesidad causal para adoptar la *comprensión* psicológica, lo que permite completar su pensamiento con el de von Wright.

c) Causalidad y “ciencias” humanas

Señala von Wright, al abordar el debate tradicional acerca de si las categorías causales son aplicables a las ciencias humanas, que muchos autores han destacado que hay una diferencia básica entre las explicaciones causales de un lado y las intencionales, motivacionales o teleológicas, de otro, pues en las relaciones cau-

sales, causa y efecto son lógicamente independientes, mientras que en las motivacionales no existe tal independencia lógica. Von Wright comparte ese punto de partida; pero entiende defectuoso y no convincente el modo en que se ha presentado el argumento¹⁴⁷, por lo que intenta formularlo de otro modo.

Los momentos esenciales de su razonamiento comienzan por precisar una situación de acción, cuyas razones motivadoras están presentes hasta que la acción se halla efectivamente realizada. Antes de que la acción se realice no puede afirmarse la existencia de una relación causal entre la situación previa y el resultado previsible de la acción pues, si existiera tal relación, el agente no actuaría; pero esas razones pueden cesar porque haya tenido lugar lo que von Wright llama “un cambio mental”; es decir, haya sucedido algo en virtud de lo cual la intención del autor se haya modificado. Ciertamente, podría predecirse que ese cambio no ocurrirá, y esa predicción podría ser muy fiable; pero esa confianza nace de una “certeza práctica” y no deriva de leyes causales.

Tras la realización de la acción predicha, dado que las razones para actuar no hubieran desaparecido, “decir que él actuó *porque* tenía tales razones es ciertamente hacer un juicio de necesidad. Pero... no de necesidad causal. Cuando ambas, la acción y la razón para realizarla... están presentes, entonces su conexión es conceptual, lógica y no causal”¹⁴⁸.

De todos modos, entre uno y otro tipo de conexión, sigue diciendo von Wright, no existe una diferencia absoluta, sino que hay *algún tipo de analogía*, que nos permite hablar de *causa* en el caso de los acontecimientos naturales y en el de las acciones; pero, esa analogía comporta una visión *reificada* del acontecer humano, cuya finalidad y límites conduciría a una maraña de controversias en la filosofía de las ciencias sociales. A lo que añade, en conclusión, que su argumento se propone solo defender una limitación esencial a esa *reificación* y, por lo tanto, a la *causalización* de la acción, a saber:

“Esta limitación deriva de la implícita dependencia del concepto estricto de causa de un (*no reificado*) con-

cepto de capacidad de actuar y de acción. Ver las cosas como causalmente relacionadas es el privilegio intelectual de agentes que piensan que son libres de interferir en el mundo. Este pensamiento es la base de la tecnología y del dominio de la naturaleza por el hombre. Por tanto, solamente a través de una ausencia de comprensión de sus fundamentos conceptuales pueden los seres humanos verse a sí mismos en relaciones determinísticas como las que del conocimiento científico desentraña en la naturaleza”¹⁴⁹

B) ¿DISOLUCIÓN DE LA ANTINOMIA KANTIANA?

La fuerza de la tendencia a argumentar a favor del determinismo y la deferencia que, incluso quienes lo niegan, le dispensan no puede despacharse exclusivamente diciendo que es un problema de actitud; sino que es preciso indagar por qué persiste esa actitud, esto es, cuáles son las razones de que persista.

En mi opinión, hay tres razones principales, a saber: la fuerza ideológica de la tercera antinomia kantiana, la creencia de que la libertad es incompatible con la visión del mundo que se desprende del progreso indefinido de la ciencia y la esperanza de que una sociedad humana construida sobre el determinismo cientifista sería mejor que la que conocemos, que se asienta sobre las ideas de culpa, responsabilidad moral y castigo.

En cuanto a la primera de esas causas, la antinomia kantiana, cabe decir que, según se admite generalmente, al formular una suerte de ley universal de la causalidad, concebida en términos deterministas, Kant sufrió el impacto de Newton y de su descubrimiento de la gravitación universal, que explicaba a la vez, de modo unitario, movimientos tan diferentes como el de los planetas y muchas de las distintas clases de movimientos intraterrestres.

Desde luego, sobre ese modelo se ha construido el que llamaremos *determinismo causal*; pero, ese determinismo se derrumbaría como un especie de ídolo de barro, si las nociones de causa y ley causal no fueran adecuadas para sustentarlo.

Pues bien, Bertrand Russell llevó a cabo una crítica corrosiva de las nociones de causa

y causalidad¹⁵⁰ de la que, al haberla analizado detenidamente en otro lugar¹⁵¹, solo reproduciré aquí la conclusión: la causalidad, según Russell, no es una ley científica. Sin embargo, como señalé entonces, Russell no repara en que de las leyes científicas pueden extraerse juicios causales, ciertamente mucho más precisos que los que establecemos en la vida ordinaria. Esos juicios causales son de naturaleza singular y, como señaló Popper, parten de unas *condiciones iniciales* a las que se aplican determinadas *leyes generales*¹⁵²; pero el establecimiento de esas leyes (que, no se olvide, no son para Popper sino hipótesis bien fundadas) en campos en los que aún no son conocidas, solo puede establecerse mediante la investigación científica pertinente, no mediante ningún principio *a priori*.

Por eso pudo afirmar Wittgenstein que “la causalidad no es una ley, sino la forma de una ley”¹⁵³ (pues solo hay leyes físicas singulares que tienen la forma de la causalidad)¹⁵⁴; y, por lo tanto, que la creencia en el nexos causal es superstición¹⁵⁵; y por eso también pudo decir más adelante que “llamar a algo causa es similar a señalar y decir *ese es el culpable*”¹⁵⁶, con lo que ponía de manifiesto que el *uso* del término *causa* solo tiene sentido en contextos prácticos; es decir en contextos de acción y que, por lo tanto, no cabe entenderlo como designación de una especie de propiedad objetiva del universo desde la que concebir el entramado de acciones que le dan sentido. Al operar de ese modo, el lenguaje se enreda en un laberinto del que el pensamiento no puede escapar¹⁵⁷.

