



# LA LIBERTAD HUMANA Y EL YO

RODERICK M. CHISHOLM

*"Human Freedom and the Self"*

Traducción al español: Jesús M. Morote

*"...el bastón mueve la piedra y es movido por la mano, la cual a su vez es movida por el hombre." Aristóteles, Física, 256a.*

1. Podemos resumir el problema metafísico de la libertad humana de la siguiente forma: los seres humanos son agentes responsables; pero este hecho parece que entra en conflicto con un punto de vista determinista de la acción humana (la opinión según la cual todo suceso que forma parte de un acto es causado por algún otro suceso); y *también* parece que entra en conflicto con un punto de vista indeterminista de la acción humana (la opinión según la cual el acto, o algún suceso esencial para el acto, no es causado en absoluto). Para solucionar el problema, creo, tenemos que establecer previamente algunos supuestos sobre el yo o el agente, sobre el hombre que ejecuta el acto.

Quizá no sea necesario mencionar que, con toda probabilidad, es imposible decir nada relevante sobre este viejo problema que no haya sido dicho ya.

2. Consideremos una acción, o una fechoría, que pueda atribuirse a un agente responsable: por ejemplo, un hombre disparó contra otro. Si el hombre *fue* responsable de lo que hizo, me inclinaría a decir que lo que iba a suceder en el momento del disparo era algo completamente imputable al hombre mismo. Hubo un momento en el que era cierto tanto que podía haber disparado el tiro como que podía haberse abstenido de dispararlo. Y si es así, entonces, aunque realmente disparó, en vez de ello podía haber hecho otra cosa. (Como se suele decir, no se descubrió a sí mismo disparando "contra su voluntad"). Pienso que podemos afirmar, de forma más general, así pues, que si un hombre es responsable de cierto suceso o cierto estado de cosas (en nuestro ejemplo, el disparo contra otro hombre), entonces ese suceso o estado de cosas fue originado por un acto suyo, y el acto fue algo que podía o bien ejecutar o bien no ejecutar.

Pero si el acto que *sí* ejecutó fue un acto que también podía *no* haber ejecutado, entonces dicho acto no podía haber sido causado o determinado por cualquier suceso que no estuviese en su mano provocar o no provocar. Por ejemplo, si lo que afirmamos que hizo fue realmente algo que fue provocado por otro hombre, alguien que ejerció fuerza sobre su mano para apretar el gatillo, por ejemplo, o que, mediante hipnosis, le obligó a ejecutar el acto, entonces, puesto que el acto fue causado por la *segunda*



persona, nada podía hacer la *primera* para evitarlo. Y precisamente también sería eso verdad, pienso, si en vez de referirnos a una segunda persona que obligó a la primera, hablamos de los *deseos* y *creencias* que resulta que tiene esta primera persona. Porque si lo que afirmamos que hizo fue realmente algo que fue originado por sus propias creencias y deseos, si esas creencias y deseos en la situación concreta en la que resultó que se encontraba le llevaron a hacer precisamente lo que afirmamos que hizo, entonces, puesto que *aquellos* le llevaron a hacerlo, *él* era incapaz de hacer otra cosa distinta a la que precisamente hizo. No hay diferencia si la causa de la acción fue interna o externa; si la causa fue algún estado o suceso del cual la persona misma no era responsable, entonces no fue responsable de lo que hemos llamado erróneamente un acto suyo. Si una riada causó que se rompiera la presa construida de forma defectuosa, entonces, dada la riada y la construcción de la presa, la ruptura, podríamos decir, *tenía* que acaecer y nada podía haber ocurrido en su lugar. Y si la riada de deseo causó que acabase cediendo el hombre de voluntad débil, entonces, también él, tenía que hacer precisamente lo que hizo y no fue más responsable que lo que sería la presa de los resultados que se produjeron. (Desde luego, es verdad que si el hombre es responsable de las creencias y deseos que resulta que tiene, entonces puede también ser responsable de las cosas que aquellos le llevan a hacer. Pero la cuestión entonces pasa a ser: ¿es responsable de las creencias y deseos que resulta que tiene? Si lo es, entonces hubo un tiempo en el que estuvo en su mano adquirirlos o no adquirirlos, y volvemos, por lo tanto, a nuestra perspectiva general.)

