

Compatibilismo e Incompatibilismo: entre Libertad y Necesidad en la obra
de David Hume

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo Monográfico

Presentado por
José Leonardo Guevara Fino

Director
Sergio Almeida Moreno

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Licenciatura en Filosofía

Bogotá, D. C.

2015

RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN – RAE

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Compatibilismo e incompatibilismo: entre libertad y necesidad en la obra de David Hume
Autor(es)	Guevara Fino, José Leonardo
Director	Almeida Moreno, Sergio
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2016. 65 pp.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	NECESIDAD, RESPONSABILIDAD, LIBERTAD DE ESPONTANEIDAD, LIBERTAD HIPOTÉTICA

2. Descripción
<p>La finalidad de la tesis es determinar cuál es la posición de David Hume en lo relativo al problema de la libertad de la voluntad y el determinismo. El problema de la libertad y el determinismo discute la cuestión de la existencia de una voluntad libre, dentro de los procesos de determinación de las acciones en un mundo causalmente determinado. Y, en general, se presenta en la forma de una contrariedad entre los dos conceptos denotados: la libertad y el determinismo. La relevancia de la cuestión deriva de su íntima relación con el tema de la responsabilidad. Normalmente, se piensa que es necesario concebir a un agente como un ser libre para atribuirle responsabilidad, es decir, en el terreno de la intuición no se culpa o elogia a las personas por cosas que no dependían de ellas o no tenían posibilidad real de hacer. Sin embargo, si el determinismo es real, los seres humanos no serían libres y, añadirían algunos,</p>

responsables tampoco.

A grandes rasgos, existen tres posiciones que se toman frente al problema: libertarismo, determinismo y compatibilismo. Bajo la lectura tradicional, el pensamiento de Hume es unívocamente ubicado dentro de la vertiente compatibilista: la idea de que poseemos libertad de la voluntad aunque el determinismo sea cierto. Esto teniendo en cuenta que en la *Investigación sobre el conocimiento humano* (la obra que, se presume, contiene el desarrollo de las consideraciones humeanas) el autor se describe a sí mismo como un conciliador de la libertad y el determinismo causal: insiste en que ambos principios confluyen, son paralelos y, en compañía, edifican la responsabilidad.

El presente trabajo maneja una perspectiva diferente. En respuesta a la pregunta: “¿cuál es la posición de Hume al respecto?”, se aduce que no es asunto que admita una solución fácil; que no es posible posicionar a Hume en una sola corriente. Se argumenta que la posición del autor cambió en cierto modo en el trascurso del *Tratado de la naturaleza humana* (su obra de juventud) a la *Investigación*, ya que en realidad el primero no puede ser leído como una propuesta compatibilista. Su orientación es, más bien, incompatibilista: determinista, en concreto. Lo anterior significaría que, allí, Hume defiende el determinismo en detrimento de la libertad de la voluntad. La mayor prueba de ello está en las diferencias entre los conceptos de libertad que se usan en el *Tratado*, y el que Hume edifica en la *Investigación*. El compatibilismo de Hume en el *Tratado* ha sido más bien dado por sentado, y no justificado, porque se cree que los conceptos de libertad que emplea en cada obra por separado, con una terminología distinta, son sinónimos. Lo que en este título se intenta probar es que son nociones muy diferentes.

3. Fuentes

Obras de David Hume

Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*. [THN]. Edición y traducción de Félix Duque. Madrid: Editora Nacional.

_____. (1999). *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. [A]. Edición bilingüe de José Luis TASSET. Barcelona: Libros de Er.

_____. (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. [EHU]. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza editorial.

Bibliografía secundaria

Botterill, G. (2002). Hume on Liberty and Necessity. *Reading Hume on Hume Understanding*. Pp. 277-300.

Millican, P. (2010). Hume's Determinism. *Canadian Journal of Philosophy*. Vo. 40. No. 4. Pp. 611-642.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2004). *Compatibilism*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/> Recuperado: 21 de julio del 2015.

Stroud, B. (1986). *Hume*. Traducción de Antonio Ziri6n. M6xico: UNAM.

4. Contenidos

La monografía inicia contextualizando la formulaci6n cl6sica del problema de la libertad y el determinismo y consta de cuatro cap6tulos. En su primer cap6tulo, expone

la definición de determinismo o necesidad causal establecida por Hume: la cual le reduce al ámbito de las conjunciones constantes y los posteriores hábitos inferenciales que las primeras cultivan en la mente humana. Más tarde, en el trascurso del segundo capítulo, estudia qué implica que las acciones humanas sean causalmente determinadas en el sentido humeano de la expresión.

Con el tercer capítulo inicia la parte propositiva de la tesis. Se cuestiona el supuesto de que la libertad de espontaneidad (significado ordinario de la expresión “libertad”, entendida en la ausencia de violencia), noción introducida por Hume en el *Tratado* y en la que se pone el peso de la interpretación compatibilista de aquél, haga parte de su compatibilismo. Lo último se probará resaltando que la libertad de espontaneidad no es una noción relevante para la discusión libertad-determinismo: no dice nada sobre la naturaleza de la voluntad y tampoco denota los requisitos de la conducta responsable. Por último, en el cuarto capítulo, se muestra cómo la libertad hipotética que Hume introduce en la *Investigación* aventaja a la libertad de espontaneidad en estos respectos: provee una simple pero directa tesis para los mecanismos y orígenes de la responsabilidad, lo cual la diferencia con facilidad de la libertad de espontaneidad.

5. Metodología

La investigación presente es un trabajo teórico en filosofía, y el método empleado será la interpretación de textos. Lo que se busca es rastrear el concepto de libertad de espontaneidad en Hume con el propósito de proponer una interpretación plausible de dicho concepto. Dado el carácter teórico del trabajo, la metodología a seguir será la lectura, comprensión y análisis de argumentos, y escritura. Se hará revisión documental de la cuestión en un primer momento, con objeto de contextualizar el problema. Posteriormente, se analizará por categorías la información obtenida de la documentación y estudio de los textos. Luego, se dividirá el análisis de los argumentos propios del autor en momentos específicos fijados por las categorías para, con base en ello, plantear una conclusión pertinente.

La tesis no está concernida con validar formas de compatibilismo o el incompatibilismo; tampoco busca defender la posición que Hume pudo haber asumido en uno u otro texto. Lo que se desea mostrar es la evolución en el pensamiento del autor mediante un trabajo exegético.

6. Conclusiones

Hume no es compatibilista en el *Tratado*, la libertad de espontaneidad en la que se basa dicha interpretación no captura las condiciones de la responsabilidad, y obvia lo que está en juego en la disputa. Hume tampoco la usó con el fin de compatibilizar libertad y necesidad. Hume es determinista en su obra capital: defiende la necesidad, rechaza la libertad. No obstante, es una clase peculiar de determinista: piensa que el indeterminismo conlleva a la pérdida de la responsabilidad, y que sólo el determinismo asiste nuestras actitudes relacionadas con la misma.

El verdadero compatibilismo de Hume se hace manifiesto hasta la *Investigación*, y no consiste en actuar en o no en la falta de violencia, sino en que lo que haga sea el resultado de un estado interno intencional que pueda atribuírsele al agente: en ese planteamiento se entrelazan libertad de voluntad y necesidad como fueron definidas por Hume.

Finalmente, dejando clara la intención determinista del *Tratado*, así como el compatibilismo de la *Investigación*, y las notorias diferencias entre un trabajo y otro, sobre todo, en lo que concierne a los conceptos de libertad, puede afirmarse que el pensamiento de Hume sobre la libertad y el determinismo no siempre fue el mismo y que, cuando menos, se dio en él un cambio de orientación.

Elaborado por:	José Leonardo Guevara Fino
Revisado por:	Sergio Almeida Moreno

Fecha de elaboración del Resumen:	24	02	2016
--	----	----	------

Resumen

El propósito del trabajo es determinar cuál es la posición de David Hume en lo relativo al problema de la libertad y la necesidad. En razón de ello, revisa los argumentos que el autor dedicó a este asunto en el *Tratado de la naturaleza humana* y, posteriormente, en la *Investigación sobre el conocimiento humano*. El trabajo arguye que si bien Hume ha sido clasificado como un compatibilista de la libertad y la necesidad, existen motivos para cuestionar esta presunción. Aunque en la *Investigación* Hume se considera a sí mismo como un compatibilista; en su predecesor, el *Tratado*, parece tener mayores afinidades con el determinismo y, por consiguiente, con el incompatibilismo.

Así, en respuesta a la pregunta “¿cuál es la postura de Hume en la discusión sobre la libertad de la voluntad?”, la presente tesis plantea que no es posible responder de forma unívoca. Lo que puede hacerse, en contraste, es destacar que la posición del autor cambió en cierto modo, pues mientras que en el *Tratado* Hume es determinista o incompatibilista, en la *Investigación* se hace merecedor de la relevancia que se le concede dentro de la vertiente compatibilista. Para demostrar esa hipótesis el trabajo se concentrará, entre otras cosas, en las diferencias que admiten los conceptos de, por un lado, *libertad de espontaneidad* (propio del *Tratado*) y, por otro, *libertad hipotética* (característico de la *Investigación*). Comúnmente, las dos “libertades” son tomadas como sinónimas, cosa que conduce hacia una lectura unidireccional de los dos textos humeanos. Aquí, se argüirá que el sentido de ambas no es el mismo y que cada definición de libertad sirve a finalidades muy diferentes.

La disertación consta de: primero, la exposición de la indagación que guía a Hume en el *Tratado* a su definición de causalidad (y, consecuentemente, de necesidad). Segundo, la explicación que el autor ofrece para la fuente y los mecanismos de la responsabilidad; el aspecto de la vida humana que siempre está de por medio en la controversia de la libertad y la necesidad. Tercero, el análisis de los distintos usos que Hume da a la expresión “libertad” en las secciones que abordan este tema en el *Tratado*. Y, cuarto, la presentación del compatibilismo de Hume en la *Investigación*, junto con los elementos que distancian a la libertad hipotética, introducida ahí, de la libertad de espontaneidad. En la estructura del escrito, cada uno de estos cuatro puntos es el eje de un capítulo.

Palabras clave: necesidad, responsabilidad, libertad de espontaneidad, libertad hipotética.

Tabla de contenido

Introducción.....	1
1. Determinismo: el pasado rige el presente y el futuro	1
2. Libertad de la voluntad	4
3. Determinismo, libertarismo y compatibilismo	5
4. David Hume y la controversia de la libertad y el determinismo	7
5. ¿Es Hume compatibilista o incompatibilista?	8
Capítulo I.....	10
Causalidad en el ámbito del entendimiento humano	10
1. Búsqueda de impresiones: contigüidad y sucesión temporal.....	10
2. ¿Qué caracteriza a una verdadera relación causal?	12
3. Conjunción constante	13
4. Imaginación y la inadvertida influencia de la costumbre	14
5. La culminación de la búsqueda	15
6. Dos definiciones para la causalidad.....	16
7. Conclusión	17
Capítulo II	19
Necesidad y acción humana.....	19
1. Necesidad: la esencia de la causalidad.....	19
2. ¿Es plausible hablar de necesidad en el marco de las acciones humanas?.....	20
3. La doble ontología de la necesidad en las acciones.....	21
3.1. Conjunciones constantes o la predictibilidad de lo humano.....	21
3.2. La inferencia basada en la regularidad. De la conducta al carácter y viceversa	22
4. El infundado rechazo a la doctrina de la necesidad.....	23
5. Necesidad y responsabilidad: el camino hacia la solución	24
6. ¿Cuál es la finalidad de esta discusión en el <i>Tratado</i> ?	25
7. Conclusión	25
Capítulo III.....	27

El <i>Tratado</i> y las dos libertades	27
1. Libertad de indiferencia	27
1.1. Refutación de este sistema	28
1.2. El sentimiento de indeterminación	28
1.3. Azar y responsabilidad	30
2. ¿Cómo interpretar el problema de la libertad de la voluntad en el <i>Tratado</i> ?	30
3. Libertad de espontaneidad.....	31
4. El pasaje de las dos libertades no forma parte del compatibilismo de Hume	33
5. La verdadera finalidad de la distinción entre libertad de indiferencia y de espontaneidad	35
6. Conclusión	37
Capítulo IV	39
Hume y la libertad de la voluntad en la <i>Investigación</i>	39
1. Compatibilismo humeano	40
2. Un concepto hipotético de la libertad de la voluntad.....	41
3. Libertad hipotética y libertad de espontaneidad.....	42
4. Libertad hipotética: la fuente de la responsabilidad.....	44
5. La objeción incompatibilista y la ilusión de la libertad	45
5.1. Posibles respuestas humeanas para la objeción.....	46
5.2. Una solución especulativa a partir de la <i>Investigación</i>	47
6. Conclusión	48
Conclusiones	50
Bibliografía	53

Introducción

La naturaleza de la libertad humana, la medida en que nuestras decisiones son libres o determinadas, ha sido tema de frecuente disputa en la historia de la filosofía. En cierto sentido, tendemos a considerarnos libres. Tenemos consciencia de que, por lo que parece, depende sólo de nosotros mover nuestro cuerpo cuando lo deseamos; deliberar acerca de lo que deberíamos hacer frente a las situaciones que se presentan en el diario vivir; e, inclusive, abstenernos de llevar a cabo ciertos actos porque no se corresponden con lo que queremos o nos resultan inadmisibles. Para algunos, como los existencialistas, esta auto-percepción de la capacidad de elegir intencionalmente es prueba suficiente de la realidad de la libertad: la experiencia del individuo de su voluntad es más importante que la pregunta de si somos libres o no, y el problema que deberíamos plantearnos es, más bien, qué hacer con esa posibilidad ilimitada de la condición humana.

Para otros, la cuestión de la libertad desde su relación con el determinismo está lejos de haber alcanzado un punto satisfactorio, por lo cual procuran aproximarse a ella proponiendo soluciones desde diferentes perspectivas. David Hume (1711-1776), el autor de interés para el presente proyecto, sostenía que quienes han tomado partido en la discusión de la libertad y el determinismo no han llegado a un acuerdo debido a que no han aclarado el sentido de los términos clave, puesto que asignan ideas disímiles a éstos. En virtud de lo anterior, Hume suponía que la introducción de unas cuantas definiciones inteligibles darían fin a la controversia. Así lo expresa en la *Investigación sobre el conocimiento humano*. Asevera que, en realidad, “toda la humanidad, culta e ignorante, siempre ha sido de la misma opinión en esta cuestión” (EHU VIII [81]). Siguiendo el consejo de Hume, antes de comprometernos con el debate sería conveniente examinar algunos de los distintos sentidos en los que se han tomado las expresiones “determinismo”¹ y “libertad”. Al hacerlo será más sencillo identificar los problemas que entrañan, encontrar las distintas posiciones que pueden tomarse al respecto y definir cuál de ellas queremos defender.

1. Determinismo: el pasado rige el presente y el futuro

Una caracterización común y un poco austera del determinismo es la que provee la enciclopedia de filosofía *Stanford* en su sección titulada *Compatibilism* (compatibilismo). De acuerdo a ella, el determinismo es la tesis metafísica que dictamina que “los hechos del pasado, en conjunción con las

¹ Vale la pena mencionar que, hablando con propiedad, Hume nunca usa la palabra “determinismo”. El término que en sus escritos designa lo que hemos llegado a entender por determinismo causal es el de “necesidad”. La diferencia parece ser, sin embargo, en estricto verbal y no conceptual. Además, el motivo por el que la expresión no aparece en Hume es que aparentemente no sería acuñada sino hasta finales del S. XVIII y comienzos del S. XIX por pensadores como Sir William Hamilton (1788-1856), James Martineau (1805-1900) y Ernst Cassirer (1874-1945) en lo que Hacking (1983) ha llamado “la erosión del determinismo”.

leyes de la naturaleza, acarrear cada verdad sobre el futuro” (Stanford, *Compatibilism*, 1.3).² Dicho de otro modo, el determinismo significa que cada evento es el resultado de condiciones anteriores que se han venido desarrollando desde el estado primitivo del universo, las cuales, a su vez, son guiadas por uniformes e inalterables leyes naturales. Entonces, siendo más específicos, el determinismo postula que el pasado controla al presente y, por extensión, al futuro.

De lo precedente se desprende también que, probablemente, el concepto más importante implicado en el determinismo es el de causalidad. Tradicionalmente entendida, la esencia de la causalidad es la determinación y producción de un fenómeno (efecto) a partir de otro (causa). Ahora bien, según la doctrina determinista, el estado del mundo en cada momento es el resultado inevitable de su estado previo y éste, a su turno, lo es del que le antecede. Cada fuerza tiene causas y efectos naturales, formando parte de una cadena causal que se extiende hasta mucho antes de su generación.

Hasta el momento nos hemos referido al determinismo como una teoría que afecta y concierne a procesos o acontecimientos naturales.³ No obstante, la razón por la que, al menos en filosofía, se ha escrito una gran cantidad de literatura sobre el determinismo reside en sus posibles implicaciones para la actividad humana. ¿Cómo responderíamos si descubriéramos que nuestra voluntad tiene, como todo en la naturaleza, causas y efectos, o que las fuerzas psicológicas que intervienen en ella operan de forma uniforme o harto predecible? Más importante todavía, ¿qué diríamos si la voluntad humana, en vez de ser algo supra-natural, hiciera parte de los mismos nexos causales que atribuimos a secuencias de eventos naturales?, ¿no probaría aquello que estamos causalmente determinados? Y, finalmente, si así fueran las cosas: ¿qué significaría eso para nosotros, o de qué modo alteraría nuestras prácticas cotidianas?

Dijimos antes que hay quienes asumen nuestra consciencia de las elecciones intencionales que hacemos como evidencia de la libertad. Empero, un inconveniente con esta postura es que sólo puede responder parcialmente a la pregunta de si somos o no seres causalmente determinados. Tomemos, junto con Simon Blackburn (2001), un ejemplo de Schopenhauer en el que se equipara a un hombre que imagina podría obrar de mil maneras distintas en su situación actual, pero que igual decide actuar como siempre lo ha hecho, con los movimientos del agua:

Sería lo mismo si el agua se dijera a sí misma: «Puedo formar olas de gran altura (¡claro que sí!, durante una tormenta en el mar), puedo lanzarme montaña abajo (¡sí!, en el cauce de un río), puedo precipitarme hecha espumas y borbotones (¡por supuesto!, en la cascada); (...) pero no voy a hacer ninguna de estas cosas ahora, y voy a permanecer voluntariamente quieta y clara en este estanque». (Schopenhauer, *On the Freedom of the Will*, p. 47. Citado en: Blackburn, 2001, p. 96)

² Stanford, Encyclopedia of Philosophy. *Compatibilism*. Nuestras citas y paráfrasis a la enciclopedia virtual de filosofía serán demarcadas dentro del texto con una pauta específica. Mencionaremos primero el nombre de la enciclopedia, seguido del contenido citado y, al final, el número de la sección en éste.

³ Predicar de cosas de cierto género la palabra “natural” suele hacerse con la intención de encasillarlas en un grupo que refleja la estructura *natural* del mundo en lugar de los intereses y acciones de los seres humanos (Stanford, *Natural Kinds*, Intr.). En buena parte, lo que Hume desea mostrarnos es que tratándose del determinismo o la causalidad, la escisión radical entre los dos escenarios puede pasar por arbitraria. (Véase: Cap. II. Sec. 2-3. O en los textos de Hume con el ejemplo del prisionero: *THN* II III I [406-407]; *EHU* VIII [90-91]).

Por consiguiente, es posible que tal y como el agua desconozcamos las estructuras causales necesarias para que actuemos. Tal vez el hecho de “hacer algo por nuestra propia voluntad” que nos es tan familiar sea parte de un mecanicista sistema de causas y efectos. De esta manera, nuestra experiencia, la prueba mental y la afirmación concienzuda de que somos libres, no son con precisión garantes de la existencia de la libertad humana.

Tenemos abierta la posibilidad de que la voluntad humana sea un factor operativo dentro del gran nexo causal del universo, intervenida por causas y produciendo efectos sin autonomía alguna. Los distintos tipos de determinismo (causal, psicológico, teológico, por nombrar algunos) son las mayores amenazas para la libertad de la voluntad. Pero, dejando de lado el orgullo o la vanidad antropocéntrica, ¿por qué habría de importarnos que no seamos libres?, ¿qué hace tan difícil aceptar la verdad del determinismo? Pues bien, la dificultad está en su estrecha conexión con el tema de la responsabilidad. De hecho, el motivo por el que el debate de la libertad y el determinismo es tan significativo es por su injerencia en la cuestión de cómo es posible que un agente sea responsable por sus acciones, de atribuirle responsabilidad. Examinemos esto con un poco más de detalle.

En un mundo donde se descubre y se acepta con unanimidad que los seres humanos están causalmente determinados, todas las acciones de las que aquéllos sean capaces serán precondicionadas por el estado previo de dicho mundo y las leyes que lo gobiernan. Las causas de que un agente actúe de una forma u otra pueden ser rastreadas hasta tiempos anteriores a su nacimiento. De modo que nuestro agente, al que por motivos de conveniencia llamaremos Joe Chill, no es más que un instrumento pasivo de fuerzas naturales, propiedad que comparte con todos sus congéneres.

Supongamos que Chill asesina a una pareja, Thomas y Martha Wayne. La noticia se hace pública, sin embargo, nadie piensa en castigar o siquiera censurar a Chill. La razón es que se piensa que él no fue el autor legítimo de su proceder; si ha de culparse a alguien tendrá que ser al universo que constituyó a Chill tal como es, forzándole a matar a esas dos personas. Por otra parte, al ver que todos creen injustificado culpar a Chill, el hijo único de la pareja asesinada se disfraza de murciélago para buscarlo y golpearlo. Eventualmente lo encuentra, acabando con su vida. Por supuesto, nadie culpa o elogia al joven tampoco. Después de todo, él estaba programado para gastar la fortuna de sus padres en disfraces de murciélago y atacar a otros siempre que se desencadenara la causa requerida: el asesinato de su familia.

