

SOBRE EL LIBRE ARBITRIO EN KANT Y SCHOPENHAUER

ENRIQUE SERRANO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA

El concepto “libertad” significa, en primer lugar, la ausencia de obstáculos que impiden el movimiento de los objetos y los sujetos. De acuerdo con ello, se dice, por ejemplo, que la corriente del río fluye libremente o que las fieras andan libres en la selva. De la misma manera, se habla de un hombre libre, mientras no existan cadenas, amenazas de coacción o lesiones físicas que obstruyan sus acciones. Si algo o alguien es libre en este sentido es un hecho que puede establecerse, relativamente fácil, de manera empírica. Sin embargo, lo que ha suscitado una amplia polémica filosófica en torno a la libertad es el tema del llamado *liberum arbitrium indifferentiae*, es decir, el problema de la libre elección del objeto de la voluntad. Mientras lo que se encuentra en juego en el primer significado de “libertad” es el poder que permite superar los obstáculos; de lo que se trata, cuando se apela al libre arbitrio, es de la autonomía del querer, que hace posible al individuo constituirse en sujeto de sus acciones.

El punto de partida de la polémica se encuentra en la tesis de que la libertad del arbitrio debe considerarse incondicionada o absoluta; lo que, generalmente, se ha interpretado en el sentido de que la libertad que se predica del arbitrio implica la facultad de iniciar por sí mismo las acciones, sin que otra causa externa a él lo determine. Kant lo expresa de la siguiente manera:

si la libertad ha de ser una propiedad de cierta causa de los fenómenos, debe ser, con relación a estos últimos como hechos, un poder de empezarlos por sí misma (*sponte*), esto es, sin que la causalidad de la causa misma necesite empezar, y, desde luego, sin que sea necesario algún otro fundamento que determine su comienzo.¹

¹ Kant, “Prolegomena. . .” A 151, 152, en *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe, Band V, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1982. pp. 216–217.

Schopenhauer, teniendo presente esta definición kantiana, considera que afirmar la libertad del arbitrio implica negar la universalidad del principio de razón suficiente, de suerte que una acción libre sería aquella que no estuviera determinada por nada, lo cual es absurdo. “Bajo el supuesto del libre arbitrio, toda acción humana sería un milagro inexplicable: un efecto sin causa.”² Para él todos los fenómenos, incluidas las acciones, son “necesarios” (“necesario es lo que resulta de una razón suficiente dada”). Desde su punto de vista, la única diferencia entre las acciones y el resto de los acontecimientos consiste en que los individuos tienen la facultad de representarse simbólicamente las causas que subyacen en su conducta, por lo que éstas se manifiestan como “motivos”. Pero esa capacidad de representación simbólica no tiene el poder de romper con las cadenas causales. El hombre, como todas las cosas, no puede moverse sin antes recibir un impulso y éste no depende de su voluntad. El hombre sólo se distingue por tener la capacidad de “dar razón” de esos impulsos, es decir, de hablar de los “motivos” que determinan de manera necesaria sus actos. Dicha capacidad es también la fuente de la que brota la ilusión de que existe un libre arbitrio.

La postura de Schopenhauer puede condensarse de la siguiente manera: el hombre, a menos que exista un obstáculo físico, siempre hace lo que quiere; pero eso que quiere, lo quiere de manera necesaria, ya que no está en sus manos transformar sus voliciones. Es por eso que este autor considera que Shakespeare ha dejado traslucir el oculto engranaje de las acciones humanas en la segunda escena del segundo acto de *Measure for Measure*. En ella Isabella pide al regente Angelo el indulto para su hermano condenado a muerte:

—Angelo: [responde] I will not do it.

—Isabella: But can you, if you would?

—Angelo: Look, what I will not, that I cannot do.