Se puede objetar: Pero seguramente, si hubiese algo así como una persona realmente *buena*, entonces sería responsable de las cosas que hiciese; aún más, sería incapaz de hacer algo diferente de lo que efectivamente hace, puesto que, siendo bueno, siempre elegiría hacer lo mejor. La respuesta, pienso, es la sugerida por un comentario que hace Thomas Reid sobre un autor antiguo. Ese autor había dicho de Catón: "*Era bueno porque no podía ser de otra forma*", y Reid observa: "*Decir eso, si lo entendemos de forma literal y en sentido estricto, no es un elogio hacia Catón, sino hacia su constitución, que no es más mérito de Catón que su propia existencia*". Si Catón fue él mismo responsable de las cosas buenas que hizo, entonces Catón, como sugiere Reid, era tal que, aunque podía hacer lo que no era bueno, sólo ejercitaba su poder para hacer aquello que era bueno.

Todo eso, si fuese verdad, puede dar una cierta dosis de tranquilidad a los espíritus delicados. Pero deberíamos recordarles que eso también entra en conflicto con una opinión familiar sobre la naturaleza de Dios, con la opinión que Santo Tomás de Aquino expresa afirmando que "*todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza, procede de Dios, como Primer Motor*". Si el acto del pecador *procede* de Dios como Primer Motor, entonces Dios se halla en el sitio del segundo agente al que acabamos de referirnos (la persona que mueve por la fuerza el dedo en el gatillo, o el hipnotizador) y el denominado pecador *no* fue responsable de lo que hizo. (Esa puede ser una afirmación temeraria, en vista de la historia de la Teología occidental, pero



tengo que decir que jamás me he encontrado con un motivo simple y válido que la refute.)

Hay una objeción estándar a todo esto y vamos a considerarla brevemente.

3. La objeción toma la forma de una estratagema, diseñada para mostrar que el determinismo (y la divina providencia) es consistente con la responsabilidad humana. La estratagema fue utilizada por Jonathan Edwards y por muchos filósofos en el siglo actual, de forma señalada por G.E. Moore.

Procede del siguiente modo: La expresión

(a) Podía haber obrado de otra forma,  
se argumenta, no significa, ni más ni menos, que

(b) Si hubiera elegido obrar de otra forma, entonces habría actuado de otra forma.

(En vez de "elegido", se puede decir "intentado", "propuesto", "decidido", "emprendido" o "querido".) La verdad de la frase (b), se hace hincapié entonces, es consistente con el determinismo (y con la divina providencia); porque incluso si todas las acciones humanas estuviesen determinadas causalmente, podría ocurrir que el hombre, *si* hubiese elegido otra cosa, entonces habría podido obrar de otra forma. Lo que el homicida contemplaba, supongamos, mediatizado por sus creencias y deseos, *causó* que él disparase el tiro; incluso podríamos decir de él que *si*, en ese preciso instante, hubiese elegido o decidido *no* disparar el tiro, entonces no lo habría disparado. Todo ello es posible, desde luego. De forma parecida, podríamos decir de la presa que la riada causó su ruptura y también que la presa podría ocurrir que, *si* no hubiese habido riada o una presión parecida, entonces habría permanecido indemne. Y por lo tanto, continúa el argumento, si (b) es consistente con el determinismo, y si (a) y (b) afirman lo mismo, entonces (a) es también consistente con el determinismo; por consiguiente, podemos afirmar que el agente *podía* haber obrado de otra forma incluso aunque fuera él la causa de hacer lo que hizo; y por consiguiente el determinismo y la responsabilidad moral son compatibles.

