

X. La libertad moral

1. Significados de "libertad"

Abordamos ahora un tema difícil y calurosamente debatido, cuya importancia para la ética, en mi opinión, ha sido sumamente sobrevalorada. Creo que ni nuestra noción de lo que constituye el fin apropiado del esfuerzo moral, ni nuestro juicio sobre los medios que deben seguirse para alcanzarlo, se verán afectados por la respuesta que le demos al problema del libre albedrío. A lo sumo, nuestra estimación de la probabilidad de alcanzar nuestra meta puede ser alterada en alguna medida por nuestra concepción; pero ninguna persona moralmente madura reduciría su esfuerzo por alcanzar la meta simplemente por concluir que la probabilidad de finalmente lograrlo era poco menos de lo que al principio sospechaba.

En cuanto aspecto del problema general del determinismo y de su efecto sobre todo el curso de la historia cósmica, el problema del libre albedrío parece más pertinente a la filosofía general que a la ética; fue siguiendo esta línea que traté el problema en *El ascenso de la vida*¹. Si tiene mucha importancia para la ética, es principalmente por su conexión con temas como el mérito, la alabanza y la culpa, la recompensa y el castigo, y especialmente el castigo retributivo, si es que uno insiste en infligir tales penalidades pasando por alto todas las más ilustres enseñanzas recibidas desde los días de Platón. La relación entre libertad moral y el castigo vengativo requiere un examen adicional, pues creo que una mejor comprensión de las implicaciones del libre albedrío provocaría una inversión de la opinión

común respecto de cómo debería afectar nuestro procedimiento. La relevancia de la libertad moral para este campo más bien restringido de la opinión y la actividad humanas, no menos que la gran importancia que algunos autores le han concedido, hacen aconsejable considerar este tema tan controvertido —que de otra manera gratamente evitaría— y tratar de esclarecer nuestro pensamiento sobre él.

Solo puedo descubrir dos significados, fundamentalmente distintos, de la palabra "libertad" cuando es usada en contextos pertinentes a la ética: 1, libertad respecto de alguna determinación previa; y 2, libertad para expresar la propia naturaleza. (1) La libertad como ausencia de control por el pasado parece ser sinónimo de indeterminación, de modo que en nuestro tratamiento actual del tema significa simplemente indeterminación en el acto de voluntad, que es lo que comúnmente entendemos por "libre albedrío". (2) La libertad para expresar la propia naturaleza puede tener dos sentidos, dependiendo de cómo interpretemos la expresión "propia naturaleza". (2a) Si nos referimos a nuestra naturaleza total, es decir, a nosotros tal como somos con todos nuestros variados y a veces contradictorios impulsos y pasiones, entonces libertad significará la ausencia de obstáculos externos para la satisfacción de ese deseo o impulso particular —por más fugaz que sea— que en algún momento particular parezca más apropiado para expresar esta naturaleza. Dado que una buena parte de las barreras que nos separan de la realización de nuestros deseos son erigidas por la ley y las costumbres, la libertad en este sentido incluye la libertad política; pero en

realidad es más que eso, pues la naturaleza también coloca muchos obstáculos en nuestro camino. Por lo tanto, la libertad total significaría la ausencia de toda restricción por ley o naturaleza: una condición inalcanzable. (2b) Si aceptamos la opinión de que la naturaleza animal —incluyendo la humana— es compuesta, consistiendo de un ser primariamente determinante o más íntimo, al cual se suman un conjunto de pasiones y actitudes (convenientemente llamadas “segunda naturaleza”) que gradualmente adquirió en el largo camino de la evolución, entonces la libertad significaría la habilidad de este ser primariamente determinante o verdadero de expresarse cabalmente, sin la oposición de elementos contrarios de nuestra segunda naturaleza. La esencia de la libertad, en este caso, no es la ausencia de obstáculos externos, como los creados por la sociedad o el mundo natural, sino de aquellos internos a nuestro ser total. Quizá también tengamos que superar resistencias externas para poder hacer perfecta nuestra libertad, pero esto no parece tan urgente como la eliminación de las barreras internas que a menudo le hacen imposible al determinante primario controlar incluso nuestras voliciones. Es posible que descubramos que la libertad en el primer sentido (1) es indispensable para la libertad en el último sentido (2b); pero también puede resultar que estos dos tipos de libertad sean antitéticos. Este es un problema al que debemos prestar seria atención.

“Libertad”, tal como se usa comúnmente, es en mucho un término honorífico que implica la ausencia de sujeciones degradantes o de servidumbres innobles. En el sentido (1) la servidumbre implicada es la servidumbre hacia el pasado en cualquier forma; en el sentido (2a), hacia cosas que impidan la expresión de la personalidad total; en el sentido (2b), servidumbre hacia los elementos más ruines de la propia naturaleza. Así, además del problema científico (o quizá metafísico) de decidir en qué sentido, o en qué grado, podemos estar exentos de todas estas formas de dependencia, el filósofo moral se ve enfrentado al problema de decidir cuál de estas exenciones es más noble, más deseable, o moralmente preferible. Y aquí, por supuesto, tratamos con un problema de valores y no con uno de hechos.

La libertad en el sentido (1) puede tenerse únicamente como un obsequio de la naturaleza; o, en la perspectiva kantiana, se la debemos a algo más allá de la naturaleza: el reino trascendente de las cosas-en-sí. La libertad en el sentido (2) debe ser obtenida por nuestros propios medios. En el sentido (2a), luchando contra todos los obstáculos que el Estado, la sociedad y la naturaleza le opongan a nuestra voluntad; en el (2b), primariamente luchando contra los elementos más ruines de nuestra propia naturaleza, y sólo secundariamente superando los obstáculos externos.

Las diferencias entre estas distintas clases de libertad se aclararán cuando estudiemos algunas de las perspectivas históricas al respecto. Los estoicos fueron deterministas estrictos, y por lo tanto para ellos la libertad en el sentido (1) era una ilusión; sin embargo, distinguieron entre la libertad y su ausencia. El ser humano es un animal racional, que tiene dentro de sí una porción de la misma Razón (Logos) que, como Providencia, gobierna todo el universo. Cuando su razón está clara y despejada de pasiones, reconoce esta correspondencia, o más bien identidad, entre el determinante primario de su propia naturaleza y la Providencia que gobierna el cosmos, y felizmente acepta lo que necesariamente es, llegando así a ser libre. La persona insensata, cuya razón está oscurecida por la pasión, lucha por resistirse a la Razón cósmica, pero en vano; es arrastrado, resistiéndose, como un pequeño perro en una correa, y es así sojuzgado por la necesidad.

En la modernidad, Spinoza, que debía mucho al estoicismo, fue también un estricto determinista; y también para él la libertad debía ganarse alcanzando esa profunda comprensión del hombre y la naturaleza que lo hace a uno aceptar felizmente todo lo que le acontezca, al darse cuenta de que no podría haber sido de otra manera. En el tan distinto sistema de Leibniz, las mónadas tienen la máxima libertad para expresar toda su naturaleza; dado que no pueden ser afectadas por nada externo a sí mismas, nada puede interferir con el autodesarrollo de cada una. Por otro lado, el mantenimiento de la armonía preestablecida demanda la ausencia de todos los efectos de indeterminación. La actividad de cada mónada está estrictamente determinada por su

propio pasado, y sólo por su pasado, de modo que es libre en el sentido más amplio de (2).

La doctrina kantiana de la libertad es más compleja y algo oscura, de modo que es difícil presentarla en pocas palabras. Distinguió entre un yo empírico, sujeto estrictamente a la causalidad natural, y un yo nouménico o verdadero, superior o más allá de la naturaleza, pero que se expresaba a través del yo empírico. Si el yo nouménico tuviera un carácter perfectamente definido, de modo que sólo pudiera hacer elecciones morales en conformidad con el Imperativo Categórico, el concepto kantiano de libertad estaría de acuerdo con el (2b) de nuestro esquema. Pero aparentemente el yo nouménico podía elegir manifestarse como un yo empírico virtuoso, o como uno capaz de hacer mal. Por tanto, era libre de toda determinación previa, de modo que Kant defendió la libertad del primer tipo (1).