En contra de esta posición, el defensor del libre arbitrio puede argüir que en ella se pasa por alto el hecho de que en cada momento confluyen diferentes motivos en la voluntad individual y que la libertad consiste, precisamente, en la elección del motivo que impulsa la acción. Esa elección, aunque no es un elemento que pueda demostrarse teóricamente, es algo que experimenta todo actor. La insatisfacción que siente el doctor Fausto,

² Schopenhauer, “Sobre el libre albedrío”, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Aguilar, Buenos Aires, 1970, p. 135. “Pues el hombre, como todos los objetos de la experiencia es un fenómeno en el tiempo y en el espacio y como la ley de la causalidad es válida *a priori* para todos los fenómenos y en consecuencia no tiene excepción, el hombre debe estar sometido también a esta ley.”, p. 134.

al final de su vida dedicada a la teoría, es no haber vivido ese instante en el que, mediante la elección, nos constituimos en sujetos.

Schopenhauer responde a ello que, en efecto, la mayoría de las acciones presupone una elección entre diversos motivos; pero agrega que se trata de una elección aparente, porque siempre predominará el “motivo más fuerte”. Dicho en sus términos: “Se puede desear dos cosas opuestas, pero sólo queremos una.” Es la acción la que revela, *a posteriori*, cuál es el motivo más fuerte que ha determinado la acción. Schopenhauer, al igual que Spinoza,³ considera que la creencia de que somos libres es el resultado de ignorar las causas de nuestros actos. La facultad de representación simbólica de los motivos, a la que Schopenhauer denomina “intelecto”, es no sólo el fundamento del conocimiento, sino también del error, ya que oculta la determinación de nuestra voluntad por el motivo más fuerte, haciéndonos creer que se trata de una elección soberana.

Frente a esto, el defensor del libre arbitrio puede contraatacar a través del argumento de que la tesis determinista no toma en cuenta la pluralidad propia del mundo humano, pues considera que los hombres responden de la misma manera ante un motivo determinado. Este argumento puede reconstruirse de la siguiente manera:

- 1) La pluralidad es una característica del mundo humano que puede constatarse a través de la experiencia. Incluso los sistemas de dominación totalitarios han fracasado en sus intentos de suprimir esta pluralidad.
- 2) La pluralidad es un síntoma que denota el carácter contingente de las acciones. (Se puede decir que la pluralidad es la *ratio cognoscendi* de la contingencia, mientras que la contingencia es la *ratio essendi* de la pluralidad.)
- 3) La contingencia, que define el modo de ser propio de las acciones, se manifiesta en la posibilidad que tiene cada individuo de aceptar o rechazar las pretensiones inherentes a cada motivo; lo que abre las puertas a comportamientos distintos.
- 4) Esa posibilidad de aceptar o rechazar un motivo, que hace posible la pluralidad, denota la presencia de un arbitrio libre.

Ante esta objeción a la tesis del servo arbitrio, Schopenhauer reconoce que los hombres reaccionan de maneras distintas ante un mismo motivo;

³ “De ahí, se desprende, primero, que los hombres se figuran que son libres, como quiera que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni siquiera en sueños piensan en las causas por las que son dispuestos a apetecer y a querer, puesto que las ignoran.” Spinoza, *Ética*, UNAM, México, 1977, apéndice de la parte 1, p. 48.

pero, para él, ello no implica asumir la contingencia y, por tanto, tampoco, el libre arbitrio. Su respuesta consiste en afirmar que cada individuo tiene un “carácter” distinto, que debe considerarse como una “esencia” innata y constante. Resulta entonces, que cada acción es el efecto necesario de la conjunción de dos factores, a saber: el motivo y el carácter individual. El hecho de que dos individuos actúen de manera distinta ante un motivo revela, según esto, que tienen dos caracteres diferentes. El carácter define el ser de cada individuo y éste se manifiesta, a su vez, en lo que hace.