Rechazada así la formulación naturalística de la antinomia, que pudiera deberse al impacto de Newton, más allá de ese impacto se encuentra todavía el peso del principio de razón suficiente, según el cual todo ha de tener una razón y, al igual que la ley causal en el párrafo transcrito, conduce a un regreso *ad infinitum*.

Heidegger se preguntaba a dónde vamos a parar si tomamos ese principio al pie de la letra. “¿No nos impele a caso el fundamento del fundamento a ir más allá, al fundamento del fundamento del fundamento? ¿Dónde podemos hacer pie si continuamos preguntando de esa manera? ¿Dónde se nos abre la perspectiva que lleve

a un fundamento? Si el pensar siguiera este camino hacia el fundamento, ¿no tendría entonces que caer incesantemente en lo carente de fundamento?”¹⁵⁸.

Wittgenstein aborda el problema en diversas ocasiones, sobre todo a lo largo de *Sobre la certeza*¹⁵⁹. En los números: 110, 192, 204, 563, etc., lo que Wittgenstein afirma es que si la justificación no tuviera un final no sería una justificación. De modo que el principio de razón suficiente, en la medida que conduce a un regreso *ad infinitum*, es una trampa lingüística. Ya en *El Cuaderno Azul* había advertido contra ese tipo de trampas. En efecto, al reflexionar sobre lo que significa obedecer una orden, razonaba del siguiente modo:

“Ahora bien, si se piensa que no podría haber comprensión ni obediencia de la orden sin una enseñanza previa, se piensa que la enseñanza proporciona una *razón* para hacer lo que se hizo; que proporciona el camino que uno transita. Y se tiene la idea de que si se comprende y se obedece una orden, tiene que haber una razón para que la obedezcamos como lo hacemos; y, de hecho, una cadena de razones que se remonta hasta el infinito. Es como si se dijese: *Dondequiera que estés, tienes que haber llegado allí de algún otro sitio, y a este lugar previo de otro lugar; y así —ad infinitum—*. Por otra parte, si se hubiese dicho *dondequiera que estés, podrías haber llegado allí de otro lugar situado a diez yardas; y a este otro lugar desde un tercero, diez yardas más allá, y así —ad infinitum—*, si se hubiese dicho este, se habría insistido en la infinita posibilidad de dar un paso. La idea de una cadena infinita de razones se produce por una confusión similar a ésta: pensar que una línea de una cierta longitud consta de un número infinito de partes porque es divisible indefinidamente; es decir, porque no hay límite a la posibilidad de dividirla”¹⁶⁰.

Pues bien, para Wittgenstein la idea de una cadena infinita de causas se produce también por una confusión semejante, pues el discurso acerca de las razones y el discurso acerca de las causas, aunque no se confunden, corren en paralelo¹⁶¹ y las causas se establecen, no mediante la especulación, sino mediante *experimentos* que, no lo olvidemos, son *acciones*¹⁶².

Por lo tanto, según hemos señalado que afirmaba Popper, lo que llamamos causa solo puede establecerse a partir de una *situación inicial* definida como punto de partida del ex-

perimento y no puede, sin destruir su propia estructura conceptual, prolongarse especulativamente hacia atrás, más allá de cualquier comienzo concreto en virtud de la coacción de un supuesto principio lógico.

En conclusión, el *determinismo naturalístico* no tiene fundamento y el *determinismo lógico*¹⁶³ tampoco. La idea que Kant toma como punto de partida, es decir la supuesta ley del entendimiento o de la naturaleza según la cual todo lo que sucede tiene una causa, es una confusión; esto es, invirtiendo el *dictum* de Wittgenstein¹⁶⁴, un embrujo del pensamiento del que hay que liberar al lenguaje: esa conclusión es aún más clara si se parte de que la idea de *causa* depende de la de *acción* que, como Wittgenstein adujo una y otra vez, se halla *en el principio* de todo pensamiento y de todo lenguaje.

Con ello se ha despejado uno de los polos de la antinomia, el constituido por la idea de causa o razón suficiente; pero, queda por analizar el otro: el de la exigencia de un primer principio; es decir, en términos kantianos, la exigencia de una voluntad que solo puede ser libre en tanto resida fuera del mundo de los fenómenos y resulte, así, inmune a la ley causal que lo rige.

Según se apuntó al analizar las posiciones clásicas de quienes defienden el determinismo débil, la distinción entre voluntad y acción es artificiosa. Pues esa distinción presupone que los seres humanos poseen una facultad u órgano inmaterial que realiza procesos u operaciones que denominamos “voliciones”. Pero, objeta Ryle, ese modo de ver las cosas se basa en una imagen del ser humano que lo concibe como un *fantasma dentro de una máquina*. Esa imagen es un mito, de acuerdo con el cual, en la mayoría de sus versiones a cada acto corporal precede una *volición* que lo determina. Pero, la afirmación de tales actos internos no deja de plantear problemas. En efecto, podemos efectuarnos respecto a ellos una larga serie de preguntas, como las que siguen:

“¿Qué tipos de predicados permitirían describirlas?
¿Pueden ser repentinas o graduales, fuertes o débiles, dificultosas o fáciles, agradables o desagradables?

bles? ¿Puede la gente comportarse con eficiencia o ineficiencia respecto de ellas? ¿Puede enseñárenos cómo llevarlas a la práctica? ¿Pueden llegar a cansarnos o a distraernos? ¿Es posible realizar dos o siete, simultáneamente? ¿Puedo recordar haberlas llevado a cabo? ¿Puedo tenerlas mientras pienso en otras cosas o mientras duermo? ¿Pueden volverse un hábito? ¿Puedo olvidarme cómo hacerlas? ¿Puedo creer erróneamente, que he ejecutado una volición cuando en realidad no lo he hecho y viceversa? ¿En qué momento el niño que va saltar de un trampolín quiso hacerlo? ¿Cuándo apoyó el pie en una escalera? ¿Cuándo inspiró profundamente? ¿Cuando dijo *Uno, dos, tres, ¡ya!*, pero no se tiró? ¿Unos instantes antes de saltar? ¿Cuál sería su respuesta a estas preguntas?”¹⁶⁵.