Lo que hicimos con la tipificación previa fue adaptar el concepto de determinismo al marco de la acción humana. Aunque no por eso deja de lucir chocante o falaz. El motivo es que llega a conclusiones que no estamos seguros de aceptar, pese a que parezca inspirada en algunas de nuestras intuiciones acerca de la responsabilidad. Explicitemos un par de ellas. Primero, no creemos razonable castigar a una persona por su conducta si ésta no dependía de ella: es el claro caso del determinismo tal y como lo hemos abordado, el cual hace de las acciones de cualquier agente el efecto de factores que no fueron posicionados por él. Segundo, y en la misma línea, no nos sentimos inclinados a responsabilizar a alguien por una cosa que no podría haber evitado. Tercero, y en oposición a las dos premisas previas, no podemos evitar sentir que aquéllas no aplican a casos como el del homicidio, u otras prácticas que usualmente condenamos.

Da la impresión de que, sin importar cómo lo veamos, el determinismo socava la responsabilidad. ¿Quiere esto decir que la libertad de un individuo es condición necesaria para imputarle responsabilidad?, ¿es acaso imposible hacer congeniar el determinismo con la proclividad de responsabilizar a otros y a nosotros mismos? Para descifrar estas inquietudes es imprescindible que aclaremos qué entendemos por “libertad de la voluntad”, ya que hasta ahora hemos trabajado insinuando, más no explicando, algunas de las presunciones que tenemos sobre ella.

2. Libertad de la voluntad

De entrada, es importante señalar que no hay un único concepto de libertad de la voluntad. No obstante, al menos por cuanto a la discusión relativa al determinismo, quienes han contribuido en ella buscan capturar con la expresión un rasgo vital de la agencia humana: aquél que posibilita que las personas sean responsables por su conducta, o las hace objetos apropiados de elogio o censura. Actuar con libertad de la voluntad es satisfacer los requerimientos para ser responsable por la acción de uno.

Así pues, dependiendo de la manera en que precisemos tales requerimientos, tendremos distintas concepciones de libertad de la voluntad. Uno de ellos, el que quizá parece más arraigado en nuestros usos coloquiales de la libertad, es lo que hemos enunciado como que la acción *dependa* del agente o de su voluntad. Previamente reconocimos que no culpamos a alguien si su accionar no es controlado por él. En consecuencia, podríamos caracterizar la libertad de la voluntad como la capacidad de un agente para ejercer *control* sobre su conducta. Existen opiniones divergentes en lo concerniente a lo que dicho control pueda significar. En general se estima que alude a que las acciones provengan de los procesos cognitivos del propio agente, y no de otra fuente. Kane (1996) proporciona una versión concisa del *Slogan* de esta perspectiva. Se permite proclamar que la libertad de la voluntad “es el poder de los agentes de ser los últimos creadores u originadores de sus propios fines o propósitos” (Kane, 1996, p. 4).

Por otro lado, una segunda característica predominante en las definiciones de la libertad de la voluntad incorpora lo que comúnmente se conoce como “posibilidades alternativas”. En efecto, nuestra idea de agencia libre suele referir a la facultad de elegir diferentes cursos de acción. Más aún, a diario reprochamos a otros por su conducta, imputándoles responsabilidad, porque asumimos que podrían haber actuado de otro modo a como actualmente lo hicieron. Imaginar que el agente tenía abierta la posibilidad de actuar de una forma distinta en las mismas circunstancias⁴ si tan sólo lo

⁴ Delimitar adecuadamente a qué podemos referirnos (de manera que sea plausible y relevante para el problema) cuando predicamos de los agentes la capacidad de actuar de otro modo en *la mismas circunstancias*, es uno de los ineludibles inconvenientes para la tesis de la libertad de la voluntad basada en las posibilidades alternativas. Por ejemplo, actuar de otro modo en sentido genuino y propio podría significar algo como lo siguiente. Sabemos que el hombre del ejemplo de Schopenhauer decide ir y va a casa en vez de, digamos, a la taberna porque su facultad de razonamiento práctico lo inclina a ello. Pues bien, de acuerdo a la primera perspectiva, ese hombre podría actuar de otro modo y sería libre de voluntad sí y sólo sí, en el caso de que las fuerzas que gobiernan el universo aniquilasen diez minutos del tiempo con todo lo que ellos contienen, regresando al hombre justo al momento en el que sale del trabajo, éste puede decidir irse a la taberna, so pena de sus deseos o motivos para ir a casa. También podemos entender el supuesto de “actuar de otro modo en las mismas circunstancias” de forma menos demandante. Podría simplemente remitirnos a la idea de que el hombre habría ido a la taberna en una situación

hubiera querido, y a pesar de ello no siguió ese camino, es una actitud recurrente al momento de atribuir responsabilidad.⁵

Finalmente, otro esquema popular de la libertad de la voluntad se concentra en justificar la existencia de una libertad *no causal*, esto es, ajena a las estructuras causales de la materia o la naturaleza. En consonancia con este supuesto, los seres humanos poseeríamos una cualidad (sea nuestro espíritu o la voluntad misma) que es por naturaleza tan libre que nada podría afectarla y que, a pesar de no estar determinada por el mundo o las leyes naturales, es con todo capaz de alterarlos. En suma, es lo que se identifica como un modelo intervencionista o metafísico de la libertad. Esta postura encuentra sus orígenes en la tradición racionalista iniciada por Descartes (*Med.* 4 [57]), y es predominantemente defendida en la actualidad (con sustanciales modificaciones) por pensadores como Ginet (1990).

3. Determinismo, libertarismo y compatibilismo

Luego de especificar algunos de los conceptos imbricados en el determinismo y la libertad de la voluntad, podemos plantear con mayor puntualidad el dilema que erigen. El asunto es: ¿cómo es que un individuo puede afirmar con sentido que es libre si hace parte de un mundo causalmente determinado?, o introduciendo la problemática en torno a la responsabilidad: ¿de qué manera seríamos capaces de efectuar acciones libres, las únicas que según parece nos hacen acreedores de responsabilidad, cuando ellas mismas son los efectos de causas que escapan a nuestro control? En el trascurso de la historia se han ofrecido varias salidas para el dilema, pero hay tres grandes vertientes que las condensan en su mayoría.

El problema se genera por una presunta e intuitiva incompatibilidad entre la libertad de la voluntad y el determinismo. Consecuentemente, una manera de abordarlo es defender la realidad de uno de los dos conceptos en detrimento de la del otro. De esta suerte, surgen las dos primeras posiciones. Por un lado, están quienes podríamos decir son pesimistas frente a la situación, defendiendo el determinismo y negando la libertad. Por otro, prepondera una opinión un tanto más optimista, la cual reafirma la libertad de la voluntad sobre bases independientes al determinismo, poniendo en duda la veracidad de aquél. Los primeros reciben el nombre de *deterministas*, y sugieren que no existe tal cosa como libertad de la voluntad, ya que el determinismo es real. En lo que atañe al asunto de la responsabilidad, los deterministas toman aproximaciones diferentes dependiendo de la radicalidad de su compromiso con el determinismo. Si bien dentro de ese grupo hay quienes la niegan junto con la libertad de la voluntad, otros solucionan el problema al argüir que el determinismo no representa

muy similar, más no *idéntica*, a la anterior *si él lo hubiera querido*. Sus posibilidades alternativas no implican que pueda obviar todas las condiciones de su situación particular, sino que con los deseos apropiados hubiera podido hacer otra cosa y, tal vez, que en el futuro lo hará si vuelve a estar en circunstancias parecidas. Esto al menos se acerca a lo que diría un compatibilista partidario del principio de posibilidades alternativas (Millican, 2010).

⁵ Pese a que la tesis de las posibilidades alternativas parece profundamente anclada a cualquier noción de libertad de la voluntad, conviene tener en cuenta que hay contribuciones en el debate de la libertad y el determinismo que se realizan con completa independencia de ella. Incluso, se ha cuestionado su relevancia para el problema. Sobre este respecto es indispensable citar a Frankfurt (2006), quien cuestiona dicha posición a través de medios poco convencionales (remitimos a la nota 6).

ningún impedimento para las atribuciones de la responsabilidad, o sea, aseguran que de ninguna forma las hace injustas o injustificadas.

La segunda corriente es conocida como *libertarismo* y, además de sostener que la libertad de la voluntad es incompatible con el determinismo, toma un paso más allá alegando que los seres humanos somos en esencia libres y que el determinismo debe, por lo tanto, ser falso. Los libertaristas piensan que la idea de coerción es inherente al determinismo, razón por la cual no puede coexistir con la libertad. Por lo que respecta a su idea de la libertad, en contraste, existen ciertas variaciones significativas. Una de las definiciones de libertad de la voluntad favorecidas por el libertarismo es la que se basa en el principio de posibilidades alternativas. Siguiendo el determinismo, es inevitable que actuemos como lo hacemos en determinadas circunstancias. A pesar de que algunas acepciones de la libertad se erigen sólo desde el paradigma del control, los libertaristas insisten en que se necesita de algo mucho más fuerte que eso. En su opinión, actuar de otro modo es ser capaz de comportarse de manera distinta en condiciones exactamente iguales.⁶ Asimismo, suelen optar por la concepción intervencionista o contra-causal de la libertad de la voluntad.

Si bien el determinismo y el libertarismo son, en términos conceptuales, posiciones totalmente opuestas, coinciden en un sutil enunciado. Para ambos el punto de partida es que la libertad de la voluntad y el determinismo son incompatibles. En cambio, hay una posición conocida como *compatibilismo* que, como su nombre lo indica, sustenta que libertad y determinismo son compatibles, o sea, que los dos pueden ser verdaderos y darse simultáneamente. Hay algunas estrategias puntuales que emplean para lograrlo. Una de las más populares consiste en redefinir el componente causal del determinismo. De modo que en lugar de asumir las relaciones causales como principios metafísicos obligantes (conexiones inviolables que fuerzan los efectos dadas las causas), se termina edificando una noción más débil de la causalidad; una que permita alguna o una combinación entre las variantes de libertad esquematizadas.⁷

⁶ Harry Frankfurt (2006), precursor de la revisión crítica del principio de posibilidades alternativas, sostiene que si planteamos el contraejemplo adecuado, veríamos que una persona puede ser responsable aun cuando no pudiera actuar de otro modo.

La esencia de los contraejemplos de Frankfurt descansa sobre el hecho de que una persona puede hacer algo en circunstancias que no le dejan más alternativa que hacerlo, sin que sean dichas circunstancias las que le motivaron a ponerse en marcha. Entonces, sin importar que en su situación a un agente únicamente le fuera posible hacer una sola cosa, su restringido margen de posibilidades “no juega ningún rol en la explicación del porqué actuó así” (Frankfurt, 2006, p. 837). Nuestro agente es responsable en la medida que decidió por cuenta propia lo que quería hacer. Frankfurt no escatima en los posibles limitantes para el actuante. Usa tipificaciones muy de la ciencia ficción en las que aquél tendría un dispositivo o un diminuto marciano en su cerebro que le impiden hacer una cosa diferente a la que estos demandan, pero que sólo intervendrán cuando es claro que el actuante no hará por cuenta propia lo que se espera de él.

⁷ Como comentario final de esta sección, es importante advertir que no es obligatorio para toda contribución al problema de la libertad de la voluntad elegir o adscribirse a cualquiera de las tres concepciones aludidas (determinismo, libertarismo o compatibilismo). En vez de considerarles como sistemas que deben acogerse o revolucionarse, aportes específicos se limitan a hacer manifiestas sus inconsistencias. Pereboom (2008) se denomina a sí mismo como *hard incompatibilist* (incompatibilista fuerte o radical), aunque no del tipo que podríamos clasificar entre deterministas o libertaristas. A su modo de ver, es claro que no poseeríamos libertad de la voluntad si el determinismo fuese cierto. Pero agrega también que igual careceríamos de dicha facultad si el determinismo se probase falso y el indeterminismo real.

4. David Hume y la controversia de la libertad y el determinismo

El caso de Hume es, sin lugar a dudas, interesante. Hume es ampliamente reconocido por proveer una de las más influyentes contribuciones al debate de la libertad y la necesidad. Su pensamiento ha sido ubicado dentro de la tradición compatibilista, la cual establece que es posible reconciliar la libertad y la responsabilidad con alguna forma de necesidad causal. Visto así, Hume escribiría bajo la misma línea que pensadores como Hobbes, Locke, Ayer y, más recientemente, Frankfurt y Dennett. Sus argumentos son introducidos en el *Tratado de la naturaleza humana* con el título homónimo *De la libertad y la necesidad* (THN II III I-II), aunque ulteriormente recompuestos en la sección número VIII de la *Investigación*.

En términos un poco amplios, Hume adopta y hace suyas algunas de las estrategias del compatibilismo. Concentra las que son quizá las secciones más famosas del *Tratado* a un estudio de la causalidad que tiene por objeto rastrear su impresión⁸ respectiva, rechazando al mismo tiempo algunas de las caracterizaciones habituales de esta relación. Es decir, Hume busca una definición correcta, o al menos apropiada, para la causalidad. Convertida la causalidad en un especial tipo de asociación que, de ninguna forma, hace forzosas las acciones, Hume sólo necesita revelar sus opiniones acerca de la libertad de la voluntad⁹ para completar su proyecto. Sin embargo, es allí donde el *Tratado* y la *Investigación* dejan de confluir (en lo relativo a la cuestión de la libertad y la necesidad).

Mencionamos que el trabajo de Hume tiende a ser agrupado dentro de la vertiente compatibilista. Pese a que esta intuición parece correcta en la *Investigación*, hay algunas razones por las cuales resultaría problemático asumirla sin más en el contexto del *Tratado*. Para empezar, en él el autor demarca su oposición a la “doctrina de la libertad”, ya que ésta predica la negación del determinismo o la necesidad, principio que Hume sustenta vehementemente. La concepción de libertad contra la que se arguye es, a grandes rasgos, la que adoptan los libertaristas, quienes aducen que es sólo cuando

⁸ Hume llama *percepciones* a todos nuestros contenidos mentales, dividiéndolos de inmediato en dos grandes subcategorías: *impresiones* e *ideas*. Las impresiones son las entidades implicadas cuando *sentimos* o experimentamos, mientras que las ideas son los objetos presentes ante nuestra mente cuando *pensamos* o razonamos. Durante el desarrollo del *Tratado* Hume da diversos ejemplos de lo que cuenta como una impresión: agrupa entre ellas sensaciones, deseos y pasiones. En lo que respecta a las ideas, en contraste, tiende a describirlas como *imágenes* tenues de las impresiones.

Las impresiones anteceden a las ideas y, con algunas restricciones o excepciones (THN I I I [3]), Hume aduce que las últimas representan a las primeras. De ahí que se plantee el objetivo de buscar la impresión de causalidad, ya que al ubicarla comprenderíamos con facilidad el contenido de la idea que poseemos de ésta.

⁹ Hume caracteriza la voluntad de la siguiente manera: “debe advertirse que por voluntad no entiendo otra cosa que la impresión interna sentida y consciente, que surge cuando producimos un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente” (THN II III I [399]). Tomando en consideración la variedad de impresiones a las que Hume hace alusión en el *Tratado*, el estatuto de la voluntad no es claro (Duque, 1981). Tal como está, la definición no explica cómo esa impresión que es la voluntad está relacionada con los movimientos del cuerpo o las operaciones de la mente. Tampoco aclara si la voluntad es la causa del movimiento, o un efecto secundario producido por el proceso que finaliza con la acción.

Stalley (1986) rescata la relevancia de la voluntad dentro del trabajo humeano, reconociendo en ella la causa directa de la acción. Según él, “Hume definiría una acción como un movimiento corporal o una percepción de la mente causada por la impresión de la voluntad” (Stalley, 1986, p. 42). Bajo esta interpretación, la voluntad se asemejaría a un “intermediario causal” entre las pasiones o afecciones del agente, y los actos del mismo.

actuamos en la ausencia de necesidad o determinación causal que somos libres. Los libertaristas dan por sentado que la necesidad coarta la libertad, haciendo que las acciones sean forzosas o que no dependan del agente. Lo que es peor, en la medida que el determinismo mina la libertad humana, continúan, hace imposibles las atribuciones de responsabilidad, teniendo en cuenta que no podemos ser responsables por algo si no éramos libres al momento de llevarlo a cabo.

La lógica de los libertaristas es la forma habitual e instintiva de considerar el problema de la libertad y el determinismo. Empero, en el *Tratado* Hume invirtió la manera de comprenderle. A su entender, es la libertad contra-causal en la que se apoyan los libertaristas la que impide imputar responsabilidad a las personas por sus actos. Antes bien, es gracias a la necesidad que la responsabilidad es posible (*THN* II III II [411]). Hume expresa claramente que si no se sostiene la necesidad, perdemos nuestra responsabilidad. ¿Qué lo conduce a decirlo?

Lo que Hume tiene en mente es que la causalidad, relación con la que se define el determinismo o la necesidad, es indispensable para interpretar la conducta de los seres humanos. Cuando responsabilizamos a un agente por sus acciones, lo hacemos sobre la base de que él *causó* la acción, es decir, que la acción es un efecto causal suyo, o proviene de él. Es gracias a esta conexión causal que la acción puede considerarse *del* agente, y por la cual se le responsabiliza también. En este orden de ideas, Hume tiene a la necesidad por condición *sine qua non* del ser responsable.

De esa manera, en el “dilema” entre libertad o necesidad causal, el *Tratado* se inclina hacia la alternativa determinista. Además, en el marco del *Tratado*, Hume edifica en su totalidad su teoría de la responsabilidad a partir de la necesidad. En contraste a lo que sucede en la *Investigación*, en la que se construye una definición de libertad de la voluntad para que confluya con los argumentos en favor de la necesidad y ayude en la explicación de la conducta responsable, el *Tratado* no hace referencia alguna a la libertad para cumplir con aquél propósito. Parecería más bien que en el *Tratado* la perspectiva a defender, antes que el compatibilismo, es que es posible ser determinista sin renunciar a la natural proclividad de imputar responsabilidad.

5. ¿Es Hume compatibilista o incompatibilista?

Las disidencias resaltadas entre el *Tratado* y la *Investigación* complican cualquier intento de situar a su autor en una simple o unívoca línea de pensamiento. Por un lado, la idea preponderante de que Hume es compatibilista entra en conflicto con el *Tratado*; por otro, aplicarle sin más el apelativo de determinista supondría pasar por alto los argumentos que dedica a la libertad y la necesidad en la *Investigación*. La finalidad de la tesis es responder o suministrar una alternativa para la pregunta que titula a este apartado. Infortunadamente, creemos que se dan alteraciones notorias en el paso de una obra a otra, los cuales nos obligan a tomar otra dirección. Nuestra hipótesis es, entonces, que Hume sencillamente cambia su posición; que mientras la exposición del *Tratado* manifiesta un claro énfasis determinista e incompatibilista, la *Investigación* se acopla al compatibilismo con facilidad. La veracidad de la misma dependerá de que logremos sustanciar y poner de relieve las nombradas diferencias.

En adición a los puntos que hemos adelantado en la sección 4., nos enfocaremos en la que, pensamos, es una tergiversación sobre las nociones de libertad que aparecen en el *Tratado*. El

compatibilismo del *Tratado* ha sido dado por sentado, y no exactamente justificado, porque se asume que el concepto de “libertad de espontaneidad” que Hume utiliza en él es equivalente a la “hipotética libertad” que en la *Investigación* converge con la necesidad y ayuda a explicitar los términos de la acción responsable. Por lo que a nosotros concierne, explicaremos que las dos libertades no son sinónimas y que su intercambio indiscriminado acarrea dificultades interpretativas.

Delimitado el objeto de la investigación y la pregunta problema del proyecto, presentaremos a continuación la ruta que seguiremos para abordarles. Hume edifica su postura en el problema de la libertad de la voluntad a partir de las conclusiones a las que lo conduce su estudio de la relación causa-efecto. En razón de ello, dedicaremos el primer capítulo a reconstruir la indagación en torno a la causalidad. Buscamos resaltar las posibles definiciones que Hume usa para designar esta relación y el razonamiento que lo guía a ellas. El texto que retomaremos para cumplir con ese objetivo será el *Tratado*, pues nos brinda una mayor riqueza expositiva en comparación a la *Investigación*.

Ahora bien, recordemos que la cuestión del determinismo se ha convertido en objeto de interés en la historia de filosofía por sus repercusiones en la agencia y la responsabilidad. Estando al tanto de eso, en el segundo capítulo procuraremos notar cómo se manifiesta la necesidad causal que Hume describe en nuestras prácticas sociales, los análisis que hacemos de la acción humana y las conductas de otros. Esto significa que nos detendremos en una exposición más detallada de la forma en que la necesidad humeana posibilita las atribuciones de responsabilidad.

Una vez hayamos reconstruido las premisas relevantes en el argumento en pro de la necesidad, en el tercer capítulo intentaremos fijar el lugar del *Tratado* en el debate de la libertad y la necesidad. Para ello, creemos vital caracterizar los diversos sentidos en los que Hume usa la palabra “libertad” al interior de su obra canónica. Reiteramos que no seremos partidarios de la interpretación compatibilista del *Tratado*, presunción que defenderemos al subrayar que la “libertad de espontaneidad” no debe ser tomada como un componente crucial del compatibilismo de Hume.

Por último, después de matizar los términos clave en el debate libertad-determinismo a partir del *Tratado*, iniciaremos el cuarto y último capítulo incluyendo la definición de la libertad de la voluntad en la *Investigación*. Anticipamos que contrastándola con la libertad de espontaneidad que pertenece al *Tratado*, evidenciaremos las diferencias entre un proyecto que es abiertamente conciliador o compatibilista (el caso de la *Investigación*) frente a uno que, como el *Tratado*, presenta mayores afinidades con el incompatibilismo.

Capítulo I

Causalidad en el ámbito del entendimiento humano

Tendemos a suponer que existen “conexiones causales” en el mundo físico. Asumimos que cuando la causa “C” *causa* al efecto “E” hay una misteriosa propiedad en virtud de lo cual “C” produce, o hace obligatoria la generación de “E”. Es, de hecho, esta misma premisa la que hace a la causalidad indispensable en toda noción del determinismo. El pasado, junto con las secuencias de eventos que pertenecen a él y las leyes de la naturaleza, controlan el presente y el futuro debido a que sostienen con ellos una relación causal. Se supone que hay una conexión entre los acontecimientos previos y los actuales, gracias a la cual los primeros condicionan a los segundos, o fuerzan su ocurrencia.