El carácter es la esencia empíricamente reconocida, constante e inmutable, de un hombre individual. Y como este carácter es un factor de toda acción, tan necesario como el motivo, se explica el sentimiento de que nuestras acciones parten de nosotros mismos o aquel “yo quiero” que acompaña todos nuestros actos y por el que cada uno tiene que reconocerlos como actos suyos y por eso se siente responsable de ellos.⁴

En este punto el defensor del libre arbitrio se ve en apuros, porque parece que la postura determinista que desarrolla Schopenhauer es irrefutable. Cualquier intento de abogar por la existencia de una libertad del querer se interpreta de inmediato como un intento de aferrarse a una creencia que sólo resulta aceptable en tanto se ignoran los motivos y el carácter que preceden a las acciones. Sin embargo, el que la tesis determinista adquiera una inmunidad frente a los contraargumentos parece ser el resultado de la forma en que se han definido los términos de la polémica, más que de haber accedido a una evidencia. Con el objetivo de revisar críticamente la estrategia argumentativa de Schopenhauer, aceptemos, provisionalmente, sus conclusiones y veamos qué consecuencias extrae de ellas.

Negar el libre arbitrio implica asumir que la moral y el derecho carecen de sentido; porque, si la postura determinista es válida, el acto de imputar las acciones al individuo se manifiesta como un síntoma de ignorancia o, desde una perspectiva más benigna, como una ilusión útil. Schopenhauer, en detrimento de la coherencia, niega esta conclusión. Después de argumentar en favor de la tesis determinista a lo largo de todo su libro “Sobre el libre albedrío”, al final, en un breve apéndice, habla de una *libertad intelectual*. Por “intelecto”, como hemos señalado, se entiende una mediación entre los motivos y la voluntad que hace posible la representación simbólica de los primeros. Como diría Kant, el hombre no sólo actúa conforme a la ley, sino también por “la representación de la ley misma” (“lo cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional”).

⁴ Schopenhauer, *op., cit.*, 1970, p. 202. Schopenhauer destaca que la tesis respecto a que el carácter es una de las causas de las acciones se encuentra ya en Kant. Véase *Crítica de la razón pura*, A 539, B 567.

La manera en que Schopenhauer concibe esa “libertad intelectual” se hace patente en su teoría del derecho. Según él, las penas que se vinculan a las normas jurídicas tienen por objetivo constituirse en motivos contrarios, destinados a contrarrestar el crimen todavía no cometido. Esto es, si alguien percibe el motivo para actuar en contra de la ley, el conocimiento del castigo que se ha unido socialmente a esa transgresión, debe ser un estímulo contrario más fuerte que impida ese acto. Si en un caso particular la amenaza de coacción no surte el efecto deseado, se tiene que cumplir con la amenaza, pues, de lo contrario la amenaza sería también impotente en los casos futuros.

El criminal, por su parte, sufre la pena, en este caso, a consecuencia de la perversidad de su naturaleza moral, que, bajo la acción de las circunstancias, es decir, de los motivos y de su intelecto, que le hizo entrever la esperanza de la impunidad, ha producido la acción de una manera inevitable. A este respecto, sólo podría haber injusticia para él si su carácter moral no fuera obra suya, su acción inteligible, sino la obra de otro.⁵

La amenaza de coacción, propia de las normas jurídicas, tiene que operar como un obstáculo social que impide las conductas “criminales”. Schopenhauer advierte que con ello no se acepta una libertad moral, ya que el individuo que se abstiene de cometer un crimen por miedo al castigo se comporta de manera heterónoma. Tiene razón; pero entonces no podemos decir que el “criminal” sufre el castigo como consecuencia de su “perversidad moral”, porque para que alguien pueda ser calificado de perverso tiene que ser libre de optar en favor o en contra de la ley (el mal moral, como el bien, presuponen la libertad). Sólo se puede decir que el castigo que sustentaba la ley no fue suficiente para contrarrestar el motivo de su acción o que la falta de vigilancia social despertó en él la esperanza de transgredir la ley sin ser descubierto (vale la pena destacar que esta teoría nos conduce a pensar que la sociedad debe organizarse como un gigantesco “Panóptico”, como el diseñado por Bentham, en donde todos estén permanentemente vigilados o, por lo menos, que lo sientan así). Para ser consecuente Schopenhauer tendría que aceptar que al criminal no se lo castiga por ser culpable (la culpabilidad implica también libertad), sino con el objetivo de que ese castigo sirva para disuadir a los potenciales transgresores. En tanto que a un supuesto criminal no se le pueda atribuir un acto libre, tampoco se le puede acusar de ser culpable y, por lo tanto, el castigo será injusto, aunque sea útil para la estabilidad del orden social. Si esto fuera así, tendríamos que poner en tela de juicio todas nuestras convicciones morales.