Bergson consideró importante defender la libertad de la vida al respecto de toda previa determinación; pero sospecho que, de realizarse, el grado máximo de indeterminación hacia el cual se movía su *élan vital* enredaría al mundo en una confusión irreparable². De los filósofos éticos más recientes, ninguno ha mantenido tan vigorosamente la realidad del libre albedrío y su importancia fundamental para todo el esfuerzo moral como Nicolai Hartmann; pero parece no estar seguro de cuán frecuentemente ocurre una volición libre, y de cómo podemos reconocerla cuando de hecho ocurre³.

2. Confusiones que apoyan la noción de que las voliciones son indeterminadas

Todo aquel que haya hecho una elección difícil está familiarizado con los procesos mentales que sustentan la noción de que la voluntad no está sujeta a la causalidad. La mente oscila entre dos o más alternativas que son casi igualmente atractivas, o entre un curso de acción que contempla con deleite y un desabrido deber que compita con él. Volcando repetidamente nuestra atención de uno a otro, consideramos todas las ventajas que cada curso ofrece y las contrastamos con las privaciones o castigos que conlleva.

Una y otra vez nos encontramos a punto de elegir una de las alternativas, cuando el pensamiento de ciertas consecuencias desagradables, o una súbita y vivaz aprehensión de lo que perderemos al no escoger la atracción opuesta, retrasa aún más nuestra decisión. Finalmente, nos quedamos en una de las alternativas y decimos que nos hemos decidido; pero probablemente no sentiremos que nuestra decisión es definitiva hasta que no tomemos un paso que la haga patente: como declarar nuestra intención a otro, lo cual parece sellar el asunto.

En el momento en que tomamos la decisión, los dos cursos en competencia parecen tan igualmente disponibles que nos consideramos capaces de haber escogido el otro, incluso si todos los eventos de la historia pasada del universo que de alguna manera nos han afectado hayan sido exactamente como han sido. Elegimos A, diciendo que podíamos haber escogido B. Cuando la elección involucra una culpa o mérito moral, ese "podíamos" adquiere gran importancia. Si nos fue imposible impedir la volición que nos lanzó al crimen, nuestra culpa parece desvanecerse, o al menos en mucho disminuirse, pues en ese caso podemos vernos como las víctimas inocentes de un nexo causal inexorable, y podemos pedirle a los demás que nos vean así.

Sin embargo, creo que la opinión de que podríamos haber seguido el curso rechazado surge de confundir dos posibilidades distintas. La primera es la posibilidad física de llevar a cabo A o B si la elegimos. Obviamente, no detectamos ningún obstáculo insuperable para seguir cualquiera de los dos cursos; si fuera así no los hubiéramos considerado seriamente como alternativas. Muy distinta es la posibilidad de querer seguir ya sea A o B enfrentando la competencia directa del otro. Dado que lo que ocupa nuestra atención mientras deliberamos son las consecuencias de las dos alternativas y no los procesos psíquicos involucrados en nuestra elección, confundimos la posibilidad objetiva de llevarlos a cabo con la posibilidad subjetiva de desear llevarlos a cabo. Esta confusión suscita la ilusión de que, en las condiciones prevalentes, podríamos haber elegido la alternativa que rechazamos.

Sostener que podríamos haber elegido de otra manera que como lo hicimos, parece hacer de la deliberación —a la cual le dedicamos tanto tiempo y energía mental— un procedimiento improductivo. Nos enfrentamos a dos o más cursos de acción alternativos, y nuestra labor es descubrir cuál satisfará mejor nuestras necesidades en relación con ciertos factores regularmente constantes en nosotros; y nuestro método consiste en realizar un experimento mental, imaginándonos que de hecho realizamos la acción correspondiente y poniendo atención en nuestra respuesta a sus diversas fases así como a sus efectos más remotos, tan lejos como puedan ser previstos. Pero perderíamos nuestro tiempo ponderándolos tan cuidadosamente si nuestra naturaleza fuera tan maleable como para que podamos adaptarnos igual de bien a cualquier curso y vernos igualmente satisfechos con todas sus previsibles consecuencias. Podríamos decidir lanzando al aire una moneda o lanzando un dado, como hace a veces la gente cuando de otra manera no puede salirse de un dilema difícil. Si las voliciones no están siempre, o al menos usualmente, estrictamente determinadas, parecería haber muy poca diferencia entre alcanzar nuestras decisiones pidiendo “cara” o “cruz” o mediante una cuidadosa excoGITación. La imposibilidad de elegir la alternativa que menos concuerda con nuestra naturaleza es la mejor salvaguarda de nuestra libertad. No es pertinente decir que, si A o B se nos hubiera presentado sola, con toda seguridad la hubiéramos aceptado, pues el problema que enfrentamos es desear A o B cuando ambas nos confrontan; y esto altera sobremodera la situación.

Mientras elegimos cursos alternativos, nos sentimos como en una habitación con varias puertas abiertas, donde cada una da acceso a un sendero o pasillo que no revela obstáculo alguno insuperable a nuestro progreso. Pero si tratáramos de pasar a través de alguna de estas puertas descubriríamos que están cerradas por un vidrio transparente que efectivamente bloquea nuestra salida. Sólo una está abierta para nosotros. La invisibilidad de las barreras que bloquean nuestro avance en ciertas direcciones genera la ilusión de que podríamos haber pasado a través de ellas. Un amigo íntimo puede a veces predecir mejor que

la persona misma lo que ésta va a hacer en las circunstancias dadas. Él no ve las engañosas aperturas que dirigen al otro en diversas direcciones, sino que forma su predicción considerando las constantes conocidas del carácter de la persona.

La creencia en que nuestras voliciones siempre —o algunas veces— escapan de la determinación causal se refuerza por la opinión común de que la voluntad es esa parte o facultad particular de la mente que ocupa una posición privilegiada y que ejerce dominio sobre todas aquellas actividades del tipo que llamamos voluntarias. Tendemos a pensar en ella como en un hombre sentado en un carruaje llevando las riendas de los caballos —para usar el símil platónico—, o en términos modernos, como en el conductor de un automóvil con sus manos en el volante. Pero tendremos una comprensión mucho más clara de la situación si recordamos la afirmación de Hobbes⁴: la voluntad es meramente “el último apetito de la deliberación”, es decir, el impulso o deseo que finalmente reúne fuerza suficiente para producir una acción. La voluntad de una persona es, entonces, en cada caso, su impulso dominante.

Pero cualquier motivo debe superar una resistencia antes de que pueda hacernos actuar o comprometernos de cualquier manera. Por un lado tenemos al motivo incitándonos a actuar de alguna forma; por el otro, todo el volumen de disposiciones adquiridas e innatas —hábitos, inclinaciones, recuerdos, ideales, deseos y aversiones— que constituyen nuestra personalidad. El motivo emerge usualmente de este volumen psíquico, pero al clamar por la acción se distingue del todo y debe superar su inercia; pues sin la cooperación del todo el motivo no puede lograr su cometido. Si lo que busca el impulso es una actividad habitual, la mente fácilmente es llevada a ella. Pero si la petición es inusual, todo el volumen psíquico se excita y pone a prueba la fuerza de la demanda que se le impone. Quizá haya recuerdos de dolores o pérdidas provocadas por aventuras similares en el pasado, y éstos opondrán una fuerte resistencia al impulso presente. El motivo inmediatamente activo debe poseer cierta congruencia o solidaridad con toda

la mente si quiere ganarse su consentimiento para el curso indicado. Se sigue el mismo proceso si este motivo es un apetito corporal, alguna demanda moral o una aspiración personal. Un imperativo categórico o un valor se mantienen en la misma relación con todo el volumen psíquico como la más ruin tentación.

