

SOBRE EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA MODERNIDAD: DEL DETERMINISMO HOBBSIANO A LA POSTULACIÓN KANTIANA

Javier Leiva Bustos

Investigador posdoctoral «Margarita Salas» de la Universidad Complutense de Madrid¹

Resumen: Con el auge y desarrollo de la revolución científica europea a partir de los siglos XVI y XVII, que terminaban por liquidar la física y teleología aristotélicas para reducir la visión del mundo a una relación eficiente entre causas y efectos, entraba también en crisis uno de los presupuestos fundamentales en la metafísica y ética occidentales: la cuestión de la libertad humana. Al fin y al cabo, si toda la naturaleza física estaba sometido a causas necesarias, universales e inquebrantables, a las que nada puede escapar, y el ser humano era también un cuerpo inserto dentro de esa naturaleza, ¿por qué no iba a estar él igualmente determinado? A lo largo del presente artículo trataremos de presentar lo que la irrupción de la modernidad supuso a propósito del debate acerca de la libertad de la voluntad —comúnmente denominada «libre arbitrio»—; cómo la figura de Hobbes, a raíz de la filosofía cartesiana, se erige como un representante del determinismo materialista —aunque no el único—; y la solución al dilema que ofrece Kant con el conocido *postulado* de la libertad.

Palabras clave: arbitrio; determinismo; Hobbes; Kant; libertad; voluntad.

ON THE PROBLEM OF FREE WILL IN MODERNITY: FROM HOBBSIAN DETERMINISM TO KANTIAN POSTULATION

¹ Este artículo se enmarca dentro de la concesión de una «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref.: CA1/RSUE/2021-00517) por parte de la Universidad Autónoma de Madrid, de la que son entidades financiadoras, además de la misma, el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. La labor investigadora y docente se realiza en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, dentro del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), con Alba Jiménez Rodríguez como Investigadora Principal.

Summary: With the rise and development of the European scientific revolution since Sixteenth and Seventeenth centuries, which eventually finished Aristotelian physics and teleology to reduce the worldview to an efficient relation between causes and effects, one of the fundamental assumptions in Western metaphysics and ethics entered into crisis too: the question of free will. After all, if the whole physical nature was submitted to necessary, universal and unbreakable causes, from which nothing can escape, and the human being was also a body within that nature, why should they not be equally determined? Throughout this article I will try to present what the irruption of Modernity meant about the debate of «free will»; how the figure of Hobbes, due to cartesian philosophy, became a representative of materialist determinism —although not the only one—; and the solution to the dilemma offered by Kant with his well-known *postulate* of freedom.

Keywords: free will; determinism; Hobbes; Kant; freedom; will.

Recibido: 30 de abril de 2023

Aceptado: 11 de mayo de 2023

DOI 10.24310/NATyLIB.2023.vi17.16716

1. *Una aclaración terminológica*

Los orígenes y debates en torno al problema filosófico de la libertad son verdadera-mente antiquísimos; por este motivo, antes de sumergirnos en profundidad en el presente objeto de estudio, se torna necesario abordar una aclaración terminológica del propio concepto «libertad», dado su abundante uso y polisemia. No quiero decir con ello que se trate de una palabra «gastada», sino que puede utilizarse en diferentes contextos con diversos significados, de modo que hay que delimitar a cuál me refiero en este caso para evitar confusiones o discusiones infructuosas.

A día de hoy nos podemos remitir a varios significados del vocablo «libertad». Por ejemplo, la distinción que en 1958 ya realizaba Isaiah Berlin (2008: 47-65) entre libertad *negativa* — ausencia de constricciones, coacciones y limitaciones al actuar — y libertad *positiva* — capacidad de autodeter-

minación y autorrealización, dar condiciones para posibilitar las cualidades de una persona y emprender un curso de acción—. También podríamos hablar acerca de las libertades *civiles* o *políticas*, como las tratadas por John Stuart Mill en *Sobre la libertad* (2007: 68-72), que versan sobre la legitimidad de la coerción y entre las que podemos encontrar libertades de conciencia, expresión, asociación, gusto e inclinaciones, etc. O también otro tipo de libertades como la de credo, la sexual, la psicológica, la económica... Sin embargo, en última instancia, todas estas definiciones acaban dependiendo o remitiendo a una noción fundamental: la libertad *metafísica* o la libertad desde el punto de vista metafísico. Esto es, lo que proverbialmente se ha denominado como el *libre arbitrio* o «la *libertad* de la *voluntad*». Así, la cuestión o el problema que cabe plantearse es: ¿somos libres a la hora de tomar nuestras decisiones y hacer nuestras elecciones, o, por el contrario, esto no es más que una ilusión y nuestra voluntad está previamente determinada a escoger una opción concreta?

Si reparamos atentamente en la pregunta, en modo alguno resulta baladí. Para empezar, rebasa inmediatamente el plano metafísico para afectar de manera directa a otros como la moral, la política o la legalidad: ¿tiene sentido el elogio, la censura, la recompensa, el castigo o siquiera enjuiciar a alguien, si no fue libre a la hora de determinar sus actos o el curso de estos? Y, seguidamente, también nos conduce al interrogante de qué distingue al hombre de los animales: si ninguno es un agente libre, de manera que el ser humano no goza de libre arbitrio para elegir y autodeterminarse, ¿qué hace de este algo diferente, con una dignidad propia y distinta? Semejantes preguntas son las que trataremos de dilucidar a continuación.

2. La irrupción de la modernidad en el debate filosófico acerca de la libertad

En lo que respecta al problema de la libertad, a partir de la Modernidad su planteamiento adquiere un enfoque diferente al de épocas anteriores. Si bien en el mundo antiguo las diferentes corrientes habían abordado el problema, en su mayoría no lo habían hecho de una forma sistemática. Para

Platón (2007: 430d-435c, 441d-e, 591c-592a) tenía que ver con una suerte de *justicia* o *armonía* entre las diferentes partes del alma, de manera que remitía a un autodomínio, a la autoimposición de límites a impulsos, deseos, etc. —supeditación a la parte *racional* del alma—. Aristóteles (2007a: 1102b37-45, 1114b25-1115a2, 1223a8-1228a22) adoptaba un planteamiento similar, centrándose en el cultivo de las virtudes éticas y dianoéticas para moldear el carácter moral; así, dado que a diferencia de otros seres —como los animales—, la mayoría de las acciones del hombre son voluntarias, este puede poner coto a sus impulsos y deseos. Por su lado, a raíz de los diferentes avatares históricos, la filosofía helenística problematizó algo más la cuestión, teniendo, así, a los estoicos, que asumían un fuerte determinismo, de tal forma que todo lo que sucedía estaba causalmente previsto por el *fatum* y la libertad consistía en el conocimiento de este (Marco Aurelio, 2009: IV, 40, 49; V, 8; VII, 57; X, 28) —fórmula similar a la que empleará posteriormente Spinoza en su *Ética* (2007: 83, 157; 1988: 336)—; o a los epicúreos, que habían heredado la concepción atomista de la realidad —materialista y mecanicista—, donde el único resquicio de libertad era la idea de «*clinamen*» (Epicteto: 2000: 53; Lucrecio, 2008: II, 253, 292).

Ya en el mundo medieval, el cristianismo cambió la manera de abordar el problema introduciendo la concepción del «libre albedrío». Sin ir más lejos, Agustín de Hipona incorporó a la religión el brazo filosófico del platonismo, originando una serie de tensiones —verdades de *razón* versus verdades de *fe*— donde la libertad no podía tratarse sin asumir previamente determinados compromisos de carácter teológico. De este modo, el gran dilema pasó a ser cómo compatibilizar o articular filosóficamente el *libre albedrío* con la omnipotencia y omnisciencia divina: si Dios ha creado el mundo y sus leyes, sabe lo que voy a hacer y mi elección está determinada, por lo que no sería libre; y si puedo elegir, Dios no sabe mi elección, por lo que no sería omnisciente ni omnipotente. Igualmente, en *De libero arbitrio* San Agustín (2009) planteaba otro dilema que recorrerá la historia del pensamiento: el mal uso de la libertad y el problema del mal. ¿Cómo puede Dios permitir el mal en el mundo? Si es omnipotente, podría evitarlo, por lo que o no puede —no es

omnipotente— o no quiere —es malvado—. Así las cosas, la respuesta que predominará en el enfoque teológico tradicional es la sintetizada —ya en la Modernidad— por Leibniz en su *Teodicea* (2015): vivimos en el mejor de los mundos posibles, pues el mal es el precio a pagar por nuestra libertad de elección. Un planteamiento que, en definitiva, ponía la fuente del mal en el hombre, no en Dios, y hacía de la gracia divina un elemento indispensable para la salvación.