⁵ Schopenhauer, *op. cit.*, 1970, p. 212.

Pero Schopenhauer no sigue este camino; en el texto que hemos citado asume que el castigo social no es, en principio, injusto porque el “carácter moral” del criminal es obra suya y no de otro. ¿Cómo es posible sostener que el carácter individual es una esencia inmutable y, al mismo tiempo, que el carácter moral es una obra del individuo? Lo que sucede es que Schopenhauer sostiene que el conocimiento de nuestro “carácter inteligible”, el cuál es, según él, inmutable, puede llevarnos a controlarlo y es a esto a lo que llama “carácter adquirido”.

Nosotros debemos aprender de la experiencia lo que queremos y lo que podemos. Mientras carezcamos de este conocimiento no tendremos un carácter y son los duros golpes lo único que puede abrirnos los ojos. Una vez que hemos conseguido aprender esto, poseemos lo que en el mundo se llama carácter, esto es un carácter adquirido. Éste no es otra cosa que el conocimiento pleno de nuestra propia individualidad; el conocimiento abstracto y, por tanto, claro de las condiciones invariables de nuestro carácter empírico [la manifestación empírica de nuestro carácter inteligible E.S.], así como de la medida y dirección de nuestras fuerzas intelectuales y corporales; esto es, de la totalidad de nuestras facultades y debilidades. Esto nos coloca en la situación de conducir de una manera ordenada y regular nuestra persona, que antes se hallaba entregada a su condición natural, y de llenar, por medio de conceptos firmes, las lagunas producidas por el capricho o la debilidad [...] Conoceremos nuestra voluntad en general y no nos dejaremos arrastrar por el humor del momento o, por una circunstancia externa, a querer lo que va en contra de esa voluntad.⁶

Se trata en realidad de la vieja tesis de que el autoconocimiento es el camino para potenciar nuestras fuerzas y disminuir nuestras debilidades. Así, por ejemplo, si alguien conoce que tiene un carácter colérico, propenso a perder el control, lo que debe hacer es no traer nunca armas, para evitar convertirse en un criminal. De la misma manera, saber que el futuro y la razón raras veces tienen tanto poder sobre nuestras acciones como el presente y las pasiones, nos puede ayudar en un momento dado; como sucede en la anécdota que narra Leibniz,⁷ de aquel italiano que al ser conducido al tormento para que confesara un crimen, se impuso tener constantemente ante sus ojos la imagen del patíbulo, y se lo oía decir a menudo: “lo ti vedo”. Como él explicaba luego, al verse libre, su estrategia era actualizar el mal futuro, el patíbulo, para evitar que sus acciones se vieran arrastradas por el mal presente, el dolor de la tortura.

De manera implícita, con la noción de “carácter adquirido”, Schopenhauer admite que la representación simbólica de los motivos abre la po-

⁶ Schopenhauer, *Die Welt al Wille und Vorstellung*, Reclam, Stuttgart, 1990, § 55, p. 432.