Esta estructura de la mente, que hace necesario que se agite todo el volumen y que se supere su inercia antes de que pueda asentir a cualquier curso de acción, es la guardiana de nuestra libertad (en el sentido 2a o 2b). Al menos esta salvaguarda es efectiva siempre que la volición esté precedida de una deliberación cuidadosa; aunque cuando actuamos impulsivamente nuestro motivo parece escaparse de su control. Por lo tanto, un acto reflejo no puede ser llamado libre, pues los factores determinantes son fisiológicos en lugar de psíquicos; escapa de la influencia de ese volumen psíquico central que llamamos nuestro ser y no está sujeto a su acción selectiva. Pero un acto que realicemos después de una cuidadosa reflexión es libre porque lleva con él todo nuestro ser. Nos hacemos más libres mientras más cultivemos el hábito de resistirnos a caprichos súbitos hasta que todos los aspectos de nuestra personalidad puedan ser excitados por la deliberación para hacer valer sus justas demandas. Pero si efectos indeterminados en la mente cortocircuitaran o anularan este procedimiento, la volición dejaría de parecerse nuestra, y seríamos víctimas accidentales en lugar de agentes libres. La libertad, en el sentido de expresar nuestra personalidad en nuestras acciones, sería cercenada o destruida si cada volición no fuera el resultado necesario de condiciones que la antecedieran.

3. La libertad como expresión perfecta de nuestra naturaleza original

Nuestra personalidad total contiene muchas actitudes y modos de comportamiento impuestos sobre nuestra estirpe en el curso de una larga evolución, algunos de ellos opuestos al determinante primario de nuestro ser. Si las concepciones actuales sobre el método de la evolución son

correctas, estos elementos discordantes deben su origen a esos cambios genéticos incontrolables conocidos como mutaciones, y si persistieron fue porque promovieron la sobrevivencia dentro de la fiera competitividad de un mundo sobrepoblado. Aunque una volición determinada por las intensidades relativas de todos los componentes reales de nuestra compleja naturaleza es ciertamente más libre que una en la que participa la indeterminación, aún así no parece concordar con nuestra concepción de la mayor libertad; pues la necesidad natural, las asociaciones tempranas de la infancia, y quizá también una educación defectuosa, han dejado muchas marcas sobre la mente volitiva.

Sólo encontraremos una perfecta libertad en acciones que estén en conformidad con el proceso que nos hizo ser lo que somos; pues allí ya no somos esclavos de las modificaciones impuestas sobre nosotros por el curso de la evolución, sino que actuamos obedeciendo únicamente a nuestro determinante primario. Pero este determinante, nuestra enarmonización, es un segmento de la armonización que impregna el Universo y que ha producido todo su orden y belleza. Es la fuente de todo esfuerzo moral, y ninguna volición que esté en conformidad con ella podrá obedecer un motivo ruin o malvado. En este, su más elevado sentido, la libertad no puede ser la capacidad de desear ya sea asistir u oponerse a la armonización, elegir ya sea el bien o el mal. Nuestra enarmonización no puede impelernos hacia la discordia, pues esto contradiría su propia esencia; de lo cual es evidente que cuando elegimos algo distinto de la armonía revelamos nuestra dependencia de un modo secundario de determinación.

Para nosotros, la libertad perfecta puede consistir únicamente en participar de ese único acto de libertad que parece ser posible en un universo: el acto que determinó en magníficos rasgos, aunque no en todos sus detalles, el curso total de su historia. Sólo somos libres cuando elegimos el curso que, entre todos los cursos presentes, promete hacer avanzar más la armonización. Cualquier otra elección revela ya sea una ignorancia del bien, o una servidumbre respecto de actitudes impuestas sobre nuestra especie en el

curso de la evolución, o bien respecto de una causalidad irracional. De esto se sigue que sólo en tanto nuestra naturaleza es fundamental y originalmente moral podemos ser a la vez morales y libres. Si estuviéramos constituidos de otra manera, ser moral implicaría estar sujetos a factores externos y sufrir una especie de esclavitud.

Esta concepción difiere de la de algunos de los partidarios de la libertad moral. Kant enseñó que el ser verdadero o nouménico podía elegir manifestarse en el mundo fenoménico del espacio y del tiempo de alguna manera malvada o imperfecta, aunque siempre tuviera el poder de obedecer la ley moral. Parece seguirse de esto que el ser nouménico no es del todo bueno, sino que tiene una naturaleza mezclada o indeterminada, y que algunas veces predominan en ella rasgos malvados; o que si fuera del todo bueno, elige el mal por estar infectado por la indeterminación, y que sus voliciones no son las suyas propias. De esta forma, la defensa de la libertad moral se realiza afirmando ya sea que ninguna parte de nosotros es intrínsecamente buena o que nuestro ser más íntimo carece del poder para controlar sus decisiones. Similarmente, Nicolai Hartmann hizo del ser algo independiente de la ley moral, asignándole libertad para elegir valores o disvalores; y por lo tanto dejó también a nuestra naturaleza más íntima como algo vago e indeterminado. Todos estos intentos de afirmar nuestra libertad, incluso frente a imperativos morales, lo hacen al precio de negar que tengamos interiormente algo que sea totalmente bueno o al menos bastante definido en el carácter. Es absurdo suponer que cualquier ser pueda demostrar su libertad repudiando su propia naturaleza, cuando la más elevada noción de libertad es la conformidad con el determinante primario del propio ser.

Si aceptamos la perspectiva de que la libertad no es la ausencia de causación, sino actuar en conformidad con el proceso que nos hizo y no en conformidad con modificaciones secundarias de nuestra naturaleza, ya no estaremos preocupados por la dificultad que angustiaba a Boecio: cómo se podía reconciliar la voluntad libre del hombre con la presciencia de Dios al respecto de todo lo que pasa en el mundo. Si la libertad significa indeterminación de la voluntad, entonces el inge-

nioso argumento que en el quinto libro de *La Consolación de la filosofía* se pone en boca de la Filosofía parece inconcluyente; pues si los eventos indeterminados pueden ser previstos, incluso por una inteligencia omnisciente que mira toda la procesión de eventos temporales como un presente eterno e inmutable, en algún sentido parecerían entonces determinados de antemano y no ser ya lo que profesan ser. Pero si entendemos por libertad la expresión perfecta de la naturaleza propia, entonces se desvanece la antítesis entre la libertad y el reino de la ley, y las acciones de un hombre pueden ser libres y al mismo tiempo totalmente predecibles por una inteligencia omnisciente. Incluso si su naturaleza primaria debe luchar por la supremacía con su naturaleza secundaria, cada uno de estos componentes contrarios de su personalidad total tiene en un momento dado una intensidad definida, y prevalecerá la más fuerte; y esto puede ser previsto por una Inteligencia tal como la que postulaba Boecio.⁵ Este ser omnisciente podría también predecir cuándo, mediante el ejercicio de disciplinas adecuadas, un individuo habría dominado de forma tal sus pasiones que su naturaleza primaria gobernaría soberanamente, y a cuál curso se dedicaría la persona libre en una situación dada.

La noción de que la libertad y la necesidad son antitéticas parece haber surgido de la hipostación de la Necesidad, al hacer de ella una fuerza externa o una diosa que gobernara por sobre todos los actos de los humanos e incluso de los dioses. Tal Necesidad personificada fue ampliamente alabada en tiempos helenísticos y romanos como el Destino, el cual, significativamente, se confundía a menudo con la Fortuna o el Azar, una admisión implícita de que una férrea ley externa y la ausencia total de ley son igualmente hostiles a la autonomía humana. Nadie que obedeciera alguna Necesidad externa podía considerarse libre. Pero no hay ninguna evidencia de que un Destino de este tipo exista. Incluso los objetos físicos cuyos movimientos concuerdan minuciosamente con la ley natural no obedecen a una necesidad externa, sino a la necesidad de su propia naturaleza. En un campo gravitacional de cierta fuerza, un péndulo oscila con un período definido, pues ese es justamente el período al que su

naturaleza está afinada. Una fuerza externa que interfiriera cambiaría este ritmo; pero el péndulo retornaría a él tan pronto como se viera libre para ello. La órbita que sigue la Tierra en su revolución anual alrededor del Sol es una expresión de su propia naturaleza, y su progreso sin oposición pero ordenado es el símbolo mismo de la libertad; y, sin embargo, es minuciosamente predecible por un astrónomo. Aunque las secuencias causales siguen rutas muy distintas en una mente humana y en los sistemas inertes, no es intrínsecamente imposible que nuestras voliciones sean predecibles, sin menoscabo de su libertad.