En cambio, el acercamiento que el *Tratado* nos da de la causalidad es muy distinto. Hume arguye que es precisamente ese elemento de determinación o condicionamiento el que no es posible encontrar en casos específicos de causalidad, sin importar cuánto empeño pongamos en ello. Mediante una serie de experimentos mentales, Hume buscará probarnos que en realidad no sabemos lo que decimos saber acerca de esta relación. Por fortuna, Hume no se contenta con señalar nuestra inhabilidad para formar una idea del elemento de necesidad o determinación en la causalidad. En su opinión, es claro que estas ideas no son vacuas, aunque su significado no puede ser construido literalmente. Por eso se plantea el objetivo de identificar a qué realmente hace referencia nuestra idea de causalidad.

En el presente capítulo reconstruiremos la incursión que Hume emprende buscando la percepción de la causalidad. Es vital hacerlo para términos de este proyecto, considerando que Hume expresamente define a la necesidad de acuerdo a su caracterización de la causalidad (*THN* II III II [409]). De manera que si deseamos comprender qué tipo de necesidad Hume contrapone al problema de la libertad de la voluntad, es imperativo seguir el estudio que da vida a sus más importantes presunciones al respecto.

1. Búsqueda de impresiones: contigüidad y sucesión temporal

Al decir que dos instancias están causalmente relacionadas habitualmente comprendemos por esto cosas como que una *produjo*, o que es *condición de posibilidad* para la otra. En contraste, Hume no piensa que estas expresiones sean en realidad iluminadoras, ya que son sinónimas de causación, y las definiciones en estos términos sólo nos hacen proceder en círculos. Para comprender aquello que investigamos debemos dar con su idea, y para clarificar aquella tenemos que rastrear la impresión de la que proviene (*THN* I III II [75]). Bajo la lógica de Hume una definición es satisfactoria cuando ha

sido hallada la impresión¹⁰ que le da sentido. En el caso contrario, sólo contamos con expresiones ambiguas o vacías.

Con el propósito de encontrar la fuente de la idea de causalidad, esto es, la impresión a la cual corresponde y representa, Hume propone examinar dos cosas que consideraríamos causalmente relacionadas, indagando por las impresiones que tenemos al percibir las. De esta suerte, se pregunta: ¿qué tipo de *relaciones* descubrimos entre dos objetos a los que tomamos por causa y efecto del otro? De su parte, Hume nota que la experiencia nos da noticia de dos. “En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos*; de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado del correspondiente a su propia existencia” (*THN I III II [75]*). La causa y el efecto deben ser próximos espaciotemporalmente, se trata de una circunstancia de la que las causas precisan para operar. Aun cuando no sean por completo cercanos, suponemos que tienen que estar vinculados por una cadena causal intermedia que los haga, en consecuencia, contiguos.

No obstante, como lo plantea Stroud (1986), Hume parece reconocer que no siempre tenemos una impresión de contigüidad o de una cadena de objetos intermedios en cada instancia de causación. Vemos la Luna y los cambios en la marea, y aunque hoy en día disponemos de la explicación que correlaciona la fuerza gravitacional que ejerce la una con las alteraciones de la otra, también es cierto que no siempre poseemos impresión de su contigüidad o de la cadena causal que disminuye la distancia entre ambas. A pesar de ello, Hume declara que en los casos en los que no podemos identificar dicha contigüidad, igual presumimos que existe. De ahí, concluye que la relación de contigüidad siempre acompaña a la de causalidad, o que al menos es así de acuerdo a nuestras opiniones comunes (*THN I III II [75]*).

La segunda relación que Hume encuentra en ejemplos determinados de causación es la prioridad en el tiempo de la causa con respecto al efecto, es decir, el hecho de que la causa es anterior, u ocurre primero, que el efecto. Hume asevera que la experiencia confirma este requisito la mayoría de las veces, y que se trata de uno que no recibe tanta acepción como el de contigüidad. Para probar la necesidad de tal prioridad, Hume usa un complicado argumento indirecto contra la perspectiva contraria, según la cual sería posible para un efecto ocurrir en perfecta simultaneidad con su causa (*THN I III II [76]*).

La refutación humeana inicia citando cierta “máxima establecida”, que decreta que si un objeto no genera su efecto tan pronto como le es posible, éste ya no podrá ser la causa única de dicho efecto, puesto que requerirá de la asistencia de algún principio adicional para lograr que el efecto ocurra.¹¹

¹⁰ Remitimos al lector a la nota número 8 para revisar la descripción de la teoría de las ideas humeana, y la ulterior clasificación de nuestras percepciones o contenidos mentales en impresiones e ideas.

¹¹ Hume reconstruye esta noción así: “es una máxima establecida tanto en la filosofía natural como en la moral, que un objeto existente durante cierto tiempo en su perfección total, sin producir otro, no puede ser ya la sola causa de éste, sino que deberá ser ayudado por algún otro principio que lo saque de su inactividad y le haga ejercer la energía potencial que poseía” (*THN I III II [76]*). Duque (1981) rastrea los orígenes de la máxima en la estructura aristotélica potencia-acto, conforme a la cual todo cuerpo mueve sólo gracias a que es movido. Por lo demás, Hume asegura que asentir a ambas, la máxima y la simultaneidad de causas y efectos, conllevaría a sostener que

Luego, Hume formula un condicional que, a su juicio y apoyado por la máxima, dictamina lo siguiente: “si una causa cualquiera pudiera ser perfectamente simultánea a su efecto, ciertamente todas las causas deberían serlo también” (*THN I III II [76]*). No obstante, si cada causa es simultánea con su efecto, se seguiría que no existe tal cosa como la sucesión temporal, dado que todos los eventos son coexistentes. Pero es claro que la sucesión temporal existe, de modo que no es plausible sostener que causas y efectos son simultáneos entre sí, sino que las causas deben ser previas a sus efectos.

2. ¿Qué caracteriza a una verdadera relación causal?

Más allá de demostrar que vemos o presuponemos contigüidad y prioridad temporal en cada relación causal, Hume quiere llamar la atención sobre las limitaciones de esas relaciones. A pesar de haber determinado que ambas se asocian con la causalidad, después de examinarlas con detalle Hume las toma por insatisfactorias, en vista de que no contribuyen significativamente al propósito inicial: encontrar la impresión de la que deriva la idea de causalidad.

Hume se percata de que contigüidad y sucesión no proveen una base para marcar una distinción entre las que son relaciones causales y las que no, como las coincidencias. Presenciamos que “C” se dio antes que “E”, y que ambos son contiguos de algún modo, empero, hay otro tipo de acontecimientos en los que se dan las dos circunstancias y que no tenemos por causales. Con frecuencia, cuando Aaron Ramsey marca un gol muere una celebridad horas más tarde, pero no diríamos que la anotación fue la *causa* del fallecimiento. Tal vez sí que es una triste coincidencia, y no que hay una relación de causalidad entre los dos sucesos. Una cosa perfectamente puede ser contigua y sucesiva con otra sin que sea su causa. ¿Dónde reside, entonces, el rasgo definitorio de la causalidad?

Según Hume, lo que hace falta identificar es una *conexión necesaria* (*THN I III II [77]*). Por intuición, sospecha que es ésta propiedad de necesidad la que hace de una secuencia de acontecimientos causal. Así, Hume se propone reutilizar su método sobre la relación de *conexión necesaria* (la cual parece ser el epicentro de la causalidad), buscando por segunda vez una impresión que le permita anclar todo el razonamiento. Infortunadamente, la búsqueda pronto se revela infructuosa. El autor reconoce que restringiéndonos a secuencias causales particulares no podemos ir más allá de la contigüidad y la prioridad temporal, cuyos rasgos no nos permiten distinguir un caso genuino de causación de las coincidencias. Lo que es peor, de no hallar la impresión de la conexión necesaria, Hume se acercaría peligrosamente a un contraejemplo de su “principio metodológico fundamental”.

Un límite que no podemos cruzar en el desarrollo del análisis de la causalidad es la epistemología empirista humeana, la cual tiene por máxima que nuestras ideas, o percepciones tenues, son derivadas de impresiones (percepciones más vivaces) correspondientes. Por un lado, si estamos en posesión de una idea que no va precedida de una impresión similar, el principio metodológico debería ser abandonado; sin embargo, Hume no considera que esa sea una alternativa viable, pues

todos los eventos vinculados en una cadena causal serían instantáneos, lo que cancelaría toda posible sucesión temporal.

cree que la firmeza de éste no puede ponerse en duda. Por otro, si admitimos que no disponemos de impresión alguna de conexión necesaria o causalidad, y nos adscribimos a la teoría empirista humeana, entonces resultaría que nuestra idea de causalidad es vacua. Peso a esto, Hume no duda que poseamos dicha idea. La pregunta es, por consiguiente, ¿cómo explicar la posesión de la idea de causalidad de una forma que sea coherente con la epistemología propuesta?

En un movimiento bastante sorprendente, Hume abandona la ruta que había escogido para explicar la posesión de la idea de conexión necesaria, a saber, la búsqueda directa de su impresión respectiva. En su lugar, intenta hacerlo por vía de un procedimiento indirecto: antes que tratar de capturar una impresión, Hume se dedica a responder preguntas que tienen que ver con las *inferencias* que efectuamos al trasladarnos en nuestra mente de la idea de la causa a la del efecto. Hume desea saber por qué nuestra mente pasa con facilidad de la idea del calor a la del helado derretido; o qué causa que nos adelantemos al futuro creyendo que una ventana en perfecto estado se romperá cuando vemos que una piedra es lanzada hacia ella. Anticipa que al concentrarse en tales inferencias podrá cumplir con su objetivo sin tener que renunciar a su principio metodológico.

3. Conjunción constante

Hume presume que el razonamiento de causas a efectos depende, en gran medida, de la regularidad de nuestra experiencia. Tenemos memoria de concurrencias pasadas entre eventos de tipo C y eventos de tipo E, donde ambos han sido percibidos, o recordamos haberlos percibido. Por lo general, hay contigüidad y sucesión entre ellos (una vez hemos visto un número suficiente de concurrencias llegamos a dar por sentada la presencia de ambas relaciones, a pesar de que no siempre sean evidentes). Ahora bien, pese a que antes tanto C como E han sido divisados, en la nueva instancia E no es percibido, pero su idea “se suple” en conformidad con la experiencia previa (*THN* I III VI [87]). Por lo tanto, el razonamiento causal parece estar fundado en un procedimiento psicológico en el que una serie de concurrencias *constantes* entre eventos nos lleva a concluir que si se da un C, un E deberá seguirle.

De esta manera, Hume declara que el estudio del proceso inferencial revela una tercera relación en la causación. Se trata de la *conjunción constante*. Contigüidad y sucesión, específica, “no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos” (*THN* I III VI [87]). Mientras que las relaciones de contigüidad y prioridad temporal las notamos en una secuencia, la conjunción constante es una relación entre secuencias que articula experiencias pasadas similares. El motivo por el que nos adelantamos a los hechos e inferimos que el suelo tendrá que estar mojado si recientemente ha llovido, es porque hemos tenido antes un sinnúmero de vivencias en las que la lluvia humedece aquello con lo que entra en contacto. En síntesis, la inferencia que nos lleva a lo no observado se activa si y sólo si hemos experimentado la conjunción constante de sucesos parecidos.

¿Significa todo lo anterior que la causalidad depende de la conjunción constante? Hume sabe que no está en posición de afirmar tal cosa, por lo que no comete el error de identificar, sin más, la *conjunción constante* con la impresión de la *conexión necesaria* buscada. La inferencia causal tiene su raíz en la

experiencia de la conjunción constante; relación que nos determina a inferir algo que no observamos de lo que recordamos o presenciamos. No obstante, aunque la conjunción constante tenga un efecto peculiar sobre la mente humana, la mera repetición de impresiones pasadas no da origen a una impresión nueva, con la que condiga la idea de conexión necesaria (THN I III VI [88]). Las impresiones que adquirimos al contemplar dos bolas de billar chocar por centésima vez, son las mismas que tuvimos cuando las vimos golpearse en la primera ocasión. Hume está al tanto de ello, y admite que si bien develó una tercera relación en la causalidad, ésta no le permite cimentar una explicación basada en la impresión de la idea de conexión necesaria.

Lo anterior no significa que Hume no tenga a la conjunción constante por un hallazgo notorio en su indagación. Cree que todo apunta hacia a ella como la fuente de la inferencia causal, aunque para validar este precepto hay una pregunta a la que necesita responder. Nuestra percepción de conjunciones constantes refiere a instancias pasadas, pero la inferencia causal a veces hace que nos adhiramos a algo que ocurrirá en el futuro o que no percibimos aún. Una conjunción constante sólo nos da información sólida sobre lo ya ocurrido. Entonces, ¿qué razón tenemos para confiar en ella como un criterio para predecir lo que pasará en un futuro próximo?

Ninguna. Al menos no desde el punto de vista racional. No es posible *extraer* el futuro del pasado. La razón humana podría *deducir* un hecho no observado de uno observado si el primero estuviera lógicamente contenido en el último; del mismo modo que lo está, por ejemplo, el número natural “4” en la proposición “2+2”. En tanto que nuestra idea de conexión necesaria y las inferencias que se apoyan en ella van más allá de todo lo que la mente puede corroborar, de la evidencia disponible, nuestra razón las tiene por injustificadas.

Este resultado escéptico es muy importante para Hume, sin embargo, él sabe bien que no es un motivo lo suficientemente fuerte para abandonar la búsqueda. Es indudable que hacemos inferencias causales. En palabras de Hume: “*suponemos que debe haber, pero nunca podemos probarlo*, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia actual” (THN I III VI [92]). Podemos convencernos de que es imposible justificar racionalmente las expectativas en lo no observado y, con todo, continuamos usando nuestra experiencia pasada para juzgar el futuro. Si la razón no nos persuade de ello, ¿cuál es la fundación de esas opiniones?

4. Imaginación y la inadvertida influencia de la costumbre

Hume encuentra el origen de tales opiniones en lo que llama “imaginación”, la cual constituye la columna vertebral de su teoría alternativa del razonamiento. Parece que después de experimentar la conjunción constante entre dos clases de cosas (“C” y “E”), cada vez que la idea o impresión de una de ellas se presenta ante la mente, ésta es seguida por la idea de su acompañante usual, sin que intervenga en el proceso ningún tipo de razonamiento o reflexión. El carácter irreflexivo de la inferencia causal es la conclusión a la que Hume arriba luego de confrontar con dudas escépticas la hipótesis que dicta que la razón es la facultad responsable del proceso. El autor nota que lo que ha denominado “inferencia” no es tal en sentido estricto sino, más bien, una “transición automática” de una percepción a otra. Ante un caso de causalidad es la experiencia pasada la que nos condiciona a

esperar un desenlace particular, aunque no lo hace proporcionándonos premisas con base a las cuales construiríamos un silogismo que infiera la idea del efecto desde la causa que acude a nuestra mente. La experiencia de las conjunciones constantes influye en la mente humana de una forma tan insensible que la transición se vuelve inevitable e involuntaria incluso (*THN I III VIII [103]*).

Apoyando la inferencia causal en la imaginación, lo que Hume sugiere es una tesis genética, en términos de las disposiciones primitivas de la naturaleza humana, para dar cuenta de las transiciones que experimentamos entre los contenidos de nuestra mente. Estando al tanto de la importancia de las disposiciones naturales de la imaginación en la inferencia causal, Hume se siente preparado para dar a conocer su interpretación del suceso. Por como lo entiende, el principio que nos determina a trasladar el pasado al futuro en nuestras inferencias es la *costumbre*. La transición de la idea de la causa a la del efecto surge por las repeticiones en nuestra experiencia. Ser testigos de la conjunción constante entre dos cosas, o mejor, experimentar su contigüidad y sucesión regular en numerosas ocasiones, produce gradualmente una propensión en nuestra mente, responsable de que sus ideas nos parezcan correlacionadas. Es a dicha predisposición irreflexiva cultivada por la repetición a lo que Hume llama “costumbre” (*THN I III VIII [103]*). Teniendo en cuenta que es inducida por la costumbre, la transición es inmediata, tácita y no es gobernada por ninguna acción de la razón.

Se sigue que el proceso es por completo condicionado por la reiterativa observación de regularidades pasadas. Gracias a esto, Hume agrega, podemos comprender por qué luego de un sinnúmero de experiencias recurrentes realizamos una inferencia que no fuimos capaces de hacer tras la observación de un único caso, pese a que no haya nada nuevo en los fenómenos ulteriores. Vimos antes que las impresiones relevantes que recibe la mente son en todos los casos las mismas: percibimos el fuego y el humo que adviene tras él, y no hay nada significativamente distinto entre la primera y la milésima serie de eventos. *El único cambio* se da en la mente, la cual se ve ahora determinada a efectuar la transición entre sus ideas.¹² Es importante no dejar de enfatizar este resultado, pues él nos dará una idea del que será el desenlace de la búsqueda de Hume.

5. La culminación de la búsqueda

Es cierto que Hume ha explicado un fragmento fundamental de la vida humana al mostrar de qué forma llegan a formarse relaciones causales entre nuestras ideas y empezamos a hacer inferencias en lo no observado. Lo que aún no está claro cómo ingresa a la mente la idea en cuestión. La teoría de la inferencia humeana está basada en principios de observación y asociación, junto con el movimiento del pensamiento de un objeto a otro por efecto de la costumbre. ¿Cómo es que, a partir de eso, sabemos que existe una conexión causal entre dos clases de cosas?

¹² Hume llega a hacer de la costumbre un tema central en su filosofía. Desde su punto de vista, los seres humanos somos animales de hábitos o costumbre. Deposita en ella el fundamento último de todas las conclusiones de la experiencia (*EHU V [43]*). Hume considera que la asociación impulsada por la costumbre es la causa de que esperemos que el sol salga cada mañana; de que no sigamos adelante cuando damos con un precipicio; y también de que, a veces, creamos algunas cosas menos sólidas y cuestionables, como que todos los zorros son rojos, o que en agosto las noches son más frías que en los otros meses del año. En suma, Hume piensa que somos dirigidos por la costumbre en todo tipo de actividades importantes para el desarrollo de la vida cotidiana: desde nuestra tendencia a evitar cosas que nos causan dolor, hasta cuando hacemos planes para el futuro.

Hume encuentra una salida a la paradoja que él mismo ha formulado al asumir que no es la conjunción constante en sí la que provee a la mente con la idea de conexión necesaria. “Se sigue que la repetición *sola* no tiene ese efecto, sino que debe *descubrir o producir* algo nuevo que sea la fuente de esa idea” (THN I III XIV [163]). Cualquiera que sea este efecto de la conjunción constante deberá ser, de acuerdo a la teoría de las ideas, la impresión de conexión necesaria. Ya hemos visto que la única cosa que genera la observación repetida de que los Cs y Es mantienen regularmente relaciones de contigüidad y sucesión es una propensión en la mente, en cierto modo inevitable, de pasar de un objeto a la idea de su acompañante. En consecuencia, la única alternativa que le queda a Hume para satisfacer su principio metodológico fundamental y explicar el origen de la idea de conexión necesaria es afirmar que aquel suceso mental es la tan buscada impresión.

Tal y como Stroud (1981) lo recalca, cuando Hume propone enfocar la investigación en las inferencias y creencias particulares que van de lo observado a lo no observado, insinúa el que será el desenlace. “Es posible que en última instancia se vea que *la conexión necesaria depende de la inferencia*, en lugar de depender la inferencia de la conexión necesaria” (THN I III VI [88]. Citado en: Stroud, 1981, p. 118). Es entonces la inferencia la que llevará el peso en la explicación del origen de la idea de conexión necesaria. Cuando hemos observado una conjunción constante entre C y E, y en adición tenemos una percepción de uno de ellos, la costumbre nos determina a anticiparnos a los hechos, esperando el efecto cuando la causa ocurre, o suponiendo que el efecto que al presente vemos debió ser antecedido por la causa conocida. Esta determinación sentida en la mente (la transición acostumbrada entre objetos frecuentemente conjuntados) es la impresión que da sentido a toda la investigación sobre la causalidad. En una palabra, la determinación en nuestra mente *es la necesidad*.

6. Dos definiciones para la causalidad

Terminada su indagación, Hume se siente equipado para ofrecer una “definición exacta” de la relación causa-efecto, la cual precisará el significado real de dicha relación. Claro, en lugar de una ofrece dos, asumiendo que los argumentos que ha esbozado hasta ahora conducen evidentemente a ellas. En último término, son las relaciones precisas que apuntalan a la causalidad lo que Hume postula con sus dos definiciones. Bajo este panorama, primero caracteriza una causa como un “objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último” (THN I III XIV [170]). Así que, para que se diga que C es causa de E, la pareja debe cumplir con dos requisitos inmediatamente perceptibles: contigüidad espacial y sucesión temporal. Hume nos dice que la semejanza juega también un rol importante en la determinación de nuestras opiniones causales, pero sólo en la medida que ayuda a reconocer una tercera relación: conjunción constante.

El inconveniente con la primera definición, y el motivo por el cual Hume siente de inmediato que es necesario complementarla, es que si ella consignara todo lo que hay en la causalidad, ésta no tendría nada que ver con la necesidad. Construida como una caracterización exclusiva reduciría la causalidad a la sucesión regular o invariable. La segunda definición supera ese percance implicando a la experiencia humana en el asunto. Dentro del marco de la segunda definición, la relación causal se

manifiesta en la vinculación entre dos tipos de percepciones en la mente de un observador humano, en respuesta a un conjunto de relaciones o similitudes de las que él frecuentemente es testigo. Hume concreta el otro significado de “causa” de esta manera:

Es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma a él que la idea del uno *determina* a la mente a formar la idea del otro, y la impresión de uno a formar una idea más viva del otro.¹³ (*THN I III XIV* [170])

Hume hace del hecho de que haya una mente humana que perciba y reaccione a lo que percibe una condición para que una cosa sea causa de otra. Se ha recalcado que, como efecto posterior a la experiencia de la conjunción constante, las percepciones involucradas se conectan en nuestro pensamiento, determinándonos a fijar la relación. Ahora sabemos que es dicha determinación la que nos provee con la idea de conexión necesaria, necesidad, poder causal o cualquiera de sus sinónimos.