⁷ Leibniz, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Aguilar, Buenos Aires, 1970, p. 37.

sibilidad de transformar el mero comportamiento en acciones y que éstas pueden modificarse por el conocimiento (“Sin embargo, la manifestación de este querer, el obrar, puede verse modificado por la influencia del conocimiento”).⁸ En otras palabras, si Schopenhauer rechaza de manera explícita el libre arbitrio, con la noción de “carácter adquirido”, lo vuelve a introducir de contrabando. Como él mismo observa la diferencia entre las acciones humanas y la conducta animal estriba en que el “animal sólo cuenta con representaciones intuitivas”, mientras que el hombre, “gracias a la razón, posee representaciones abstractas, conceptos”. Gracias a la representación conceptual de los motivos el hombre puede ampliar el marco espacio temporal en los que éstos actúan, con lo que se abre un espectro más o menos amplio de opciones; en cambio, el animal se encuentra determinado por el motivo “más actual”.

No se trata de afirmar que las normas racionales puedan sustituir los deseos como motivos de las acciones, sino que la representación consciente de los diversos motivos que confluyen en la voluntad nos permite tomar cierta distancia y, por este camino, elegir entre ellos. El conflicto que experimenta la voluntad no puede reducirse a la oposición entre razón y pasiones, por el contrario, es una pugna trágica en donde la mayoría de las pasiones enfrentadas tienen sus propias razones.

Schopenhauer insiste en que la representación conceptual de los motivos no conduce a un libre arbitrio, porque entre los diversos motivos que convergen en un momento dado, el arbitrio siempre elegirá el “más fuerte”. Pero este intento de mantener su posición determinista lo lleva a caer en las redes de la llamada “falacia de la redefinición”, es decir, si normalmente se entiende por “motivo más fuerte” aquel que, dentro del conflicto, se percibe como el más intenso; Schopenhauer redefine este término como “el motivo por el cual uno siempre actúa”. De esta manera, a través de la dudosa artimaña de ofrecer un significado nuevo, especial, del término “el motivo más fuerte”, transforma la tesis determinista en algo trivialmente verdadero. Sin embargo, en contra de este recurso no sólo hablan las exigencias de la lógica, sino también la experiencia generalizada de que, en ocasiones, actuamos en contra del motivo más fuerte.

II

En el apartado anterior he pretendido mostrar dos cosas: 1) Que en la filosofía de Schopenhauer existe una incongruencia, porque, si bien es cierto que desarrolla una posición determinista, por otro lado, a través del concepto de “carácter adquirido”, introduce de manera implícita la idea

⁸ Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, Debate-CSIC, Madrid, 1993, p. 32.

de “libre arbitrio”. 2) Que la estrategia argumentativa utilizada por él para inmunizar la tesis determinista de la crítica pasa por alto dos cosas: a) las exigencias de la lógica y b) la complejidad propia de la experiencia del conflicto moral.

Con ello los argumentos en favor de la existencia del “libre arbitrio” que se han expuesto, cobran de nuevo cierta fuerza; aunque no se pueda decir que ellos demuestren la verdad de la tesis que sustenta. De hecho, me parece, que demostrar la existencia de una libertad de arbitrio queda fuera del alcance de la teoría. En el ámbito teórico, en donde asumimos la posición de observadores, los deterministas siempre tienen la ventaja; ya que la idea de libertad se encuentra ligada a la experiencia de la relación práctica con el mundo, en donde tomamos la postura de participantes. Por ello, la mejor estrategia para defender la tesis que sustenta la libertad de arbitrio consiste, como advirtió Kant, en hacer patente que ella es un presupuesto necesario en nuestra relación práctica con el mundo. En este caso, la aportación de los argumentos teóricos estriba en mostrar que la noción de libre arbitrio es compatible con la experiencia. Volvemos, de esta manera, a nuestro punto de partida, es decir, a la idea de libertad que expone Kant.

Como en gran parte de la filosofía tradicional, en la argumentación kantiana se identifica la libertad, al considerarla como algo “absoluto” o “incondicionado”, con el concepto de “causa de sí mismo”. Es la misteriosa noción de *causa sui* lo que se presta a la objeción que hace Schopenhauer respecto a que hablar de libertad implica apelar a un “milagro” que trasciende tanto la experiencia, como nuestro entendimiento. El propio Kant percibe que su idea de libertad como “causalidad incondicionada” representa “la verdadera piedra de escándalo de la filosofía”, ya que resulta difícil de admitir. Veamos entonces cómo se da esta identificación entre “libertad” y *causa sui*, así como la posibilidad de romper con ella.