4. Discusión de algunos malentendidos

A pesar de que la cuestión de la indeterminación es de la mayor importancia para la interpretación de la evolución cósmica, los efectos indeterminados, si de hecho ocurren, no necesitan formar parte del acto de voluntad más que en eventos de otros tipos, en sistemas vivientes e incluso inertes. De hecho, de todos los puntos donde podría ocurrir, la indeterminación de nuestras voliciones parecería ser del tipo más peligroso; pues si surgiera allí nuestros actos podrían dejar de ser la más fiel expresión de nuestros constantes propósitos, y nada sería más desastroso para nosotros. Si los procesos que llevan hasta nuestras elecciones y voliciones no están sujetos a una causalidad estricta, nuestra libertad se pone en peligro, pues nos hacemos víctimas del azar irracional. Sin embargo, tal como fue demostrado en el capítulo anterior, las secuencias causales que reinan en la mente, especialmente en la deliberación seria, siguen cursos que parecen no tener paralelo en los sistemas físicos, de modo que la causalidad mental difiere inmensamente de la causalidad mecánica.

En vista de los grandes peligros que constantemente nos amenazarían si nuestras voliciones no estuvieran sujetas a algún tipo de causalidad, para creer que nuestras voliciones son "causas incausadas" requeriríamos de una evidencia más fuerte que la que siempre ha sido planteada para apoyar esta hipótesis. Pero aceptar una visión de mal gusto meramente porque hay fuerte

evidencia a su favor, o rechazar una apreciada opinión meramente porque descansa sobre pruebas inadecuadas, requiere una devoción a la verdad y una disciplina mental de las que carecen la mayoría de las personas. La doctrina del libre albedrío ha sido tan fieramente defendida no porque pueda presentar evidencias irrefutables, sino porque halaga la vanidad humana y parece ofrecernos cierta esperanza que la visión opuesta no provee. Quizá ningún ataque sobre este apreciado dogma será exitoso si no corrige —además de cuestionar la evidencia sobre la que descansa— los malentendidos que la hacen atractiva. ¿Sostendríamos una opinión más elevada de nosotros mismos si nuestras voliciones fueran indeterminadas en lugar de determinadas? ¿Sería inútil nuestro esfuerzo moral en un mundo gobernado en su totalidad por una estricta causalidad? ¿Disminuiría o se destruiría el valor moral de un acto generoso si pudiera demostrarse que quien lo realiza no podría haber actuado de otra manera? Por supuesto que nuestras respuestas a estas preguntas no resolverán de una forma o de otra el problema de la libertad moral. Pero si al examinarlas podemos eliminar ciertos prejuicios, haciendo posible abordar el tema con una mente más abierta, habremos preparado el terreno para llevar a cabo discusiones más productivas en el futuro.

En primer lugar, la doctrina del libre albedrío ha sido atractiva porque parece afirmar la superioridad humana sobre la naturaleza, y especialmente sobre otros animales. Aunque la zoología popular ha sido desde hace mucho la sierva de la ética popular —la fuente de innumerables ejemplos edificantes que las más humildes criaturas proporcionan al descarriado y testarudo hombre— recurrir al reino animal como guía moral ha sido, en conjunto, tan perturbador para los filósofos morales como para los zoólogos científicos. Los moralistas filosóficos, por el contrario, no han conseguido discernir lo que distingue la moralidad humana de cualquier otra cosa observable en las criaturas no humanas. Creer que nuestras voliciones, al menos ocasionalmente, están exentas de causalidad, mientras que sus acciones están siempre sujetas a ella, parece separarnos por una vasta brecha, haciéndonos seres de un orden distinto y superior. Por tanto, esta

doctrina apoya la pretensión de que es correcto que los humanos explotemos otras formas de vida, en cualquier forma, siempre que redunde en beneficio de nuestra supuesta superioridad.

Sin embargo, esta no es una actitud generosa, y sutilmente pagamos por ella. En lugar de estar renuentes a ver valor moral en los actos de los animales, deberíamos buscarlo diligentemente y recibir con agrado cualquier indicio suyo que encontremos. Hoy en día oímos hablar mucho de la soledad humana en un universo hostil, opinión que parece arruinar nuestras más apreciadas aspiraciones. Pero si queremos sentirnos menos solos, lo lograremos descubriendo aquello que es similar a nosotros en el mundo no humano, y especialmente aquello similar al aspecto que consideramos superior y único en nosotros: nuestra naturaleza moral. ¿Dónde podríamos buscar esto con mayores expectativas de encontrarlo sino en las criaturas que la ciencia garantiza que surgieron del mismo tallo que nosotros? Todas las indicaciones de su afinidad con nosotros, no sólo en cuanto estructura anatómica y procesos fisiológicos sino también en cuanto cualidades espirituales y morales, deben aclamarse como lazos que nos vinculan con un todo mayor, y que nos hacen sentir menos solos en un mundo donde el espacio y la materia son sus más obvios componentes.

Parece inconsistente encontrar valor moral en los sacrificios que un padre humano hace por sus hijos, pero no verlo en los que hace un ave, un cuadrúpedo, o incluso en los devotos servicios que un insecto realiza por sus descendientes. Pero de cualquier forma que miremos este asunto, es evidente que nuestra superioridad moral no depende de cómo estén determinadas nuestras voliciones, sino de la amplitud de nuestras simpatías y de la calidad de nuestra previsión. Somos moralmente superiores a cualquier otro ser exactamente en la medida en que podamos concebir una sociedad más amplia, que albergue un mayor rango de criaturas en una síntesis más armónica, y si trabajamos devotamente para hacer realidad esta visión. Así como en cualquier otra empresa, tendremos mayor probabilidad de tener éxito en este esfuerzo supremo si los materiales con los que trabajamos, incluyéndonos, se adecuan estrictamente a ciertas leyes causales que

podamos comprender, en lugar de exhibir comportamientos indeterminados y por lo tanto impredecibles.

En segundo lugar, algunos han creído que sin libre albedrío la verdadera creación sería imposible y que nuestros conflictos morales, con todo el sufrimiento que a veces nos causan, no tendrían sentido. Esta visión sin duda hace más justicia a nuestra naturaleza que la que recién consideramos, pero está fundada sobre un malentendido. Admitamos por un momento que somos meras máquinas, sujetos en cada pensamiento y sentimiento a una causalidad estricta e incluso (cosa que creo falsa) a la misma clase de secuencias causales que prevalecen en las máquinas que construimos con varillas y poleas. Pero todos reconocen que ciertas máquinas, como los aviones y las máquinas calculadoras, producen resultados que no podrían obtenerse de otra manera. Es posible que el avance del mundo hacia mayor armonía dependa de la presencia de máquinas tan complicadas como nosotros, con nuestra sensible conciencia, nuestra habilidad para comparar, razonar y prever, tener esperanza y dudar, amar y odiar, disfrutar y sufrir. Una máquina tal, aparentemente, puede lograr metas más allá del rango de las de cualquier máquina más simple; así como una computadora electrónica puede dar respuestas que no pueden encontrarse con un ábaco. De la premisa de que nuestros conflictos morales están sujetos a una causalidad mecánica estricta, no podemos concluir que sean inútiles o sin sentido. La armonización requirió de máquinas de este tipo para elevar la creación a niveles más altos.