7. Conclusión

La primera definición de causalidad sólo provee evidencia de que existen contigüidad, sucesión y conjunciones constantes entre “causas” y “efectos”. En resumen, se limita a enumerar lo que es directamente verificable por la mente: experiencias pasadas y actuales. En cierto sentido, puede decirse también que la primera definición tiene muy en cuenta la conclusión escéptica de la razón acerca de la causalidad. En el desarrollo de su búsqueda, Hume comprendió que restringiéndonos a esta base es imposible justificar la inferencia causal, la cual nos remite a instancias aún no experimentadas. Por eso decidió desviar el curso de la misma y atender a los principios de asociación de ideas que operan en la imaginación. Hume indica que es sólo porque somos movidos fuera de los ámbitos de la razón por específicas e irresistibles propensiones de la condición humana que nos comprometemos con algo que excede lo estrictamente sostenible. De esa forma, ofrece una explicación psicológica de cómo nuestras mentes están determinadas a hacer inferencias en lo no observado cuando articulan la regularidad en sus experiencias pasadas.

Como efecto ulterior de su investigación, Hume concluye que el término “causa”, con el sentido de conexión necesaria e indefectible entre eventos, carece de significado. Apartándose de la acepción metafísica, el *Tratado* opta por definir la causalidad como un reporte psicológico de la mente humana. Es decir que, para Hume, la causalidad no remite a conexiones en el mundo físico. Las conexiones, reales por supuesto, se dan en nuestra mente. No podemos más que insistir en que el correlato de la

¹³ Esta última afirmación en la segunda definición puede resultarnos ajena dada la manera en que decidimos exponer los argumentos de Hume. Para términos de este proyecto, elegimos concentrarnos en la explicación de la transición que la mente hace entre ideas causalmente relacionadas, junto con las circunstancias requeridas para que lo haga, pues en ella reside el corazón de la causalidad.

Con la referencia a impresiones e ideas vivaces, Hume en realidad está describiendo un proceso que es en esencia el mismo de la inferencia causal; su particularidad reside en la vivacidad de las percepciones implicadas. Es el proceso de generación de nuestras creencias. Ya sabemos por qué las ideas de causas o efectos respectivos se conectan. Hume agrega, sin embargo, que cuando tenemos no una idea, sino una *impresión* de C o E, ella también nos dirige a concebir la idea de su correlativa, pero impregnándola al mismo tiempo con la vivacidad característica de las impresiones. La idea resultante se hace más vivaz en nuestra mente (en comparación a otras ideas), y eso es lo que para Hume recibe el nombre de creencia (*THN I III VII* [97]).

idea de causalidad es el sentimiento o determinación en nuestra mente que nos impulsa a hacer las nombradas inferencias. De manera que la inferencia y la necesidad son una y la misma; cuando una creencia en lo no observado ocurre, la idea de una conexión necesaria entre las causas y los efectos involucrados surge también. En lo que sigue, examinaremos qué implica este tipo de necesidad basada en conjunciones constantes e inferencias para el determinismo, junto con la posterior aplicación que Hume hace de ella en su tesis de la responsabilidad.

Capítulo II

Necesidad y acción humana

Con el capítulo precedente ha quedado establecida la concepción humeana de la causalidad. Hume consideró su propuesta como una auténtica revolución en la filosofía, por lo cual se permitió extenderla, del ámbito estrictamente epistemológico, a problemas que tienen que ver con nuestra percepción de la forma en que obramos en el mundo, como el de la libertad de la voluntad. El punto de partida de Hume en el tratamiento de este asunto es su doble definición de la relación de causalidad. Pero, sobra decir, nuestros intereses se afianzan en lo que Hume escribe acerca de la libertad y el determinismo. Así que el *quid* de este segundo capítulo será advertir la forma en que se la necesidad causal se manifiesta en el marco de la voluntad y las acciones humanas.

1. Necesidad: la esencia de la causalidad

La necesidad es definida en el *Tratado* de dos maneras. De acuerdo a Hume, radica “o en la unión y conjunción constante de objetos similares, o en la inferencia de la mente de pasar de uno a otro” (*THN* II III I [401]). Ya hemos visto cómo la conjunción constante y la inferencia de la mente se suplementan mutuamente. La determinación sentida en la mente (derivada de la experiencia de la conjunción constante) es el origen de nuestra idea de conexión necesaria. De manera que la necesidad es nuestra tendencia a inferir una cosa a partir de otra; tendencia edificada por la constancia con la que ellas han aparecido juntas ante nosotros. Son, en síntesis, estas experiencias reiterativas las que cultivan en nosotros el hábito de identificar relaciones causales.

Como se ha venido anunciando, la doble definición surge a partir del estudio humeano de la causalidad, al cual dedicamos el primer capítulo de este proyecto. Por esta razón, los elementos en los que Hume ubica la necesidad corresponden, directamente, a las dos definiciones con las que delimitó la relación de causalidad. Hume se permite equiparar ambas nociones porque considera que la necesidad es el rasgo definitorio de la causalidad; es sólo cuando encuentra el origen de nuestra idea de conexión necesaria que asume poder identificar a qué se debe que creamos que hay cosas que son causa o efecto de otras. Las otras relaciones que percibimos en los así considerados casos de causación, como la contigüidad y la prioridad temporal, probaron ser insuficientes para cumplir con ese objetivo.

Al entrar en la discusión sobre el problema de la libertad de la voluntad, Hume aclara que es el término “necesidad” el que ha constituido la mayor piedra de tropiezo; son los malentendidos que rodean la palabra los que han impedido a los filósofos progresar en este asunto. Partiendo de dicha suposición, Hume afirma en el *Resumen del Tratado de la naturaleza humana* que ha puesto “esta controversia bajo una nueva luz, al proporcionar una definición nueva de la necesidad” (*A*

[152/153]). A su parecer, los resultados de su investigación de la causalidad le han acercado a lograr una solución satisfactoria para el problema, ya que gracias a ellos dio con la verdadera naturaleza de la necesidad.

2. ¿Es plausible hablar de necesidad en el marco de las acciones humanas?

El aporte de Hume al debate de la libertad y el determinismo aparece al inicio de la tercera parte del libro II en el *Tratado*. Su intención es emplear su tesis de la causalidad para argüir que la necesidad es real tanto para las operaciones de los cuerpos inanimados, como para las actividades de la mente y las acciones humanas en general. Éste es quizá el punto que merece mayor énfasis en su investigación. Veamos cómo trata de probárnoslo.

Por lo general, dice Hume, hay cierta reticencia a aceptar la operación de fuerzas causales en el dominio de lo humano porque se piensa equívocamente que éstas refieren a otra cosa además de las conjunciones constantes y las ulteriores inferencias que aquéllas posibilitan. La idea de necesidad parece implicar “algo forzoso, violento y constrictivo” (*THN* II III II [408]), es decir, la sujeción de nuestras acciones a fuerzas que trascienden lo humano y que, por lo tanto, están fuera de nuestro control. Es este poco alentador panorama el que explica la actitud negativa frente a los principios de la necesidad.

Sin embargo, lo previo no significa que la noción de necesidad causal sea totalmente rechazada. Aunque es común rehusar la idea de que hay necesidad en el ámbito de las decisiones humanas, la aceptamos en otros escenarios. Por ejemplo, no creemos que los seres inanimados tengan algo como “libertad contra-causal”. No nos parece razonable pensar que las piedras que caen por su propio peso puedan cambiar la dirección o velocidad de sus movimientos con independencia de las relaciones causales en las que están sumidas. Hume parte de esa suposición; su argumento comienza contemplando que *se admite universalmente* que las operaciones de los cuerpos son modelos de acciones necesarias. Nadie tiene inconveniente en decir que no existe en ellas el menor rastro de libertad (*THN* II III I [400]). Ahora bien, Hume arguye que, desde el punto de vista adecuado, puede sostenerse exactamente lo mismo de la motivación y el actuar humanos. Se propone mostrar que la necesidad descubierta por medio de la observación y la experiencia en los movimientos de los cuerpos se presenta también en los motivos, caracteres y circunstancias de la acción, o mejor, rige el comportamiento humano. Claro está, tener a las acciones humanas por necesarias no equivale a considerarlas como los efectos indefectibles de causas precedentes. Simplemente significa que la definición de necesidad que ya se ha dado, en términos de conjunciones constantes e inferencias, aplica a ellas con facilidad. Esto quiere decir que nuestras acciones y otras disposiciones de las que somos capaces están *constantemente conjuntadas* con causas particulares (en esta oportunidad, tales “causas” aluden a un conjunto interno en el individuo que abarca pasiones, motivos, o disposiciones de carácter) y son, consecuentemente, *inferibles* de ellas.

En suma, para Hume, nuestra experiencia o conocimiento de la necesidad es igual en el caso de los eventos físicos que en el de la acción humana. De ahí que su presunción operativa sea que es absurdo considerar unas cosas necesarias y otras no cuando ambas están en el mismo nivel. Hume supone

que lo que naturalmente nos lleva a creer en la causalidad dentro del mundo inanimado, se da también en las acciones humanas. Si eso es así, es decir, si los asuntos humanos cumplen con las condiciones de la doble definición de causalidad, no habrá razón para no tenerlos por necesarios.

3. La doble ontología de la necesidad en las acciones

En el transcurso del trabajo nos hemos esforzado por poner de relieve que si bien Hume cree que los eventos están inmersos en relaciones causales, esto no significa que adopte una visión metafísica de la causalidad. Sería muy sorprendente si Hume, o cualquiera, pudiera establecer la verdad del determinismo universal sin apelar a nada más que nuestras experiencias del día a día y lo que podemos apreciar de la conducta humana. Por fortuna, ilustrar la evidencia de la necesidad causal, en el sentido humeano de la expresión, con respecto a motivos y acciones es una empresa mucho más viable. Lo que debe señalarse es: (1) que las acciones humanas están sujetas a algún tipo de regularidad; y (2) que esa regularidad tiene un efecto específico sobre el entendimiento, incitándole a efectuar transiciones entre las ideas implicadas.

3.1. Conjunciones constantes o la predictibilidad de lo humano

Si lo pensamos con detenimiento, toda acción humana es un caso de alguna uniformidad. Referirnos a “conjunciones constantes” en el ámbito de las acciones significa eso justamente, que causas semejantes producen acciones semejantes con tal regularidad y frecuencia que la conducta humana se vuelve predecible como resultado. Por supuesto, Hume sabe, como cualquiera, que las conjunciones no son inviolables. Las acciones humanas no siempre siguen las mismas pautas que llegamos a conocer por vía de la experiencia, y Hume no demanda que ocurra así. Su intención, más allá de indicar que nuestros quehaceres son regulares y predecibles en cierto modo, es hacernos ver que todo lo que decimos o hacemos en la vida cuando tratamos con otras personas da por sentada esa uniformidad.

A pesar de nuestra inclinación a defender el “ser libre” del hombre, elaboramos nuestras proyecciones vitales bajo el supuesto de que las acciones de los demás mantendrán un mínimo de uniformidad necesaria. Cuando una persona va al mercado con la intención de comprar ciertos víveres, espera que el tendero tenga la disposición de venderlos si se encuentran en su establecimiento. La persona de nuestro ejemplo se vería extrañada si, contrario a sus encuentros pasados con el tendero (y con otros hombres que desempeñan dicho oficio), éste se abstuviera de vender e insultara a todos los que entran a su negocio. Asimismo, Hume asegura que podemos contemplar estas regularidades en un marco más genérico. Una cierta secuencia de eventos hace que un árbol dé manzanas y otro dé ciruelas (Stroud, 1981). La diferencia de sus productos puede ser atribuida a su distinta estructura causal interna y la forma en que las condiciones del entorno actúan sobre ella. Lo que Hume sugiere es que podemos explicar análogamente por qué los seres humanos tienen distintos sentimientos, acciones y pasiones según su género, edad, situación social, *etcétera*.

De hecho, Hume hace algunas de sus más cuestionables afirmaciones cuando se siente presionado por su teoría de la necesidad para demostrar que el principio de que “causas semejantes producen

efectos semejantes”, es verdadero con respecto de ambas clases de eventos: materiales y humanos. Muestra de ello es que tiende a enfatizar el origen social de diferencias importantes entre el carácter de las gentes (*THN* II III I [402]). No obstante, la que es, probablemente, la premisa más sólida en su argumentación es que mucho de lo que hacemos, desde la simple comunicación interpersonal hasta el comercio o la actividad política, presume que hay uniformidad en el comportamiento humano. En la medida que tengamos evidencia de esa regularidad, es posible tomarla como ejemplo de las conjunciones constantes comprendidas en la primera definición de necesidad.¹⁴

3.2. La inferencia basada en la regularidad. De la conducta al carácter y viceversa

Quizá la mejor manera de asegurarnos de la preminencia de la necesidad en el terreno de la acción sea destacar que formamos expectativas sobre el comportamiento humano como consecuencia de los hábitos adquiridos por regularidades experimentadas. De no haber uniformidad en las acciones humanas, asevera Hume, “sería imposible acumular observaciones generales acerca de la humanidad; y ninguna experiencia, por mucha que fuera la precisión con que la hubiera asimilado la capacidad reflexiva, tendría utilidad” (*EHU* VIII [85]). Empero, es una cuestión de hecho que hacemos esas observaciones que Hume califica como inferencias causales. Puesto que la conjunción constante y la inferencia se dan vida recíprocamente, tal vez podamos probar, en esta ocasión, la primera a partir de la segunda. Además, si la predictibilidad del actuar humano genera esa determinación en la mente que se acopla a la segunda definición de la relación causa-efecto, Hume estaría autorizado para sostener que nuestras acciones son necesarias en los términos del *Tratado*.

Continuamente llegamos a creencias de la posible conducta futura de otros basándonos en lo que sabemos de ellos: el carácter¹⁵ que han manifestado en el tiempo que los conocemos, sus acciones pasadas en determinadas circunstancias, entre otras cosas. En cierto sentido, esas creencias se convierten en algo familiar para nosotros. Hume va tan lejos como para decir que es casi imposible desenvolverse en la vida práctica sin dejarse guiar por ellas (*THN* II III I [405]). Antes de entrar al supermercado con la intención de comprar una cerveza, yo creo que el encargado va a vendérmela porque él quiere conservar su trabajo. Para conservarlo, debe venderme y no, supongamos, regalarme la cerveza. Lo único que necesitamos para que esta inferencia sea convincente es la experiencia de que las personas canjean el dinero por productos y servicios; una vivencia muy frecuente en la vida en sociedad y lo suficientemente genérica como para repetirse en un sinnúmero de situaciones *semejantes*.

¹⁴ Consúltense las páginas 13 y 19, en los capítulos I y II correspondientemente, para rememorar la definición de causación o necesidad en términos de conjunciones constantes.

¹⁵ Hume localiza las causas de la acción en nuestro carácter, una cualidad durable que poseemos y que comprime algunos de nuestros más complejos estados internos (*THN* I IV III [219]). Hume nos aclara también que el carácter es esa propiedad nuestra que es susceptible de alteración por los elogios, censuras, recompensas o castigos que acompañan a las imputaciones de responsabilidad (*THN* II III II [412]), por lo que es aquello con lo que tratan de vérselas las evaluaciones positivas o negativas que hacemos de las acciones.

Nótese que, por triviales que puedan parecer tipificaciones como la del tendero o el vendedor en el supermercado, exhiben que acostumbramos hacer juicios acerca de la esfera motivacional y la conducta de otros. Obramos así porque no hay nada que nos afecte o preocupe más que las acciones propias y las de los demás. De su lado, Hume reitera que todas éstas son inferencias causales, y su única particularidad frente a las que estudiamos en el capítulo I radica en que, esta vez, lo que la mente relaciona es cierta disposición de carácter con algunos cursos de acción concretos.

4. El infundado rechazo a la doctrina de la necesidad

Durante el desarrollo de las secciones tituladas *De la libertad y la necesidad* en el *Tratado* Hume insiste en la dimensión verbal de la disputa. En la primera sección bajo este título, enuncia varios ejemplos (siendo cada uno la puesta en escena de una experiencia social) para señalar que no hay, en realidad, diferencia cualitativa alguna entre los nexos causales que adjudicamos a las interacciones de los cuerpos inanimados y los que, presumimos, correlacionan las acciones con sus desencadenantes respectivos. De esta suerte, la hipótesis de Hume es que, si bien hay cierta hostilidad hacia la teoría de la necesidad (debida a la confusión sobre el sentido del término), nuestras expectativas, comportamiento e inclusive los planes que hacemos para el futuro evidencian que aceptamos la necesidad tácitamente. Ésta es pues la conclusión a la que Hume arriba luego de acoplar su análisis de la causalidad a nuestras relaciones interpersonales y las interpretaciones que hacemos de las mismas.

Dado que pueden advertirse los dos componentes de la necesidad en el ámbito de la agencia humana, no parece razonable negar el hecho de que ésta es objeto de determinaciones causales. Aunque no es pertinente sostener esta afirmación sin captar su significado en el *Tratado*. La causalidad es condición de posibilidad de nuestra mera comprensión de lo que sucede. Cabe agregar que, sin la causalidad, difícilmente podríamos explicar las acciones de otros agentes. De esta suerte, todo lo que Hume nos está diciendo es que si observamos la conducta humana, su regularidad hará que con el tiempo creamos que las acciones son *causadas*, suponiendo que éstas son signos del conjunto motivacional interno de su autor. Y, más aún, Hume revelará que es muy importante que esto suceda, que formemos esas creencias, para la cuestión de cómo atribuir responsabilidad.

El punto de vista que se halla detrás del libertarismo es que la necesidad destruye la responsabilidad. En la medida que las acciones del hombre derivan forzosamente de antecedentes que él no domina, éstas no pueden dejar de ocurrir. Luego, como la necesidad elimina la posibilidad de que el agente participe sustancialmente en lo que sucede y coarta las alternativas en su acción, aquél no podría ser responsable. Nuestra intuición nos dice que no es razonable culpar a alguien por no evitar un evento que, desde un principio, escapaba a su control. Pero, Hume piensa en cambio que debemos aceptar la doctrina de la necesidad para atribuir responsabilidades (*THN* II III II [409]). ¿Cómo es esto posible?

La respuesta simple es que el concepto de determinismo o necesidad demarcado en el *Tratado* no es el mismo que rechazan los libertaristas. El determinismo contra el que ellos discuten socava la responsabilidad por definición, considerando que le es inherente la idea constricción. Por el

contrario, el aspecto innovador de la noción humeana es que, aquí, la necesidad literalmente existe en la mente humana. Su respectiva impresión no proviene de la percepción de causas físicas, sino de la *reflexión* dentro de la mente del observador cuando es inducido por la experiencia de uniones constantes a hacer las inferencias acostumbradas. Hume nos da a entender que el comportamiento humano debe explicarse en estos términos, y no en los de conexiones necesarias que constriñen a que, una vez dada la causa, a continuación se dé el efecto por obligación. Hume construye así un concepto de necesidad basado en la asociación psicológica, ajeno al complejo sistema de condicionamiento que los libertaristas atribuyen a la necesidad.

5. Necesidad y responsabilidad: el camino hacia la solución

Claramente, resaltar que la necesidad no se contrapone a la responsabilidad no es razón suficiente para sostener que la última no tendría sentido sin la primera. Hume aún tiene que darnos una exposición convincente en favor de la premisa más fuerte. Lo hace en la segunda sección dedicada a tratar el tema *De la libertad y la necesidad*, en la que tiene que vérselas con algunas de las cuestiones más complicadas de la filosofía, relativas a la naturaleza de la acción humana, su génesis y la descripción del proceso íntegro que involucra. Es muy probable que el análisis bidireccional de Hume; de la unión constante entre, por una parte, las pasiones y el carácter y, por otro, los actos que los siguen, no pueda captar todo lo que influye en aquél fenómeno. Después de todo, es un asunto todavía debatido en nuestros días, y dista de estar plenamente determinado. En consecuencia, procuraremos restringirnos a lo que el *Tratado* puede decirnos de la relación necesidad-responsabilidad.

Hume aduce que la imputación de responsabilidad exige necesidad. Su argumentación sobreviene así: cuando algunas acciones criminales o injuriosas inducen en nosotros sentimientos de desaprobación, “lo hacen sólo por medio de su relación con la persona, o de su conexión con ésta” (*THN II III II* [411]). En otras palabras, es debido a que la acción está causalmente relacionada con el carácter del agente que existe un vínculo entre la acción y el sujeto que la llevó a cabo. Sin la relación causal no podríamos considerar la acción como *suya*; representaría un evento independiente a él. Ahora bien, si ése fuera el caso, es decir, si la acción no estuviese conectada con el agente que la realizó, no podríamos responsabilizarlo por ella. La acción sería, tal vez, algo que sencillamente le pasa, y no una cosa que él haya *causado* o a la que contribuyese a voluntad. Por consiguiente, ya que las atribuciones de responsabilidad presuponen que las acciones son el efecto causal del carácter de los individuos juzgados (*i.e.*, se apoyan en la causalidad), Hume concluye que “sólo sobre la base de los principios de la necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos” (*THN II III II* [411]).

En resumen, sería ilógico responsabilizar a alguien por una acción con la que no está conectado. Evidentemente, no sólo la conjunción constante juega un rol esencial aquí. El reverso de inferir la conducta del carácter de un agente, es inferir su carácter a partir de su conducta. En opinión de Hume, es eso mismo lo que hacemos cuando culpamos o elogiamos a otros. Piensa que imputar responsabilidad sería psicológicamente imposible si no hiciéramos inferencias causales. Solamente cuando *creemos* que una acción es determinada por el carácter del actuante lo recriminamos por ella. Lejos de hacer problemáticas las atribuciones de responsabilidad, la necesidad es una condición indispensable para que nuestros juicios puedan ser dirigidos hacia sus objetos apropiados.

6. ¿Cuál es la finalidad de esta discusión en el *Tratado*?