¿Es sólido el argumento? La conclusión se sigue de las premisas, pero el truco, creo, está en la primera premisa, la que afirma que el enunciado (a) no dice ni más ni menos que lo que dice el enunciado (b). Porque parece que (b) podría ser verdadero y a la vez (a) falso. Es decir, que nuestra persona podría ocurrir que, si hubiera podido obrar de otra manera, entonces habría obrado de otra manera, e incluso *también* hubiera podido ocurrir que no habría podido obrar de otra manera. Supongamos, después de todo, que nuestro homicida no pudiera haber *elegido*, no pudiera haber *decidido*, obrar de otra manera. Entonces el hecho de que ocurriese ser un hombre tal que, si hubiese elegido no disparar, no habría disparado, no supone ninguna diferencia. Porque si *no* pudiese haber elegido *no* disparar, entonces no podría haber hecho otra cosa que precisamente lo que fue que hizo. En una palabra: de nuestro enunciado (b) anterior ("Si hubiese elegido obrar de otra manera, entonces habría obrado de otra manera"),



no podemos obtener una inferencia como (a) ("Podía haber obrado de otra forma") a menos que *también* afirmemos:

(c) Podía haber elegido obrar de otra forma.

Y por consiguiente, si tenemos que rechazar este tercer enunciado (c), entonces, incluso aunque podamos tener motivos para afirmar (b), no tenemos motivos para afirmar (a). Si la persona no pudiera haber elegido obrar de otra forma, entonces no habría obrado de otra forma, *incluso si* hubiera ocurrido que si *hubiese* elegido obrar de otra forma, entonces habría obrado de otra forma.

La estratagema en cuestión, así pues, me parece que no funciona, y yo diría, por lo tanto, que la atribución de responsabilidad entra en conflicto con un punto de vista determinista de la acción.

4. Quizá sea menos necesario discutir que la imputación de responsabilidad también entra en conflicto con un punto de vista indeterminista de la acción, con la opinión de que el acto, o algún suceso que es esencial al acto, no tiene causa alguna. Si el acto (disparar el tiro) no tuviera ninguna causa, si fuese fortuito o caprichoso, como si dijéramos sucediendo espontáneamente, entonces, presumiblemente, nadie, ni nada, sería responsable del acto. Nuestro concepto de acción, por consiguiente, no debería ser ni determinista ni indeterminista. ¿Hay alguna otra posibilidad?

5. No estamos obligados a afirmar que todo suceso involucrado en el acto ha sido causado por otro suceso; ni tampoco a afirmar que el acto es algo carente de causa alguna. La posibilidad que nos queda, por lo tanto, es ésta: deberíamos afirmar que al menos uno de los sucesos que están involucrados en el acto ha sido causado no por algún otro suceso, sino, en cambio, por otra cosa. Y esta otra cosa sólo puede ser el agente, el hombre. Si hay un suceso que ha sido causado, no por otros sucesos, sino por el hombre, entonces hay algunos sucesos involucrados en el acto que no son causados por otros sucesos. Pero si el suceso en cuestión ha sido causado por el hombre, entonces *ha sido* causado y no nos vemos abocados a afirmar que hay algo involucrado en el acto que no ha sido causado en absoluto.

Pero esto, desde luego, es una grave conclusión, que implica algo de suma importancia sobre la naturaleza del agente o del hombre.

6. Si consideramos sólo objetos naturales inanimados, podemos decir que la causalidad, si tiene lugar, es una relación entre *sucesos* o *estados de cosas*. La ruptura de la presa fue un suceso que fue causado por un conjunto de otros sucesos (que la presa era débil, siendo la riada fuerte, etc.). Pero si una persona es responsable de un hecho particular, entonces, si lo que acabo de afirmar es verdad, hay algún suceso, o conjunto de sucesos, que es causado *no* por otros sucesos o estados de cosas, sino por el agente, sea lo que sea éste.