En la *Crítica de la razón pura*, se define la libertad como “la capacidad de iniciar por sí mismo un estado” (A 533, B 561). Se sostiene que esta “libertad trascendental” tiene un “sentido cosmológico”, porque ella no se refiere, de manera directa, a las acciones humanas, sino a una supuesta primera causa del mundo. La defensa de esta idea de “libertad trascendental”, identificada con la noción de *causa sui* o “causa incondicionada” se desarrolla en el contexto de la “tercera antinomia”. El argumento que se esgrime para apoyar la tesis de la “libertad trascendental”, en contra de la antítesis determinista, se apoya en lo que se puede llamar el “principio de finitud”.⁹

⁹ Sobre la fragilidad de los argumentos que se utilizan para defender la tesis en la tercera antinomia véase Pereda, C. “La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad” en Granja Castro, D.M. (coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1994.

De acuerdo con este principio toda explicación causal tiene que culminar en un primer comienzo o comienzo absoluto, pues de lo contrario caeríamos en un regreso al infinito que impediría dar una explicación adecuada de la totalidad de los fenómenos, con lo cual, supuestamente, se contradice el principio de razón suficiente. Por tanto, según esto, se tiene que admitir que, además de la “causalidad según las leyes naturales” (causalidad mecanicista), es menester asumir la existencia de una “causalidad libre”, esto es, de la “libertad trascendental”.

Una vez que se supone probada la “libertad trascendental” se introduce, apelando a una relación de analogía, la libertad de arbitrio en las acciones humanas.

Ahora bien, dado que con ello se ha demostrado (aunque no comprendido) la posibilidad de que una serie comience por sí misma en el tiempo, podemos admitir igualmente que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo conforme a la causalidad y atribuir a las sustancias de esas series el poder de actuar por libertad. (A 450, B 478)

En primer lugar, la dificultad de este argumento reside en que no se ha probado de ninguna manera la idea de “libertad trascendental”. Rechazar un comienzo absoluto no implica, como destaca Schopenhauer, contradecir el principio de razón suficiente. Para afirmar que el estado “A” es una causa eficiente del estado “B” sólo se requiere que “A” tenga las propiedades suficientes para garantizar que “B” tendrá lugar; que “A” sea en sí misma causada o no resulta irrelevante. “De esta manera mi exigencia de que sea una causa suficiente queda satisfecha, y esa exigencia no tiene ninguna conexión directa con el problema de cómo vino a existir el estado ‘A’.”¹⁰ La falta de un “primer comienzo” de ninguna manera presupone que la “universalidad ilimitada” de la causalidad según leyes de la naturaleza se contradiga a sí misma; lo único que supone es la ausencia de un fundamento último y, por tanto, la imposibilidad de pensar la “totalidad” de los fenómenos. Con ello no se cuestiona la coherencia de nuestro pensamiento, sino únicamente las aspiraciones de la metafísica. “¿Quién os ha mandado poner límites a la ilimitada naturaleza para suministrar un punto de reposo a vuestra imaginación?” (A 449, B 477)

En segundo lugar, el propio Kant advierte, en la Observación a la tercera antinomia, que del sentido cosmológico de libertad, relacionado con una

¹⁰ Schopenhauer, *op. cit.*, 1990, p. 699. Esta misma crítica es retomada por Kemp Smith, N., *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Humanities Press, Nueva York, 1962, y por Bennett, J., *Crítica de la razón pura de Kant. La dialéctica*, Alianza Universidad, Madrid, 1974.

primera causa trascendente, no se deduce una libertad práctica, inmanente al mundo.