Ryle concluye que la existencia de tales *voliciones* carece de base empírica; y, según hemos visto, Wittgenstein sostenía que el querer, si no es el desear, está en el actuar mismo, no en la potencia mental enigmática de ningún doble fantasmagórico del ser humano. Los que actúan son, pues, seres humanos completos, no máquinas ni fantasmas: de ellos hemos de decir si son libres y, en su caso, cuándo lo son.

C) WITTGENSTEIN SOBRE LA LIBERTAD

Disuelta así la tercera antinomia kantiana, a partir del pensamiento de Wittgenstein puede abordarse también la disolución del dualismo y del paralelismo psicofísico. Muchos autores influidos por Wittgenstein eluden el dualismo por procedimientos que ni recurren al artificio de los dos mundos de Kant, ni precisan postular ninguna sustancia inmaterial para explicar la mente. Por regla general, esos autores aducen un compatibilismo, que no concede a la acción otra realidad que la que le otorga el significado del lenguaje intencional con que se la caracteriza. Dicho en otros términos, logran evitar el dualismo a costa de no reconocer a la acción ninguna realidad material.

Sirva de ejemplo el caso de Corbí y Prades. Tras exponer su posición diciendo que “aunque fuera cierto que todos los movimientos de nuestro cuerpo están determinados por antecedentes casuales (...) no debemos admitir que la acción humana está inexorablemente determinada por sus antecedentes causales”¹⁶⁶.

A partir de ese presupuesto, concluyen en la incompatibilidad entre la neurofisiología y la explicación de la acción en los siguientes términos:

"Si aceptamos que ciertas actitudes proposicionales son contrafacticamente necesarias para la acción que explican, ¿cómo es posible mantener a la vez que está metafísicamente determinado un mecanismo implementador para las mismas que convierta la acción explicada en algo inexorable? No es posible"¹⁶⁷.

Pero eso no impide al determinista físico afirmar que todos nuestros movimientos corporales están inexorablemente determinados por sus antecedentes causales neurofisiológicos porque se refiere a la explicación de la acción; es decir, al significado de narrarla en el *lenguaje intencional*; y resultaría insuficiente si se hablara de la acción "*en sí misma*" (es decir, atendiendo también al sustrato óntico, inescindible del sentido que expresa el lenguaje con el que la relatamos) y se aceptara que cualquier tipo de acción (incluso las omisiones) requiere la capacidad de producir o dejar que suceda un sustrato material específico. Eso es así, porque, en lo que a las acciones positivas respecta, lo que hacemos es mover el cuerpo; y, en lo que a las omisiones se refiere, porque precisan una espera que está inscrita en una situación definida por un estado material de cosas que hemos de poder cambiar para que pueda decirse que omitimos. Por lo tanto, toda acción requiere un poder causal *en el mundo físico* y, en consecuencia, la libertad de acción presupone que nuestras actitudes proposicionales han de poder interferir en ese mundo; pues, de lo contrario, el lenguaje de la acción carecería de sentido.

Para defender su posición, quienes como Corbí y Prades creen haber resuelto el problema recurriendo no al artificio de los dos mundos, sino al de los dos lenguajes precisan, como los que sustentan el dualismo, de alguna clase de armonía entre lo físico y lo mental que permita a los dos lenguajes funcionar tan sincronizadamente. Pero, para Wittgenstein esa armonía es insostenible. Al efecto dice en *Zettel*¹⁶⁸:

"El prejuicio a favor del paralelismo psicofísico es fruto de apreciaciones primitivas de nuestros conceptos. Pues si, entre fenómenos psicológicos, se admite una causalidad en la que no se interponga nada fisiológico, se cree que esto equivale a hacer profesión de fe en una entidad mental nebulosa"¹⁶⁹.

En este párrafo rechaza Wittgenstein el paralelismo psicofísico en el contexto del rechazo al dualismo; pero, en las *Clases sobre el libre albedrío*, según la transcripción de Smythies, se expresa, de forma contundente, en términos relativos al problema de la libertad:

"A veces se ve un trozo de papel llevado por el viento de cualquier manera. Supóngase que el trozo de papel pudiera tomar la siguiente decisión: *Ahora quiero continuar de esta manera*. Yo digo: ¡Qué extraño!: *este papel decide siempre adónde va a ir, y es el viento el que lo lleva todo el tiempo. Sé que es el viento el que lo lleva*.

Esa misma fuerza que lo mueve también de una manera diferente, mueve sus decisiones.

En este sentido, existe la siguiente actitud: *Estamos determinados todo el tiempo. Pensamos que decidimos, pero somos movidos a empujones todo el tiempo, y lo mismo sucede con nuestras decisiones. Esto quiere decir que se nos engaña cuando se nos hace creer que hacemos lo que queremos*.

Normalmente, a no ser que filosofemos, no hablamos de esta manera. Hablamos de tomar decisiones¹⁷⁰.

En esas mismas clases muestra Wittgenstein la extrañeza que le produce el fatalismo y la confusión que representa decir que el caso de un robo también se explica por leyes naturales¹⁷¹ y se pregunta por qué comparamos el caso ordinario de un ser humano normal con los casos especiales en los que diríamos que alguien estaba constreñido, dando a entender que ese no es un modo de proceder razonable¹⁷². También señala que la regularidad en las decisiones humanas no implica constreñimiento y, por lo tanto, que la predicción intencional no es incompatible con la libertad y realiza algunas consideraciones sobre la elección, la libertad y el materialismo que prefiero transcribir parcialmente:

"(En lugar de haber dicho que tenía libertad de elección) él podría haber dicho: tengo elección. Si hubiera dicho esto, estaríamos de acuerdo" (...) "En un sentido, es una tontería decir que *si se pueden predecir mis acciones, no puedo elegir*" (...) "La idea según la cual se puede conectar la predicción de la elección de un

hombre con el materialismo es una tontería. La predicción no quiere decir que se va a predecir a partir de datos materiales¹⁷³.

También precisa Wittgenstein que no quiere argumentar ni a favor ni en contra del libre albedrío; y, por otra parte, a la pregunta por el fundamento de la convicción de que se es libre contesta que *no hay fundamento*¹⁷⁴.