Tomaré prestados un par de términos medievales, usándolos, quizá, de una forma ligeramente diferente de aquélla para la que se pensaron originalmente. Diré que cuando un suceso o estado de cosas (o conjunto de sucesos o de estados de cosas)



causa algún otro suceso o estado de cosas, entonces nos hallamos ante un ejemplo de causalidad *transitiva*. Y diré que cuando un *agente*, como algo distinto de un suceso, causa un suceso o estado de cosas, entonces nos hallamos ante un ejemplo de causalidad *inmanente*.

En qué consiste la naturaleza de lo que se pretende designar mediante la expresión "causa inmanente" podemos ilustrarlo mediante esta frase de la *Física* de Aristóteles: "...el bastón mueve la piedra y es movido por la mano, la cual a su vez es movida por el hombre." (VII, 5, 256a, 6-8). Si el hombre fuera responsable, entonces tenemos en esa ilustración una serie de casos de causalidad, la mayoría de ellos transitivos, pero al menos uno de ellos inmanente. Lo que le hizo el bastón a la piedra fue un caso de causalidad transitiva y, así, podemos describirlo como una relación entre sucesos: "el movimiento del bastón causó el movimiento de la piedra". Y, de forma similar, en lo que respecta a lo que la mano le hizo al bastón: "el movimiento de la mano causó el movimiento del bastón". Y, como sabemos por la fisiología, hay aún otros sucesos que causaron el movimiento de la mano. Hasta aquí no necesitamos introducir el agente en este punto concreto, como hace Aristóteles; no lo *necesitamos*, aunque podemos hacerlo. Podemos afirmar que la mano fue movida por el hombre, pero podemos afirmar *también* que el movimiento de la mano fue causado por el movimiento de ciertos músculos; y podemos afirmar que el movimiento de los músculos fue causado por ciertos sucesos que tuvieron lugar en el interior del cerebro. Pero algún suceso, y presumiblemente uno de los que tuvo lugar en el interior del cerebro, fue causado por el agente y no por algún otro suceso.

Hay, desde luego, objeciones a esta forma de plantear el asunto; voy a analizar las dos que me parecen las más importantes.

7. En primer lugar, se puede objetar: "Si el *hombre* hace algo, entonces, como deja entrever la observación de Aristóteles, lo que hace es mover la *mano*. Pero realmente no *hace* nada a su cerebro; incluso puede no saber que *tiene* un cerebro. Y si no le hace nada al cerebro, y si el movimiento de la mano fue causado por algo que sucedió en el interior del cerebro, entonces no tiene sentido apelar a la 'causalidad inmanente' como algo incompatible con la 'causalidad transitiva', porque todo el asunto, al fin ya al cabo, es una cuestión de relaciones causales entre sucesos o estados de cosas".

La respuesta a esta objeción, creo, es esta: Es verdad que el agente no *hace* nada con su cerebro, o a su cerebro, en el sentido en que *hace* algo con su mano y hace algo al bastón. Pero de ahí no se sigue que el agente no fuese la causa inmanente de algo que sucedió en el interior de su cerebro.

Deberíamos fijarnos en una útil distinción que ha sido propuesta por el profesor A.I. Melden, a saber, la distinción entre "hacer que suceda una cosa A" y "hacer A". Si tomo el bastón y lo levanto, entonces una de las cosas que *hago* precisamente es eso, tomar el bastón y levantarla. Y si eso es algo que hago, entonces hay un sentido muy claro en el que podemos afirmar que es algo que yo sé que hago. Si me preguntas



"¿estás haciendo algo, o intentando hacer algo, con el bastón?", no me será difícil dar una respuesta. Pero, al hacer algo con el bastón. también hago que pasen otras cosas diferentes que no son, en el mismo sentido, cosas que yo hago: provocaré el movimiento de varias partículas de aire; libraré a un determinado número de briznas de hierba de la presión que soportaban; y puedo causar que una sombra se mueva de un sitio a otro. Si hay cosas que simplemente hago que sucedan, diferenciables de cosas que hago, entonces puedo no saber nada sobre ellas; puedo no tener la menor idea de que, al mover el bastón, estoy provocando cosas tales como el movimiento de partículas de aire, sombras, y briznas de hierba.