Con todo, la solución de Hume a la controversia de la libertad y la necesidad consiste en redefinir el concepto de “necesidad” en el sentido ya explicado. Busca persuadirnos de que, si comprendemos adecuadamente a qué hace referencia, no podremos obviar su ubicuidad en los quehaceres humanos. Lo precedente es también indicador del determinismo del *Tratado*, siendo esto mismo sobre lo que deseamos hacer hincapié en lo que resta del presente capítulo y en los posteriores. A nuestro juicio, y al menos por cuanto a su primera obra concierne, Hume no se ocupa de tratar de demostrar que la necesidad causal es compatible con las acciones que se ejecutan libremente. En su lugar, defiende una postura que puede catalogarse como determinista. El propósito del autor en su obra capital (por cuanto a este problema concierne) es indicarnos que todos somos, de un modo u otro, deterministas. La verdadera pregunta es por qué negamos una condición con la que nuestra propia conducta nos compromete.

Al final de la primera sección dedicada a este asunto en el *Tratado*, Hume abiertamente afirma que sus argumentos pro-necesidad son, así mismo, “válidos contra la libertad y el libre albedrío” (*THN* II III I [407]). En concisión, Hume niega la realidad de la libertad. Sus razones para hacerlo son estas: si asociamos la libertad con la idea de que los seres humanos están exentos del orden causal (que es lo que afirman los libertaristas), la libertad no existe. Es sólo un término negativo, pues el influjo de la necesidad en la vida humana es innegable. Inclusive, para Hume es algo bueno que la libertad no sea real, ya que si existiera haría la moralidad y la sociedad imposibles.

Hume sustenta haber encontrado una falla fatal en el libertarismo. Aceptar la doctrina de la libertad (en oposición a la de la necesidad) nos deja todavía con el problema de ofrecer una tesis plausible para fundamentar el mecanismo o la fuente de la responsabilidad. Sin embargo, el inconveniente es que cumplir con este requisito podría ser irrealizable. Si un agente es *libre*, difícilmente podría predicarse de aquél que produce o determina sus acciones; no existe, en dicho caso, esa conexión causal que nos asegura que la acción juzgada es *de él*. Considerando que es en virtud de aquella conexión que atribuimos responsabilidad, y que la libertad la suprime, parece ser que la libertad nos impide responsabilizar a las personas.

En esta perspectiva, la doctrina de la libertad convierte la responsabilidad en algo escurridizo. Ésta es la segunda cara de lo que William James (1956) astutamente ha denominado como “el dilema del determinismo”. Según los libertaristas, si el determinismo se sostiene perdemos la única condición que garantiza nuestra responsabilidad, a saber, la libertad. No obstante, los deterministas, como Hume, replican que una libertad indeterminista conlleva a que nadie pueda ser autor de sus acciones, lo cual imposibilita la responsabilidad. Ya sea de un lado o de otro, la ética de la culpa, así como la posibilidad de otorgar méritos por las acciones, se ven amenazadas.

7. Conclusión

Una manera de avanzar en la superación de las dificultades que subyacen al dilema del determinismo sería trabajar en nuestras definiciones de “determinismo causal” y “libertad”. Éste es el camino que

ha tomado Hume: investigar qué es lo que sabemos de la necesidad causal, su origen y lo que implica. Dependiendo de ello, quizá veamos que no tiene las características coercitivas que comúnmente se le atribuyen. Los defensores de la libertad bien pueden seguir la misma ruta. Con las herramientas precisas y una comprensión más profunda del problema, podrían redefinir el sentido de la libertad en formas no indeterministas, o que no sean contrastivas a la causalidad. La vertiente compatibilista ha explorado esta opción ampliamente. Incluso, al menos en la *Investigación*, Hume es partidario de la solución compatibilista (*EHU* VIII [96]), siendo este el motivo por el que se le considera uno de los mayores precursores de esta postura.

Empero, otra parece ser la historia del *Tratado*. En él, Hume no sólo ataca la que es predominantemente su concepción de la libertad, sino que es incisivo en que *únicamente* la necesidad garantiza nuestra responsabilidad. Dicho de otro modo, elabora su interpretación de lo que ocurre cuando imputamos responsabilidad desde su noción de necesidad y nada más que ella. En contraste, en la *Investigación* Hume introduce una positiva definición de libertad que comparte esa tarea con la necesidad; entre ambas denotan lo que es la conducta responsable. Así pues, estas notorias diferencias ofrecen soporte a nuestra hipótesis de que la posición de Hume sobre la cuestión de la libertad y el determinismo pudo haber cambiado en el trascurso del *Tratado* a la *Investigación*. Aunque para traerlas a colación es preciso identificar y describir los diversos sentidos en los que Hume usa la expresión “libertad” al interior de su obra principal y su versión reelaborada. Justamente ése será el objetivo del tercer capítulo en el presente trabajo monográfico.

Capítulo III

El *Tratado* y las dos libertades

Los dos capítulos previos comprenden la parte reconstructiva o expositiva de esta tesis. Habiendo articulado la definición humeana de necesidad causal, y señalado cómo se hace patente en el ámbito de las acciones, podemos ocuparnos de interpretar la respuesta de Hume al problema de la libertad de la voluntad. Hasta ahora, nuestro trabajo se ha apoyado, más que todo, en el *Tratado* y sólo anexamente en la *Investigación*. Eso se debe a que los argumentos que hemos tenido que explicar permanecen en esencia inalterados y son sólo verbalmente un poco diferentes.¹⁶

En cambio, en este capítulo y en el posterior no sólo discutiremos la propuesta de Hume sobre la cuestión de la libertad y la necesidad, sino que tomaremos el *Tratado* y la *Investigación* como contribuciones independientes a dicho asunto. Nuestra hipótesis es que el primero tiene una orientación incompatibilista y el segundo una compatibilista, lo cual probaremos atendiendo a diferencias concretas entre el abordaje que cada título da al problema.

En este tercer capítulo, nos veremos concernidos solamente con el argumento tal y como aparece en el *Tratado*. Trabajaremos sobre las nociones de libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad que se introducen en él (*THN* II III II [408]), e intentaremos mostrar que han sido malentendidas en importantes aspectos.

1. Libertad de indiferencia

La primera representación de la libertad en el *Tratado* es la que se acopla a las demandas del libertarismo. Hume le da el nombre de “libertad de indiferencia”, y siente la obligación de desvirtuarla al considerarla incompatible con su teoría de la necesidad. Esta idea de libertad se desarrolla en oposición a la necesidad; de existir, se vería oprimida por el determinismo causal y para ser ejercida requeriría de la falta de relaciones causales. Ahora bien, puesta en estos términos pareciese que la libertad de indiferencia fuese algo positivo; una facultad humana que puede activarse bajo las condiciones apropiadas. No obstante, Hume aclarará que la libertad de indiferencia no es nada de ese tipo, pues es una expresión meramente negativa y relativa.

¹⁶ Por ejemplo, es cierto que el estudio de la causalidad en la *Investigación* pone mayor acento en refutar el supuesto de que derivamos la idea de conexión necesaria de las operaciones de nuestra voluntad (*EHU* VII [64-68]), mientras que el *Tratado* canaliza en nuestra inhabilidad para extraer dicha idea a partir de las relaciones que percibimos en las cosas. Pero el procedimiento que Hume sigue, el sitio donde cree reside la impresión de causalidad, y las definiciones últimas con las que describe lo que estamos en capacidad de saber de esa relación son convicciones que no abandona y, antes bien, reafirma. Para verificar estas afirmaciones, consúltese en ese orden: (*EHU* VII [62]; [75]; [76-77]).

En palabras de Hume, ya que la libertad de indiferencia suprime la necesidad, ésta debe entenderse como una forma de azar. Normalmente, cuando predicamos “azar” de una cosa, queremos decir algo parecido a que es fortuita o que su futuro no está garantizado. Estas suposiciones no están del todo distanciadas de lo que afirma Hume, teniendo en cuenta que ponen énfasis en el carácter negativo del azar. Aunque, traída al problema de la libertad de la voluntad, la noción de “azar” o “libertad de indiferencia” significa que nuestras voliciones y acciones son *indeterminadas*, es decir, que *no* hay rastro de necesidad en ellas.

1.1. Refutación de este sistema

Tomando lo previo en consideración, la reticencia de Hume hacia la doctrina de la libertad así comprendida se debe a que, a su parecer, dicha doctrina defiende una premisa insostenible. Hume concluye que la libertad de indiferencia “implica contradicción, o al menos es directamente contraria a la experiencia” (*THN* II III I [407]). Contraria a la experiencia, porque es un hecho que las acciones ostentan necesidad según los términos humanos, dada nuestra tendencia a razonar sobre estas inferencialmente; y contradicción, en vista de que por un lado defendemos de palabra la presencia de la libertad de indiferencia en el ámbito humano y, por otro, en actitud natural obramos y razonamos en conformidad al principio que le es antagónico: la necesidad. Creer que hasta cierto punto las personas son predecibles, basándonos en las regularidades de su conducta y carácter, es esencial para nuestra existencia social.

En resumen, para Hume, no hay base experimental para decir que las acciones humanas manifiestan libertad de la voluntad (entendida como una versión de indiferencia o azar). Mientras que los libertaristas arguyen que la experiencia demuestra que poseemos una libertad que implica la ausencia de causas determinantes, Hume sostiene que lo que la experiencia revela es lo opuesto. En realidad, somos menos libres de lo que intuitivamente sentimos. Sin embargo, antes de lograr asentar esa conclusión, Hume aún tiene que dar cuenta de un fenómeno particular de la vida humana, el cual podría consolidar la existencia de la libertad de indiferencia dependiendo de la perspectiva.

1.2. El sentimiento de indeterminación

Lo que es interesante del fenómeno en cuestión es que tiene bases empíricas. Se trata de algo que todos podríamos confirmar con un ejercicio introspectivo o atendiendo a las propias sensaciones, fundamentos desde los cuales Hume ha establecido muchas de sus más importantes afirmaciones. Frecuentemente nos pide que confirmemos lo que dice “atendiendo a nuestra propia mente”, esto es, haciendo los experimentos mentales concienzudos que él asegura haber seguido. Por otra parte, en el caso presente, los libertaristas podrían recurrir una lógica parecida para confirmar la realidad de la libertad de indiferencia. Tenemos a menudo cierta sensación de indiferencia cuando actuamos. A pesar de que en calidad de observadores llegamos a creer que la conducta de otros está relacionada con su carácter, y sentimos esa determinación que nos compele a efectuar inferencias en torno a las ideas correspondientes, de algún modo ese sentimiento nos abandona cuando somos nosotros mismos los que actuamos. Tratándose de otros, la necesidad atiende a mi mente con facilidad, pero

cuando soy yo el que actúa, no experimento esa conexión causal entre mis motivos o mi voluntad y esos actos que, se supone, derivan de ellos.

En consecuencia, la sensación de indiferencia de los agentes que no pueden comprender de qué manera a partir de un estado interno se desencadena su actuar, llama la atención sobre las visiones diferentes que tenemos de la acción dependiendo de si somos agentes o espectadores. Pese a ello, Hume niega que este contraejemplo tenga el alcance que se le atribuye. A lo sumo, sirve para explicar por qué nos inclinamos a pensar que nuestra conducta es libre o “incausada”. No obstante, de ahí a probar que libertad de indiferencia es real, hay una distancia considerable. Sin importar lo que sintamos, Hume aclara que eso no significa que las acciones se realicen con completa independencia, sin condiciones que incidan en ellas. Muestra de ello es que, por extravagante que sea lo que hagamos, para un observador bien informado de las circunstancias las acciones que realicemos le resultarán tan regulares y predecibles como las de cualquiera.

Ilustraremos lo precedente tomando un ejemplo de la novela *Jacques el fatalista* de Denis Diderot, anticipando que la voz filosófica de la novela y su estructura narrativa pueden leerse en el mismo contexto de la necesidad humeana. Examinemos con detenimiento uno de los numerosos diálogos sostenidos por los dos protagonistas de la novela: Jacques y su amo. Después de escuchar las creencias fatalistas de su criado, quien parece estar influido por el trabajo de Spinoza, el amo replica:

- Sin embargo, en mi interior siento que soy libre, del mismo modo que siento que pienso.
- (...) Sí, porque ahora no deseáis nada, pero haced el favor de desear caer del caballo.
- ¡Está bien! ¡Me precipitaría al suelo!
- ¿Ah sí? ¿Y lo haríais a gusto, sin repugnancia, sin esfuerzo, como cuando os da por bajar de la puerta de la posada?
- No exactamente; pero eso no importa con tal de que me precipite y demuestre que soy libre.
- . - (...) ¡Pobre hombre! ¿No os dais cuenta de que sin mi contradicción, jamás habríais tenido el capricho de romper la crisma? (Jacques el fatalista, pp. 318-319)

No le es muy difícil a Hume aclarar que actitudes como la del amo de Jacques no demuestran la falta de causalidad en el ámbito de las acciones. A veces, como el amo, queremos confirmar el ideal de que no hay determinaciones en nuestra voluntad imaginando que podríamos intentar la misma cosa, una y otra vez, tomando un curso de acción diferente en cada ocasión. Al reflexionar en retrospectiva sobre su conducta, el amo siente que tenía dos alternativas: A: continuar cabalgando pacíficamente; y B: arrojarse del caballo al suelo, con todos los malestares que eso le provocase. Lo que en verdad ocurre es que, antes de ser interpelado por Jacques, en el amo no había razones ni deseos de hacer B. Sólo se le presentaban los anhelos y motivos que le condujeron a hacer A (no arriesgarse a lastimarse, ensuciarse, etcétera). Ya que tuvo deseos de hacer A y no otra cosa, era inevitable que hiciera A. Pero, en el segundo escenario, ha surgido la cuestión de su libre albedrío, tema de suma importancia para él. Quiere probar que sin importar cuáles sean sus preferencias, puede hacer B si así lo decide.

Llegado este punto, es fácil entrever que hechos como éste no son testimonio de la realidad de la libertad de indiferencia. Citando a Hume, “por caprichosa e irregular que sea la acción que podamos realizar, como el deseo de demostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, nunca nos veremos libres de las ligaduras de la necesidad” (*THN* II III II [408]). El tipo de libertad de la que el amo asegura gozar no deja de ser ficticia por dos razones. Primero, no es cierto que la acción realizada sea indeterminada, pues su fuerza motriz es el deseo de mostrar la propia libertad. Segundo, el “fantástico deseo” que impulsa al amo a hacer gala de su “libertad” de acción no altera el hecho de que para Jacques sus acciones sean predecibles. Desde el punto de vista de Jacques, la conducta del amo puede inferirse de sus deseos y viceversa. Se dan entonces las dos condiciones que Hume define como “necesidad”.

1.3. Azar y responsabilidad

Es pertinente señalar que el énfasis que Hume pone en las regularidades de la naturaleza humana no lo conduce a una visión mecanicista de la misma. Como lo vimos en el capítulo II, la necesidad es precondition para atribuir responsabilidad justificadamente. Antes bien, otra razón para rechazar el concepto de libertad de indiferencia es que el azar no es un fundamento razonable sobre la cual podamos edificar nuestros análisis de la responsabilidad.

Hume ejemplifica esto con el caso de los locos (*THN* II III I [404]). Suponemos que los locos actúan libremente porque sus actos son tan impredecibles que en ellos no se puede apreciar la conexión entre su obrar y su carácter. Aun así, a pesar de que en apariencia gozan de esa libertad contra-causal que los libertaristas tienen por soporte de la responsabilidad, no acostumbramos a responsabilizar a locos por sus acciones. Más bien, creemos cosas como que no son dueños de sí mismos, o que no *controlan* su conducta, y por eso nuestras leyes contemplan excepciones para su situación particular. Pero esos presupuestos son por entero consistentes con lo que Hume está tratando de hacernos ver. Según él, si nuestras acciones fueran azarosas, no habría base para sostener que, en calidad de agentes, las produjimos. De esta manera, la libertad de indiferencia no sólo hace que las imputaciones de responsabilidad sean infectivas, sino que también las hace injustas. Después de todo, sería ilógico decir que el agente no causó su acción y que es, con todo, responsable por ella.

2. ¿Cómo interpretar el problema de la libertad de la voluntad en el *Tratado*?

En esta perspectiva, si algo nos dejan claro las secciones dedicadas a la controversia de la libertad y la necesidad en el *Tratado*, es el compromiso de Hume con la refutación del sistema de la libertad. En razón de ello, muchos estudiosos de la obra humeana, como Kemp Smith (1941), Russell (2008) y Millikan (2010), coinciden en verlo como un determinista. Empero, la interpretación predominante es un poco distinta. En las enciclopedias y libros de texto de filosofía, el pensamiento de Hume es descrito como uno de los paradigmas del compatibilismo, rivalizando el trabajo de filósofos como Hobbes y Ayer en importancia. Así pues, Penelhum (1993) sostiene que el sistema filosófico de Hume condensa, mejor que cualquier otro, lo que hemos llegado a conocer como “compatibilismo”. Igualmente, en su estudio punto por punto del *Tratado*, Stroud (1981) plantea que los escritos de

Hume constituyen una de las fuentes principales de la creencia en el hecho de que la necesidad de las acciones es compatible con su cualidad de ser libres.

De esta suerte, es común leer este problema en el *Tratado* como un proyecto compatibilista. Se aduce que lo que Hume pretende con la argumentación que hemos reconstruido sobre la libertad de indiferencia es citar distintos factores que llevan a la gente a suponer, erróneamente, que libertad y necesidad son incompatibles. De nuestra parte, procuramos resaltar que, en su lugar, Hume está cuestionando la doctrina de la libertad y defendiendo la de la necesidad. Lo que busca es mostrarnos cómo esas así llamadas experiencias de libertad no son tales en absoluto, ya que pueden y deben explicarse conforme a los principios de la necesidad causal. Por eso trata de dar cuenta de nuestra injustificada insatisfacción con el determinismo y del predominio de la idea de la libertad de la voluntad. Hume insiste en que la libertad no es un concepto tan atractivo como lo creemos, debido a que su realidad nos guaría a circunstancias indeseables.

Nuestro propósito principal es proporcionar evidencia que apoye la lectura determinista del *Tratado*. Sin embargo, eso no significa que desconozcamos o nos opongamos al supuesto de que Hume es compatibilista, puesto que esa posición se hace manifiesta en la *Investigación*. Sin lugar a dudas, la *Investigación* es acreedora de la relevancia que se le atribuye a Hume en la vertiente compatibilista. Por este motivo consideramos que es plausible aseverar que la posición de Hume en lo que respecta a la libertad de la voluntad no fue unívoca y cambió sustancialmente. La mejor manera de capturar tal disidencia es contrastar lo que Hume dice acerca de la libertad en los dos textos. Mantenemos entonces que en el *Tratado* Hume ve a la libertad como sinónima de azar e indiferencia; pero, en la *Investigación*, introduce una concepción significativa de la misma para el debate en torno al determinismo y compatible con la necesidad. Ahí, la libertad sí hace referencia a *la libre determinación de la voluntad*.

No obstante, el mayor inconveniente al sustentar el talante determinista del *Tratado* no es distinguir la libertad de indiferencia de la libre agencia que se introduce en la *Investigación*. La interpretación compatibilista del *Tratado* se apoya en un pasaje en el que Hume enuncia una confusión común entre dos diferentes clases de libertad, siendo el azar una de ellas, y la otra una que no ha sido todavía abordada en este trabajo. Hume la denomina *libertad de espontaneidad* y, con el tiempo, se ha convertido en el epicentro de la interpretación compatibilista del *Tratado*. En lo que viene, abordaremos este segundo concepto de libertad, con la intención de aclarar el que, pensamos, es su verdadero lugar en el texto humeano.

3. Libertad de espontaneidad

Sea cual sea el propósito al que sirva la noción de “libertad de espontaneidad” en el *Tratado*, lo primero que hay que advertir es que Hume no se inquieta por darnos una explicación detallada, ni siquiera completa, de la naturaleza y los límites de ésta. Por consiguiente, en este apartado recapitularemos todo lo que Hume afirma en lo relativo a ella, con la intención de aclarar su estatuto y sus alcances.

El aspecto de la argumentación en *De la libertad y la necesidad* que más ha atraído la atención de los comentaristas es la famosa distinción entre dos tipos de libertades: libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad. Sabemos que la primera, sinónima del azar, es para Hume el nombre de una inexistencia o imposibilidad teórica. De la segunda, sin embargo, nos ofrece esta austera descripción. Dice de ella que es “lo que se opone a la violencia” (*THN* II III II [408]). Expandamos un poco la caracterización. Podríamos reinterpretar la palabra “violencia” como lo que en la ética de la responsabilidad se conoce por “coerción”, “constricción” o “compulsión”. Estos términos no son del todo equivalentes, y no argüimos que lo sean, pero podemos emplearnos para darnos una idea de lo que violencia significa en este contexto. Designa restricciones que repercuten negativamente o tienen injerencia en lo que las personas deciden hacer. Actuar bajo constricción o violencia significa hacerlo en una situación que impida la realización de nuestros deseos naturales, o bien ser obligados a hacer algo que, de otro modo, preferiríamos evitar.

La libertad de espontaneidad es la ausencia de constricción o lo opuesto a ella. Es lo que *no* poseemos cuando somos encarcelados, chantajeados o intimidados; aquello que perdemos cuando un tercero nos apunta con un arma a la cabeza con el fin de que cumplamos sus demandas. En este sentido, parece que la libertad de espontaneidad es también un asunto de grado, dado que es restringida por la amenaza de alguna penalización consecuente con nuestros actos, y tales penalizaciones pueden ser más o menos severas.

En suma, el concepto de libertad de espontaneidad es, en esencia, contrastivo. Podemos comprenderle identificando las condiciones que la contrarrestan. Aunque, por otro lado, Hume añade de forma indirecta otro par de cosas interesantes a su definición (si podemos llamarla de ese modo) de libertad de espontaneidad. Declara que es la acepción más común de la palabra “libertad” e, igualmente, que es ese tipo de libertad, y no otro, el que en verdad nos preocupamos por preservar (*THN* II III II [408]). La primera parte de lo que dice no es exactamente controvertible o trascendental. Se refiere a que es en la falta de constricción donde todo el mundo ubica a la libertad en la práctica. Cuando predicamos de alguien que es “libre”, no tenemos en mente el supuesto metafísico de que su voluntad no esté determinada por nada, o se auto-determine sin motivos. En su lugar, pensamos en si tiene o no obstáculos en su camino. Es al prisionero, al rehén, al testigo que teme declarar contra un criminal tras ser intimidado, a quien compadecemos por su falta de libertad.