Para Johnston¹⁷⁵ lo que pretende Wittgenstein es no tanto excluir la pretensión de una explicación causal de la acción humana, como mostrar que esa no es la actitud que mostramos en la vida diaria y que la cuestión entre el determinismo y la libertad no puede ser resuelta sobre fundamentos puramente conceptuales. En cambio, para Soulez es una manifestación concreta de “el combate contra el determinismo que ha llevado a cabo Wittgenstein a lo largo de toda su obra”¹⁷⁶.

No estoy seguro de que ninguna de esas dos apreciaciones sea totalmente exacta.

Más bien creo que, para Wittgenstein, el conflicto entre la libertad y el determinismo no puede resolverse argumentalmente¹⁷⁷, porque es uno de aquellos problemas filosóficos que no tienen salida, en los que el lenguaje “se va de vacaciones”; desde el momento en que su sentido, en vez de derivar de las prácticas a las que se halla ligado se hace depender de una inasequible “concepción absoluta del mundo”. En consecuencia, tampoco cabe solventarlo, en el ámbito de una *metafilosofía*¹⁷⁸ en el que la confusión no podría sino aumentar, porque se intentaría resolver un pseudoproblema en el ámbito de un discurso ajeno a toda práctica y, por lo tanto, a cualquier clase de significado.

Para librarse de un conflicto de esa naturaleza, es preciso poner en claro el uso efectivo de las palabras¹⁷⁹; y, para llevar a cabo esa clarificación, lo mejor que puede hacerse es acudir al lugar en el que adquirieron sentido; esto es, regresando, en este caso, al *foro* en el que nacieron: de ahí la imagen del tribunal, a la que Wittgenstein apela.

Afirmada así la libertad, ha de aclararse que esa afirmación ni constituye una verdad metafísica y, por lo tanto, absoluta, ni una presupo-

sición ilusoria: es algo que se afirma en la vida ordinaria y que, como tal, puede ser probado por medios ordinarios¹⁸⁰ y con efectos ordinarios, es decir, siempre que no se exija que la prueba de la libertad, tal como ordinariamente la entendemos, *pruebe* la falsedad de las tesis filosóficas del determinismo.

En mi opinión, y pese a lo que al respecto dicen algunos de sus discípulos, para Wittgenstein la libertad de acción (el poder de elegir) forma parte de lo que llama *una mitología*; es decir, es una de aquellas proposiciones de las que *no podemos dudar* porque constituyen los andamios sobre los que se levanta el edificio de nuestro lenguaje y el conjunto de nuestra forma de vida. Y eso es así hasta tal punto que presuponemos tales proposiciones incluso cuando intentamos negarlas. Por eso el determinismo le parece un sinsentido. Ese sinsentido se muestra de modo especialmente claro cuando se postula el determinismo como consecuencia de una actitud cientifista, pues lo que éste hace entonces es negar, como una actividad ilusoria, la propia investigación científica, que no consiste sino en un conjunto de acciones que, de manera singularmente evidente, precisan hallarse regidas por la razón¹⁸¹.

6. CONSIDERACIONES FINALES

De cuanto se ha dicho quisiera, en primer lugar, extraer dos conclusiones muy breves, a saber:

La primera se refiere a la relación entre ciencia, libertad y determinismo. La ciencia es un producto de la libertad y, por lo tanto no entra con ella en ninguna clase de conflicto. Si, en la situación actual, no hay ni siquiera una perspectiva real de que el determinismo sea verdadero, la actitud científica consiste en admitir, siquiera sea provisionalmente, el indeterminismo. Desde luego sin perjuicio de que los científicos sigan indagando lo que estimen procedente; pero sin anticipar el futuro con hipótesis de ciencia ficción (como hoy por hoy es la del determinismo total) que no son competencia ni de los científicos ni de los filósofos.

La segunda, es la de que, dado el carácter profundamente insatisfactorio del mundo en que vivimos, resulta fácil pintar el universo hipotético del determinista como un mundo mejor. Así lo ha hecho Skinner¹⁸² y lo hacen también otros; pero yo no creo que debamos admitir como seguro, ni siquiera como probable, que ninguna de esas utopías llegara a realizarse. Pienso que la utopía marxista-leninista estaba mejor construida y era más sólida que la de Skinner y acabó, como bien sabemos todos ahora, en el Gulag. Ni siquiera espero, como Ayer o Honderich que la sustitución de la moralidad vigente por otra utilitaria o igualitaria mejore en absoluto nuestra condición. No me atrevo a hacer al respecto ninguna clase de predicción; pero, para debilitar las certidumbres de quienes poseen una fe al abrigo de toda clase de pruebas, quiero acabar con unas palabras de Hudson, relativas a lo que sucedería si la hipótesis determinista llegara a realizarse. Dice Hudson:

"En mi opinión los cambios serían radicales. Y uno de los más radicales sería que el discurso moral tal como lo conocemos y las formas de vida que constituye se convertirían, en el mejor de los casos, en pálidos recuerdos. Me atrevo a afirmar que su muerte haría que cualquier cosa que viniera luego no fuese reconocible como lo que entendemos por vida humana. El fin de la moralidad sería el fin del hombre. Pensamiento, quizá, en el que hay una moraleja. Pero no es parte del propósito de este libro desarrollarla"¹⁸³.

Desde luego, nada de lo dicho conlleva una censura ética ni jurídica hacia quienes profesan el determinismo, pues asumir el determinismo no comporta negar las libertades políticas: entre un modo de concebir el mundo y una praxis la relación no es, ni puede ser, de deductividad lógica, sino de mera compatibilidad; y el determinismo, como se muestra en el caso de muchos de los fundadores del positivismo lógico, acompaña a veces a posturas radicales en favor de las libertades públicas.

La compatibilidad se alcanza por tales personas sobre la base de asignar a las actitudes éticas y políticas un fundamento puramente emotivo, negando la posibilidad de cualquier justificación racional; pero con ello su defensa

de las libertades pierde buena parte de su poder de convicción.

Esa pérdida no es poca; pero no es todo lo que podría ventilarse aquí. En efecto, Kant, Wittgenstein o Austin han invocado, directa o indirectamente, para explicar la libertad la imagen del Tribunal. En Kant esa imagen se halla referida básicamente al Tribunal de la conciencia, método recusable pues ese tribunal se halla aquejado, por definición, de subjetividad y parcialidad. En cambio Wittgenstein y Austin hablan del Tribunal de la ciudad.