Podemos afirmar, en respuesta a la primera objeción, por consiguiente, que es verdad que nuestro agente no le hace nada a su cerebro ni con su cerebro; pero de ahí no se sigue que el agente no es la causa inmanente de algún suceso en el interior de su cerebro; porque el suceso cerebro puede ser algo que, como el movimiento de las partículas de aire, hizo que sucediesen al levantar el bastón; pero en un caso (el movimiento de las partículas de aire o de la sombra) fue el movimiento del bastón el que causó que ocurriese el suceso; y en el otro caso (el suceso que tuvo lugar en el cerebro) fue este suceso el que causó el movimiento del bastón.

La cuestión es, en una palabra, que siempre que un hombre hace algo A, entonces (por "causalidad inmanente") hace que ocurra un cierto suceso cerebral, y este suceso cerebral (por "causalidad transitiva") hace que ocurra A.

8. La segunda objeción es más difícil y atañe al auténtico concepto de "causalidad inmanente", o causalidad por un agente, tal como este concepto tiene que interpretarse aquí. El concepto está sujeto a una dificultad que ha sido asociada desde antiguo con el de primer motor inmóvil. Hemos dicho que tiene que haber un suceso A, presuntamente un suceso cerebral, que es causado no por algún otro suceso, sino por el agente. Puesto que A no fue causado por ningún otro suceso, entonces no puede afirmarse que el agente mismo haya experimentado algún cambio o producido algún otro suceso (tal como "un acto de voluntad" o similar) que dé origen a A. Pero si, cuando el agente hace que ocurra A no había ningún otro suceso implicado más que A mismo, ningún suceso del que se pudiera decir que *hace* que A ocurra, ¿en qué consiste la causalidad del agente? ¿Cuál es, por ejemplo, la diferencia entre que ocurra A sólo y que el agente *cause* que ocurra A? No podemos imputar la diferencia a algún suceso que tuvo lugar en el interior del agente. Y en la medida en que al suceso A mismo se refiere, no parece que hubiera una diferencia discernible. Así, Aristóteles afirmaba que la actividad del primer motor no es nada más que el movimiento que produce, y Suárez afirmaba que "la acción no es en realidad otra cosa que el efecto que fluye desde el agente". ¿Debemos, pues, concluir que no hay nada más al causar la acción de la persona el suceso A que lo que hay si ocurriese el suceso A por sí mismo? Aquí parece que tendríamos una distinción sin una diferencia, en cuyo caso habríamos fracasado en la búsqueda de una *via media* entre un punto de vista determinista y uno indeterminista de la acción.



Me parece que la única respuesta puede ser ésta: que la diferencia entre el causar una persona A, por un lado, y el mero ocurrir del suceso A, por otro, radica en el hecho de que, en el primer caso y no en el segundo, el suceso A *fue causado* y *fue causado por la persona*. Hubo un suceso A cerebral; el agente causó, de hecho, el suceso cerebral; pero no hizo nada para causarlo.

Esta respuesta puede que no sea del todo satisfactoria y probablemente suscitará la siguiente cuestión: "Pero ¿qué estamos realmente *añadiendo* a la afirmación de que A ocurrió cuando proferimos las palabras 'El agente *causó* que A ocurriese'?" En cuanto planteamos la cuestión de esta forma, vemos, creo, que a cualquier dificultad que nos hayamos encontrado podemos ubicarla en el concepto general de causalidad, ya sea "inmanente", ya sea "transitiva". El problema, en otras palabras, no es un problema peculiar de nuestra concepción de la acción humana. Es un problema que tiene que afrontar cualquiera que haga uso del concepto de causalidad en cuanto tal; y, por consiguiente, diría yo, es un problema para todo el mundo, excepto los totalmente indeterministas.