Aunque cuando se conceda una facultad trascendental de la libertad capaz de iniciar los cambios del mundo, tal facultad debería, en cualquier caso, hallarse sólo fuera de él [...] Pero nunca puede permitirse que semejante facultad sea atribuida a las sustancias del mundo mismo, ya que entonces desaparecería en su mayor parte la interdependencia de los fenómenos que se determinan necesariamente unos a otros según leyes universales —la interdependencia que llamamos naturaleza—, como desaparecería, juntamente con ella, el criterio de verdad empírica que nos permite distinguir la experiencia del sueño. (A 451, B 479)¹¹

Si no es la idea de la libertad en sentido cosmológico aquello que fundamenta la noción de libertad práctica, entonces podemos tomar esta última como punto de partida y romper con la identificación entre libertad y *causa sui* que caracteriza la primera idea. Lo que define la libertad práctica, el libre arbitrio, es la independencia “respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad”. Desde el momento en que diferenciamos libertad y *causa sui*, la independencia propia del libre arbitrio no tiene porqué interpretarse como la capacidad del arbitrio de situarse en una supuesta región trascendente, ajena por completo a los impulsos de la sensibilidad. Por el contrario, la independencia que define al libre arbitrio es una conquista que se adquiere en la relación de tensión que se establece entre las exigencias de la razón y la multiplicidad de los impulsos de la sensibilidad. Precisamente Kant nos dice que la voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, ya que se encuentra “patológicamente afectada” por móviles de sensibilidad; pero no es *arbitrium brutum* (animal), sino *liberum*, pues su acción no está determinada de manera necesaria por los “impulsos sensitivos”.

Sin embargo, para hacer compatibles la idea de libre arbitrio y experiencia no basta romper con la identificación entre libertad y *causa sui*, al mismo tiempo, se requiere cuestionar dos presupuestos, ligados a dicha identificación: 1) la reducción del proceso de formación de los motivos a una simple oposición entre “razones” y “pasiones” y 2) no diferenciar entre “causalidad” y “legalidad” o, dicho en otras palabras, entre enunciados causales singulares y explicaciones causales en las que se conectan entre sí eventos mediante leyes generales.

¹¹ En el artículo citado, Carlos Pereda destaca que la analogía entre libertad en sentido cosmológico y libertad práctica viola las exigencias de una buena analogía porque: 1) el análogo no es mejor conocido que el analogado, 2) no hay presencia de similitudes importantes entre el analogado y el análogo, ni hay ausencia de diferencias importantes, 3) la ausencia de similitudes importantes y la presencia de diferencias importantes no es relevante dentro de los marcos del área de comparación.

En contra de Hobbes, Kant sostiene que el arbitrio puede ser libre en la medida en que, a pesar de verse afectado por los “impulsos sensitivos”, no son éstos los que configuran, directamente, el motivo de la acción; sino que dichos impulsos se encuentran mediados por el entendimiento y la razón. Esto, si se conserva esa tradicional oposición entre “razón” y “pasiones”, conduce a la tesis respecto a que la razón tiene la capacidad de configurar por sí misma, con independencia de los “impulsos de la sensibilidad”, los motivos de la acción y, por tanto, sería ella la causa (*causa sui*) de las acciones libres. Es indudable que existen numerosos textos en la obra kantiana que apoyan la interpretación de que ésta sería la postura kantiana. Frente a ella se puede hacer valer la tesis de Hobbes, Hume y el propio Schopenhauer de que la razón no es lo que mueve a los hombres ya que ella es un mero instrumento o una mera “esclava” de las pasiones, las cuales representan el auténtico principio dinámico de las acciones. Pero el propio Kant rompe con este falso dilema, en la *Metafísica de las costumbres*, cuando caracteriza el arbitrio (*Willkur*) como una mediación (elemento activo que unifica los extremos al formar parte de cada uno de ellos) entre la voluntad, identificada con la razón y su ley, y la sensibilidad. De acuerdo con este esquema conceptual, la simple oposición “razón-pasiones” no puede dar cuenta de la complejidad del proceso de formación de los motivos de las acciones. Cada motivo es el resultado de una elección entre una diversidad de pasiones que tiene sus razones. Actuar racionalmente no es, de ninguna manera, suprimir todo impulso sensible, sino darle a éste una forma. La cuestión estriba en establecer cuál es la jerarquía que se establece entre las distintas pasiones y razones que confluyen en los motivos.¹²