En caso de que sigamos creyendo que las singulares contribuciones que nuestros esfuerzos morales hacen al progreso de la armonización perderían su valor si pudiera probarse que son el resultado necesario de condiciones anteriores, podemos entonces comparar la moralidad con la matemática. Con ciertas excepciones, cada problema matemático tiene una única respuesta, de modo que cuando se dan sus términos su solución ya está predeterminada, y podría ser prevista inmediatamente por una inteligencia suprema. ¿Acaso es inútil, entonces, para un hombre, pasar años aprendiendo matemáticas, y luego dedicar

muchos días de tenaz concentración para resolver un problema, sólo para obtener un resultado que no podía haber sido diferente? Todos replicarán que, aunque la respuesta estuviera predeterminada, las labores del matemático eran necesarias para darla a conocer, y que sin ellas jamás podría haber llegado a las mentes humanas y serles de utilidad. De igual forma, incluso en un mundo gobernado en su totalidad por una causalidad estricta, nuestros esfuerzos morales lograrían resultados que sólo podrían haberse alcanzado creando primero seres capaces de benevolencia, previsión y elección; pues tales seres pueden decidir conflictos, reconciliar metas opuestas, y expandir la armonización de una manera que de otra forma sería imposible.

En tercer lugar, tenemos los problemas del valor moral, el mérito y el demérito, la responsabilidad y la culpa, las recompensas y los castigos, sean humanos o divinos. Es por su supuesta importancia para estos temas que el problema del libre albedrío ha sido tan persistente y cálidamente debatido; y la prueba de esto es que sólo en la medida en que la gente ha buscado recompensas y castigos externos es que ha estado interesada en este desconcertante dilema. Los estoicos, que tenían un concepto de virtud y deber que raramente ha sido superado, no estaban preocupados por el problema del libre albedrío, pues ellos no esperaban ninguna recompensa externa por la conducta virtuosa. Cuando la conducta correcta es en sí misma el fundamento de la felicidad y la miseria es el vicio mismo, se hace superfluo examinar las causas y la calidad de los actos de un hombre con miras a asignar las recompensas o los castigos apropiados. Platón no estaba muy interesado por el libre albedrío, pues él defendía un castigo catártico pero nunca vengativo; y el castigo reparador se justifica a sí mismo mediante el fin hacia el cual está dirigido, sin involucrarse en problemas de responsabilidad radical. El problema del libre albedrío no se agudizó sino hasta que el cristianismo familiarizó al mundo antiguo con el concepto de un Dios celoso y vengativo, que infligía castigos que de ningún modo podían ser purgativos, pues eran eternos; y es altamente significativo que quizá la más seria discusión del problema que puede hallarse en los escritos exis-

tentes de los filósofos clásicos proviene de la pluma del último de ellos, Boecio, el cual sirvió a un emperador cristiano y posiblemente haya, él mismo, abrazado la fe.

Las dificultades y confusiones que rodean este problema se harán evidentes cuando consideremos de qué forma saber que la voluntad es o no libre puede afectar a Dios y al hombre al asignar castigos retributivos a los descarriados mortales. Un Dios omnipotente que haya creado al hombre como un sistema gobernado por una estricta causalidad en un mundo totalmente determinado no podría, sin ofender nuestras nociones humanas de justicia, castigarnos vengativamente cuando pecamos; pues el creador de un sistema reglamentado por una necesidad inexorable es él mismo directamente responsable de todo lo que allí ocurra, de modo que Dios sería la causa de nuestras transgresiones. Pero si la voluntad humana no está sujeta a la causalidad, entonces sus voliciones son expresión de algún elemento del mundo del cual este Dios no es finalmente responsable; y Él podría entonces sin inconsistencias derramar su ira sobre el desafortunado poseedor de esa voluntad. En tal caso, Dios estaría reprimiendo o extirpando un componente del mundo ajeno a Él, y aparentemente podría hacerlo sin considerar si el ofensor podría haberse comportado de forma diferente. Dios podría decirle a la víctima de su enojo: "No es que debas sufrir porque *tú* seas o no responsable por lo que hiciste, sino porque *Yo* no soy responsable de ello." Una teología que mantenga que un Dios justo castiga vengativamente debe, para mantener el buen nombre de este Dios, defender la doctrina del libre albedrío.

Pero cuando una sociedad castiga a sus miembros descarriados, está en libertad para abordar el asunto desde otra perspectiva; pues, aunque en gran medida es responsable del carácter de las personas que la componen, no pretende ni haberlas creado ni controlarlas en todos los aspectos. Si la fechoría del criminal es consecuencia necesaria e inevitable de su naturaleza, esto revela alguna falla radical en ella, de modo que no sería irracional destruir a esa persona en cuanto intrínsecamente mala. Pero si su voluntad es libre y sus voliciones no están determinadas por

factores claramente constantes dentro de él, sería injusto castigarlo excepto como medida reparadora o para proteger a la comunidad. El hombre mismo podría no haber sido capaz de controlar ese azar interno que lo llevó a realizar actos sin fundamento en su carácter. Si se viera de nuevo en circunstancias exactamente iguales, quizá se comportaría totalmente de otra manera; justo como cuando lanzamos al aire la misma moneda algunas veces cae con una cara hacia arriba y algunas veces con la otra. Aún más, si nuestros actos no brotan necesariamente de nuestra constitución, sería absurdo encarcelar a alguien para proteger la sociedad; pues la persona que siempre se ha comportado de la manera más ejemplar podría cometer mañana algún crimen horrible, mientras que el criminal convicto podría realizar algún servicio cívico notable.

Una sociedad que fundamente su derecho a castigar sobre la doctrina del libre albedrío, es sumamente inconsistente al eximir del castigo a los criminales que puedan probar que están dementes, y sin embargo castigar por el mismo crimen a individuos llamados sanos. La demencia en todas sus formas es un eminente fracaso de integración mental, una pérdida de coherencia en la personalidad y en el carácter. La razón para perdonar al demente es que sus actos no están controlados por su personalidad total, como usualmente parece ser el caso en la gente normal. Pero si sucede que las voliciones no están siempre causalmente determinadas, entonces podría ser que alguien cometa una fechoría porque su voluntad escapó del control de su carácter; y todos los criminales parecerían estar en la misma situación que el ofensor demente. Cuando nos percatamos de los peligros en los que nos involucra el "libre albedrío", lejos de alabarlo como un obsequio divino deberíamos temerlo como a un fatal veneno.

Pero si asumimos la concepción de que las voliciones están sujetas a ciertas reglas de causalidad que todavía no hemos comprendido suficientemente, entonces debemos reconocer que una sociedad no puede rechazar la responsabilidad por al menos una buena parte de las fechorías de sus miembros; pues si sus miembros más antiguos hubieran dado un mejor ejemplo y hubie-

ran provisto a sus hijos de un entrenamiento más adecuado, sería menos probable que éstos se desviarán. En cualquier caso, si las perplejidades que rodean el problema del libre albedrío nos hacen más cuidadosos al asignar culpas, ya esto es una gran ganancia. Atribuirle libertad en un sentido radical a un criminal depravado, sólo para poder castigarlo, es adscribirle una originalidad cuasidivina a una criatura que es algo menos que humana.

5. El libre albedrío y el valor moral

La concepción de que el valor moral de nuestros actos depende de la posibilidad de haber actuado de otra manera está ampliamente extendida; de lo que se sigue que la voluntad perfecta o divina, la cual no puede elegir el mal, pertenece a un ser que ya no es moral. Entre los filósofos, esta concepción fue sostenida por Kant y Hartmann; y de igual forma los místicos han creído que el espíritu liberado se eleva sobre la moralidad. Concedamos que los rasgos peculiares de la moralidad humana la revelan como el esfuerzo de seres que están luchando por alcanzar, pero que no han alcanzado aún, la bondad perfecta. ¿Pero acaso podemos seriamente sostener que un acto de sobresaliente nobleza, que haya servido de ejemplo inspirador a muchas generaciones, perdería todo valor moral si pudiera probarse que su agente no podría haber actuado de otra manera en las circunstancias dadas?