Porque el problema, tal como lo planteamos, referido sólo a la "causalidad inmanente", o causalidad por un agente, era: "¿Cuál es la diferencia entre afirmar, de un suceso A, que A simplemente ha ocurrido y afirmar que alguien causó que ocurriera A?". El problema análogo que se suscita para la "causalidad transitiva", o causalidad por un suceso, es: "¿Cuál es la diferencia entre afirmar, de dos sucesos A y B, que B ocurrió y luego ocurrió A, y afirmar que el ocurrir de B fue la *causa* de que ocurriera A?". Y la única respuesta que se puede dar es que en un caso el agente fue la causa de que ocurriera A y en el otro caso el suceso B fue la causa de que ocurriera A. La naturaleza de la causalidad transitiva no es más clara que la de la causalidad inmanente.

9. Pero podemos afirmar de forma plausible (y hay una respetable tradición filosófica en la que podemos apoyarnos) que la noción de causalidad inmanente, o causalidad por un agente, es de hecho más clara que la de causalidad transitiva, o causalidad por un suceso, y que sólo entendiendo nuestra propia eficacia causal, como agentes, es como podemos captar el concepto de *causa* en su totalidad. Podemos decir que Hume ha mostrado que no extraemos el concepto de *causa* de lo que percibimos de las cosas externas. Entonces ¿cómo lo obtenemos? La respuesta más plausible, me parece, es, de nuevo, la de Reid: a saber, que "la concepción de una causa eficiente puede muy probablemente obtenerse de la experiencia que hemos tenido... de nuestro propio poder de producir ciertos efectos". Si no entendiésemos el concepto de causalidad inmanente, no entenderíamos el de causalidad transitiva.

10. Quizá alguien haya notado que he evitado el término "voluntad libre" hasta ahora. Porque incluso si hubiese una facultad como "la voluntad", que de alguna forma configurase el desarrollo de nuestros actos, la cuestión de la libertad, como dijo Locke, no es "si la voluntad es libre"; la cuestión es "si un hombre es libre". Porque si hay una "voluntad", como una facultad que genera movimiento, la cuestión es si el hombre es libre para querer hacer las cosas que realmente quiere hacer, y también si es libre de *no querer* alguna de las cosas que efectivamente quiere hacer, y, además, si es libre para



querer alguna de las cosas que no quiere hacer. Jonathan Edwards decidió autolimitarse a la cuestión: "¿es libre el hombre de hacer aquello que quiere?"; pero la respuesta a esta pregunta no nos dirá si el hombre es responsable de lo que resulta que *efectivamente* quiere hacer. Usando otros dos términos medievales más, podemos decir que el problema metafísico de la libertad no se refiere al *actus imperatus*; no se refiere a la cuestión de si somos libres para llevar a cabo lo que queremos o descartarlo; se refiere al *actus elicitus*, la cuestión de si somos libres para querer u omitir hacer las cosas que efectivamente queremos u omitimos hacer.

11. Si somos responsables, y si lo que he estado intentando decir es verdad, entonces tenemos una prerrogativa que algunos atribuirían sólo a Dios: cada uno de nosotros, cuando obra, es un primer motor inmóvil. Al hacer lo que hacemos, causamos que ocurran ciertos sucesos, y nada, o nadie, nos causa para que nosotros causemos que ocurran aquellos sucesos.

12. Si somos, así, primeros motores inmóviles y si nuestras acciones, o aquello de lo que somos responsables, no están determinadas causalmente, entonces no están determinadas causalmente por nuestros *deseos*. Y eso significa que la relación entre lo que queremos o deseamos, por un lado, y lo que hacemos realmente, por el otro, no es tan simple como la mayoría de filósofos pretenderían.