Para que la idea de la libertad de arbitrio deje de ser “la verdadera piedra de escándalo de la filosofía” es preciso reconocer que ella no transgrede el principio de razón suficiente. La razón suficiente de una acción nos remite a su motivo, configurado por una compleja constelación de razones y pasiones. La manera de describir el vínculo entre motivo y acción como una relación causal en la que se conserva un grado de contingencia, esto es, la posibilidad de la libertad es percibir la diferencia entre causalidad y legalidad. No percibir con claridad esta diferencia es lo que le impidió a Kant superar todas las dificultades en su intento de hacer compatible la libertad con nuestra experiencia. Posteriormente, diversos autores que se han propuesto conservar la idea de libertad sin renunciar a la exigencias de una explicación científica de las acciones han advertido la importancia de esta diferenciación. Un ejemplo de ello se encuentra en la “Sociología comprensiva” de Max Weber:

¹² Sobre esto véase E. Serrano, “Libertad y ‘mal radical’,” en *Signos*, no. 95, México, UAM-Iztapalapa, 1995.

Su sentido (el de la categoría de causalidad) más auténtico, y por así decir, “primitivo”, contiene dos elementos: por una parte, la idea de “efecto” como nexo, por así decir, dinámico entre fenómenos cualitativamente diversos y, por la otra, la idea de la dependencia de “reglas” [...] En la historia particularmente, la forma de la explicación causal depende de su postulado de la “interpretación” comprensible [...] En cualquier caso, la interpretación histórica no recurre a nuestra habilidad para ordenar los “hechos” como ejemplares dentro de conceptos de género y fórmulas generales, sino que, más bien, cuenta con nuestra familiaridad respecto a una tarea que hemos de afrontar cotidianamente: la “comprensión” individual de la acción humana individual por sus motivos [...] Por tanto, cuando en las discusiones metodológicas, nos encontramos, y no raramente, con la afirmación de que “también” el hombre, en su acción (objetiva), “estaría” sometido “siempre al mismo nexo causal” (por tanto: legal), nos hallamos frente a una *protestatio fidei*, no fundada sobre la praxis científica y mal formulada, en beneficio del determinismo metafísico, de la cual el historiador no puede obtener ninguna consecuencia para su empresa práctica.¹³

Afirmar que una acción particular es causada por una determinada pasión, no implica un compromiso con una postura determinista. Siempre que se remite una acción a un motivo, al que se considera como su causa, se asume la posición de un observador que describe *a posteriori* una conducta.

Analizar de manera crítica la forma en que Kant expone la idea de “libertad” en la *Crítica de la razón pura* permite ver que asumir la libertad como un presupuesto de nuestra relación práctica con el mundo no conduce a ningún “escándalo” filosófico (ni a un “dilema fatal”), ya que dicho presupuesto es compatible con nuestra experiencia y con las exigencias propias de la explicación científica, en la medida que se asume lo siguiente: 1) La diferenciación entre la relación teórica y la relación práctica con el mundo, con base en la distinción entre la postura de observador y participante. 2) La distinción entre “libertad” y “causa sui” que impide aceptar una concepción absoluta o incondicionada de la primera. 3) La complejidad del proceso de formación de los motivos que impulsan a los agentes. 4) La imposibilidad de identificar causalidad y legalidad.

¹³ Weber, Max, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 161–163. Sobre este tema véase también Donald Davidson, “Acciones, razones y causas”, en White, Alan R., (comp.), *La filosofía de la acción*, FCE, México, 1976.