En parte, si aceptamos que los casos previos interpretan correctamente lo que en la vida cotidiana significa no ser libre, notaremos de paso en qué se basa Hume para afirmar que la libertad de espontaneidad es la única que nos interesa conservar. Nos preocupa mitigar el poder de otros sobre nosotros; rehuir lo desagradable de hacer cosas que no están dentro de nuestros deseos; y, tal vez, hasta evitar los peligros que un genuino caso de constricción puede traer a la integridad propia. En contraste, la pregunta de si mis motivaciones me son o no infundidas por causas que se remontan a mis ancestros, de si realmente estoy en control de lo que quiero, tiene otro tipo de valor. Al menos, en sentido filosófico, el asunto del libre albedrío es importante por sus implicaciones para la cuestión de la responsabilidad. De cualquier manera, la libertad de espontaneidad no puede, por sí misma, hacer una contribución en el alegado caso contra el determinismo. El hombre encarcelado está, *de facto*, en condiciones que reprimen su libertad de espontaneidad, empero, eso nos dice muy poco con

respecto a si él estaba o no “programado” para seguir el curso de acción que desembocó en su encarcelamiento.

4. El pasaje de las dos libertades no forma parte del compatibilismo de Hume

A sabiendas de que la libertad de espontaneidad remite a lo que entendemos por libertad en contextos sociopolíticos, y que no concuerda con la idea de libertad de la voluntad que favorecen los libertaristas, cabe preguntarse: ¿por qué es entonces confundida con la libertad contra-causal de la voluntad?, ¿cómo es que si la libertad de espontaneidad es la que en verdad es importante para nosotros, la doctrina de la libertad de indiferencia es tan prevalente? Pues bien, el origen de la confusión reside en los malentendidos alrededor de lo que la necesidad causal significa.

La distinción entre las dos libertades en el *Tratado* busca traer a cuento las diferencias entre conducta compelida y conducta no compelida. Y, de acuerdo a la interpretación que adoptamos en este proyecto, Hume subraya dichas diferencias con objeto de recalcar que la necesidad no acarrea compulsión o violencia de ningún tipo. Claro está, es preciso ser cuidadosos con la forma en que tomamos lo anterior. En parte, se ha asumido que el *Tratado* es un libro compatibilista porque se cree que su referencia a la violencia sustancia una versión peculiar de compatibilismo. Antes de Hume, predominaron posiciones que construían una noción de necesidad no coercitiva y una de libertad entendida, precisamente, como lo opuesto a la coerción.¹⁷ Fueron llamadas compatibilistas, pues aducían que la verdadera enemiga de la libertad era la constricción y no la necesidad, por lo que no habría motivo para afirmar que libertad y necesidad no puedan compaginarse.

Como lo insinuamos en la sección 3., la libertad que se desarrolla en oposición a la violencia es muy distinta a lo que se desea captar con la expresión de “libertad de la voluntad”. La falta de causas “externas” no dice nada con respecto a la naturaleza de la voluntad; ni sirve para formarnos una idea de lo libres que pueden llegar a ser las *motivaciones* de los agentes. En esa medida, posiciones que distinguen las acciones compelidas de las que no lo son no deberían ser calificadas como compatibilistas.

De nuevo, Hume sí quiere mostrarnos con el pasaje de las dos libertades que el hecho de que una acción sea causada no equivale a que ésta sea compelida o forzada. Hacer tal transposición es un error categorial. La causalidad, y por ende la necesidad, se reducen a las conjunciones constantes que observamos y los efectos que éstas tienen sobre nuestra mente. Según ese marco de referencia, la causalidad no es una prescripción universal que crea relaciones obligantes entre lo que hacemos y causas previas, sino una descripción del funcionamiento del psiquismo humano. En otras palabras, el principio causal formula el modo en que de hecho la mente humana opera; delimita las pautas que la última sigue para asociar determinadas ideas y nos dice en qué circunstancias lo hace. En tanto que las relaciones causales sólo subyacen a nuestra comprensión de lo que sucede, no puede haber, en lo concerniente a ellas, discusión alguna sobre la posible coerción que impliquen.

¹⁷ Para ejemplos de este tipo de formulaciones, remitimos a la nota número 22 en el capítulo IV.

Veámoslo de esta forma. Cuando sostenemos con Hume que la voluntad humana es determinada o intervenida por relaciones causales, no nos referimos, por ejemplo, a determinaciones cívicas, de las cuales sí podríamos decir que a veces nos fuerzan a tomar decisiones que preferiríamos no tomar. En cambio, reconocer la presencia de la necesidad en las acciones humanas, conforme lo anuncia Hume, no les asigna nada que no pueda admitirse con facilidad (*THN* II III II [410]). Tan sólo expresa que nuestras acciones y deseos son lo suficientemente regulares como para que nos resulten predecibles; que comprendemos la complejidad de nuestras relaciones interpersonales bajo esquemas causales. Al ver a una persona actuar, no imaginamos que la regla de acuerdo a la cual se genera conducta (su carácter o sus preferencias) represente alguna suerte de compulsión para ella. Sería igual a decir que cuando actúa siguiendo sus deseos y sin impedimentos, está *obligado* o *compelido* por su influencia.¹⁸ Una afirmación semejante va en contra de la idea misma de lo que es una situación de violencia.

Así, la famosa distinción entre libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad cumple con el simple objetivo de demostrar que la necesidad no está ligada a la constricción. De manera que no necesitamos tratar de vindicar el indeterminismo para salvar la espontaneidad en nuestra conducta que tanto nos preocupa. Podemos rechazar sin temor alguno a la libertad de indiferencia, pues no se pierde con ella nada que nos interese. Por supuesto, no es esa la razón principal que lleva a Hume a negar la existencia de dicha libertad. Ya nos ha dejado claro que el problema que tiene con ella es que designa algo que no resiste al análisis de su propia consistencia.

Existe, no obstante, otra línea interpretativa para la distinción entre las libertades de espontaneidad e indiferencia. Hay un número considerable de literatura dedicada a asignarle un significado más profundo del que aquí le hemos otorgado. A la luz de esta segunda interpretación, la distinción es, de hecho, la piedra angular de la estrategia compatibilista de Hume en el *Tratado*. El argumento general que da vigor a esa opinión va más o menos como sigue. Diferenciando entre libertad de espontaneidad e indiferencia, Hume pretende algo parecido a lo que hizo con su estudio de la causalidad en el libro I: dar la verdadera definición de, en este caso, la libertad de la voluntad. Las acciones libres, en el sentido relevante para el problema de la atribución de responsabilidad, no se caracterizan por su falta de causa. Por el contrario, una acción es libre o no dependiendo de cuál sea su causa. Si proviene del carácter o las disposiciones internas del agente, o no es inducida por

¹⁸ Tomadas en sentido literal estas afirmaciones no son, sin embargo, del todo ciertas. Existen deseos que son compulsivos por naturaleza, como el deseo de consumir droga de un adicto y que, de este modo, constituirían contraejemplos para lo que se ha dicho de la violencia y la espontaneidad. Por eso es importante que en toda teoría de la motivación especifiquemos un poco la complejidad de los deseos o motivos que suponemos determinan la voluntad. En cuanto a nosotros concierne, podríamos responder a la objeción que plantean deseos como los del adicto o el cleptómano tomando prestada la escala para diferentes tipos de deseos que Frankfurt (2006) esboza en *La importancia de lo que nos preocupa*. Frankfurt distingue entre deseos de primer orden (que se satisfacen directamente con el objeto, como el deseo inmediato de fumar un cigarrillo) y aquéllos que refieren a la capacidad de querer tener o no ciertos deseos o motivaciones (los que, eventualmente, son los *queremos* se hagan efectivos. A pesar de su deseo primitivo de consumir tabaco, una persona puede preferir no hacerlo por motivos de salud y son estos últimos los que su conducta termina siguiendo).

Un estudio detallado de la naturaleza de los deseos y otras motivaciones escapa a los fines de este proyecto, por lo que no será considerado aquí en extensión. Sólo agregaremos que las diferencias que pueden trazarse entre pasiones o deseos no serían ajenas para Hume: él mismo reconoce distintos grupos de pasiones (directas, indirectas, serenas o violentas) y señala cómo ellas tienden a disputarse el dominio de la voluntad (*THN* II III III [415-419]).

factores externos (como la *violencia* que se cometa contra él), será libre y además una por la que su ejecutor pueda ser tenido por responsable.

Consecuentemente, la libertad genuina consiste en “no ser prevenido de hacer lo que se ha elegido hacer” (Penelhum, 1974, p. 120). El punto clave de la distinción, conforme esta presunción, es rememorar la antigua antinomia entre acciones voluntarias e involuntarias: siendo las voluntarias aquéllas causadas por entero por el agente, mientras que las involuntarias se dan cuando compulsiones o amenazas tienen efecto sobre él. Ahora bien, ya que podemos hablar de motivos y acciones sólo en un contexto causal, lo cierto es que no hay *incompatibilidad* entre que el hecho de que la acción sea causalmente necesitada y que sea libre al mismo tiempo. A la par, en la medida que la conducta de una persona manifiesta libertad de espontaneidad, ésta es responsable por ella.

No sobra decir que esta lectura de la distinción de las dos libertades le adjudica al *Tratado* una propuesta compatibilista. Es también muy popular, debido a que establece convergencia entre aquél y la *Investigación*. Se encuentra, por ejemplo, en la entrada oficial de la enciclopedia de filosofía *Stanford* sobre Hume y la libertad de la voluntad (*Hume on Free Will*). Igualmente en la versión del argumento de la espontaneidad de Russell (1983), y con un significado similar en Penelhum (1974), cuya interpretación sugiere que el diagnóstico de la confusión entre las dos libertades es un argumento central. Asimismo, Ardal (1989) resume el compatibilismo de Hume a partir de la distinción entre espontaneidad e indiferencia.

En oposición a la postura previamente esquematizada, esta tesis arguye que Hume era un determinista en el *Tratado*. De ahí, el énfasis que ha sido puesto en los que, creemos, son los alcances reales de la distinción entre libertad de espontaneidad e indiferencia. Si quienes optan por la interpretación compatibilista basan buena parte de lo que dicen en la nombrada distinción, es posible emprender la refutación de estos al indicar que la mención de dos tipos de libertad en el *Tratado* no tiene la importancia que se le atribuye.

5. La verdadera finalidad de la distinción entre libertad de indiferencia y de espontaneidad

La intención detrás del pasaje de las dos libertades no es otra que explicar la que, Hume juzga, puede ser una razón para la preeminencia de la opinión según la cual poseemos una libertad que escapa a las determinaciones de la necesidad. Lo que pensamos es que Hume se plantea, *in propria persona*, algo similar a lo siguiente: “si las personas defienden la posesión de una libertad no causal de la voluntad, debe ser que no tienen claro qué es lo que apoyan, y qué es lo que niegan cuando afirman tal cosa. Ya se les ha hecho ver que la necesidad no es nada de lo que imaginan, y que todo lo que hacen en sus vidas la da por sentada. Pero, si aún perduran en su error, quizá sea porque temen que la necesidad les prive de algo que les interesa. Lo primero que viene a la mente es que pueden verse inclinados a imaginar que la necesidad coarta su espontaneidad. Así pues, la gente confunde la libertad de espontaneidad, una cuestión sociopolítica, con la libertad de la voluntad. De ahí que no puedan apreciar que su voluntad no es *libre*”.

Por como lo valoramos, lo anterior resume todo lo que hacen las dos piezas de terminología discutidas (libertad de espontaneidad y libertad de indiferencia). De manera que no pueden, y no

deberían, ser leídas como un eje del “proyecto conciliador” humeano. El párrafo en el cual las dos libertades aparecen corresponde a una sección en la que Hume realmente está respondiendo a posibles objeciones para su teoría de la necesidad. Esto es algo que las oraciones que anteceden a la distinción dejan claro. Organicémoslas un poco y reconstruyamos el argumento en ellas.

Hume arguye, primero, que cuando actuamos normalmente no tenemos conciencia fenomenológica de compulsión de ningún tipo (*THN II III II [408]*). Quizá por eso, es decir, porque no sentimos compulsión, tendemos a defender la libertad de la voluntad. No obstante, esta prueba mental descansa en la identificación de la necesidad con la violencia o la compulsión, un supuesto equivocado. Es ahí donde entra la distinción entre libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad, marcando las diferencias de causado a compelido o forzado. En realidad, la necesidad en las acciones humanas demarca cómo, cuando obramos, estamos influidos por nuestras consideraciones y motivos particulares. Ahora, que tenemos razones para actuar como lo hacemos, que nuestra conducta surge de nuestros estados internos complejos, es algo que reconocemos y nunca hemos negado. Incluso, juega un rol fundamental en la explicación y justificación ulterior de nuestra conducta. Por lo tanto, no hay razón para oponernos a la necesidad basados en nuestro temor a la coacción o la violencia que se nos cometa, pues dicha oposición surge a partir de una noción tergiversada de causalidad o necesidad. El objetivo general de la distinción entre las dos libertades no es, entonces, emprender la defensa del compatibilismo, sino refutar una objeción al determinismo inspirada en malentendidos y experiencias introspectivas.

La interpretación compatibilista insinúa que la libertad de espontaneidad entra en la matización de lo que constata una acción responsable dentro del marco del *Tratado*, pero difícilmente puede decirse que Hume lo haya afirmado. Como lo mencionamos en el capítulo previo, Hume sólo clarifica que mucho del concepto de responsabilidad es dependiente de la necesidad. La inferencia, segundo integrante de la definición de necesidad, es prácticamente lo que antecede a toda imputación de responsabilidad: conecta las acciones con motivos respectivos en los agentes. Hume también proclama que si las acciones no tuvieran causas, no sólo no sería razonable tratar de adscribírselas a alguien, sino que la finalidad misma de la responsabilidad se perdería. Los reproches, elogios, premios, castigos o censuras que acompañan la responsabilidad buscan tratar de influenciar el carácter del agente: modelarlo, cambiarlo si se quiere para prevenir o incentivar las acciones adecuadas en el futuro (*THN II III II [411]*). Esto significa que la responsabilidad en sí se las ve siempre con las *causas* de la acción.

El análisis humeano de la responsabilidad se concentra en esta conexión. Más allá de eso, Hume no se compromete con el estudio de las acciones que se hacen por causas externas, con las que tiene que ver el concepto de libertad de espontaneidad. Éste tampoco es mencionado por el autor cuando aborda el asunto de la responsabilidad. Hume dice muy poco o casi nada de la acción compelida y cómo hemos de valorarla; a lo sumo, señala que a veces culpamos o responsabilizamos a las personas con menor severidad en concordancia con su situación (cuando actúan por ignorancia, con prisa, en un arrebato, etcétera [*THN II III II 412*]). Incluso, es probable que para él no exista algo parecido a las “acciones involuntarias”, de manera que su teoría de la responsabilidad no puede traducirse en

términos de la diferencia entre actuar por causas internas, de un lado, y en virtud de factores externos, por el otro.

Sin importar cuáles sean las condiciones que sobresalgan en la acción, para Hume la relación entre ella y el carácter no es por eso menos veraz o más débil. No sería, como resultado, correcto sostener que una acción tiene causas *externas* al agente. Probablemente haya eventos que afectan el conglomerado de motivaciones internas del agente, pero en última instancia no por eso la acción deja de ser *suya*, en vista de que proviene de él o así lo creemos. Víctima de una amenaza o no, siempre que pueda encontrarse la conexión soy responsable en sentido humeano. Eso sí, lo habitual sería que se me culpe en mayor o menor grado al tomar mis circunstancias particulares en consideración.

6. Conclusión

No es gratuito, por tanto, que ratifiquemos que la libertad de espontaneidad no es un componente del compatibilismo de Hume, el cual se hace expreso sólo hasta la *Investigación*. Principalmente, porque los problemas para la libertad de espontaneidad son restricciones comunes. Al contrario, el problema de la libertad de la voluntad no son las “restricciones” del orden de la violencia, sino la posibilidad de que las decisiones o elecciones de la voluntad formen parte de relaciones en las que causas *determinan* a sus efectos.

En general, la expresión “libertad” con el sentido de “libertad de la voluntad” en el *Tratado* (y, por consiguiente, la significativa en la discusión libertad-determinismo) es la libertad de indiferencia, la cual Hume ha denominado quimérica e irreal. Casi siempre que usa la palabra en cuestión es este tipo de libertad el que tiene en mente, por lo que en ocasiones la usa como sinónima de términos como “libre albedrío” o “voluntad libre” (*THN* II III II [407]). Así que el autor del *Tratado* es un claro partidario de la necesidad causal o el determinismo en perjuicio de la libertad. La conclusión de las secciones que consagra a este asunto es que es imposible dudar de la completa victoria de la necesidad sobre la libertad (*THN* II III II [413]).

Empero, la posición de Hume no le impide desarrollar una teoría o fundamentación de la responsabilidad. Contrario a los preceptos e intuiciones frecuentemente incuestionadas en el debate, Hume no parece considerar que la libertad de la voluntad sea una particularización de la responsabilidad. Desde su perspectiva, disponer de una voluntad libre no es igual a ser responsable y viceversa. De hecho, podríamos decir que Hume va un poco más lejos que eso. Ilustra que la noción de “libertad de la voluntad” es en demasía demandante, pero lo más alarmante es que no la necesitamos para preservar y rendir cuenta de las cosas que en verdad nos interesan cuando nos adherimos a ella. Con esto último nos referimos a la capacidad de imputar responsabilidad y a la ausencia de violencia o compulsión en nuestras vidas. Hume reconoce, como cualquiera, que tenemos todas las razones del mundo para que ambas nos preocupen; sin ellas la sociedad sería escalofriante o imposible incluso. Por fortuna, los principios de la necesidad impiden la realización de tales escenarios.

Finalmente, no podemos dejar de insistir en la que será la conclusión de este capítulo. Nos hemos empeñado en proporcionar evidencia de que la distinción entre libertad de espontaneidad y libertad

de indiferencia no soporta una lectura compatibilista. Hume no pretende con ella develar el verdadero sentido de la libertad de la voluntad. Su hipótesis es que ésta sencillamente no existe y contradice todo lo que sabemos de la humanidad. Entonces, no queda mayor duda de que el contexto de la distinción es determinista. Aunque en esta entrada del trabajo establecimos lo precedente revisando tan sólo el *Tratado*, uno de los mejores argumentos al que podríamos recurrir para apoyar esa idea es que la diferencia entre las dos libertades no es explicitada en la *Investigación*, donde Hume se describe a sí mismo como un conciliador de la libertad y la necesidad que pretende hacer justicia a ambas partes; es decir, donde indudablemente es compatibilista. Si bien Hume repite o reconstruye muchos de sus planteamientos en la *Investigación*, la distinción de ambos tipos de libertad no es uno de ellos. Reemplazando a las dos definiciones de libertad de su primera obra, Hume recurre a una descripción única y fenoménica de la libertad. En el capítulo final fijaremos nuestra atención en la nueva concepción de libertad de Hume. Prevemos que al indagar y exponer su estatuto, podremos poner de relieve que el *Tratado* y la *Investigación* no son del todo congruentes en cuanto atañe al problema de la libertad y la necesidad.

Capítulo IV

Hume y la libertad de la voluntad en la *Investigación*

Con el capítulo previo analizamos la distinción entre libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad circunscrita en el *Tratado*. Notamos que buena parte de los intérpretes del texto humeano ponen especial énfasis en el argumento de las dos libertades, sugiriendo que en él se halla la clave de la tesis compatibilista de Hume. De nuestro lado, adujimos que no existe en el *Tratado* una sustantiva doctrina de la libertad por la que Hume abogó. Todo lo que muestra el párrafo de las dos libertades es que injustificadamente confundimos causalidad con violencia o compulsión, siendo ésta la razón de que prefiramos el sistema de la libertad sobre el de la necesidad. En concreto, la noción de “libertad de espontaneidad” pretende aclarar un malentendido en el significado de algunos términos importantes en la discusión, y no forma parte integral de la postura compatibilista de Hume.

De hecho, en tanto que Hume se refiere de manera muy crítica a la libertad en el contexto del *Tratado*, no es plausible sostener que fuera un compatibilista de la libertad y la necesidad. Al atacar la libertad y sustentar la necesidad, Hume debería ser ubicado en la vertiente incompatibilista, o más específicamente, dentro del grupo determinista. No obstante, ésta es una trasposición que sólo estaríamos autorizados a hacer con el *Tratado*. En oposición a su obra capital, Hume se ha hecho más emoliente en la *Investigación* con respecto a la cuestión de la libertad y el determinismo. A decir verdad, lo que propone en su reelaboración del componente epistemológico del *Tratado* puede ser fácilmente encuadrado dentro del compatibilismo.

Si ése es el caso, es decir, si Hume es determinista en el *Tratado* y compatibilista en la *Investigación*, no sería infundado afirmar que reevaluó su posición de la libertad y la necesidad, o que su opinión simplemente varía entre uno y otro trabajo. Por esta razón, declararemos que es preferible valorar el *Tratado* y la *Investigación* como contribuciones diferentes al problema de la libertad de la voluntad, lo cual no significa que no coincidan en importantes aspectos.¹⁹

Antes que nada, lo que debe hacerse en este capítulo es poner de manifiesto el compatibilismo de la *Investigación*. A la par, es mandatorio delimitar las diferencias conceptuales entre aquella y el *Tratado* por cuanto a la controversia de la libertad y la necesidad concierne. De lograrlo emergerán con facilidad las inconsistencias que se dan en medio de los dos escritos. Nuestro plan de trabajo se desarrollará en este orden. Como primera medida, caracterizaremos la libertad hipotética que Hume

¹⁹ Destacan entre ellos: la doble definición de la relación causa-efecto; la ubicuidad de la necesidad en la vida humana y la insistencia en lo imprescindible de ésta para imputar responsabilidades. En estos respectos, las similitudes son amplias y acaparan la estructura argumentativa general de ambas obras.

introduce en la *Investigación*, la cual junto a las dos definiciones de necesidad conocidas enmarca el proyecto conciliador humeano. Más tarde, señalaremos algunas similitudes y disidencias entre los conceptos de libertad hipotética y de espontaneidad; recalcaremos también que las últimas son más importantes que las primeras. Después, propugnaremos la pertinencia de la libertad hipotética para una posición compatibilista a partir de su relación con la responsabilidad y otras alusiones explícitas en el texto humeano.