Situándonos ahora en la Modernidad, a partir de los siglos XVI y XVII opera un cambio de época sin precedentes que, de la mano de pensadores como Galileo, Kepler, Descartes, y posteriormente otros como Newton o Laplace, modifican la manera de ver el mundo. Dicho cambio, que encuentra su germen en el *humanismo* y en el *Renacimiento*, adquiere ya plena consciencia con los primeros modernos, que advierten cómo su mundo es diferente al de la Antigüedad y la Edad Media. Quizá el mejor ejemplo de este inicio sea Copérnico y su propuesta helioestática —el heliocentrismo— (2009), que, más allá del debate freudiano (1917: 2434-2435) a propósito de si supuso una herida narcisista que arrebató al hombre su lugar central en el universo², conllevó el inicio del quiebre final de la física aristotélica y sus implicaciones metafísicas.

² Sin entrar a debatir por extenso este punto, por cuestiones de limitación, cabe decir al menos que tengo mis discrepancias con la propuesta mostrada por Freud en su escrito «Una dificultad del psicoanálisis». Para justificarlo brevemente, recordemos que según la física aristotélica todo cuerpo tiende a ocupar su «lugar natural», siendo así que lo más pesado ocupa los estratos inferiores y los más livianos, los superiores. Llevando ahora su planteamiento al terreno cosmológico, es cierto que el Estagirita habla de un sistema geocéntrico donde todos los astros giran alrededor de la Tierra; pero no debemos olvidar que, también acorde a su propuesta, lo que se sitúa en el centro —esto es, nosotros—, lejos de ser lo más perfecto es justamente lo opuesto, lo más imperfecto. Por el contrario, lo más perfecto se haya en el mundo supralunar, siendo más excelso cuanto más alto nivel ocupa; hasta el punto de que, trascendiendo el plano del universo físico finito, se hallaría la perfección —*theos*— por antonomasia: el primer motor. Por este motivo, un físico aristotélico jamás podría pensar que la propuesta heliocéntrica arrebató su lugar preminente al ser humano; simplemente porque no lo tiene, sino que ocupa el lugar de mayor imperfección. En este sentido, las implicaciones metafísicas que suponía el cambio de paradigma copernicano eran de una índole muy distinta a las aludidas por Freud.

Igualmente, esta revolución científica adquiere un desarrollo sin precedentes gracias a la irrupción del *mecanicismo*, a través del cual el ser humano comprende que el mundo en su totalidad se rige y comporta acorde a una serie de leyes *naturales*, de las que nada escapa y que se cumplen siempre; son las que indaga la filosofía natural o *física*. Por lo tanto, el universo físico, material —concebido en términos de *extensión*, como expresa Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* (2005: 233-235)—, opera en realidad como una suerte de enorme máquina en la que todas las piezas encajan entre sí y provocan que unas sean la causa de movimiento —esto es, de cambio— de otras, como si de engranajes se trataran. Se trata de la metáfora del mundo como un «enorme reloj», en la que Dios se reduce a ser el «relojero divino» que ha construido un mundo escrito en lengua matemática —Galileo, 1981: 63—, que puede explicarse con el empleo único de ecuaciones, y que, una vez creado, se limitó a darle el primer impulso para otorgarle movimiento. En otras palabras, el descubrimiento de tales leyes universales, que terminará plasmando Newton en sus *Principia* (2022), y la imposición del mecanicismo, dentro de un contexto materialista y atomista, condujeron a la quiebra definitiva del paradigma, ya moribundo, que había regido la filosofía natural hasta el momento; era el fin de la física aristotélica y su pensamiento teleológico.

Recordemos que en su *Física* (2007b: 194b23-35) y en su *Metafísica* (2007c: 1013a24-35) Aristóteles había propuesto cuatro causas para responder al porqué de las cosas, que recogían todo factor necesario para dar una adecuada y completa explicación del cambio: la *material* —sustrato o materia que compone algo—, la *formal* —la forma que adquiere ese algo—, la *eficiente* —el motor de la acción— y la *final* —el fin o finalidad de esa acción—. Esta última era la fundamental para el Estagirita, en tanto en cuanto todo en la naturaleza poseía un *telos* al que se dirigía y en función del cual se producía el cambio. Sin embargo, toda vez que la nueva física hubo homogeneizado el espacio —ya no había espacios particulares a los que los objetos tendieran «por naturaleza», como pensaba el macedonio—, y la *materia* y la *forma* dejaron de verse propiamente como causas, quedaban en

contienda las otras dos. Es aquí donde los nuevos filósofos naturales dieron el golpe de gracia: si el mundo es pura *res extensa*, sin vacío, dominado por leyes universales y necesarias, y acorde al principio de *razón suficiente* —que ya había formulado el propio Aristóteles— nada es sin causa, la única conclusión lógicamente aceptable es que solo existen causas *eficientes*; o lo que es igual: en el mundo natural solo hay espacio para la *causalidad* —causas que originan efectos—, no para la espontaneidad de la libertad. En este orden de cosas, frente a la antigüedad o el medievo, durante la Modernidad las ciencias adquieren una capacidad de precisión y de predicción más potente y sin precedentes, lo que permite, no solo explicar hechos anteriormente inexplicables —atribuidos al *azar* o al *telos*—, sino además remitirlos a una regularidad y mecanicismo presentes en todos los fenómenos. Es así que, ya en 1814, un seguidor de Newton como fue Pierre-Simon Laplace formulará lo que pasó a conocerse como el «demonio de Laplace»: dado que nada puede ocurrir sin una causa previa que lo produzca y toda la realidad física está sujeta a leyes universales —que se pueden matematizar—, todo el mundo natural está férrea y matemáticamente determinado. Por lo tanto, si una inteligencia suprema, con una infinita capacidad de cálculo, tuviera la información en un momento dado de todos y cada uno de los cuerpos del universo —posición, masa, velocidad, etc.—, podría no solo leer el pasado, sino también predecir el futuro (Laplace, 1985: 24-26).

Obviamente, este determinismo afecta inmediatamente al problema de la libertad, pues de él se desprende que esta no es más que un epifenómeno, una ilusión. Si todo está sometido a determinación y a leyes universales, es absurdo decir que *queremos* o *decidimos* algo; eso solo mostraría nuestra ignorancia sobre las leyes que nos gobiernan. Sería como ignorar el mecanismo de un reloj y decir que las manecillas se mueven porque quieren. Este es el desafío que la Modernidad lanza al problema de la libertad, con sus aporías.

3. Hobbes y el determinismo de la voluntad³

En el marco del debate moderno a propósito de la libertad, la figura de Thomas Hobbes se alza como uno de los paradigmas del modelo del determinismo materialista. Partiendo de que es necesario abolir cualquier distinción escolástica, que no hace más que oscurecer la discusión, lo primero que hace Hobbes en el escrito, a la postre titulado, *Sobre la libertad y la necesidad* (1991; 2015) es enmarcar los términos. Así, cuando afirmamos que alguien es *libre de* hacer algo —o abstenerse de ello—, lo que decimos es, en primer lugar, que *puede* hacerlo —ejecutar la acción—; y, en segundo lugar, que tiene la *voluntad* de hacerlo. En consecuencia, si se da la *necesidad* de que tenga la voluntad de hacerlo, la acción se seguirá *necesariamente*; y, *mutatis mutandis*, si la necesidad marca la abstención de la voluntad, se seguirá *necesariamente* que no la realice. Por lo tanto, la cuestión no versa sobre si el ser humano es un *agente libre*, sobre si elige o no, puesto que es evidente que lo hace —más allá de que escoja igual o distinto en las mismas o en diferentes circunstancias—. El debate surge a propósito de si la *voluntad* humana es *libre*; es decir, si su decisión hubiera podido ser otra o si elige su propio querer al margen de las circunstancias.