Podemos distinguir entre lo que podríamos llamar la "opinión hobbesiana" y la que podríamos llamar "opinión kantiana", acerca de este asunto. La opinión hobbesiana es la única generalmente aceptada en nuestros días, pero la opinión kantiana creo que es la única verdadera. De acuerdo con el hobbesianismo, si *conocemos*, de alguien, cuáles son sus creencias y deseos y lo fuertes que son, si sabemos lo que él percibe como cierto, y lo que desea más que cualquier otra cosa, y si sabemos el estado de su cuerpo y a qué estímulos está siendo sometido, entonces podemos *deducir*, de forma lógica, precisamente lo que efectivamente quiere hacer, o, más exactamente, justo lo que efectivamente intenta, evita o emprende. Así, el profesor Melden ha afirmado que "la conexión entre querer y hacer es de tipo lógico". Pero conforme a la opinión kantiana sobre este problema, que es la que adoptaré, no hay tal conexión lógica entre querer y hacer, ni siquiera es necesario que haya una conexión causal. Ningún conjunto de datos sobre los deseos, creencias y situación de estímulos de una persona en un momento dado conlleva cierta situación que nos diga lo que la persona va a intentar, va a evitar o va a emprender en ese momento. Como expone Reid, aunque podamos "razonar acerca de los motivos de las personas para actuar y, en muchos casos, con gran probabilidad," nunca podremos hacerlo "con absoluta certeza".

Ello significa que, en un sentido muy estricto de la palabra, no hay una ciencia de la persona. Si pensamos en la ciencia como un asunto tendente a extraer las leyes positivas, y si el establecimiento de una ley nos dice la clase de sucesos que son causados por qué otros tipos de sucesos, entonces habría acciones humanas que no podemos explicar subsumiéndolas bajo ninguna ley. No podemos decir: "es causalmente necesario que, dados tales y tales deseos y creencias, y estando sujeto a



tales y tales estímulos, el agente hará esto y esto". Porque a veces el agente, si elige, puede saltarse sus deseos y hacer otra cosa en su lugar.

Pero todo esto es consistente con la afirmación de que, quizás más a menudo que al contrario, nuestros deseos están ahí bajo tales condiciones que esas condiciones nos apremian a actuar. Y podemos afirmar también, con Leibniz, que en otros momentos nuestros deseos pueden "inclinar sin apremiar".

13. La frase de Leibniz nos sitúa ante nuestro problema filosófico final. ¿Qué quiere decir que un deseo, o un motivo, puede "inclinar sin apremiar"? Ciertamente, estamos tentados a decir que "inclinar" significa causar y que "no apremiar" significa no causar, pero obviamente no podemos optar por ambos caminos a la vez.

Ni lo hace así la propia solución de Leibniz. En su carta a Coste, plantea el problema de la siguiente forma: "Cuando se propone una elección, por ejemplo salir o no salir, la cuestión es saber si, con todas las circunstancias, internas y externas, motivos, percepciones, disposiciones, impresiones, pasiones, inclinaciones tomados en conjunto, aún estoy en un estado contingente, o si me veo apremiado a hacer una determinada elección, por ejemplo, salir; que es como decir, si esta proposición verdadera y determinada de hecho, *en todas estas circunstancias tomadas en conjunto yo elegiría salir*, es contingente o necesaria". La respuesta de Leibniz puede exponerse así: en un sentido de las palabras "necesario" y "contingente", la proposición "en todas estas circunstancias tomadas en conjunto yo elegiría salir", podemos decir que es contingente y no necesaria, y en otro sentido de aquellas palabras, podemos decir que es necesaria y no contingente. Pero el sentido en el que la proposición puede decirse que es contingente, según Leibniz, es únicamente éste: no hay contradicción lógica resultante de negar la proposición. Y el sentido en el que puede decirse que es necesaria es éste: puesto que "nada ocurre sin causa o razón determinada", la proposición es causalmente necesaria. "Cuando todas las circunstancias tomadas en conjunto son tales que en la balanza de deliberación pesa más un lado que el otro, es cierto e infalible que aquél será el lado que saldrá vencedor". Pero si lo que hemos estado diciendo es verdad, la proposición "en todas estas circunstancias tomadas en conjunto yo elegiría salir", puede ser contingente tanto causal como lógicamente. Por eso debemos buscar otra interpretación para el enunciado de Leibniz, que no sea que nuestros motivos y deseos pueden inclinarnos, o influenciarnos, a elegir sin por ello apremiamos a elegir.