1. Compatibilismo humeano

Durante el trascurso del capítulo III afirmamos que en el *Tratado* Hume concibe a la libertad de la voluntad como algo que implica azar o contradicción, sintiendo la obligación de refutarla. Ésta es, preeminentemente, la forma en la que se refiere a la libertad en el cuerpo de las secciones que se concentran en ella y la controversia del determinismo. Es muy diferente lo que ocurre en la primera *Investigación*. Bajo este nuevo marco la terminología de Hume cambia para permitir la introducción de su argumento como un moderado proyecto conciliador. En vez de rechazar la libertad, se ocupa de clarificar su naturaleza (*EHU* VIII [95]). En este sentido, lo primero que podemos indicar para poner de relieve el cambio en la posición manifestada de una obra a otra, es que en la *Investigación* Hume se cuida de equiparar la libertad con el azar.²⁰

La estrategia compatibilista de Hume versa en un entendimiento apropiado de la palabra “libertad”, acentuando en que la única definición relevante de aquélla no puede encontrarse en oposición a la necesidad. Abandonando los apelativos de “espontaneidad” e “indiferencia”, Hume dice que por libertad sólo podemos entender:

El poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad; es decir, que si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo, y si decidimos movernos, también podemos hacerlo. Ahora bien, se admite universalmente que esta hipotética libertad pertenece a todo el que no es prisionero y encadenado. (*EHU* VIII [95])

Antes de aceptar esta definición como parte de una postura o solución compatibilista para el problema de la libertad y la necesidad, hay algunas cosas que debemos plantearnos. Las denominaremos “condiciones de adecuación”, con las que inicialmente cualquier caracterización de la libertad necesita cumplir para contribuir e integrarse a una versión correcta del compatibilismo. Así, en primer lugar, la definición de libertad necesita ser consistente con el hecho de que las acciones sean “causadas” conforme la alternativa que ha sido provista por el autor (Hume en este caso) para dicha condición. Además, en segundo lugar, la pertinencia de la definición depende de si es, o al menos contribuye, a aquello en virtud de lo cual los agentes son tenidos por responsables por

²⁰ La razón es que sus presupuestos esenciales sobre el azar permanecen inalterados. Hume está tan enfrascado como lo estaba en el *Tratado* con negar la existencia del azar. Sólo hay dos ocasiones en las que se refiere a la libertad como “libertad de indiferencia”, una explícita y la otra implícitamente. La primera se remonta a una nota al pie cerca del párrafo número 95, en la cual el autor reproduce, *verbatim*, la posible objeción a la necesidad basada en la ausencia de determinación que sentimos cuando actuamos (*THN* II III II [408-409]) y que en la presente tesis hemos explicado a través del *Jacques el fatalista* de Diderot (p. 31). La segunda se encuentra poco después, cuando especifica que la libertad, opuesta a la necesidad y sólo a ella, es lo mismo que el azar (*EHU* VIII [96]). Claro está, esta segunda referencia ocurre después de que ha revelado el que es, a su juicio, el significado real e inteligible de la libertad.

sus acciones; de si nos ayuda o no a avanzar en una explicación válida para la fuente de la responsabilidad. Finalmente y en tercer lugar, debe cumplir con lo que no pueden garantizarnos acepciones negativas de la libertad (identificadas en la ausencia de violencia o constrictión). Tiene que mostrarnos sí, a pesar de las ineludibles relaciones causales en las que están sumidas las acciones o motivaciones humanas, hay espacio para la autonomía del agente con respecto a lo que hace.²¹

2. Un concepto hipotético de la libertad de la voluntad

Estudiemos entonces el pasaje con el que Hume captura la libertad en la *Investigación*, y así tal vez veamos al mismo tiempo cómo responde a las preguntas previas. De entrada, es posible advertir que se subdivide en dos premisas concretas. Por un lado, denota lo que parece ser la libre agencia y, por otro, señala en qué circunstancias pelagra esta facultad. Siguiendo los parámetros de Hume, el agente (A) es libre sólo si decide “v” (donde “v” es cualquier verbo de acción) y ese deseo o volición causa un resultado que se adecúa a su decisión; asimismo lo es en el caso de que decida no optar por “v” y, sucesivamente, no haga “v”. De manera que para que A sea libre de caminar por la cornisa de un edificio, su voluntad tendría que haber formado un deseo correspondiente con anterioridad. Siempre que actúe conforme a lo que su propia voluntad ha determinado, el agente en cuestión hace gala de su libertad.

En ese orden de ideas, y tal y como lo explica Russell (1995), es posible que la libertad descrita en la *Investigación* reciba el nombre de “hipotética” no porque sea ficticia, sino en la medida que situaciones hipotéticas nos auxilian en el análisis de las acciones. Pero este asunto verbal no es del todo relevante. En contraste, lo que no podríamos pasar alto es que el concepto de libertad propuesto se desarrolla en la acción intencional, lo cual permite anclarle con facilidad a la necesidad causal. Ser libre, según lo cree Hume, es cuestión de la eficacia causal de nuestras voliciones, deseos u otras motivaciones. Las personas somos activas, iniciamos acciones a partir de nuestros motivos y en este proceso reside la libertad. Parece evidente que la causalidad es el principio que subyace a esta actividad. De modo que la libertad hipotética no es sólo consistente con la causalidad, sino que sería una noción vacua sin ella.

El segundo aspecto que llama la atención en la caracterización de la libertad hipotética es la idea de que ésta pertenece a todo aquél que *no* es prisionero y encadenado. Lo que Hume presume es que el ejemplo de alguien que se encuentra atrapado en una camisa de fuerza nos proporciona un caso imaginable para la pérdida de dicha libertad. Antes que nada, conviene reconocer que si son situaciones de este tipo las que amenazan la libertad hipotética, la anterior guarda notables similitudes con la libertad de espontaneidad. Y es preciso tener en cuenta también que en el capítulo III ofrecimos razones por las que la libertad de espontaneidad no puede ser leída como parte de un trabajo compatibilista. Por lo tanto, si la libertad hipotética es un concepto que se contrapone a

²¹ Como se recordará, la libertad de espontaneidad del *Tratado* falla o no cumple con cada una de estas tres características: su relación con la necesidad no es clara, tampoco erige la responsabilidad y es muda frente a la destacada objeción incompatibilista. (Estos puntos pueden verificarse en el capítulo III, en el recorrido de los apartados 4. y 5.).

restricciones comunes, o refiere por entero a la falta de violencia en lo que hacemos, existe la posibilidad de que no contribuya al compatibilismo, sin importar cómo la califique Hume en la *Investigación*. En buena medida, lo que pretendemos con este capítulo es probar que estas afirmaciones no son correctas. Existen bases notorias para distinguir la libertad hipotética y la de espontaneidad. Revisemos algunas de ellas.

3. Libertad hipotética y libertad de espontaneidad

Intérpretes recientes del texto humeano, como Botterill (2002) y Millican (2010), usan tipificaciones peculiares para demarcar la relevancia de la libertad hipotética en el problema del determinismo, e ilustrar las diferencias de la misma con respecto a la libertad de espontaneidad. Tales tipificaciones nos piden que imaginemos un escenario en el que un individuo enfrenta una amenaza cualquiera, y tienen la siguiente estructura: supongamos que un asaltante me apunta con un arma para que le entregue todo el dinero que llevo en el momento, y me dice expresamente que si no hago lo que desea me disparará. Ya que la libertad de espontaneidad es lo que se opone a la violencia, y éste es un genuino caso de constricción, bien puedo sostener que en él carezco de libertad de espontaneidad.

Sin embargo, pese a lo aterrador de la amenaza y aunque ella tenga efecto sobre el actuante, no por eso es cierto que priva a alguien de su libertad hipotética. El motivo es que en sentido estricto no interviene con el poder de actuar o no actuar en consonancia con las determinaciones de la voluntad. Incluso cuando un hombre me amenaza sosteniendo una pistola cerca de mi cabeza, aún puedo elegir desobedecerlo. Que las consecuencias que tenga que afrontar tras desobedecer a quien me intimida sean muy desafortunadas, es otra historia. No se trata de que de mi voluntad no pueda devenir nada más que un único curso de acción, sino que sólo una alternativa se me presenta como razonable.

Pero si le aplicáramos al ejemplo las modificaciones que le hace Millican (2011), tal vez resultaría más claro que las restricciones normales no socavan la libertad hipotética. Reemplacemos al asaltante con un terrorista que no me pide que le entregue dinero, sino un peligroso componente químico que provocaría una hecatombe. En circunstancias análogas cualquiera me compadecería por mi falta de espontaneidad. Empero, no es verdad que no pueda seguir las determinaciones de mi voluntad, ni ejercer el poder causal que la caracteriza. Puedo desear preservar mi vida y hacer lo necesario para garantizarlo, o querer ser un mártir con objeto de evitar una catástrofe posterior. Cada opción es, desde cierto punto de vista, razonable. Lo significativo del contraejemplo es que resalta que el peso de la amenaza no puede alterar mi capacidad de decidir; ni cambiar el hecho de que, en última instancia, dependía de mi voluntad lo que hice.

Así que si es posible que posea libertad hipotética y al mismo tiempo no disponga de libertad de espontaneidad, ambas nociones deberán ser en esencia diferentes. Botterill (2002) se inclina hacia esa intuición, por lo que expande las diferencias entre la libertad de espontaneidad y la libertad hipotética al recalcar que Hume bosqueja la primera como “el único tipo que nos interesa preservar” (*THN II III II* [408]). Botterill sustenta que esta afirmación es sumamente relevante para trazar una distinción, dado que sería fatuo referirse a la libertad hipotética como aquella que nos preocupa conservar, “esto

no porque sea insignificante para nosotros, sino porque estamos en poco peligro de perderla, tanto como continuemos viviendo” (Botterill, 2002, p. 293). En efecto, es difícil pensar en un caso de falta de libertad hipotética si consideramos en cuántas situaciones, por constrictivas que sean, somos capaces de elegir guiados por los dictámenes de nuestra voluntad. Siguiendo esta línea interpretativa, parecería que ni siquiera el prisionero encadenado carece de ella. En teoría, todavía atado podría desempeñar su libertad hipotética en la medida que sea capaz de librarse de sus cadenas, o con el mero hecho de no comportarse como un recluso pasivo.

Las lecturas que recién citamos sugieren que podemos trazar diferencias entre la libertad de espontaneidad y la hipotética si consideramos la relación que cada una entabla con la violencia o la constricción. No obstante, aunque sea una forma creativa de ver el problema, no es seguro que este argumento puede ser perseguido exitosamente, o que la *Investigación* lo sustancie del todo. Poco después de que Hume ha fijado su definición de libertad, usa términos muy parecidos a los de la libertad de espontaneidad para designarla por segunda vez. Lo hace de manera contrastiva, encarándola con la coerción: “la libertad, cuando se oponga a la necesidad y no a la coerción, será lo mismo que el azar, el cual se reconoce universalmente que no existe” (EHU VIII [96]). De acuerdo a la cita da la impresión de que la libertad hipotética en realidad trata de expresar a la libertad de espontaneidad, y que no podemos distinguir las acudiendo a los “grados” en que la violencia afecta a una o a la otra, pues sujeciones cualesquiera como las amenazas comportarían un problema para ambas.

Los lectores de Hume no han sido insensibles a este asunto, por lo que defienden las similitudes entre la libertad hipotética y la libertad de espontaneidad. A veces hasta intercambian las dos expresiones indistintamente. Russell mantiene que “el poder de actuar o no actuar de acuerdo a las determinaciones de la voluntad” es llamado por Hume libertad de espontaneidad o libertad hipotética (1995, p. 13). En concordancia, Stroud escribe que en el contexto de la *Investigación* “la libertad de espontaneidad es la única que hay” (Stroud, 1981, p. 214). Para fortalecer este presupuesto podríamos añadir que contrario a lo que pasa con la libertad de indiferencia, a la cual Hume alude y critica tanto en el *Tratado* como en la *Investigación*, no hay un sólo texto en el que “libertad hipotética” y “libertad de espontaneidad” ocurran por separado y de forma incontrovertida.

No obstante, si el proyecto compatibilista de Hume sencillamente está concernido con establecer que en la presencia de violencia u otras constrictiones no puede decirse que el agente posea libertad, volvemos a una dificultad conocida. Por ejemplo, Stroud aduce que no hay nada nuevo en la posición compatibilista de Hume, en vista de que es posible encontrarla en todos los respectos relevantes en Locke y Hobbes.²² Pero no es sólo la originalidad del autor lo que está en juego. El

²² Las perspectivas compatibilistas que se basan en la libertad negativa tienen, según se piensa, sus orígenes en Hobbes. En *El Leviatán* éste aclara que “la libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición”. De suerte que el hombre libre es quien “no está obstaculizado para hacer lo que desea” (*Lev.*, Pt. II. 21). El punto de Hobbes es que la acción libre no debe ser contrastada con las que son causadas, sino con las que son compelidas (el mismo que ha sido atribuido al texto de las dos libertades en el *Tratado*). A nuestro parecer, en la medida que no confiamos en la interpretación compatibilista del *Tratado*, no creemos tampoco que éste sea el eje central del compatibilismo que Hume presenta posteriormente en la *Investigación*. Por esta razón, argüiremos que si bien la

libertario o el indeterminista podría replicarle a Hume que su análisis de la libertad obvia por completo el tema de su preocupación. La libertad negativa no nos asegura que seamos algo distinto a los conductos a través de los cuales operan fuerzas causales, ni nos permite progresar en una tesis de la responsabilidad que tenga en cuenta un escenario semejante.

4. Libertad hipotética: la fuente de la responsabilidad

Afortunadamente, el compatibilismo de Hume no se enfoca en la distinción entre actuar o no con libertad en el sentido negativo o de la libertad de espontaneidad. Es un error considerarlo así, a sabiendas de que ésa no es una distinción fundamental para darnos una idea de aquello en lo que consiste la responsabilidad de un agente por sus acciones. Éste es precisamente el terreno en el que, asumimos, la terminología y la explicación de la libertad hipotética aventajan a la de la libertad de espontaneidad. Esto quiere decir que la libertad hipotética provee una simple pero directa tesis para los orígenes y mecanismos de las atribuciones de responsabilidad, cosa que Hume nunca pretendió con cualquiera de los dos libertades que pertenecen al *Tratado*.

El motivo por el que es verosímil agrupar la *Investigación* dentro de la corriente compatibilista es que los argumentos de la libertad y la responsabilidad que ahí aparecen no pueden ser entendidos sin referencia a la visión particular que Hume tiene de la causación o la necesidad. Adicionalmente, esta vez Hume asevera que no sólo la necesidad, sino la libertad también es imprescindible para la moralidad (es decir, la responsabilidad). Ya comprobamos en el capítulo II que las determinaciones de la necesidad son un requisito para la responsabilidad debido a que la influencia del carácter del agente sobre sus acciones es, en sí misma, causal. Igual lo es la inferencia que nos permite descubrir esa relación en otros agentes y en la cual nos basamos para imputarles elogios o censuras. Lo que es nuevo de la *Investigación* con relación al *Tratado* es que la libertad hipotética (única acepción comprensible de la libertad) cumple con el objetivo de erigir la responsabilidad, aunque lo hace en paralelo a los principios de la necesidad.

Hume piensa que la libertad hipotética es condición necesaria, pero no suficiente, de la responsabilidad. La argumentación que usa para probarlo es sencilla y familiar. En sus palabras:

Como todas las acciones son objeto de nuestro sentimiento moral [*i.e.*, son susceptibles de ser censuradas o elogiadas] sólo en la medida que son indicadores del carácter íntimo, las pasiones y afecciones, es imposible que den lugar al elogio o la censura si no procedieran de estos principios... (EHU VIII [99])

Como dijimos antes el argumento es a estas alturas conocido. Sin embargo, parece, más bien, un corolario del precepto de que no podemos sustraer la necesidad de la responsabilidad. Pero no es muy difícil ver cuánto tiene que ver con la libertad hipotética. El poder de actuar o no en conformidad con la voluntad es lo que hoy en día llamaríamos toscamente “agencia intencional”, y es actualizado en la influencia que el carácter interno o las motivaciones del agente tienen en su

similitud existe, hay importantes aspectos en los que el compatibilismo de Hume se distancia de la línea iniciada por Hobbes.

conducta. Lo que Hume desea subrayar es que es sólo en tanto que una acción exhibe esas cualidades, o mejor, procede de la voluntad del actuante, que es tenida por responsable.

La libertad hipotética es aquella en virtud de la cual nos convertimos en agentes con respecto a lo que hacemos, de ahí que sea un prerequisite de la acción responsable. Desde esta base podemos entrever también cuáles de sus características la apartan de la libertad de espontaneidad. Si bien hay conceptos de libertad que pueden ser con todo negativos, y los empleamos en términos sociopolíticos o en los de la vida cotidiana, lo que nos distingue como agentes no puede estar en eso nada más. Debe residir en algo positivo (un *poder* si se quiere) que poseamos.

La evaluación de la condición positiva requiere que los actos que efectuamos estén vinculados con nosotros a través de nuestros deseos o motivos para diagnosticarlos como responsables; y, a la par, es a eso a lo que Hume denomina “libertad” en el sentido significativo para la cuestión del determinismo. Esto es, al menos, lo que sostenemos en este trabajo. Pensamos que el compatibilismo de Hume no se concentra en la distinción entre actuar libremente y no hacerlo en los términos de la libertad de espontaneidad. Sin lugar a dudas, en la *Investigación* hay importantes indicios de que Hume consideró la coacción o la violencia externa como impedimentos para el pleno ejercicio de la libertad (EHU VIII [96; 99]). Empero, si tenemos razón lo hizo únicamente para enfatizar y no para caracterizar la verdadera fuente de la responsabilidad. La esencia del proyecto conciliador humeano, su solución al problema de la libertad y el determinismo, radica en expresar que una persona puede ser y de hecho es responsable cuando sus acciones son el resultado de un estado interno intencional que pueda serle atribuido. En esta tesis confluyen libertad y necesidad como fueron definidas por Hume.

5. La objeción incompatibilista y la ilusión de la libertad

Tenemos entonces que la libertad hipotética está estrechamente ligada a la doble definición de la relación causa-efecto de Hume, algo que sólo podríamos afirmar de la libertad de espontaneidad añadiendo una significativa carga interpretativa. De igual manera, la libertad hipotética es un concepto imprescindible para la explicación de la responsabilidad en la *Investigación*, mientras que en el *Tratado* la necesidad es la única que apuntala este objetivo. Además, si traemos a colación la diferencia en las opiniones de Hume entre una y otra obra (la forma que en el *Tratado* rechaza la libertad al ver en ella un sistema ininteligible, y cómo ello contrasta con la actitud conciliadora presente en la *Investigación*), las inconsistencias entre los dos abordajes del tema de la libertad y el determinismo se hacen más claras.

Pese a lo dicho previamente, el compatibilismo de la *Investigación* tiene todavía una deuda con el libertarista. Hume piensa que poseemos libertad de acción cuando somos dirigidos por la voluntad propia y no, por ejemplo, por la voluntad de otros. Pero lo que inquieta al libertarista es la pregunta de si en verdad está en manos del agente *desear* “x” o *decidir* “v”; en otras palabras, la posibilidad de que la autonomía de las personas se vea minada por la causalidad. Claro está, aunque ésa es una objeción que hemos puesto en boca del libertarista, es compartida por varios proponentes filosóficos. Kant fue uno de los primeros en plantearla. A su entender, quienes confiaban en adaptar

las bases determinantes de la causalidad (como lo hace Hume) para que concuerden con una libertad comparativa, se amparan en un miserable subterfugio (*KpV* I I III 96).

Desde el punto de vista de dar cuenta de la libertad o la responsabilidad, es irrelevante de dónde provengan las determinaciones, es decir, no importa que pasen o no por el conjunto motivacional del agente. Si nuestra voluntad está en sí misma determinada por causas u otros antecedentes, no somos más responsables por nuestras acciones de lo que lo es por sus movimientos cualquier objeto internamente condicionado. Sería, para usar una de las alusiones de Kant, como si el reloj de bolsillo se dijera a sí mismo que es libre porque funciona a causa de su estructura interna y no necesita ser empujado por una mano exterior. Bien sabemos que su proceder está, de cualquier manera, prestablecido.

5.1. Posibles respuestas humeanas para la objeción

Dependiendo del texto de Hume que elijamos, obtendremos una salida diferente para la dificultad enunciada. Por lo menos desde el *Tratado* no hay una respuesta concisa, pues Hume no se las ve con la objeción libertarista. Aunque, en la medida que no defiende *per se* noción de libertad alguna, ni la compatibilidad de ésta con las determinaciones causales que predominan en la naturaleza y en la condición humana, lo más probable es que no la concibiese como un inconveniente en caso de que se le presentase. Basados en lo que sostiene acerca del libre albedrío, sospechamos que Hume diría en el *Tratado* que el libertarista se equivoca sobre la naturaleza de la voluntad, ya que intenta atribuirle algo que toda experiencia revela como una imposibilidad, esto es, libertad de la voluntad. Cada uno de los tres argumentos que componen la segunda sección consagrada a la controversia de la libertad y la necesidad (incluido el de la distinción entre libertad de espontaneidad e indiferencia), intentan demostrar que la libertad de la voluntad no es real, y que sin importar cómo actuemos “nunca nos veremos libres de las ligaduras de la necesidad” (*THN* II III II [408]).