Esa imagen del Tribunal de la ciudad, que no es sólo ni siquiera principalmente el Tribunal penal, sino que previamente es un Tribunal constitucional o civil, que decide sobre nuestros derechos y obligaciones, ha sido colocada por Rawls¹⁸⁴ en el centro de su idea de la razón pública; y, aunque quizás no quepa otorgarle tanta importancia en el ámbito de la razón, no cabe negar que juega un papel esencial en la configuración de las democracias constitucionales.

Pero, no procede desarrollar aquí esa problemática. En este contexto, interesa, ante todo, contraponer la imagen del tribunal penal (o, dicho de otro modo, la idea del castigo) a la imagen de la clínica psiquiátrica (esto es, a la idea de la enajenación).

Foucault ha mostrado que el tratamiento clínico de la enajenación y el castigo de los delincuentes son dos formas de exclusión social y, a la vez, ha defendido que se trata de dos instituciones centrales de la sociedad¹⁸⁵. Pero, aunque afirma que la separación entre los hechos patológicos y los normales se ha ido desdibujando, subraya que hay que evitar dos errores, a saber: "el que consistiría en identificar el conflicto psicológico y morboso con las contradicciones históricas del medio y confundir así la alienación social y la alienación mental; y, por otra parte, el que consistiría en querer reducir toda enfermedad a una perturbación del funcionamiento nervioso"¹⁸⁶. El determinismo conduce a esa confusión, de la que deriva también la *centralidad* de las instituciones mencionadas, la cárcel y el hospital psiquiátrico.

Pues bien, me gustaría extraer de la elusión del determinismo y de la consiguiente afirmación de la libertad, tal y como la experimentamos en la vida social, dos consecuencias prácticas, a saber: en primer lugar, la de que el castigo y la enajenación no sólo no son intercambiables, sino que son incompatibles; y, en segundo lugar la de que ni la imagen de la prisión ni la de la institución psiquiátrica deberían situarse en el centro de nuestra sociedad porque no es racional incrementar la exclusión sino reducirla.

Para conseguirlo, el castigo no puede configurarse sobre la base del resentimiento, como hiciera Adam Smith¹⁸⁷, ni el resentimiento puede constituir el modelo básico de actitud participativa, como parece proponer Strawson¹⁸⁸; ni tampoco puede imponerse sobre la base de una actitud puramente objetivista que, de por sí, constituye ya una forma más o menos disimulada de exclusión.

En una sociedad de hombres libres, en la que lograrse triunfar la benevolencia generalizada que, al igual que otros “radicales filosóficos” (como les llamó B. Russell) que le antecedieron, propugnaba Stuart Mill, podría tal vez reducirse el papel de esas instituciones de exclusión.

Ciertamente, no podría alcanzarse de ese modo *algo mejor que el Derecho Penal*, porque no conocemos nada verdaderamente mejor, ya que en el Derecho Penal, cuando menos, el *castigo* está sometido intrínsecamente a límites constitucionales y su alternativa, el tratamiento, no; pero tal vez se conseguiría vivir bajo *un Derecho Penal mejor*, esto es, un Derecho Penal cada vez menos excluyente y más respetuoso con la dignidad de los seres humanos.

Por desgracia, ese objetivo no forma parte del signo de los tiempos que nos ha tocado vivir; pero podemos utilizar la libertad práctica que, como seres humanos, tenemos para intentar cambiar en ese sentido la injusta realidad que nos rodea.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Dada la índole de este trabajo, que intenta ofrecer un conciso estado de la cuestión tratada, creo imprescindible acompañarlo con notas que den cuenta de la bibliografía utilizada en su redacción. La consultada, obviamente, ha sido mucha más.

1. Ricoeur, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 365 y ss.
2. Walter de Gruyter, 2ª ed., Berlín, 1965.
3. Welzel, H., *Reflexiones sobre el libre albedrío*, traducido por J. Cerezo Mir en: ADPCR, 1973, pp. 222 y ss.
4. Sobre la influencia de Schopenhauer en el pensamiento del siglo XX vid. Magee, B., *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 287 y ss.. Como dice este autor, esa influencia se basa en “un desencanto generalizado cada vez mayor ante el positivismo y la tradición empírica”, del que deriva una vuelta a la tradición kantiana, de la que “Schopenhauer tiende a ser el (autor) más aceptable para lectores educados en el empirismo” (op. cit., p. 287). Vid. también Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 2008.
5. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Vol. II, Gredos, Madrid, 2010, p. 649.
6. *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, New York, 1990 —R. 1991—, p. 11.
7. Alison, H. E., op. cit., pp. 11-12.
8. Alfaguara, Madrid, 1996, p. 469.
9. Vid. Schopenhauer, A., *Le monde comme volonté et comme représentation*, Tomo II, PUF, Paris, 1943, p. 107.