Para defender su postura, la argumentación hobbesiana pasa a sustentarse sobre dos pilares fundamentales, que también pasa a demostrar. El primero de ellos es el principio de razón suficiente, por el cual todo *efecto* posee *necesariamente* una *causa*. Así, lo que *determina* una acción concreta es la suma de todas las cosas, existiendo en un momento concreto, que conducen y concurren en la producción de la acción; de tal manera que, si faltara una sola de esas causas, no se produciría el efecto⁴. Entonces, dado que la voluntad del hombre depende de una causa suficiente, está sometida a necesidad; y, por ende, tanto la elección del efecto como el efecto mismo son

³ La siguiente reconstrucción del argumento hobbesiano se apoya en las reflexiones plasmadas en su obra *Sobre la libertad y la necesidad* (1991; 2015).

⁴ Este concurso de causas, cada una de las cuales viene determinada por otro concurso anterior, es lo que cabría denominar, dice, «decreto de Dios» (2015: 125).

también necesarios. Por su parte, el segundo pilar consiste en que la *elección* y la *necesidad* están unidas entre sí; o lo que es igual, son compatibles, de tal manera que una persona puede elegir algo y, simultáneamente, no poder hacer otra cosa que elegirlo. Ello se debe a que nuestras elecciones se producen necesariamente por elementos ajenos a nuestra voluntad, tales como miedos, esperanzas, consecuencias esperables, concepciones del bien y el mal, etc.

Partiendo de estas consideraciones, Hobbes empieza su análisis por lo más básico: definir qué es una *acción*. Tanto si hay tiempo para deliberar, como si no, una acción no es más que un balance entre lo que una persona juzga *bueno* o *malo*, mejor o peor, para sí misma; esto es, es un cálculo de consecuencias, donde la deliberación solo amplía y complejiza los elementos de dicho cálculo⁵. En consecuencia, todas las acciones humanas son acciones voluntarias, pues siguen inmediatamente al último apetito —pensamiento, inclinación— que tiene la persona a propósito del bien o del mal que se derivará de ella. Un último apetito que se puede seguir de dos formas: o bien *inmediatamente*, sin deliberar, en cuyo caso la acción se sigue necesariamente del pensamiento presente sobre las buenas o malas consecuencias previstas; o bien *mediatamente*, por deliberación, analizando los pros y los contras de las opciones. Así, incluso las acciones precipitadas o repentinas son voluntarias porque, aunque no haya una deliberación presente, su autor ha tenido tiempo a lo largo de su vida para reflexionar sobre ellas. Es por ello que resulta razonable castigar incluso las acciones irreflexivas, pues siguen siendo voluntarias. Igualmente, una *deliberación* consiste únicamente en la consideración por parte del agente acerca de si resulta mejor para él realizar una acción o abstenerse de ella, donde «considerar» se entiende como la imaginación alternativa de las buenas y malas consecuencias de la acción; es decir, es una sucesión alternante de apetitos contrarios, que nos atraen y

⁵ Obviamente, como plasmará en obras como *De Cive* (2000) o *Leviatán* (2009), esto tiene inmediatas consecuencias de carácter ético-político, como el egoísmo moral, la ausencia de altruismo o el nacimiento del pacto social, el Estado y la ley positiva para defendernos de ese *bellum omnium contra omnes* que es el «estado de naturaleza».

repelen. Además, al no basarse en el raciocinio, es común tanto a hombres, como niños, locos, animales...

En cualquier caso, en este conflicto de intereses o apetitos, el último de ellos, el que terminan triunfando y dilucida una opción como preferible, prioritaria o deseable, poniendo fin a la sucesión, es lo que denominamos «voluntad». Por ende, la *voluntad* no es una facultad misteriosa del sujeto, sino tan solo el resultado de una ponderación, lo que más acaba pesando en su reflexión; simplemente es el apetito que cierra el proceso deliberativo y precede inmediatamente a la realización u omisión de la acción. Además, como ese interés es el último, solo cabe hablar de una única voluntad, mientras que el resto de apetitos pueden ser múltiples y cambiantes, y reciben el nombre de «intenciones» o «inclinaciones». De esta forma, lo crucial del planteamiento hobbesiano es que no niega o ignora la complejidad de los procesos deliberativos —dudas, tensiones, reconsideraciones, etc.—; sencillamente, muestra cómo se produce la voluntad trasladándola al territorio de las *causas* y los *efectos* y, por tanto, haciéndola compatible con la *necesidad*, con la determinación necesaria del proceso de deliberación. Atendiendo a la experiencia que cada uno tiene de sí mismo, cuando alguien decide algo, no percibe una capacidad no condicionada; al contrario, es el agente quien quiere y quien elige, no la «voluntad». Esta es solo la victoria de una inclinación o apetito interior, por lo que no es independiente de estados previos. Lo que conforma, entonces, esa voluntad son nuestros valores, miedos, expectativas, condiciones, ideas de lo bueno y lo malo, etc.; elementos todos ellos integrados en un orden general de concatenaciones causales. Por lo tanto, la voluntad es el efecto necesario de esa serie de causas; y, en consecuencia, la causalidad necesaria no *fuereza* a la voluntad, sino que la *configura*.

Esto convierte en un absurdo hablar tanto de «libertad de la voluntad» como de «agente libre», en el sentido de que pueda suspender una acción en la que concurren todos los elementos necesarios para producirla. Semejante afirmación quebrantaría tanto el principio de razón suficiente —nada es *causa sui*— como el principio de causalidad —el encadenamiento

o continuidad entre causas y efectos—; sería como decir que un efecto no se sigue de su causa necesaria, lo que, en última instancia, pone en juego la consistencia misma del mundo. En conclusión, la libertad solo se puede predicar del agente, en el sentido de que agente *libre* es lo mismo que agente *voluntario*; esto es, un sujeto que ejerce su voluntad, su último apetito.

Ahora bien, pese a todo lo dicho, prosigue Hobbes, alguien podría replicar que, aunque dichas causas sean *suficientes* para producir el efecto —la voluntad—, no tienen por qué provocarlo *necesariamente*. Es aquí donde el británico vuelve a hacer uso de su hábil argumentativa para demostrar que toda causa *suficiente* es causa *necesaria* y viceversa. Ciertamente, si una causa *suficiente* es aquella a la que no le falta nada de lo requerido para producir un efecto, sino que basta que se dé para ello, hemos de admitir que, simultáneamente, también es una causa necesaria. En efecto, si la causa pudiera no producir el efecto, significaría que le falta algo que *necesita* para ello, por lo que ya no sería *suficiente*. Como no puede ser que se dé todo lo necesario para producir el efecto y este no suceda —ya que, en ese caso, no se habría dado todo lo necesario—, toda causa *suficiente* para producir el efecto también será causa *necesaria*, pues lo causará *necesariamente*. Por tanto, como todo lo que ocurre y es producido —que son efectos que se siguen de causas— lo es *necesariamente*, pues de lo contrario no hubiera llegado a ser, también las acciones voluntarias están sometidas a o se integran en el orden de la necesidad. Es más, incluso los eventos más fortuitos y azarosos están bajo este dominio. Por contingentes o accidentales que parezcan, poseen un inicio, de modo que también tienen una causa suficiente a la que nada le faltó; por tanto, se dieron necesariamente. Por ejemplo, si tuviera todos los datos necesarios en un lanzamiento de dados —superficie del dado y la mesa, peso, fuerza y ángulo del lanzamiento, etc.—, podría determinarse el resultado final antes de que el objeto terminase su recorrido (Hobbes, 2015: 184). Apelar, pues, al azar, a la suerte, etc. únicamente es un error que denota nuestra ignorancia a propósito de las causas suficientes —y necesarias— que concurren en ese fenómeno. Y no solo eso, sino que, en tanto

en cuanto Dios ha creado el mundo y le ha impreso movimiento, conoce la concatenación de causas y ha previsto todo lo que ocurrirá, por lo que debe aceptarse la necesidad absoluta de todo; afirmar lo contrario supondría defender que la voluntad humana es superior a la divina —pues Dios prevería cosas que nunca ocurrirían—.

Por supuesto, todo esto se aplica también al determinismo de la voluntad y a nuestras decisiones: que no conozcamos sus causas no implica que procedan de una elección libre y espontánea, y que escapen a leyes universales y racionales. Hablar de un «agente libre» como aquel que puede impedir una acción donde están presentes todas las causas necesarias sería como afirmar la contradicción de que de una causa suficiente y necesaria puede no seguirse el correspondiente efecto.