Consideremos un funcionario público que tiene algunos escrúpulos morales pero que también, como se suele decir, podría dejarse querer. Debido a los escrúpulos que efectivamente tiene, nunca daría pasos para recibir un soborno, nunca lo pediría de forma activa. Pero su moralidad tiene sus límites y también es de tal forma que, si le pusiéramos ante un *fait accompli* o le hiciéramos ver lo que está a punto de pasar (10.000 dólares en efectivo están siendo depositados detrás del garaje), entonces sucumbiría y sería incapaz de resistir. La situación general es muy familiar y es una razón por la que la gente ruega ser librado de la tentación. (También justifica la anotación de Kant: "Y cuántos hay que han podido llevar una larga vida libre de culpa,



que son simplemente *afortunados* por haber escapado de tantas tentaciones". Nuestra relación con el delito que estamos contemplando puede no ser simplemente una cuestión de ser capaz de provocarlo o no provocarlo. Como señaló San Anselmo, hay al menos cuatro posibilidades. Podemos ilustrarlas en referencia a nuestro funcionario y el suceso que consiste en recibir el soborno, de la siguiente forma: (i) puede ser capaz de provocar el suceso él mismo (*facere esse*), en cuyo caso habría querido causarlo de forma activa él mismo para recibir el soborno; (ii) puede ser capaz de contenerse de provocarlo por sí mismo (*non facere esse*), en cuyo caso no habría querido hacer algo él mismo para asegurarse de recibir el soborno; (iii) puede ser capaz de hacer algo para evitar que ocurra el suceso (*facere non esse*), en cuyo caso habría querido asegurarse de que los 10.000 dólares *no* se dejaren detrás del garaje; (iv) puede ser incapaz de hacer algo para evitar que ocurra el suceso (*non facere non esse*), en cuyo caso, aunque pueda no haber pedido el soborno, habría previsto quedárselos. Nos hemos imaginado a nuestro funcionario como una persona que puede resistir la tentación de (i), pero no puede resistir la tentación de (iv): puede reprimirse de provocar él mismo el suceso, pero no puede forzarse a sí mismo a hacer algo para prevenirlo.

Pensemos, pues, la "inclinación sin apremio" en estos términos. Primero podemos contrastar las dos proposiciones:

- (1) Puede resistir la tentación de hacer algo para que A ocurra;
- (2) Puede resistir la tentación de permitir que A ocurra (por ejemplo, no hacer nada para prevenir que A ocurra).

Podemos suponer que un hombre tiene algún deseo de que A ocurra y, así, tiene un motivo para hacer que A ocurra. Sugiero que su motivo para hacer que A ocurra es un motivo *apremiante* si, debido a él, (1) es falso.; no puede resistir la tentación de hacer algo para que A ocurra. Su motivo para hacer que A ocurra es uno *inclinante* si, debido a él, (2) es falso; como nuestro funcionario, no puede forzarse a hacer algo para evitar que A ocurra. Y, por consiguiente, podemos afirmar que su motivo para hacer que A ocurra es uno que *inclina pero no apremia* si, debido a tal motivo, (1) es verdadero y (2) es falso; puede resistir la tentación de hacer que ocurra pero no puede resistir la tentación de permitir que ocurra.