10. Muñoz Conde, F., *Edmund Mezger y el Derecho Penal de su tiempo*, 4ª ed., Tirant lo Blanch, Valencia, 2003.
11. Welzel, H., *Derecho Penal Alemán. Parte General*, Ed. Jurídica de Chile, Santiago, 1970.
12. Welzel, H., op. cit., p. 211.
13. Vid. Hartmann, N., *La nueva ontología*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1954, pp. 230 y ss.
14. Hartmann, N., op. cit., p. 239.
15. Ferrater Mora, S., *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1967. Según Ferrater el sentido no es un estrato del ser; sino que el ser y el sentido son dos dimensiones de la realidad. Vid. pp. 249 y ss. y 249 y ss.
16. Welzel, H., *Causalidad y acción*, en *Estudios de Derecho Penal*, J. C. Faura ed., Buenos Aires, 2002, p. 134.
17. Ernst Bloch afirmó que “en el camino que va de Feuerbach a Liszt hubiera sido difícil para una chispa de Prometeo, incluso en su forma más modesta, mantenerse encendida” (*Droit naturel et dignité humaine*, Payot, Paris, 1976, p. 265.) a lo que cabe añadir que tampoco hubiera podido brillar demasiado en los tiempos posteriores a Liszt (vid. v.g. Marxen, K., *Der Kampf gegen das liberale Strafrecht*, Dunker & Humblot, Berlín, 1975; Müller, I., *Furchtbare Juristen*, Kindler, Munich, 1987; Muñoz Conde, F., *La herencia de Franz von Listz*, en *Revista penal*, número 27, enero 2011, pp. 159 y ss.) ni en los actuales, lo que se comprueba con la simple lectura de los textos de la que he denominado “constelación jakobsiana”.
18. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1985, p. 127.
19. Mill, J. Stuart, *Libertad. Gobierno representativo. Esclavitud femenina*, Tecnos, Madrid, 1965, p. 41.
20. Vid. en **The Collected Works of John Stuart Mill, Vols. VII-VIII**, ed. John M. Robson, Introduction by R. F. McRae (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1974), de libre acceso en la red. Para la consideraciones que siguen utilizaré también la traducción al francés de la sexta ed. inglesa, de Louis Peisse, editada por Librairie Philosophique de Ladrangue, Paris, 1866, tomos 1 y 2, cuyo contenido difiere ligeramente de la anteriormente citada.
21. Vid. pp. 390-391 del tomo 1 de la ed. francesa.
22. Vid. p. 418 de la ed. francesa.
23. Vid. pp. 425-426 de la ed. francesa.
24. Probablemente, su grandeza, así como el, en este punto, merecido prestigio del que goza la doctrina penal alemana, reside, justamente, en ese esfuerzo permanente por construir los sistemas sobre la base de sus últimos fundamentos racionales, cosa que no ocurre en otros países que, generalmente, se limitan a dar esos fundamentos por sentados.
25. Vives Antón, T.S., *Fundamentos del Sistema Penal. Acción significativa y derechos constitucionales*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011, pp. 327-328.
26. Vid. *Fundamentos*, loc. cit.
27. Tomo VII, libro VI, Cap. I, n.º. II *In fine* (Tomo 2, pp. 420-421 de la ed. francesa).
28. Como ha destacado Saenger, S. (*Stuart Mill*, Revista de Occidente, Madrid, 1930, p. 197) “Mill forma el concepto de causalidad psíquica por rigurosa analogía lógica con el de causalidad mecánica” basándose en la observación de los actos voluntarios propios y ajenos, en la facultad de prever las acciones y, por último, en los resultados de las estadísticas. Pero, observa Saenger que la estadística “toma por base de sus cálculos las acciones humanas en gran número y, de este modo, neutraliza y elimina lo que hay de individual y de incomparable en el causar y ser causadas (de las acciones)” con lo que “las considera como una pluralidad de causas homogéneas igual que hace la mecánica y llega a hacer predicciones que nada ceden en exactitud a las de la física”. Como subraya este autor, “es digno de nota que Mill no se da cuenta de la contradicción en que se encuentra esta fe en la estadística con la afirmación hecha inmediatamente de que la posibilidad

de predecir las acciones humanas descansa en la observación de las relaciones constantes de igualdad existentes entre los proceso psíquicos” (op. cit. pp. 198 y 199.).

29. *Derecho penal*, cit., p. 209.

30. *Derecho penal*, cit., p. 15.

31. Strawson, P.F., *Libertad y resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 37.

32. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, 1988, núms. 193,194.

33. Valencia, Tirant lo Blanch, 1996.

34. Strawson, P.F., op. cit., p. 104.

35. Kant, E., *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, 1975, p. 138.

36. V.d. Berlín, I. *Libertá*, Feltrinelli, Milán, 2010 —no dispongo de la edición inglesa—.

37. Kant, E., op. y loc., cit.

38. Kant, E., op. cit., p. 140 y ss.

39. Danner, M., *Gibt est einen freien Willen?*, Kriminalistik Verlag, Hamburgo, 1967.

40. Vid. por todos Gary Watson (ed.) *Free Will*, Oxford University Press, 1992.

41. *Ensayo sobre acciones y sucesos*. Crítica, Barcelona, 1995, p. 271.

42. J. E. Corbí y J. L. Prades, *Minds, Causes, and Mechanisms. A Case Against Physicalism*, Blackwell, Oxford, 2000, pp. 21 y ss. Para un estudio profundo de las teorías de la identidad puede verse Strawson, P. F., *Entity and identity and other essays*, Clarendon Press, Oxford, 197, pp. 21 a 51.

43. Wittgenstein, L. *Investigaciones*, cit. n° 304.

44. Rorty, R., *Non-reductive physicalism*, en *Objectivity, relativism and truth*. Vol. 1, Cambridge University Press, New York, 1991, pp. 113 y ss.

45. Rorty, R., op. cit. p. 125.

46. *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica, Barcelona, 1995, especialmente ensayos 11 y 12.

47. Universidad Nacional de Quilmes, Provincia de Buenos Aires, 2009.

48. Op. cit. p. 113.

49. Op. cit. pp. 114 y 115.

50. Tecnos, Madrid, 1968, p. 19.

51. Karl R. Popper y John C. Eccles. *El Yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1980, pp. 93 y ss.

52. Kripke, S., *El nombrar y la necesidad*, UNAM, México D.F., 1985, especialmente pp. 113 y ss.

53. Vid. mis *Fundamentos...*, cit., p. 411.

54. *Libertad y neurobiología*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 74-75).

55. “Libertad y determinismo”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 159 y ss.