Asumida, entonces, la necesidad de los acontecimientos, estamos ya en condiciones de aclarar o de atender a qué es lo que Hobbes entiende por «libertad» y cómo podemos hablar de «libertad del agente», aspecto que nunca ha negado. Según el filósofo británico, «libertad» es, simplemente, «la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente» (2015: 178); dicho más brevemente, es la *ausencia de coacción* por parte de un tercero, ya sea un individuo, una autoridad o un Estado. Por lo tanto, un «agente libre» será aquel que quiere algo y puede realizarlo, mientras que no será libre quien quiere algo, pero *se le impide* realizar aquello que quiere. En cambio, cuando el impedimento está en la naturaleza o en la constitución del agente, de lo que hablamos es de una «falta de poder» o de «facultad». Por tanto, es crucial diferenciar entre la «falta de *libertad*», según la cual existe un impedimento *externo* que impide realizar la acción —por ejemplo, estar encadenado, encarcelado, etc.— y la «falta de *poder*», donde el impedimento es *interno* —por ejemplo, el cojo que no puede andar, el hombre no puede volar, etc.—

Lo importante aquí es que, a través de este planteamiento, Hobbes explicita que la *libertad* nunca se puede predicar de la *voluntad*, sino únicamente del *agente*. «Libertad» es un *poder hacer* sin obstaculizaciones externas; y,

por ende, «libre» es quien *puede hacer* lo que quiere. Pero ese querer viene determinado por causas ajenas a la voluntad. Es decir, antropológicamente una persona no puede producir o evitar los deseos que tiene, sino que se le imponen; podría decirse que, en cierto modo, «no le pertenecen» y que, por ello, no es libre en su *querer* —no puede elegir si *quiere* o *no quiere* algo—. Por ello, afirma Hobbes, la voluntad no es libre, sino que se encuentra determinada. La persona solo puede ser considerada como «libre» en el sentido de si *puede* «gestionar» ese apetito; esto es, emprender acciones que le permitan alcanzar su objetivo, siendo esto lo que hace que cada uno sea responsable de sus acciones y omisiones.

De hecho, el ejemplo que emplea en el §29 resulta bastante ilustrativo a propósito de su concepción de la libertad, elaborando una analogía con el agua que discurre *libremente* por un cauce. Si nos fijamos, Hobbes no hace sino comparar al ser humano con un proceso mecánico, lo cual no es en modo alguno baladí ni casual. A su juicio, en nuestra vida ordinaria podemos elegir entre diferentes opciones, de tal manera que cuando deliberamos valoramos las consecuencias determinadas de cada una de ellas y establecemos una jerarquía entre esas alternativas; así es como llegamos a la conclusión de cuál será la mejor opción, que será lo que decidamos hacer y que constituye nuestro último apetito. Pero esas vías o cauces posibles ya están previamente determinados. En este sentido, si existe algún impedimento externo o extrínseco para llevar a cabo la acción decidida, para tomar uno de esos cauces preestablecidos, podremos decir que no somos libres; y si no la hay, que sí lo somos.

Con todo esto, Hobbes mostraría que no existe la *libertad de necesidad*: si hablamos de un «agente», hablamos de una persona que puede «obrar»; y si obra, no le falta nada de lo requerido para producir la acción, por lo que la causa de dicha acción será suficiente y, por tanto, también necesaria. En síntesis, la cuestión de la libertad no se jugaría ya en el plano de la decisión, sino en el terreno de la física mecánica, de los cuerpos en movimiento, donde lo decisivo es *poder moverse acorde a lo deseado*.

4. La postulación kantiana de la libertad

La cuestión de la *libertad* y, por extensión, de la *imputabilidad* de acciones, constituye uno de los ejes del proyecto crítico kantiano, siendo la clave de bóveda que corona y sostiene el edificio de la razón pura y de la moral. Por este motivo, conocedor del debate metafísico que durante siglos había estado rodeando a la cuestión, el pensador de Königsberg se ve obligado a encontrar algún tipo de explicación para esta «piedra del escándalo de la filosofía», como la define en la *Crítica de la razón pura* (2010: 410), a fin de salvaguardar el sentido de las acciones y el valor tanto de la esfera moral como de la jurídica.

Como bien es sabido, la exposición inicial del problema se describe en la tercera antinomia de la citada *Crítica*, donde queda plasmado que, en su puro uso especulativo, la razón es capaz simultáneamente de argumentar la existencia de la libertad y del determinismo (2010: 407-412). De un lado, de no haber una causa libre y primera, la serie causal sería infinita, por lo que la causa y el efecto existirían desde siempre; y como esto no puede ser, porque impediría las leyes naturales, debe admitirse una espontaneidad absoluta, capaz de *iniciar* por sí misma una serie de fenómenos. Pero de otro lado, si hubiese una causa que aconteciera fuera de las leyes de la naturaleza, dichas leyes se romperían, por lo que todo sería caos y no habría modo alguno de obtener conocimiento. Así las cosas, el «problema metafísico de la libertad» consiste para Kant en cómo conciliar ambos aspectos: *las leyes físicas naturales* —que percibimos y a las que estamos sometidos— y la *libertad* —que sentimos—. O, dicho de otro modo: responder a la pregunta de cómo es posible la *libertad* en ese mundo *determinado* que se nos ofrece a través de la experiencia. Mientras en el ámbito sensible encontramos la predominancia de la *causalidad*, formando el universo un «entramado causal» conectado, cerrado y determinado, nuestra comprensión y sentimiento de *libertad*, nuestra concepción causal de ella, nos lleva a que esta no es una causa *natural*, no es parte de un entramado; esta «causa libre» es una causa

sui generis, de carácter espontáneo, que está al inicio de una serie causal nueva, no vinculada a ninguna otra causa precedente.

¿Cómo resolver, entonces, este problema? La curiosa respuesta que ofrece Kant es que ambas posturas —tesis y antítesis— resultan correctas; pero para entender cómo, o por qué, es preciso distinguir entre lo *en sí*, donde tiene cabida y sentido la libertad; y lo *fenoménico* —mundo sensible, natural—, donde predomina la causalidad. En primer lugar, y atendiendo a lo que sucede, podemos concebir solo dos clases de *causalidad*. Por una parte, la de la *naturaleza*, que conecta de forma necesaria —acorde a una regla— un fenómeno o estado con otro anterior y que está vinculada al tiempo; es la causalidad vista desde la óptica sensible, como concepto empírico que atiende a los efectos en el mundo. Por otra parte, la de la *libertad*, la capacidad de iniciar *por sí misma* un estado o proceso, ajena al tiempo o cualquier determinación temporal; es la causalidad vista como concepto intelectual que atiende a la acción. Esto último es lo que el regiomontano entiende como libertad «en sentido cosmológico» (2010: 463), caracterizada por ser absoluta espontaneidad —no se explica como resultado de ningún influjo anterior, sino que su efecto es totalmente libre— e Idea pura trascendental —no contiene nada tomado de la experiencia, de manera que solo puede mostrarse su posibilidad, ser pensada sin contradicción, no su realidad—.

Asimismo, esta Idea trascendental de libertad sirve de fundamento y presupuesto para el «sentido práctico» de libertad, que se define como la independencia de la voluntad respecto de su inclinación sensible, de la determinación —que no influencia— de los impulsos de la sensibilidad; esto es, la capacidad del agente racional de *autodeterminarse* a través de la *ley moral* (Vigo, 2010:171; 2021: 123). Es lo que Kant también denomina «autonomía», la capacidad de «autolegislación» de la *voluntad* —*Wille*—; por tanto, se mueve en un ámbito que no se halla presente en la naturaleza, el del *deber ser*, el cual presupone que algo ha *debido* suceder, aun cuando no lo haya hecho. Sin embargo, la consciencia de esa ley moral también parece dar lugar a un círculo vicioso sin escapatoria (Kant, 2008: 149 y ss.): nos

consideramos *libres* en el orden de causas eficientes, pero *bajo leyes morales* en el orden de los fines; y nos pensamos *sometidos* a esas *leyes* porque pensamos que nuestra voluntad es *libre*.