El regreso de Régulo a Cartago —en obediencia al haber dado su palabra de que volvería a morir si no pudiera persuadir al Senado Romano a hacer las paces— es el ejemplo clásico de devoción patriótica combinada con fidelidad a una promesa. ¿Se destruiría nuestra admiración hacia Régulo si pudiera demostrarse que un hombre de carácter como el suyo, colocado en tales circunstancias, no podría haber tomado otra decisión? Pero si su decisión no estuvo estrictamente determinada por condiciones anteriores, entonces parecería seguirse que fue una cuestión de azar; de modo que, si enfrentara exactamente las mismas alternativas una segunda vez, podría haber hecho otra cosa. Lejos de aumentar nuestro

respeto hacia Régulo, la sospecha de que su decisión histórica debió más a la hora y el día en que fue tomada que a rasgos permanentes de carácter, destruiría ese respeto.

Lo que aparentemente desplazaría una decisión de la categoría de las elecciones morales sería, no la certeza de que fue determinada, sino saber que al tomarla la persona no tenía que luchar contra inclinaciones contrarias, ni superar temores y deseos opuestos, de modo que no se viera involucrada una verdadera elección. Si Régulo hubiera estado constituido de forma tal que la probabilidad de abandonar para siempre su ciudad y sus amigos no le causara ninguna angustia o pesar, si ningún estremecimiento hubiera atravesado su cuerpo al contemplar las crueles torturas que los cartagineses estaban habituados a infligir sobre sus enemigos capturados, entonces estaríamos obligados a concluir que era o un dios o un autómatas, y que su decisión no involucró ninguno de los elementos que forman parte de nuestras elecciones morales. No es el hecho de que una elección sea el resultado necesario de condiciones previas, sino haberse realizado sin la necesidad de afirmarse contra inclinaciones opuestas, lo que parecería despojarla de cualidades morales, pues en tal caso carecería de las características distintivas que dan su sabor particular a nuestras propias determinaciones morales. En este caso, el acto puede ser formalmente correcto sin necesidad de proveernos un ejemplo moral, pues nos daríamos cuenta de que fue alcanzado siguiendo una ruta que no podríamos seguir. Pero si mediante una larga y enérgica autodisciplina una persona se entrena para elegir siempre el curso correcto con casi ninguna inclinación a seguir cursos contrarios, sin que importe cuánto dolor o pena pueda brindarle, parecería no perder sino ganar en estatura moral. Si para él ha cesado el conflicto moral, es sólo porque ha ganado una victoria moral.

Alguien que elige la vía correcta con casi ningún esfuerzo o conflicto, tiene por supuesto menos "mérito" que otro que alcance una decisión similar sólo después de una contienda prolongada con inclinaciones más ruines. El primero se mueve tan constantemente hacia su buena acción que su conducta parece gobernada por la necesidad; la

voluntad del segundo, dudando entre el bien y el mal, parece estar menos sujeta a la causalidad. De allí la opinión de que el mérito depende del libre albedrío y que se desvanecería si todas las voliciones estuvieran determinadas. Pero me parece que todo el concepto del mérito sólo tiene importancia pedagógica. Elogiamos el acto honorable de un niño o incluso de un adulto desatinado para alentar sus buenas determinaciones, y algunas veces lícitamente exageramos nuestra alabanza para hacerla un estímulo aún más poderoso. El hombre moralmente despierto, que ha descubierto la fuente de la virtud dentro de él y le es fiel porque de lo contrario repudiaría su más elevado ser haciéndose vil ante sí mismo, ya no está interesado en la alabanza o la culpa, la recompensa o el castigo, o en que se le adscriba o no mérito. Aunque pueda prestarle atención a las alabanzas y los reproches en cuanto indicadores del éxito que esté teniendo en incrementar el bienestar de aquellos que intenta beneficiar, descubrirá que en nada incrementan o disminuyen su estatura moral. Ha pasado la etapa en la cual su conducta se ve influida por golosinas y látigos. El concepto del mérito tiene sin duda un lugar en la ética, por su utilidad para la exhortación moral, pero su valor en este respecto es obviamente independiente de la decisión que alcancemos sobre el problema de la libertad moral.

El intento de hacer depender la valía de cosas cuyo valor es algo cierto sobre factores que son sumamente inciertos, es una de las tendencias más desafortunadas en la ética. Ninguna persona sensible duda sobre el valor de una disposición benévola, una decisión honorable o un acto de generosidad. Pero un problema que involucra la mayor incertidumbre es saber si —y en qué grado— la indeterminación juega un papel en nuestras voliciones; y los más ardientes defensores del libre albedrío no pueden enseñarnos un método infalible para poner a prueba este problema. Por lo tanto, hacer que el valor moral dependa del libre albedrío es consumir en la mayor confusión un tema que sin esta gratuita complicación parece suficientemente claro. Esta insistencia exagerada en este aspecto dudoso de la vida moral parece resultado de elevar los medios sobre el fin, un fenómeno muy común en otros departamentos del comportamiento humano.

La moralidad surgió de los esfuerzos humanos por salvaguardar algunas cosas que no son estrictamente morales, como la vida, la felicidad, la estabilidad de la comunidad, y todos esos tesoros del espíritu que una sociedad disciplinada es capaz de producir. Naturalmente, apreciamos por sí mismas las cualidades reveladas por el máximo esfuerzo moral, tales como el amor desinteresado, la simpatía, la generosidad, la benevolencia en su más amplio sentido. Dado que éstas no son sólo bellas en sí mismas sino también una fuente de continuos beneficios, las estimamos más que a los resultados concretos de cualquier acto que nos lleven a realizar; así como valoramos un bello manantial de agua cristalina más que cualquier bebida que tomemos de él. Pero cuando damos por insignificantes todos los demás valores que puede suscitar la vida, en nuestra admiración de los medios perdemos de vista la finalidad, tal como hicieron los estoicos con su dogma de que la virtud es el único bien, y Kant cuando declaró que sólo una buena voluntad es buena sin atenuantes. Si todo esto fuera cierto, una voluntad no podría elegir sin culpa nada externo a sí misma, y no descubriría medio alguno para demostrar su bondad; sería una voluntad estéril, inútil, embrollada en su propia perfección. Similarmente, la exaltación del deber sin una debida evaluación de los valores que salvaguarda promueve la automartirización y el endurecimiento de la vida. Prodigar alabanzas sobre la disposición moral sin interesarse por los fines a los que sirve es como acumular dinero como fin en sí mismo, y puede describirse como avaricia moral.

Crear que el valor moral depende de ciertas cualidades ocultas y que está limitado a una hermandad mística contrae y empobrece la vida moral. El fanatismo que coloca los valores morales desmedidamente más alto que todos los demás valores enseña que sólo los agentes morales que pueden producir estos valores serían los beneficiarios apropiados del esfuerzo moral; y, como los animales no proporcionan evidencias indubitables de esos atributos mentales peculiares que son la base de la moralidad humana, no son considerados objetos dignos del esfuerzo moral. Los correctivos de estas opiniones estrechas son, primero, reconocer que existen valores no morales

de alto rango, y que pueden ser realizados por seres no morales, y segundo, una verdadera apreciación del lugar que ocupa la moralidad humana en el proceso del mundo, comprendiendo los fines a los que sirve. El esfuerzo moral es un modo especial de armonización, que se distingue de otros modos por la inteligencia, la previsión, y la elección que involucra en su labor. Por lo tanto, está ligada por los vínculos más íntimos a toda otra expresión de la armonización, tanto en el mundo viviente como en el inerte. Y así como el valor del carácter moral del cosmos y la protomoralidad de los animales es independiente de nuestras opiniones sobre el determinismo, así también el valor del esfuerzo moral humano no se altera por nuestra opinión sobre el libre albedrío.