56. Op. cit., pp. 406-409, 596-597 y 633.
57. V.g. *Elbow room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Clarendon Press, Oxford, 1984; del mismo, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004.
58. Paidós, Barcelona, 1995.
59. Vid. op. cit., pp. 176 y ss.
60. *Fundamentos*, cit., Capítulo decimocuarto.
61. Dennett, D., op. cit., p. 179.
62. Nagel, T., *Otras mentes*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 115.
63. Mele, A. R., "Free will and science", en *The Oxford Handbook of Free Will*, R. Kane ed., pp. 306-307.
64. Vid. "Métodos de determinación de la peligrosidad", en *Peligrosidad social y medidas de seguridad*, Instituto de Criminología, Valencia, 1974. Vid. también en, del mismo, *La libertad como pretexto*, Valencia, Tirant lo Blanch Tirant lo Blanch, Valencia, 1995, pp. 17 a 44.
65. Vid. Lewontin, R., *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Roma, 2004.
66. *Minds, Causes and Mechanisms. A Case against Physicalism*, cit.
67. Op. cit., p. 225.
68. *La filosofía de la acción*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1976, p. 31.
69. Popper, K., "Sobre nubes y relojes aproximación al problema de la racionalidad y libertad del hombre", en *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1982, pp. 207-208).
70. Berlín I. *Libertà*, Feltrinelli, Milán, 2010, p. 165. No dispongo de la edición inglesa.
71. Norman Malcom, tras poner de manifiesto que la ocurrencia de un acto de afirmación del determinismo mecanicista, no solo carece de fundamento racional, sino que es inconsistente con la verdad del determinismo, señala que esa paradoja solo puede evitarse si se afirma el determinismo solamente para los demás, con lo que la afirmación del determinismo mecanicista parece requerir la afirmación de lo metafísicamente opuesto a él, es decir, del solipsismo (vid. *The conceivability of mechanism*, en *Free Will*, cit., pp. 149.).
72. Wittgenstein, L., *Los cuadernos azul y marrón*, 5ª edición, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 94-95.
73. Popper, K., *Sobre nubes* cit., pp. 214 y ss.
74. V.g. *Libertad*, cit. y *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, ed. Nobel, Oviedo, 2000.
75. Vid. Petit P. *Una teoría de la libertad*, Losada, Madrid, 1971, pp. 71 y ss.
76. Von Wright, G.H., *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 138-139. En mis *Fundamentos del Sistema Penal* hice múltiples referencias a su obra, entre las que se deslizó una lamentable errata: en la p. 340 se le cita como sustentador de una doctrina que no es suya, sino de P. Winch, a quién se menciona en la nota correspondiente.
77. Vid. G.H. Mead, *Espiritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1973, pp. 107 y ss. y 167 y ss.
78. Rorty, R., *Filosofía como política cultural*, Paidós, Barcelona, pp. 79 y ss.
79. *Ensayos sobre acciones*. cit., p. 319.
80. Putnam, H., *Representación y realidad*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 128-129.

81. Con el título *The First Person* existe un vídeo de una conferencia de Kripke accesible directamente en la red, de la que, además, hay una breve noticia dada por Ch. McGrath en *The New York Times Book*, de 25 de enero de 2006, con el título de *Lectures not About "What am I" but "What is I"*. Ulteriormente se ha publicado en *Philosophical Troubles*, vol. I, Harvard University Press, 2011.

82. Moya, C., *The philosophy of action*, Polity Press, Cambridge, 1990, p. 32.

83. Del mismo, op. cit., pp. 32-33.

84. Austin, J.L., "Un alegato en pro de las excusas", en *Ensayos filosóficos*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 171.

85. La denominación no es una mera "ocurrencia" sino que se inspira en una caracterización del comportamiento humano intencional hecha por von Wright, a la que ya se ha aludido *supra*; y creo haberla justificado ampliamente ya cuando la adopté en 1996 y, más aún, en 2011, en el capítulo undécimo de la segunda edición de los *Fundamentos del Sistema Penal* (cit.).

86. Rodríguez Mourullo J., "La responsabilidad penal de las personas jurídicas desde las perspectivas político-criminal y dogmática" en *Otrosí*, núm. 6, abril-junio 2011, p. 12.

87. Rodríguez Mourullo, G., *Derecho Penal. Parte General*, Civitas, Madrid, 1977, p. 221.

88. Corbí. J. F., op. cit., p. 13.

89. Davidson, D., op. cit., p. 8.

90. Wittgenstein, L., *Cuadernos*, cit. pp. 42-43.

91. *Ensayos*, cit., p. 36.

92. *Ensayos* cit., p. 105.

93. Vid. v.g., Popper, K.R., *Teoría cuántica y el cisma en la física*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 106-107. Puesto que solamente se afirma la posibilidad de entender probabilísticamente algunos de los fenómenos físicos basta esa cita, sin necesidad de entrar en una discusión de las diversas opiniones sobre el sentido último de la física, que comportaría un análisis pormenorizado de la moderna filosofía de la ciencia que aquí no resulta necesario.

94. Toulmin, S., "Razones y causas", en N. Chomsky, S. Toulmin y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Alianza, Madrid, 1974, pp. 41 y 42.

95. Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, Madrid, 2009, p. 147.

96. Kant. E., op. cit., p. 147.

97. *Ensayos*, cit., p. 272.

98. Davidson, D., *Ensayo*, cit., p.

99. *Ensayo*, cit. p. 292.

100. vid. Kripke, *El nombrar*, cit., pp. 150 n. y ss.

101. Davidson, D., *Truth, Language and History*, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 309.

102. Sellars, W., "Mental events", en *Philosophical Studies*, Vol. 39, núm. 4 (1981), p. 326.

103. Toulmin, S., op. cit. p. 43.

104. V.g. Anthony Keny, *Free will and Responsibility*, Routledge & Kegan, Londres, 1988, pp. 34 y ss.; Ernst Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, 1993, pp. 170 y ss.

105. Davidson, D., op. cit. pp. 309-310.
106. Davidson, D., op. cit. p. 313.
107. Davidson, D., op. cit. p. 85.
108. Vid. v.g. Gert, Bernard, *Hobbes's psychology* en *The Cambridge Companion to Hobbes*, C.U.P., Cambridge, 1996, pp. 171-172.
109. Vid. g. A.J. Ayer, *Hume*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 127 y ss.
110. Moore, G.E., *Ética*, Labor, Barcelona, 1929, pp. 151 y ss.
111. Moore, G. E., *Ética*, cit. p. 152.
112. Moore, G., E., op. cit., p. 171.
113. Moore, G. E., op. cit. p. 169.
114. Moore, G. E., op. cit., pp. 159-180.
115. Chisholm, R. K .M. "Human freedom and the self", en *Free Will*, Gary Watson ed., Oxford University Press, 1992, pp. 26-27.
116. Davidson, D., *Ensayo*, cit., p. 100.
117. Austin, J. L., "Sis" y "puedes", en *Ensayos filosóficos*, Revista de Occidente, Madrid, p. 196.
118. Austin, J. L., op. cit., p. 203.
119. Vid. Nowell-Smith, P.H., *Ética*, Verbo Divino, Estella, 1977, p. 315.
120. Austin, J. L., op. cit., pp. 214-215.
121. Wittgenstein, L., op. cit., número 611 a 615.
122. Kenny, A., *Free will*, cit., pp. 25 y ss.
123. Vid. Austin, J. L., op. cit., p. 211.
124. Taylor, Ch., *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan, Londres, 1964 —R. 1980—.
125. Taylor, Ch., op. cit., p. 60.
126. D. Davidson en "Acciones, razones y causas", en A.R. White —comp.— *La filosofía de la acción*, cit., p. 131.
127. Vives Antón, T. S., *Fundamentos*, cit., pp. 196-198.
128. Vid. White, D. J., *Teoría de la decisión*, Alianza, Madrid, 1972, pp. 216 y ss.
129. Tomo la expresión de Stevenson, en *Ética y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 289.
130. Dennet, D., en *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Corbí, J.F. y Moya, C. J., eds. Pretextos, Valencia, 1997, pp. 133 y ss.
131. Dennet, D., *Elbow Room*, cit., pp. 131 y ss.
132. Dennet, D., *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 331.