La salida a este problema es la misma que a la disyuntiva de si todo efecto en el mundo deriva, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad. Es decir, en realidad semejante dilema se debe a una confusión, pues ambas alternativas son simultáneamente posibles; pero lo son desde diferentes perspectivas. El núcleo de este enigma es que muchos consideran los *fenómenos* como *cosas en sí mismas*; pero si los consideramos como lo que son, *representaciones* vinculadas conforme a reglas empíricas, concluiremos que su fundamento último se encuentra en algo que no es fenoménico, es decir, en la *cosa en sí*. Dado que esta se encuentra fuera de la causalidad fenoménica, aunque sus efectos sí se manifiesten en el mundo sensible, encontramos que desde el punto de vista trascendental el efecto es libre, pero desde la óptica física será resultado necesario de los fenómenos anteriores y las leyes —causales— de la naturaleza. Dicho con otras palabras, la solución kantiana al problema de la libertad consiste en la distinción de dos perspectivas diferentes respecto a un mismo acto: la del mundo sensible o fenómeno, diferente en función de la sensibilidad del espectador, pero donde rige la causalidad y el determinismo, y en la que el hombre aparece bajo las leyes y la necesidad natural —*heteronomía*—; y la del mundo de lo en sí, siempre idéntico, fundamento del anterior, el ámbito de la libertad y donde el hombre está bajo la ley moral, fundada en su razón, que se da a sí mismo —*autonomía*—. Ha de admitirse que, de un lado, el ser humano es fenómeno, se adscribe al mundo sensible con respecto a la percepción y receptividad de las sensaciones, las cuales son espaciotemporales. Pero, de otro lado, como inteligencia y ser racional, dotado de razón y entendimiento, pertenece primera y principalmente a la dimensión inteligible. En consecuencia, como concepto, el hombre no es espaciotemporal; y, por extensión, sus decisiones tampoco, su causalidad no está en la serie de condiciones empíricas. De tal modo que cuando atenemos a las decisiones y elecciones humanas, debe-

mos pensar su libertad en ese mundo en sí, ya que no podemos percibirla en el sensible.

Sobre todas estas bases, la doble perspectiva que hemos de tener presente es la siguiente. En el mundo natural atendemos no solo a que la libertad no se advierte por los sentidos, sino también a que esta resultaría imposible, ya que convertiría al ser humano en un constante agente de caos que imposibilitaría toda ciencia o conocimiento; por el contrario, lo que observamos es que opera nuestra categoría de causalidad, de tal manera que aquello que percibimos son cadenas causales, determinación. Sin embargo, esa clase de causalidad, válida para el mundo físico, no lo es para el mundo *en sí*, ya que no tenemos forma de saber si esa categoría, propia de nuestro entendimiento, opera en él. Por ende, cuando hablamos de las decisiones y elecciones humanas, en tanto en cuanto pertenecientes a un ámbito inteligible, son vistas como libres; pero si observamos su reflejo o representación en el mundo fenoménico, nos aparecerán como determinadas, producto de la necesidad de la naturaleza. Igualmente, también queda resuelto el círculo vicioso que se planteaba anteriormente: como pertenecientes a la dimensión inteligible, nos pensamos como *libres*, reconociendo la autonomía de la voluntad y su corolario, la moralidad; pero como pertenecientes al mundo sensible —aun ligados a lo en sí—, nos pensamos como sometidos al deber.

Llegados a este punto, Kant es consciente de que lo único que ha logrado es establecer un marco dentro del cual puede darse y postularse la libertad; pero, más allá de eso, aún no ha aclarado en qué consiste, por qué dicha postulación es necesaria ni cómo llegamos hasta ella, si pertenece al incognoscible e inexperimentable terreno de lo *en sí*. Por ello, ve necesario seguir desgranando el concepto de libertad para distinguir dos sentidos. El primero sería su sentido o concepto negativo, identificado con la libertad del *arbitrio*, la independencia de la determinación por parte de impulsos sensibles y causas empíricas. Pero solo esta definición no bastaría para agotar y recoger todo el significado de la libertad. Por ello hace falta un segundo sentido o concepto, el positivo, que sería la facultad de la razón pura para

ser por sí misma práctica; es decir, su capacidad de autonomía o autodeterminación para su «absoluta espontaneidad», para iniciar por sí misma una serie de acontecimientos —Kant, 2010: 476; 2005: 17—.

Esto nos lleva a puntualizar una crucial distinción kantiana entre la *Wille* —voluntad— y la *Willkür* —arbitrio—, si bien es cierto que el propio autor muchas veces emplea el primer término de un modo genérico, dando ocasionalmente lugar a ambigüedades. En cualquier caso, de una manera técnica y rigurosa, y tal y como establece en *La metafísica de las costumbres* (2005: 16-17), o como han resaltado autores como Alejandro Vigo (2020: 226-227), la *Wille* es la facultad *legislativa* del desear según conceptos —de ser causa de las representaciones o fenómenos—, siendo universal, así como fundamento del arbitrio la acción; esto es, se refiere a la legislación de las máximas, es la razón práctica misma, sin ningún otro fundamento que la determine, sino que se autodetermina en tanto en cuanto ella provee la ley moral misma para obrar. Por este motivo, no tiene sentido llamarla «libre» o «no libre»; ella misma es necesaria y no es susceptible de ningún tipo de coerción por parte de una ley externa. De otro lado, la *Willkür* es la facultad *ejecutiva* del desear según conceptos, fuente de la elección y de la decisión, por lo que se refiere ya propiamente a la acción, ya que provee las máximas de esta; igualmente, es individual y también determinable, ya sea por la razón pura o por los condicionantes sensibles. Es así que, para Kant (2005: 16-17), cabe hablar de un *libre* arbitrio —determinado por la razón pura—, un *arbitrium brutum* —determinado por la inclinación— y un arbitrio *humano* —*afectado* por los impulsos o inclinaciones sensibles, pero no determinado por ellos; por este motivo, no es puro por sí, una «voluntad santa» o puramente racional, pero sí puede estar determinado por una razón pura—. De este modo, así como la voluntad proporciona las *leyes* para el obrar —las leyes de la libertad, emanadas de la propia razón—, el arbitrio da las *máximas*, las reglas que toma el agente por razones subjetivas. Y puesto que el arbitrio puede estar contenido bajo la voluntad —puede hacer que las máximas coincidan con las leyes, que la razón práctica manda perseguir—, solo cabe

denominar como «libre» al arbitrio; o, lo que es igual: el hombre posee un arbitrio libre.

Ahora bien, para comprender qué es lo que Kant quiere significar con el término «libertad» es preciso aclarar primeramente lo que esta *no* es. La libertad no es hacer lo que uno quiera o desee en cualquier momento o lugar —eso sería capricho—, como tampoco la capacidad de elegir a favor o en contra de la ley moral, pues la libertad solo comparece en nosotros como una propiedad negativa; es decir, no estar constreñidos por causas sensibles que determinen la voluntad (Kant, 2005: 26; Vigo, 2020:190, 226). Así las cosas, la libertad *es* un ejercicio de la razón para hacer lo que un ser racional está llamado a hacer; o, dicho de otro modo: la capacidad de ser libres es poder obrar según lo que prescribe la razón. Por tanto, consiste en una capacidad del ser racional para referirse a la legislación interior que emana de su interior; mientras la posibilidad de apartarse de dicha legislación es una *incapacidad*, en sentido privativo —no sería un ser racional— (Kant, 2005: 34).

Partiendo de aquí, la manera que tenemos de pensar esta idea de libertad no es otra que el reconocimiento en nuestro interior de un *deber* o *ley moral* incondicionado que impele o determina a nuestro albedrío a obrar de un determinado modo. Si hacemos introspección, si reflexionamos íntimamente sobre nosotros mismos y nuestros actos, hallaremos aquella «ley moral dentro de mí» que Kant mencionaba en su *Crítica de la razón práctica* (2011: 293). Sin embargo, la conciencia de esa ley moral todavía no permite deducir la libertad, sino que hace falta algo más. Sabemos que el deber manda incondicionalmente cumplir determinados propósitos; y aunque nadie sabe si, llegado el caso, vacilaría o no a la hora de hacerlo (Kant, 2009: 72; 2011: 96-97), lo que sí sabe es que debe *poder* hacer aquello que el deber le manda (Kant, 2011: 97; Reyna, 2021: 213). Por ende, en la medida que tenemos la posibilidad de llevar a término aquello que el deber nos llama a hacer, hemos de concluir que nuestro arbitrio es libre. Si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue ineludible-

mente que tenemos que *poder* serlo (Kant, 2009: 73); y aunque no podamos convencernos plenamente de ello, dado que lo más profundo de nuestro ser nos resulta insondable, cabe esperar que, con nuestro esfuerzo, nos conduzcamos a ello. Después de todo, no tendría sentido que una facultad como la razón mandase algo que no se puede cumplir. En síntesis, es la ley moral, el uso práctico de la razón, lo que nos hace conscientes de la libertad, de la independencia de nuestro arbitrio respecto de la determinación sensible de otros motivos impulsores más allá de la legislación propia de la razón.