La medida del valor de cualquier forma de armonización es la amplitud y la perfección de las armonías que produce; y si la moralidad humana debe clasificarse más alto que la protomoralidad animal o el carácter moral del mundo no viviente, será nada más porque provee armonías más amplias. Así, restringir nuestro esfuerzo moral en cualquier dirección, partiendo de que sólo los seres morales son sus objetos apropiados, es impedir el desarrollo de nuestra moralidad y limitar su valor. Mientras el mundo contenga discordias que los humanos podamos corregir mediante el ejercicio de nuestros peculiares dones, nadie, indiferentemente de cuán purificada y santa sea su voluntad, puede remontarse sobre la moralidad. El santo o el místico que, incapaz de elegir el mal, abandona el esfuerzo por incrementar el bien en el mundo, no se ha elevado a una esfera superior. Se ha retirado ignominiosamente de la batalla, y renunciando a emplear en un esfuerzo digno sus logros morales, los convierte en estériles y vanos.

Los actos morales no sólo son medios, sino marcas o signos de una cierta disposición y carácter. La conducta moral más elevada revela una profunda comprensión, una amplia simpatía con los gozos y sufrimientos de otras criaturas, una apreciación de una amplio rango de valores, y el deseo de que el mayor número de seres puedan perfeccionarse. Una disposición tal es de inestimable valor, y de hecho la cosa más preciada de

la humanidad, pues nace de una riqueza y una plenitud espirituales valiosas en y por sí mismas. Además, es el fundamento sólido de la felicidad, así como de todos los demás modos de la armonía que cultivan las personas, incluyendo la amistad, la verdad y la belleza. Tal espíritu seríapreciado incluso en un mundo ordenado de forma tal que no encontrara ocasión para laborar enérgicamente por los fines morales. Sus sacrificios y otros actos de devoción son valiosos no sólo por los resultados que logran sino también como indicadores de la existencia de tal espíritu. Pero es por la armonía que la impregna, y no por sus obras, que la mente virtuosa es intrínsecamente preciosa.

El énfasis excesivo que los moralistas alemanes han colocado en la voluntad tiende a aislar la moralidad de otros aspectos del proceso del mundo, y, en lugar de reforzarlo, debilita el esfuerzo moral. La voluntad humana es eficaz incrementando la armonía sólo porque otras condiciones, totalmente independientes de ella, le permiten hacerlo. Supongamos, por ejemplo, que, como algunos parásitos, pudiéramos vivir únicamente en el cuerpo de un animal altamente organizado, que muriera lenta y miserablemente mientras nosotros engordamos a expensas de sus tejidos y fluidos. Supongamos, más aún, que un día nos percatáramos de la maldad de una vida como esa. Por más que quisiéramos no mejoraríamos nuestra situación, pues, a pesar de Lamarck, por ningún esfuerzo de la voluntad podemos alterar nuestra estructura hereditaria y nuestros íntimos procesos fisiológicos. Nuestras únicas alternativas serían, o continuar nuestra repugnante vida, o destruirnos. Por lo tanto, reconocamos agradecidos que algo más antiguo que la voluntad humana nos ha dado cuerpos tan eficientes y adaptables, y nos ha preparado un mundo tal que nuestro esfuerzo moral es útil, y reconocamos que, en su punto máximo, no es sino una vía de cooperar con tendencias cósmicas.

6. El libre albedrío y el perfeccionamiento de sí mismo

Creer que nuestros actos son el resultado inevitable de secuencias causales que llegan a

nosotros desde la inconmensurable distancia del pasado, brinda algunas veces un sentimiento de impotencia y opresión. Nos hemos descarriado y deshonorado, y no podríamos haber hecho otra cosa, ¡pues todo el curso de los eventos cósmicos estaba dirigido hacia este resultado! Algunas veces nos aferramos a la noción de libre albedrío para escapar de este sentimiento de impotente sujeción a un pasado sobre el cual no ejercimos ningún control. Pero ¿acaso creer que hemos actuado erradamente cuando podríamos haber actuado mejor alivia nuestra carga de vergüenza y remordimiento? ¿Acaso esta suposición, por el contrario, no nos da mayores razones para estar disgustados con nosotros mismos?

Tener remordimiento por errores pasados no vale nada, excepto como incentivo para reforzar nuestro carácter y poder evitar en el futuro faltas similares. Alguien que se propone perfeccionarse puede legítimamente preguntar si tiene mayor probabilidad de tener éxito si los procesos mentales siguen cursos determinados, o si están sujetos a los peligrosos azares de la indeterminación. Su deseo de llevar una vida más virtuosa es un factor de hecho determinante, que probablemente podría rastrearse a causas previas, como las sanas influencias que tuvo en su infancia, sus lecturas, o el ejemplo de un carácter noble. ¿La noción de que la causalidad gobierna en la mente así como en el mundo externo, debilita su fe en que su voluntad conducirá hacia un resultado definido?

La mayoría de las empresas humanas se comienzan suponiendo que cuando todas las circunstancias pertinentes son idénticas, una operación dada siempre producirá el mismo efecto. El ingeniero diseña un puente creyendo que el acero y el concreto se comportan de manera estrictamente determinada. Si dudara sobre esto, no tendría fe en sus cálculos y no estaría seguro de asumir la responsabilidad por una construcción cuyo colapso podría causar la muerte de muchas personas. El médico prescribe sus medicinas creyendo que tendrán efectos predecibles sobre un sistema determinado; la menor sospecha de que actuarían caprichosamente lo haría desistir de correr el riesgo de matar a su paciente. ¿Es sólo en los asuntos morales que la probabilidad de éxito

disminuye si el sistema con el que tratamos está sujeto a una estricta causalidad, pero aumenta si podemos esperar resultados impredecibles? La persona que se lamenta de sus imperfecciones o errores pasados y decide perfeccionarse, no está emprendiendo una empresa sin precedentes, sino que entra en un camino que muchos han andado antes, dejando a veces huellas que le servirán de guía. Si cree en la causalidad de los eventos psíquicos, es razonable asumir que los mismos métodos que fueron exitosos para otros también producirán para él las consecuencias deseadas; pero si cree que las voliciones u otros eventos mentales están sujetos a azares impredecibles, no tendrá entonces base alguna para hacer esta suposición. Lejos de desanimarnos cuando nos comprometemos a corregir los errores de nuestra educación anterior o a dominar pasiones rebeldes, el determinismo mental debería aumentar nuestra confianza, mientras que la doctrina del libre albedrío debería hacernos dudar del éxito que podemos tener.

Nuestras fuerzas psíquicas están tan delicadamente balanceadas que creer que algún logro está a nuestro alcance tiene una gran influencia no sólo sobre nuestras voliciones sino también sobre nuestra realización física. Si estamos seguros de poder saltar hasta el otro lado de un foso, tenemos más probabilidad de lograrlo que si tememos quedarnos cortos. En un sistema tan complejo, difícilmente podemos predecir cómo se verá afectada nuestra mente en una situación nueva, hasta que de hecho nos encontramos en esa situación. Sin embargo, haciendo una analogía con la habilidad que tiene el científico para predecir lo que sucederá en algunos sistemas físicos relativamente simples cuando conoce todos los hechos pertinentes, contemplamos la posibilidad de que una mente infinitamente capaz podría prever todo lo que pasará en el universo; pero no tenemos la más mínima evidencia de que una mente tal exista, sea en un ser humano, en un ángel, o en Dios.

Una mente que aventajara en tanto a nuestro diminuto intelecto debería ser no sólo cuantitativa sino también cualitativamente diferente, de modo que debería ser llamada de otra manera. Así, incluso en un mundo totalmente determina-

do se da un verdadero avance creador y el surgimiento de un esplendor nunca antes visto. Sólo el paso del tiempo puede revelar lo que el tiempo traerá. Y tanto en el mundo externo como en el reino espiritual, el avance creador consiste en el ordenamiento cada vez más armónico de los recursos prácticamente infinitos que el universo ya contiene, y no en la afluencia de novedades radicales que se nos revelan como efectos indeterminados.