Mencionamos antes que Hume concluye en el *Tratado* su tratamiento de la libertad y la necesidad con una arrogante sensación de victoria (cap. III, p. 39), sintiéndose incapaz de dudar del triunfo del determinismo por encima de la doctrina de la libertad (Duque, 1981). Esta actitud contrasta con fuerza con la que manifiesta en la *Investigación*, no sólo por el cambio de objetivo, sino también porque Hume reconoce que su argumentación no es suficiente para extinguir toda objeción que pueda hacerse al programa conciliador (*EHU* VIII [99]). La que más le preocupa y logra prever es, justamente, la que deriva de las inquietudes del libertarista:

Podría decirse, por ejemplo, que si las acciones voluntarias estuvieran sometidas a las mismas leyes de la necesidad que las operaciones de la materia, habría una cadena continua y preordenada y predeterminada, que se extendería desde la causa original hasta todas las voliciones singulares de la criatura humana. No habría contingencia en el universo, ni indiferencia ni libertad. (*EHU* VIII [99])

Al igual que la distinción entre las dos libertades pertenece sólo al *Tratado*, el apartado que inicia con esta referencia es exclusivo de la *Investigación*. De no estar equivocados, una de las razones por las que no encuentra su contraparte en el *Tratado* es que para una postura determinista no es motivo de preocupación aclarar el estatuto de la libertad de la voluntad. Allí, Hume niega de entrada esta

condición. Al no proporcionar definición alguna de libertad, es obvio que no necesita ocuparse de establecer si ésta es adecuada o inadecuada.

Por el contrario, en la *Investigación* el autor admite que esta suposición, de corte incompatibilista, pone en duda su tesis compatibilista y su interpretación de la libertad. Infortunadamente, poco después de resaltar la nueva dificultad, Hume cambia el enfoque de su indagación. En lugar de atender al tema del estatuto de la libertad humana, o de promover la pertinencia de su definición hipotética de aquélla, se deja llevar por algunas de sus más irreligiosas intenciones al enfrascarse en un asunto independiente aunque relacionado. Hume invierte su tiempo en idear e intentar responder preguntas que traen a cuento el así llamado problema teológico del mal,²³ las cuales reemplazan en *De la libertad y la necesidad* una posible defensa del compatibilismo ante la objeción libertarista.

5.2. Una solución especulativa a partir de la *Investigación*

A falta de una solución concreta únicamente podemos especular, basados en otras de sus afirmaciones, cómo Hume disiparía las complicaciones que el libertario o el incompatibilista perciben en su posición. El autor nos advierte que antes de intentar caracterizar la libertad es imperativo cuidarnos de que la definición que demos no contradiga los hechos. Por eso, indica con algo de retórica: “¿Qué se entiende por libertad cuando se aplica a acciones voluntarias? Desde luego *no* podemos querer decir que las acciones no están conectadas con motivos, inclinaciones y

²³ La ruta que Hume toma se centra en la dificultad de conciliar, por un lado, la doctrina de la providencia divina y, por otro, la proclividad de los seres humanos para incurrir en crímenes o acciones reprochables. En la segunda parte de la sección VIII en la *Investigación* Hume razona de esta forma: si nos encontramos inmersos en un gran entramado causal, lo que hacemos es resultado de causas precedentes. Asimismo, supondría que estas últimas son determinadas por las que les anteceden y así sucesivamente. Pero de ser ése el caso, ninguna de las causas o efectos intermedios poseen libertad. La única causa libre deberá ser la primera; la que generó o puso en marcha todos los necesarios movimientos posteriores. Hume identifica la supuesta causa primera con Dios, siguiendo una larga tradición en la historia compartida de la teología y la filosofía. De tal suerte, presume que si Dios es el único agente universal, él es en última instancia el *responsable* de todo lo que ocurre en el mundo (*EHU* VIII [99-100]).

Hasta este punto, el razonamiento de Hume se encuentra todavía dentro de la lógica del debate de la libertad y el determinismo. Por supuesto, los contrargumentos para el compatibilismo con la estructura kantiana funcionarían sin que haga falta rastrear la “causa primera” o designarla con algún nombre particular. No obstante, Hume no se molesta en replicar directamente a ellos. Esto debido a que, a su juicio, el verdadero problema está en otra parte, y es aquí donde toma la oportunidad para dar un giro a la discusión.

Hume asume que la dificultad teórica que subyace a todo lo anterior puede ser utilizada para criticar la religión. Dando por sentado que Dios siempre está “tirando de los hilos”, nuestras acciones y otros eventos en el mundo provienen de él. Empero, su autoría o intervención en los actos humanos pone en duda algunos de los presupuestos esenciales que la religión cristiana le ha imputado a su naturaleza. Porque: ¿cómo un Dios que es omnipotente, omnibenevolente y omnisciente crea un mundo donde existen crímenes, desgracias y otros infortunios motivados por reprochables disposiciones de carácter?

Éste es el asunto con el que Hume concluye en la *Investigación* las secciones *De la libertad y la necesidad*. Es preciso advertir que si bien el problema se relaciona con la cuestión de la responsabilidad, su dimensión teológica lo aleja de la discusión actual. Básicamente, las nociones implicadas aquí son el concepto que Dios tenga del mal, la posibilidad de que él sea el causante de aquél y los límites de su influencia en el mundo. Estos son tópicos que alzan objeciones para las creencias del teísta. Por otra parte, el incompatibilista invita al compatibilista a pensar en las características que requiere la libertad para que la podemos llamar tal. Su inconformidad es que la disputa libertad-necesidad no es del todo verbal (como Hume lo garantiza), ya que la causalidad deposita una innegable tensión sobre la agencia humana.

circunstancias (...). Pues se trata de cuestiones de hecho manifiestas y conocidas” (*EHU VIII* [95]). Lo que el compatibilista de la *Investigación* supondría al enfrentarse a la réplica del libertarista es que lo que constata la libertad del agente no es que se encuentre fuera de la jurisdicción de la causalidad. Eso es imposible. Sin embargo, si la determinación de su acción fluye de su voluntad entonces éste actuó con toda libertad, sin importar que al mismo tiempo y en cierta manera algo esté actuando dentro o a través de él.

En síntesis, el Hume de la *Investigación* reiteraría que *querer* hacer algo voluntariamente se reduce a actuar conforme uno lo decida. Parecería, por añadidura, que bajo esta evidencia su trabajo se aproxima al paradigma compatibilista del control. Blackburn (2001), quien nos brinda un resumen conciso de este tipo de compatibilismo, arguye que somos libres y tenemos la capacidad de controlar nuestro futuro gracias a que estamos implicados en el orden causal. “Y éste es el origen de nuestra responsabilidad. Podemos llamar a esta concepción «control dentro del control» o «control dentro de la naturaleza»” (Blackburn, 2001, p. 106). Lo que creemos es que Hume propondría algo parecido. Afirmaría que un agente actúa libremente cuando puede identificarse con sus motivos, sin importar que estos hayan sido determinados o no por causas previas. Es responsable en tanto que forma parte del proceso causal que desencadenó la acción, y no porque posea la habilidad (inasequible por lo demás) para desembarazarse de aquél.

Por último, a pesar de que los partidarios del libertarismo o el incompatibilismo ponen en una situación incómoda al compatibilismo humeano mediante la observación denotada, existen bases sobre las cuales Hume podría hacer lo mismo con ellos. Desde su punto de vista, una libertad indeterminista no sirve para dar sentido a la acción intencional en las atribuciones de responsabilidad. Inapropiada o no frente a ciertas exigencias, la libertad hipotética no pierde de vista el elemento en el que, intuitivamente, ubicamos la responsabilidad.

6. Conclusión

El objetivo inicial de este capítulo era hacer manifiesto el compatibilismo de Hume en la *Investigación*, con la intención de distinguirlo del incompatibilismo determinista que identificamos en el *Tratado*. Eso nos permitiría cerrar la discusión sobre si Hume cambió o no su posición. Pensamos que sí lo hizo, y que la muestra más clara puede hallarse en las diferencias entre los conceptos de libertad de espontaneidad y libertad hipotética, propios del *Tratado* y la *Investigación*, respectivamente. La libertad hipotética, a diferencia de la de espontaneidad, hace referencia a la voluntad, es fuente de la responsabilidad y es por completo dependiente de la causalidad. Es, además, un término positivo, y sustenta un compatibilismo muy diferente al que erróneamente fue atribuido a las concepciones negativas de la libertad que se contraponen a la violencia.

Por otro lado, el compatibilismo de Hume no terminó de mostrarnos cómo concentrarse en las acciones intencionales del agente nos ayuda a ver que el determinismo es consistente con la libertad y la responsabilidad. Siguiendo la objeción del libertarista, el motivo principal para suponer que la necesidad causal es incompatible con la libertad es que, en razón de la primera, el agente no está en control de lo que hace y carece de genuinas alternativas de acción. Hume fue muy claro en el modo

en que su compatibilismo aplica cuando pensamos en las motivaciones internas del agente como causas. Empero, ¿qué ocurre al considerarlas como *efectos* de otras causas anteriores?

Es cierto que Hume reconoce las dificultades que encierra la objeción para el compatibilismo, aunque parece que se declara incapaz de solventarla (*EHU* VIII [103]), o al menos eso dice de las complejas cuestiones teológicas a las que subordinó la pregunta inicial. De nuestro lado, presumimos de qué forma el Hume de la *Investigación* contestaría, pero no es seguro que las aclaraciones que hicimos satisfagan las inquietudes del libertarista. De cualquier manera, en el presente trabajo no estamos preocupados con argumentos que Hume pudo haber ofrecido o que fortalecerían su compatibilismo. Éste no es el lugar para ampliar dicha discusión. Nos detuvimos en la objeción incompatibilista porque expande las disidencias entre ambos abordajes a la libertad y la necesidad: el del *Tratado* y el de la *Investigación*. Así, sustentamos que Hume no se ve preocupado con ella en el *Tratado* en vista de que no lo pone en aprieto alguno para empezar. Allí él es un incompatibilista.

Conclusiones

Los resultados de la indagación que ocupa la tercera parte del libro I en el *Tratado* indican que nuestro entendimiento de la causación surge, por entero, de ciertas uniformidades observadas y de la consecuencia tendencia a aplicar inferencias en relación a “causas” y “efectos”. Hume destaca también que lejos de estar estos procesos fundados en la razón, tienen su origen en la costumbre. Esto significa que lo que nos convierte en creyentes comprometidos de la causalidad es una disposición instintiva o natural de la mente humana, cuya operación pasa inadvertida y frente a la cual es inevitable sucumbir. No elegimos adquirir o no algunas de nuestras más elementales creencias causales. Antes bien, la influencia de la repetición y el hábito adelantan toda deducción humana, incitándonos a razonar en estos términos.

Vista así, el carácter y la relevancia epistemológica de la causalidad son claros. Sin embargo, ¿cuál es su valor para el problema de la libertad de la voluntad?, ¿por qué detenernos en la explicación detallada de los orígenes de la relación causa-efecto en un proyecto que trata de determinar la postura de Hume en la antigua discusión sobre la libertad y la necesidad? Sabemos que Hume concebía a la necesidad como un componente esencial de la causación, por lo que descubrir la naturaleza de la última le serviría para aclarar aquello en lo que consiste la primera. Pero no nos detuvimos en el estudio de la relación sólo porque nos permitiera captar el sentido de uno de los dos conceptos primordiales en la cuestión de la libertad y el determinismo. Tomar, junto a Hume, cada uno de los pasos que lo guían hacia su doble definición de necesidad nos dejan ver cómo el autor trae el ámbito mental dentro del alcance de la explicación causal, cosa importante ya que es a partir de esto mismo que abre el camino para una interpretación científica e inductiva de la *responsabilidad*.

La responsabilidad es el aspecto delicado de la vida humana que está en juego en la controversia de la libertad y la necesidad. Hume establece que las explicaciones causales son posibles tanto en la esfera humana como en el ámbito natural. Por supuesto, lo hace sólo después de degradar la necesidad que atribuimos a las operaciones de la materia; de negar que exista una necesidad que vaya más allá de sus definiciones. Ahora bien, es justamente ese tipo de fundamentación (basada en los principios de la necesidad) la que posibilita la responsabilidad: es preciso que las acciones sean causadas por el carácter del agente para atribuírselas justificadamente y, al mismo tiempo, requerimos de inferencias para divisar la conexión entre ambos.

Ahora que hemos sentado la relevancia del análisis epistemológico de la causalidad para los propósitos de Hume en la cuestión de la libertad y la necesidad, podemos responder a la pregunta que dirige este proyecto. Iniciamos queriendo saber dónde deberíamos poner a Hume en la discusión de la libertad y el determinismo; si era compatibilista o incompatibilista. No obstante, pronto

apreciamos que las dos obras en las que el autor aborda el asunto (el *Tratado* y la *Investigación*) no son del todo congruentes; esto es, pese a que varios de los argumentos relativos a la libertad de la voluntad permanecen inalterados, otros ponen de relieve un cambio de orientación en el transcurso de una obra a otra. Así, restringimos nuestro objetivo a mostrar que la posición de Hume cambió o no es unívoca, motivo por el cual la pregunta de si es compatibilista o incompatibilista no tiene fácil solución.

Presumir un cambio de posición en Hume implica evidenciar la que, se cree, es la doctrina que acogería tanto en el *Tratado* como en la *Investigación*: bien se trate del compatibilismo, o de alguna de las dos formas de incompatibilismo consideradas: libertarismo o determinismo. La posibilidad de que sea un libertarista queda fácilmente descartada para cualquiera de los dos títulos. El hombre que habla en el *Tratado* reitera que no existe tal cosa como libertad contra-causal de la voluntad o libre albedrío. Inclusive, va tan lejos como para negarles a los prosélitos del libertarismo cualquier uso apropiado de la expresión “libertad” en los sentidos que ellos esperan aplicarla. Ahora bien, a pesar de que en la *Investigación* Hume reconoce un sentido inteligible de la libertad, sus opiniones relativas a la libertad contra-causal (la que entiende como *azar*) son tan firmes como antes. Allí nos explica que intentar definir la libertad en la ausencia de necesidad significa malentender su naturaleza.

En contraste, el asunto de si es Hume compatibilista o no en el *Tratado* exige un poco más de atención. Lo anterior debido a que la distinción entre libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad podría interpretarse como una salida compatibilista; con ella Hume aclararía el estatuto de la libertad y nos mostraría que ésta es consistente con el hecho de que las acciones sean *causadas*. Lo que aquí hemos defendido es que esa lectura le atribuye a la distinción de las dos libertades una serie de pretensiones y alcances que en realidad no posee. Ser libre en el sentido de libertad de espontaneidad no nos da una idea de la naturaleza de la voluntad. Más aún, el concepto está totalmente desconectado de la subsiguiente explicación que Hume da de los mecanismos y fuentes de la acción responsable. Dado esto y las opiniones que en el *Tratado* se sostienen acerca de los sistemas de la libertad, no parece que éste manifieste afinidades con el compatibilismo. Por el contrario, convicciones de esta índole se acoplan, más bien, a diversas formas de incompatibilismo. Es, entonces, más probable que Hume fuera determinista en su obra capital. Es la doctrina con la que expresamente se compromete, a través de la que da significado a la acción humana y la que intenta defender de varias acusaciones (como las que puedan hacerle los defensores de la libertad o quienes asumen que el determinismo causal trae consigo implicaciones irreligiosas [*THN* II III II 409]).

Sin embargo, según lo advertimos en la introducción del trabajo, existen distintos tipos de determinismo, que podemos diferenciar atendiendo a la radicalidad de la postura que se asuma. Una de las versiones más *fuertes* del determinismo afirmarían que, en efecto, el determinismo es real y es por tanto equivocado tratar de atribuirle responsabilidad a una persona por sus acciones. Conforme este punto de vista, no estamos en control de nuestra conducta y toda pretensión de censurar o elogiar a otros debe ser excluida como infundada. Es evidente que ni siquiera en el *Tratado* Hume compartiría una visión semejante. Él es el tipo de determinista que persigue las condiciones de posibilidad de la responsabilidad, y elocuentemente denuncia a quienes niegan la veracidad de nuestras actitudes

punitivas. Hume adapta el elemento de necesidad en la causalidad, teniendo la determinación causal de las acciones como imprescindible para adjudicar responsabilidades por ellas. Es, en síntesis, la clase de determinista que replicaría que el indeterminismo conlleva a la pérdida de la responsabilidad.

Habiendo declarado que Hume es determinista y que rehúsa la libertad en el *Tratado*, sólo nos queda reiterar por qué esta línea de pensamiento es diferente a la de la *Investigación*. Suponemos que Hume es compatibilista en la *Investigación*, y que en esa medida la interpretación tradicional de su contribución a la discusión de la libertad y el determinismo es correcta. Entre las razones que mencionamos para apoyar esa directriz destacan: el hecho mismo de que Hume se presenta como un conciliador que hará justicia tanto a la libertad como a la necesidad (*EHU* VIII [95]); su intento de definir *positivamente* la libertad; y la concentración de sus tesis de la libertad y la necesidad en la acción intencional (lo que las hace congruentes por extensión) para fundamentar la responsabilidad.

No obstante, en el desarrollo del proyecto percibimos también algunos malentendidos acerca del compatibilismo de Hume. En particular, la idea de que su estrategia para lograr la convergencia entre el determinismo causal y la necesidad es la misma que hizo eco en los inicios de la edad moderna con Hobbes, quien definía negativamente la libertad como la ausencia de constricción. De su lado, Hume no sigue la tendencia que atrajo a tantos pensadores; para él actuar con libertad no es cuestión de hacerlo en la falta de cargas o impedimentos del orden de la violencia. Este error surge al creer que el corazón de su compatibilismo está en el pasaje de las dos libertades que ocurre en el *Tratado*. Somos libres (y asimismo responsables) cuando nuestras acciones son el resultado de un estado interno o intencional que puede con todo atribuírsenos; en tanto que la acción efectuada esté causalmente relacionada con nuestro carácter y no con otra cosa.

Para terminar, es conveniente señalar que la incongruencia entre las posiciones del autor en el *Tratado* y la *Investigación* (adscribiéndose al determinismo en el primero y al compatibilismo en el segundo), si bien tiene una relevancia interpretativa y nos ayuda a entender qué podemos atribuirle a Hume legítimamente en cada obra, no es del todo importante para captar su aporte principal a la disputa de la libertad y la necesidad. Al fin y al cabo el argumento con el que denota la ubicuidad de la necesidad en la vida humana y su función para la atribución justificada de responsabilidades es el mismo en los dos textos. Hume creía que eran sus perspectivas sobre la causación y la necesidad las que *iluminaban* y eventualmente pondrían fin a la disputa, así que siempre que comprendamos su significado y la indagación que le encaminan hacia él, aprehenderemos su solución al problema de la libertad y la necesidad, ya sea en su momento determinista o compatibilista.

Bibliografía

Obras de David Hume

Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*. [THN]. Edición y traducción de Félix Duque. Madrid: Editora Nacional.

_____. (1999). *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. [A]. Edición bilingüe de José Luis TASSET. Barcelona: Libros de Er.

_____. (2001). *Investigación sobre el conocimiento humano*. [EHU]. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Madrid: Alianza editorial.

Bibliografía secundaria

Ardal, P.S. (1989). *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Blackburn, S. (2001). *Pensar. Una incitación a la filosofía*. Traducción de Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós.

Botterill, G. (2002). Hume on Liberty and Necessity. *Reading Hume on Hume Understanding*. Pp. 277-300.

Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de objeciones y respuestas*. [Med]. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Diderot, D. (2004). *Jacques el fatalista*. Traducción y notas de Félix de Azúa. Madrid: Alfaguara.

Duque, F. (1981). Notas. En: *Tratado de la naturaleza humana*. Pp. 597-610. Madrid: Editora Nacional.

Frankfurt, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa*. Traducción de Servanda María de Hagen y Verónica Inés Weinstabl. Buenos Aires: Katz editores.

Ginet, C. (1990). *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hacking, I. (1983). Nineteenth Century Cracks in the Concept of Determinism. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 44. No. 3. Pp. 455-475.

Hobbes, T. (1950). *Leviathan*. [Lev]. London: E.P. Dutton and Company.

James, W. (1956). The Dilemma of Determinism. En: *The Will to Believe and Other Essays*. New York: Dover.

Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (2002). *Critique of Practical Reason*. [KpV]. Traducción de Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Kemp Smith, N. (1941). *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan.

Millican, P. (2010). Hume's Determinism. *Canadian Journal of Philosophy*. Vo. 40. No. 4. Pp. 611-642.

_____. University of Oxford. (2011, 14 de abril). *Different Concepts of Freedom*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=xhoBDlu7j0E>

Penelhum, T. (1975). *Hume*. London: Macmillan.

_____. (2009). Hume's moral psychology. *The Cambridge Companion to Hume*. London: Cambridge University Press.

Pereboom, D. (2008). Defending Hard Incompatibilism Again. En: Nick Trakakis and Daniel Cohen. (Eds). *Essays on Free Will and Moral Responsibility*. Newcastle: Cambridge Scholars Press. Pp. 1-33.

Russell, P. (1995). *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. New York: Oxford University Press.

_____. (1984). Hume's 'Two Definitions' of Cause and the Ontology of 'Double Existence'. *Hume Studies*. Vol. 10. No. 1. Pp. 1-25.

_____. (1983). The Naturalism of Hume's Reconciling Project. *Mind*. Vol. 92. Pp. 593-600.

_____. (2008). *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism and Irreligion*. New York: Oxford University Press.

Schopenhauer, A. (1934). *Sobre la libertad humana*. Madrid: Revista de Occidente.

Stalley, R. F. (1986). The Will in Hume's Treatise. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 24. No. 1. Pp. 41-53.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2004). *Compatibilism*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/> Recuperado: 21 de julio del 2015.

_____. (2001). *David Hume*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/hume/> Recuperado: 7 de marzo del 2014.

_____. (2007). *Hume on Free Will*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/hume-freewill/> Recuperado: 13 de octubre del 2014.

_____. (2008). *Natural Kinds*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/natural-kinds/>

Strawson, P.F. (1985). *Skepticism and Naturalism*. London: Methuen.

Stroud, B. (1986). *Hume*. Traducción de Antonio Ziri3n. M3xico: UNAM.