Dicho esto, todavía queda por saber cómo podemos caracterizar esa «libertad» consistente en seguir una ley prescrita por la razón; y para ello Kant traza una equivalencia entre *racionalidad, moralidad, autonomía y libertad* —en su sentido positivo— (Sánchez-Ostiz, 2008: 195-197, 212). En otras palabras, la *libertad* resulta indisociable de la *autonomía* de la voluntad o razón práctica; esto es, de la capacidad de «autolegislación» de la *Wille*, la propiedad constitutiva de la razón para darse la ley a sí misma. En su uso práctico, la razón atiende a las leyes de la libertad, pertenecientes al ámbito de lo *en sí* y, por tanto, ajena a todo condicionamiento sensible —empírico—; de manera que esta *Wille* obra conforme a la máxima de que esta —la máxima— pueda convertirse en una ley universal, válida para todo ser racional. O lo que es igual: un arbitrio *libre* —actuar libremente— y un arbitrio *bajo la observancia de la ley moral* son las dos caras de una misma moneda (Kant, 2008: 141). Como la persona, por medio de su razón, se ha dado a sí mismo esa ley, puede cumplirla; por tanto, la *autonomía* de un agente, en tanto en cuanto se le presupone agente *racional*, consiste en que *puede* —y *debe*— actuar acorde a las leyes morales que, como sujeto moral, se ha dado a sí mismo. Es el *dominus* de sí mismo, no ya un eslabón de la cadena causal del mundo físico; con su obrar, inicia una nueva sucesión de acontecimientos que se retrotraen a él mismo. En otras palabras: es libre.

Queda, entonces, por comprender por qué esos dictados de la razón, procedentes de las leyes de la libertad, se nos aparecen como imperativos. Y es aquí donde debemos recordar que, si bien el ser humano es primeramente un miembro del mundo *en sí*, también pertenece, por su corporalidad, al

dominio de lo sensible, de modo que su arbitrio se ve afectado por condicionamientos empíricos y no se adecua plenamente a una voluntad pura —de hecho, a menudo la contradice—. En consecuencia, se ve obligado a considerar las leyes del mundo inteligible como *imperativos*, y a ver las acciones adecuadas a este principio como *deberes*. Ello es lo que le lleva a establecer, en su *Fundamentación*, el conocido «imperativo categórico» —en sus diferentes formulaciones—. Si el ser humano fuera puramente inteligible, sus acciones siempre serían, de suyo, conformes a la autonomía de la voluntad; pero como también pertenece al orden físico, *deben* ser conformes a dicha autonomía (Kant, 2008: 152). En síntesis, la ley universal que supone el imperativo categórico no es una ley del *ser*, de lo que efectivamente sucede; es una ley del *deber ser*, de lo que *debe suceder*, aun cuando esto no suceda efectivamente en el mundo (Kant, 2010: 465; 2008, 152-153; Vigo, 2020: 195). Es así que este tipo de legislación solo cabe ser dirigida a seres racionales, dotados de *Wille*, de la capacidad de obrar acorde a leyes universales que se han dado a sí mismos y que pueden cumplir. O lo que es igual: solo puede aplicarse a *personas*, en el sentido de seres racionales susceptibles de *imputación* (Kant, 2017: 137-138; 2005: 30)⁶.

Sin embargo, pese a todo lo dicho hasta aquí, pese a que la libertad sea una exigencia necesaria para la existencia de la moralidad y pese a que todos nos pensemos a nosotros mismos como libres, el propio Kant admite que nada de su reflexión *demuestra* la libertad. Efectivamente, esta solo es una Idea cuya realidad objetiva nunca pueda ser probada *teóricamente* por las leyes de la naturaleza, pues no es, ni puede ser, un concepto de la experiencia (Kant, 2008: 153; 2005: 26). Nuestra única manera de pensarla viene de la mano del uso práctico de la razón, pero ello hace que la libertad sea únicamente un *postulado necesario* de la razón para dar cuenta de sus actos. Es decir, para que las acciones del ser humano tengan algún sentido y valor, para poder atribuirles imputabilidad, es preciso que aquel *postule* que puede

⁶ Para este propósito, imposible de desarrollar por extenso aquí, véase también: Jiménez, A. (2022); Marey, M. (2017); Reyna, R. (2021); Sánchez-Ostiz, P. (2008). Vigo, A. (2020; 2021).

obrar acorde a leyes universales que emanan de su razón independiente-mente de sus instintos naturales y sus impulsos sensibles.

En conclusión, lo que hace Kant, por vía de la razón práctica, es abrir o conceder espacio a la libertad para poder pensarla desde el mundo natural o sensible; pues, desde su uso especulativo, la razón no puede explicar cómo el principio por el cual todas sus máximas son universalmente válidas como ley se convierte en motivo impulso y móvil de la acción. En otras palabras, no sabemos por qué la voluntad se funda así o por qué somos seres morales; solo tenemos conciencia de nuestra obligación moral, de que somos seres racionales y de que la razón lleva aparejada una ética. Pero, en última instancia, desconocemos el por qué último. Es algo insondable para el ser humano; por eso es un *Faktum* de la razón (Kant, 2011: 56, 99).

5. Determinismo vs libertad. En defensa de la postura kantiana

Ciertamente, existen algunos puntos o ámbitos donde la filosofía de Hobbes y Kant convergen. Así, por ejemplo, frente a la postura del «buen salvaje» del ginebrino Rousseau, ni el británico ni el regiomontano eran particularmente optimistas respecto a la naturaleza humana; solo que, mientras para el primero la sociedad civil terminaba siendo un fruto lógico, necesario y determinado, para el segundo constituye un «deber moral». Igualmente, en lo que respecta a la cuestión de la libertad, ambos analizan y acuden también a nociones comunes, tales como «voluntad», «coacción» o «necesidad». Sin embargo, las similitudes llegan poco más lejos de ahí, puesto que la óptica desde que la abordan es práctica y diametralmente opuesta. Ahora bien, la ventaja que presenta Kant en este debate es que, de un lado, cuenta con siglo y medio más de tradición a sus espaldas, lo que le permite recoger mejores razonamientos y posturas; y, de otro lado, un abordaje más pormenorizado y sistemático de la problemática. Pasemos, pues, aunque sea de manera breve y sinóptica, a ver los resultados de esta confrontación.

En primer lugar, aunque este argumento no es recogido por el prusiano, resulta obvio que Hobbes es un virtuoso de la palabra, lo cual le permite un

uso de la retórica que, si bien resulta bello y enormemente explicativo, no está exento de puntuales falacias. Tal es el caso de su equiparación entre causa «suficiente» y causa «necesaria». Para ilustrarlo, permítaseme a continuación un jocoso ejemplo. Indudablemente, si yo quisiera elaborar un plato tan típico como es la paella, el arroz sería un ingrediente *necesario* para ello; sin embargo, me permito poner en duda que ningún valenciano juzgase *suficiente* que tan solo un puñado de arroz hervido conforme aquella exquisitez tan típica de su tierra. Retomando ahora la seriedad, lo mismo ocurriría con las causas: que una sea *necesaria* para producir un efecto, no implica que ella, por sí sola, sea *suficiente* para la causación del mismo, pues bien pudiera ocurrir que requiera de la concurrencia de otros factores.

Centrándonos ahora en los aspectos que ambos discuten, la respuesta kantiana a los de-terministas materialistas, como Hobbes, viene a dirimir en qué terreno ha de jugarse la cuestión de la libertad. Recordemos que para este último era una problemática que no se resolvía ya en el ámbito de la decisión, sino en el de la física mecánica, lo que le hacía contemplar la libertad —recordemos, del agente, nunca de la voluntad— como una «capacidad para»; en cambio, Kant deja bastante claro que esta no sería la esfera adecuada para tratarla. Efectivamente, Hobbes llevaría razón en muchas de sus afirmaciones, pero ello se debería a que únicamente ha depositado su atención en lo sensible fenoménico, dada su postura materialista y mecanicista, cuando las disquisiciones a propósito de la libertad han de situarse en otro plano. De hecho, todavía en el debate actual a propósito del libre arbitrio, la postura materialista, si bien ofrece argumentaciones sólidas e interesantes, se enfrenta a dificultades, de momento insalvables, tales como explicar el origen de la conciencia a partir de la simple materia —esto es, porque el ser humano posee autoconciencia, mientras que un ser inerte, compuesto por prácticamente los mismos tipos de átomos y elementos, no la tiene—.