7. El libre albedrío y la responsabilidad

Finalmente, debemos intentar definir la actitud que la doctrina de las voliciones determinadas nos lleva a asumir respecto de la responsabilidad moral. Para protegerse, y como único fundamento de un proceder viable, la sociedad le atribuye a cada individuo responsabilidad por sus propios actos. Estos actos tienen ciertamente muchas causas determinantes: en rasgos hereditarios, las influencias recibidas en la infancia, los compañeros de juventud, la atmósfera social del momento. Cuando una persona comete un crimen como resultado de influencias malsanas, sería tanto lógico como justo rastrear cada uno de esos factores contribuyentes para tratarlos separadamente, penalizando, donde fuera posible, a sus padres por negligencia, a sus maestros por ineficientes, a sus hermanos mayores por el mal ejemplo que dieron, a los editores por publicar revistas que tiñen de encanto el crimen, y al público en general por permitir tantas situaciones nocivas en su ambiente. Pero esto le impondría a los tribunales una labor imposible; y al desentrañar las causas que contribuyeron para la realización del crimen, descubrirían que cada una podría rastrearse hasta antecedentes que divergían en múltiples direcciones, hasta perderse en un pasado inaccesible a la censura y la corrección. El único curso práctico es tratar con todos los factores involucrados allí donde están reunidos en un único punto, en el criminal mismo, y tratar con él como si fuera la fuente primaria de todos. Esto sólo es una ficción legal, pero sin ella la ley no tendría bases para proceder.

No sólo en los tribunales de justicia, sino también en el trato cotidiano con quienes nos rodean, inevitablemente tratamos a cada persona como si fuera la fuente primaria de todos sus actos y totalmente responsable por ellos. Y sin embargo sabemos que no somos del todo como queremos ser; y podemos, en muchos casos, señalar causas definidas de por qué fracasamos en concordar con ese ideal, ya sea por la herencia, la educación, o la sujeción a circunstancias económicas. ¿Debemos, por esto, rechazar con indignación la imputación de ser radicalmente responsables por lo que hacemos, como algo contrario a los hechos y despectivo para nuestra dignidad personal? ¿O debemos asentir e incluso insistir en ella, como la condición indispensable de la personalidad? Examinemos las implicaciones de estas alternativas.

Cuando consideramos el origen de nuestros cuerpos, es evidente que están compuestos totalmente de materiales que fluyeron dentro de ellos desde fuentes externas. Dado que no hay nada en mi cuerpo por lo que yo sea originalmente responsable, no estaría actuando caprichosa o irracionalmente si repudiara cada átomo de él, diciendo esto no soy yo, sino algo que pertenece propiamente a la leche de mi madre, o a los alimentos que comí, o al agua que bebí. Pero al tomar este curso reduzco mi yo físico a una no-entidad. Si cada partícula de mi cuerpo es atribuida a una fuente externa, en un sentido ideal se disuelve en la nada y no puede decirse que exista. Sólo puedo reclamar como mías las partículas que me componen si convenientemente pierdo de vista sus orígenes externos; y la justificación de este reclamo es el hecho de que, de dondequiera que hayan venido, un principio organizador les ha dado una configuración única que no vino con la nutrición que tuve sino que es, más bien, el constituyente original de mi ser.

Cuando examino mi mente me descubro en el mismo aprieto: aparte de su principio organizador, que determina la forma y la coherencia de todo lo que entra en ella, casi no puedo reclamar nada en ella como peculiarmente mío. Mis primeras nociones sobre el mundo exterior me llegaron directamente de los sentidos. Luego, escuchando, leyendo y mediante la reflexión, adquirí ideas más complejas, principalmente recombi-

nando las múltiples informaciones de la sensación. Puedo rastrear mis apetitos y pasiones hasta la organización que heredé, y entre ellas las más indóciles parecen haber sido impuestas sobre la especie humana por accidentes de variación genética en medio de las tensiones de la vida en un mundo competitivo. Mis ideales más apreciados fueron en gran medida heredados de mis predecesores; si los he elaborado o modificado para que se adecuen mejor a mi temperamento, esto fue efectuado principalmente mediante la selección de materiales de antemano a mi disposición. Mis voliciones son el resultado necesario de factores que tengo ya dentro de mí; y me alarmaría mucho si creyera que no lo están, pues no podría controlarlas. Por lo tanto, puedo rastrear en sus secuencias causales, hasta sus fuentes más allá de mí mismo, una parte considerable de mis pensamientos y voliciones; y parece probable que si comprendiera suficientemente bien los procesos psíquicos, podría rastrearlos a todos de esta manera.

Sin duda, en la vida de la mayoría de nosotros surgen ocasiones en las cuales se puede tomar este curso, y culpar por nuestras fallas o transgresiones a factores externos más allá de nuestro control nos ahorraría mucha vergüenza y angustia espiritual. Pero de esa forma disolveríamos y repudiaríamos nuestra personalidad, reduciéndonos a no-entidades espirituales; así como idealmente aniquilamos nuestros cuerpos cuando atribuimos todas las partículas que los componen a las fuentes de las que vinieron.

Por lo tanto, sea que nuestras voliciones se originan en nosotros o no, sin causas previas, es por nuestro provecho que debemos reclamarlas como totalmente nuestras y hacernos completamente responsables de ellas; pues sólo así podemos constituirnos como personas morales. Cuando deseamos un acto, los factores determinantes son nuestros porque los hacemos nuestros, adoptándolos libremente y pasando por alto deliberadamente su dependencia causal de otros eventos externos a nosotros. Si repudiamos los motivos de nuestros actos, enviándolos hasta sus antecedentes causales, ¿qué podríamos reclamar como propio, en nuestro cuerpo o en nuestra mente, por ser más representativo de lo que somos? Si

nuestros vecinos no nos atribuyeran espontáneamente responsabilidad, nos sentiríamos indignados e insistiríamos para que lo hicieran, y romperíamos nuestras relaciones con ellos si persistieran en deshonrarnos de esa manera. El instinto de autopreservación debería hacernos afirmar nuestra responsabilidad por nuestros actos, pues de otra manera no somos más que remolinos en la corriente de los eventos.

Podemos legitimar nuestra pretensión de responsabilidad radical por nuestras voliciones porque la causalidad, que en general parece prevalecer en sistemas tanto mentales como físicos, sigue en los primeros un curso peculiar. Hasta donde sabemos, ningún sistema físico hace idealmente excursiones exploratorias hacia el futuro antes de responder a solicitudes actualmente presentes, como hacen comúnmente las mentes, o al menos las mentes humanas. A un observador familiarizado cabalmente sólo con sistemas físicos, las voliciones le parecerían indeterminadas, porque no podrían explicarse mediante el único modo de determinación que tal observador entiende; pero a una inteligencia con mayor comprensión de todos los factores pertinentes, las voliciones parecerían sin duda obedecer su propio modo de causalidad. La peculiar naturaleza de las secuencias causales en la mente nos da un control único sobre nuestro destino, del cual no disfruta ningún sistema mecánico. Nos permite subordinar los factores periféricos y variables de nuestra com-

pleja naturaleza al factor central y constante, la enarmonización. Nos hacemos libres en la medida en que cada acto y cada pensamiento estén en conformidad con ese proceso al que le debemos nuestro ser; y no podemos entender la libertad sino como la capacidad de expresar a la perfección el determinante central de nuestro ser.

La libertad no consiste en la ausencia de causalidad, lo que nos haría juguetes del azar, sino en la obediencia a nuestra causa original o primaria, en lugar de a causas secundarias. Para nosotros, la libertad es una feliz cooperación con la armonización, pues a este proceso le debemos nuestro ser; y revelamos nuestro vínculo innoble con factores externos a nuestro verdadero ser cada vez que permitimos que una pasión perturbadora nos desvíe del cultivo de la armonía.

Notas

1. Alexander F. Skutch. *El Ascenso de la Vida*. San José: Editorial Costa Rica, 1991.
2. Henri Bergson. *Time and free will: An essay on the immediate data of consciousness*. Trad. De F. L. Pogson. London: George Allen and Unwin, 1910.
3. Nicolai Hartmann. *Ethics*. Trad. De Stanton Coit. London: George Allen and Unwin, 1932, Vol. III, "Moral Freedom".
4. *Leviatán*, Cap. 6.
5. Boecio. *The Consolation of Philosophy*. Trad de W.V. Cooper. s.r.