133. Dennet, D., *La Evolución*, cit., pp. 333-334.
134. Bieri, P., *El oficio de ser libre*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 211.
135. Ayer, A. J., *El concepto de persona*, Seix Barral, Barcelona, 1969, p. 318.
136. Ayer, A. J., op. cit., p. 319.
137. Ayer, A. J., op. cit., p. 320.
138. Ayer, A. J., op. cit., pp. 320-321.
139. Honderich, T., *¿Hasta qué punto somos libres?*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 141.
140. Vid. en Kane, R., "Rethinking free will: New perspective on an ancient problem", en *The Oxford Handbook*, cit., p. 400.
141. Kane, R., op. cit., p. 401.
142. Kane, R., op. y loc. cit. No voy a extenderme aquí sobre las tesis de Kane, para lo que remito a la totalidad del trabajo citado, porque, para desarrollar el argumento que aquí propongo, prefiero utilizar otras referencias.
143. Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Ed. Iberoamericana, Buenos Aires, 1961, p. 38.
144. Sartre, J. P., op. cit., pp. 38 y 39.
145. Sartre, J. P., op. cit., p. 83.
146. Sartre, J. P., op. cit., p. 87.
147. Von Wright, G.H., "On the Logic and Epistemology of the Causal Relation", en *Causation and conditionals*, E. Sosa, ed., Oxford University Press, 1975, p. 111.
148. Von Wright, G. H., op. cit., p. 112.
149. Von Wright, G. H., op. cit., p. 113.
150. Vid. Russell, B., *Conocimiento y causa*, Paidós, Buenos Aires, 1967.
151. *Fundamentos*, cit., pp. 298 y ss.
152. Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1962, p. 57.
153. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2011.
154. Wittgenstein, L., *Tractatus*, op. cit., loc. cit., p. 259, núms. 6.32 y 6.321.
155. Wittgenstein, L., op. cit., p. 191, núm. 5.1361.
156. *Ocasiones filosóficas*, 1912-1951, Cátedra, Madrid, 1997, p. 370.
157. Como señala Stern, D. G. en *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford University Press, 1995, p. 24 el lenguaje es a la vez el instrumento del embrujo del pensamiento y el arma con la que puede combatirse el pensamiento embrujado.
158. Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, pp. 37-38.
159. Wittgenstein, L., *Gedisa*, Barcelona, 1991.

160. Wittgenstein, L., *Los cuadernos*, cit., p. 42.
161. Vid. Wittgenstein, L., *Investigaciones*, cit., n.º 325 y 475.
162. Wittgenstein, L., op. cit., n.º 169.
163. Del que me he ocupado en *Fundamentos* cit. cap. decimonoveno, pp. 839 y ss.
164. Wittgenstein, L., *Investigaciones*, cit., núm. 109, *in fine*.
165. Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 58.
166. Corbí J. F. y Prades, J. L., “Incompatibilísimo y necesidad contrafáctica”, en *Ensayos sobre libertad y necesidad*, cit., p. 169.
167. Corbí, J. F. y Prades, J. L., op. cit., p. 168.
168. Wittgenstein, L., UNAM, México D.F., 1979.
169. Wittgenstein, L., op. cit. n. anterior, p. 110.
170. Wittgenstein, L., *Ocasiones filosóficas. 1912-1951*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 413-414.
171. Wittgenstein, L., op. cit. n. anterior, p. 411.
172. Wittgenstein, L., op. cit., n. anterior, p. 415.
173. Wittgenstein, L., op. cit. n. anterior, p. 422.
174. Wittgenstein, L., op. cit. n. anterior, pp. 416-418.
175. Johnston, L., *Wittgenstein and moral philosophy*, Routledge, Londres-Nueva York, 1989, p. 198.
176. Soulez, A., *Essai sur le libre jeu de la volonté*, PUF, Paris, 1998, p. 322; la obra sigue a la traducción francesa de las clases sobre el libre albedrío de Wittgenstein.
177. Vid. Keim Campbell, J. *Free Will*, Polity Press, Cambridge, 2011, p. 104.
178. Vid. Double, R. *Metaphilosophy and Free Will*, Oxford University Press, 1996.
179. Wittgenstein, L., *Investigaciones*, cit. n.º 109.
180. Vid. al respecto Vives Antón, T.S., *Fundamentos*, cit. P. 846-852.
181. Vid. cuanto respecto al curso de su propia investigación dice la premio nobel de medicina Rita Levi-Montalcini en su obra *Elogio de la imperfección*, (1987-2010) traducción española en Tusquets, Barcelona, 2011, especialmente desde la página 283 hasta el final de la obra.
182. Skinner, Q., *Walden Dos*, Fontanella, Barcelona, 1978.
183. Hudson, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid, 1974, p. 340.
184. Rawls, J., *El liberalismo político*, Grijal, Barcelona, 1996.
185. Vid. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1976, especialmente pp. 77 y ss.; del mismo, *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona, 1984.
186. Foucault, M., *Enfermedad*, cit., pp. 118 y 119.

187. Smith, A., *Lecciones de jurisprudencia*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996, pp. 115 y ss.

188. Strawson, P. F., *Libertad y resentimiento*, cit.