Pero, retornando propiamente a Kant, si para él la libertad juega un papel tan determinante en su sistema crítico se debe a que es ella, y no la razón —que, para este caso, actuaría como mero medio—, la que confiere *dignidad* al ser humano, en tanto en cuanto es lo que le convierte en un fin

en sí mismo (Marey y Sánchez Madrid, 2016: 405-406); una faceta que Hobbes nunca tomaría en consideración, no solo por su renuncia a cualquier tipo de teleología —sin con esto querer decir que Kant incurra en ella—, sino porque para él el ser humano no es más que un animal dotado de técnica y lenguaje articulado (Hobbes, 2015: 143; ver nota al pie del traductor), de manera que, a la luz de lo que se desprende de su juicio, tampoco ocuparía un lugar tan preeminente en el cosmos. No es este, sin embargo, el caso del filósofo de Königsberg. En efecto, tal y como expone en escritos como la «Introducción» de las *Naturrecht Feyerabend*:

La naturaleza entera —nunca otros seres humanos y seres racionales— está sometida a la voluntad del ser humano, hasta donde la fuerza de éste lo permita. Consideradas desde la razón, las cosas en la naturaleza sólo pueden ser consideradas como medios para fines, pero el ser humano es el único que puede ser considerado propiamente como fin (Marey y Sánchez Madrid, 2016: 402).

Y aunque, por cuestiones de limitación, no podamos desarrollar por extenso todas las implicaciones de su postura, en su enfrentamiento contra el determinismo sí que podemos enunciar, al menos, lo siguiente. Para Kant el problema metafísico de la libertad se torna crucial en lo que atañe a su doctrina de la *imputación*, tanto a nivel ético como jurídico; es decir, para la atribución de responsabilidad, mérito, culpa, etc. de una *persona* por sus *actos* (Kant, 2005: 29-30). Para decirlo sintéticamente, Hobbes había resuelto este problema sosteniendo que, en la medida que la voluntad no era otra cosa que el último apetito o inclinación del agente, se le podían atribuir las consecuencias de sus actos —si era libre de llevarlo a cabo, esto es, si no tenía impedimentos para ello—, por mucho que la necesidad de dicha voluntad estuviese previamente determinada. Cualquier otra postura significaría atentar contra el principio de razón suficiente. Evidentemente, esto resulta exiguo a ojos de Kant, pues, en última instancia, semejante proceso mecánico volvería a un ser como el humano en una suerte de autómatas. De tal manera que, en este sentido, no solo sería indiscernible de cualquier

otro ser vivo de la naturaleza, lo que, por ende, le arrebataría cualquier clase de *dignidad* propia —ya no sería un fin en sí mismo—; además, resultaría incongruente atribuirle cualquier tipo de responsabilidad —moral o *de iure*— por-que, a fin de cuentas, tampoco habría dispuesto de otro curso posible de actuación. Desde este punto de vista, el ser humano estaría sujeto únicamente a condicionantes sensibles y empíricos, careciendo de cualquier tipo de autonomía, autodeterminación o espontaneidad para emprender sus propias series de acontecimientos; una conclusión que, por supuesto, se niega a aceptar, dado que anularía todo sentido de la ética y el derecho⁷. Asimismo, como encontramos en la argumentación kantiana, resultaría falaz aceptar que únicamente la posición hobbesiana respeta el principio de razón suficiente, en la medida que la libertad tiene propio tipo de causalidad, si bien diferente a la que rige en el mundo físico natural.

Es aquí donde la argumentación kantiana comienza a hilar muy fino, partiendo de la ya citada distinción entre *Wille* —voluntad— y *Willkür* —arbitrio—. Curiosamente, así como Hobbes defiende que no se puede predicar la libertad de la voluntad, sino únicamente del agente, el regiomontano también afirma que tampoco tendría sentido hablar de la libertad de la *Wille*, sino tan solo de la perteneciente a la *Willkür* del agente, pero por razones muy distintas. Y es también aquí donde van a jugar un rol muy distinto las nociones de «coacción», o, mejor dicho, de «autocoacción». Efectivamente, en tanto en cuanto se identifica con la razón práctica misma, y, en consecuencia, como facultad legislativa, la *Wille* se provee a sí misma de la ley moral para obrar, sin ningún tipo de coacción heterónoma; pero, simultáneamente, el ser humano se reconoce a sí mismo como libre porque su *Willkür* reconoce, respeta y venera esa ley moral, aun cuando no la lleve a término —por sucumbir a sus inclinaciones sensibles—. Es el

⁷ Si bien, en este aspecto, una persona como Hobbes tendría fácil respuesta. Puesto que para él la única ley natural es la que dispone al ser humano a emplear cualquier medio para la supervivencia propia, lo que en primera instancia le lleva a velar por la consecución de la paz —abocando, así, *necesariamente*, al «pacto social»—, la moral y el derecho no son más que constructos artificiales, positivos, para lograr la consecución de este fin.

ámbito del «deber ser». Pero con ello nos encontramos ante una aparente paradoja: somos libres... pero solo en tanto en cuanto estamos obligados, coaccionados, sometidos o *necesitados* a una ley. Una ley que, además, desde la óptica fenoménica, tampoco parece que sea necesario cumplir, porque en el ámbito de «lo que es» no rige necesidad alguna de cómo debe un agente comportarse, sino cómo de hecho se comporta —y esa actuación aparecerá como necesaria, tal y como había establecido Hobbes—. ¿Cómo resolver entonces este dilema? ¿Cómo vincular «libertad» y «coacción», sin dar la razón al determinismo?

Como he mencionado al comienzo de este apartado, Kant cuenta con la ventaja de siglo y medio más de pensamiento filosófico, y es de esto de lo que se vale para responder a través de una noción que, si bien no es harto conocida ni ha recibido la atención que mereciera, y no cabe discurrir aquí mucho acerca de ella, se torna crucial para la cuestión que nos ocupa: hablamos de la *Nöthigung* o *necessitatio*⁸. Tomada de la *Metafísica* de Baumgarten, este término encuentra su origen último en Leibniz, quien, no por casualidad, la empleaba en su *Teodicea* en el contexto de cómo pensar como *libre* una sustancia finita; pues, si todo lo que acontece en el mundo está preestablecido por Dios, a fin de lograr el mejor de los mundos posibles, ¿cómo puede aquella sustancia actuar libremente? La respuesta que ofrece es que Dios crea estas sustancias finitas libres, pero sabe que escogerá un curso de acción determinado, de manera que configura un mundo que contenga a esa sustancia y su curso de actuación libremente elegido, de tal forma que, en dicho mundo, dicha acción no tenga más opción que ocurrir. Este sería el significado de *necessitation*, que recorre la modernidad hasta llegar hasta Kant, quien lo modifica sutilmente para emplearlo en el estudio de cómo tiene lugar la determinación de la voluntad para la acción. En este marco, el prusiano discierne entre las leyes *objetivas* de la voluntad —reglas de una voluntad buena en sí misma, puramente racional— y las leyes *sub-*

⁸ Para una mayor profundización de esta noción, véase, a modo preliminar: Barreyro, 2016; Consolo, 2016; Marey y Sánchez Madrid, 2016; Marey, 2017; Moledo, 2015; y Moledo, 2016.

jetivas —reglas con las que, de hecho, procede la voluntad—. Ahora, dado que la voluntad humana es «imperfecta», en el sentido de que no es santa o puramente inteligible, sino que está también afectada por condicionantes sensibles, de tal modo que sus elecciones no son necesarias sino *contingentes*, aquellas primeras leyes toman en él la forma de un *imperativo*; esto es, de un deber, una obligación, una coacción o una constricción para que obre como *debería* obrar. Se desata, entonces, aquí la polémica, ya que en el terreno puramente físico o sensible no rige ninguna legalidad del «deber ser», sino tan solo de «lo que es», de manera que no puede juzgarse que el ser humano obre *necesariamente* como le mande ley moral alguna —de hecho, como es obvio, no lo hace—; pero, sin embargo, por su sentimiento de libertad, reconoce en su interior un deber o ley digna de respecto y veneración, que coacciona a su voluntad a la hora de determinarlo hacia la acción, aunque ello no le sea de agrado o no se someta a ella *por necesidad*. ¿Cómo conciliar, pues, este aparente oxímoron? ¿Cómo puede un ser racional como el humano estar *necesitado* a hacer algo, pero no llevarlo a ejecución *necesariamente*? Es en este momento decisivo donde interviene el concepto de *Nothigung* o *necessitatio*, el cual refiere a cómo una acción subjetivamente contingente se hace objetivamente necesaria; y ello solo puede hacerse adoptando la forma de una *coacción* u *obligación*, dado que, para cumplir con su deber, el ser humano debe hacer abstracción de todo aquello que quiere por naturaleza, incluyendo con esto su felicidad —cosa que en modo alguno hará de buena gana—. Es así como, en su postulación de la libertad, Kant logra salvar el determinismo: no es que el ser humano haya de obrar *necesariamente* acorde a la ley moral, sino que está *necesitado* por ella para actuar de un determinado modo, aunque pueda no llevarlo a efecto.

6. Conclusión

Así las cosas, llegados a este punto podemos sintetizar a continuación las líneas maestras que han constituido el presente artículo. En primer lugar, la ruptura definitiva de la física aristotélica y la irrupción del pensamiento

materialista y mecanicista propio de la Modernidad trajo consigo un replanteamiento a propósito de la libertad de la voluntad, en tanto en cuanto el ser humano no dejaba de ser también un cuerpo inserto en el mundo físico natural. En esta línea, son varios los pensadores que se posicionan en favor de un determinismo de la voluntad —que no del agente—, destacando entre ellos, por su concisión y claridad, la figura de Thomas Hobbes, para quien aquella no es más que el último apetito o inclinación que seguimos tras una ponderación —muchas veces inconsciente, pero no por ello espontánea— de las consecuencias beneficiosas o perjudiciales que la acción acarrearía para el sujeto. Una voluntad que, por ello, es el resultado de un cúmulo de causas *suficientes* y, por extensión —a su juicio—, *necesarias*. De este modo, la libertad solo puede predicarse del agente, en la medida que no tiene impedimento externo alguno para llevar a efecto la citada voluntad —previamente determinada—. En este debate, ya en el epítome del periodo moderno como es la Ilustración, surge la filosofía de Kant, a fin de salvar la libertad y autonomía de la persona, dadas las consecuencias que su negación o ausencia traerían, tanto a nivel moral como jurídico. Sin embargo, el pensador regiomontano es perfectamente consciente de que el problema metafísico de la libertad no puede solventarse al modo de las ciencias empíricas, pues la libertad no es, ni puede ser, objeto alguno de la experiencia, de manera que la única vía que tiene para salvaguardarla es la de su *postulación*; solo esta daría sentido a nuestra esfera del «deber ser» y a nuestro sentimiento interno de la ley moral. Ahora bien, ello conduce, como he realizado en la última parte del artículo, a una confrontación entre ambas posiciones —la del determinismo frente a la defensa de la libertad—⁹; y es aquí donde, además de las argumentaciones kantianas para resolver las aparentes aporías e irresoluciones de su postura, se torna decisivo un concepto, no todavía lo suficientemente investigado, pero sí de progresiva relevancia, como es el de *Nöthigung* o *necessitatio*. En efecto, a través de él Kant muestra

⁹ Agradezco al revisor su puntualización a propósito de la pertinencia de incorporar este apartado.

cómo, si bien es cierto que el cumplimiento del deber no es una necesidad para el ser humano —en el sentido de que puede emprender otra serie de actuación diferente—, sí que se ve *necesitado*, *obligado* o *coaccionado*, al menos en una primera instancia, a respetarlo y cumplir con él. Un razonamiento que, a buen seguro, merece la pena ser investigado y pormenorizado para precisar todavía más la temática aquí abordada.

Bibliografía

- Aristóteles (2007a): *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia*, en *Ética*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2007b): *Física*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2007c): *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- Barreyro, M.E. (2016): «La autonomía de la voluntad humana como obediencia a la auto-legislación», pp. 133-138; en Damiani, A.M., Arias-Albisu, M., Bertolio, M.J., Gómez, M.M., & Leiva, R. (coords.): *Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna Rosario*, Rosario: UNR Editora.
- Berlin, I. (2008): *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Consolo, M. V. J. (2016): «La interrelación de los conceptos de persona, dignidad y libertad en la introducción de *Naturrecht Feyerabend*», Duodécima Jornadas Internacionales de Derecho Natural: Ley Natural y Dignidad Humana (octubre de 2016), URI: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/3049>.
- Copérnico, N. (2009): *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*. Madrid: Tecnos.
- De Hipona, A. (2009): *El libre albedrío*, en *Obras Completas de San Agustín III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Descartes, R. (2005): *Meditaciones metafísicas*. Oviedo: KRK ediciones.
- Epicteto (2012): *Obras completas*. Madrid: Cátedra.
- Freud, S. (1974): «Una dificultad del psicoanálisis», en *Obras completas*, VII (1916-1924). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Galilei, G. (1981): *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- Hobbes, T. (1991): *Libertad y necesidad y otros escritos*. Barcelona: Península.
- Hobbes, Th. (2000): *De Cive*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, Th. (2009): *Leviatán*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2015): *Sobre la libertad y la necesidad*. Madrid: Escolar y Mayo.

Jiménez, A. (2022): «*Praktische Anwendung*» o la dimensión práctica de la aplicación de las categorías. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Kant, I. (2005): *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (2008): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (2009): *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (2010): *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.

Kant, I. (2011): *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Alianza.

Kant, I. (2017): *Lecciones de filosofía moral. Mrongovius II*. Salamanca: Sígueme.

Laplace, P-S. (1985): *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Madrid: Alianza.

Leibniz, G.W. (2015): *Ensayos de Teodicea*. Madrid: Abada.

Lucrecio (2008): *La naturaleza*. Madrid: Gredos.

Marco Aurelio (2009): *Meditaciones*. Madrid: Gredos.

Marey, M. (2017): «Sobre un argumento meta-ético y un argumento político en *La religión dentro de los límites de la mera razón*», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (vol. 34, nº 1), pp. 127-146. DOI: <https://doi.org/10.5209/ASHF.55655>.

Marey, M. & Sánchez Madrid, N. (2016): «La “Introducción” a las *Lecciones sobre derecho natural* de Kant anotadas por Feyerabend», *Con-Textos Kantianos* (nº 3), pp. 391-414. DOI: [10.5281/zenodo.55123](https://doi.org/10.5281/zenodo.55123).

Moledo, F. (2015): «*Nöthigung, necessitatio, necesidad*. Sobre el significado de un concepto kantiano de la filosofía práctica», pp. 292-307; en Jáuregui, C., Moledo, F., Pringe, H. & Thisted, M. (eds.): *Crítica y Metafísica. Homenaje a Mario Caimi*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Moledo, F. (2016): «La justificación de la ley moral en la *Crítica de la razón práctica* a la luz de la doctrina del *factum* de la razón pura», pp. 265-271; en Damiani, A.M., Arias-Albisu, M., Bertolio, M.J., Gómez, M.M., & Leiva, R. (coords.): *Actas del Tercer Simposio de Filosofía Moderna Rosario*, Rosario: UNR Editora.

Newton, I. (2022): *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Alianza.

Platón (2007): *República*, en *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.

Reyna, R. (2021): «Reflexión y libertad en la teoría kantiana de la imputación», *Claridades. Revista de filosofía* (vol. 13, nº 1), pp. 207-225. DOI: <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v13i1.8352>.

Sánchez-Ostiz, P. (2008): *Imputación y teoría del delito. La doctrina kantiana de la imputación y su recepción en el pensamiento jurídico-penal contemporáneo*, Montevideo: BdeF.

Spinoza, B. (2007): *Ética*. Madrid: Alianza.

Sobre el problema de la libertad en la modernidad

Spinoza, B. (1988): *Correspondencia*. Madrid: Alianza.

Stuart Mill, J. (2007): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

Vigo, A. (2010): «Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad», *Anuario Filosófico* (XLIII/1), pp. 161-181. DOI: <https://doi.org/10.15581/009.43.1374>.

Vigo, A. (2020): «Ética y derecho según Kant» y «La concepción kantiana del derecho natural», en Vigo, A. *Conciencia, ética y derecho. Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.

Vigo, A. (2021): *Verdad, libertad, acontecer. Estudios heideggerianos II*, Berlin: Logos Verlag.

Javier Leiva Bustos
jleiva01@ucm.es

