

La libertad ingenua. Contra el perspectivismo compatibilista de Spinoza y Dennett

Naive freedom. Against the compatibilist perspectivism of Spinoza and Dennett

Franklin Ernesto Ibañez Blancas

Universidad Nacional Mayor de San Marcos,
Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Lima, Perú
<https://orcid.org/0000-0002-1648-6362>

Giancarlo Portugal Velasco

Pontificia Universidad Católica del Perú,
Departamento de Humanidades, Lima, Perú
<https://orcid.org/0000-0002-2977-9391>

Fecha de recepción: 14/09/2023

Fecha de aceptación: 04/01/2024

Fecha de publicación: 29/02/2024

Resumen

El texto es una crítica a un tipo de compatibilismo: el perspectivismo, que puede ser rastreado desde Baruch Spinoza –discutiblemente en este caso– en la modernidad hasta Daniel Dennett más contemporáneamente. Dicho compatibilismo considera que la realidad puede expresarse o leerse desde perspectivas distintas, las cuales no se anulan entre ellas, sino que conviven. Desde una de aquellas perspectivas, el determinismo es una conclusión lógica, mientras que, desde otra, es a la vez totalmente plausible la existencia de la libertad. El artículo sostiene que la ontología de ambos autores –un materialismo de sustancia única– conlleva a la posibilidad de una perspectiva privilegiada que es determinista y que invalidaría la idea de libertad.

Palabras clave: Spinoza, Dennett, Compatibilismo, Determinismo, Libertad.

Abstract

This paper criticizes a kind of compatibilism: the perspectivism, which can be tracked from Baruch Spinoza –controversially in his case– in modernity to Daniel Dennett in now days. This compatibilism states reality can be expressed or read from several perspectives, which do not cancel each other, but coexist. From one of those perspectives, determinism is a logical conclusion. From other perspective, at the same time, freedom exists plausibly. The paper argues that both authors subscribe an ontology –a materialism with a unique substance– which entails the possibility of a privileged deterministic perspective that invalidates freedom.

Keywords: Spinoza, Dennett, Compatibilism, Determinism, Freedom.



Este es un artículo Open Access publicado bajo la licencia Creative Commons Atribución 4.0 International. (CC-BY 4.0)

Filósofo - fibanezb@unmsm.edu.pe
Filósofo - g.portugal@puclp.edu.pe

Introducción

Nos enfrentamos a un dilema. Por un lado, para el sentido común, la libertad parece un hecho inobjetable. San Agustín confesaba: “Y yo quise cometer un robo, y lo hice” (2010, p. 168). Nadie, ni circunstancia alguna, lo había obligado. Cualquier individuo ha experimentado restricciones a su libertad o capacidad de elección: nadie puede hacer todo lo que se le antoja. Sin embargo, ante simples situaciones cotidianas –escoger un vestido o un plato de comida– o de mayor envergadura y duración –escoger una carrera profesional o un matrimonio–, cada uno considera que lo fundamental de la elección ha estado en sus manos. Ciertamente, ninguna de esas elecciones depende solo del sujeto, pues las decisiones de otros –como en el caso del matrimonio– o circunstancias personales –como el presupuesto económico– afectarán o limitarán las opciones de uno. Mas, en general, se experimentan como ejercicios de la libertad en primera persona.

Adicionalmente, presuponiendo esta capacidad de elegir o de actuar según el propio deseo, se atribuye responsabilidad moral a las personas. Se puede denominar a esta la *condición de control* de la responsabilidad moral¹. Se considera éticamente responsable no a quien causó la mala acción sino a quien pudo haber actuado de otra manera. Ilustremos. Mientras cae accidentalmente desde un edificio, un sujeto prevé que aplastará y matará a una persona pese a que no desea hacerlo. El golpe involuntario causa la muerte. Ha habido causalidad. Sin embargo, no se le suele atribuir responsabilidad moral porque no podía impedir su caída, no podía actuar de otra manera. De modo semejante, tampoco se le puede exigir el cumplimiento de una norma a quien no tiene la capacidad de cumplirla: deber implica poder.

¹ En los debates contemporáneos sobre responsabilidad moral, se ha retomado una idea antigua, propia del intelectualismo moral socrático y platónico del *Protágoras* (Platón 1981) o *Gorgias* (Platón 1987), denominada *condición epistémica*: alguien es responsable si conoce la maldad y causación de su actuar Rudy-Hiller (2022)

Por otro lado, el asombroso avance de la ciencia en el descubrimiento de las leyes que rigen el universo conlleva a la pregunta por el alcance de la necesidad: las cosas no pueden ser de otra manera. ¿Deja la ciencia algún espacio para la libertad? Conforme progresan las ciencias aparecen sendos determinismos, visiones que sostienen que todo es parte de una cadena causal de la cual nada puede escapar, esto es, es así y tiene que ser así. De este modo, no existe posibilidad de acontecimientos libres o espontáneos: todo está prefijado. Algunas visiones del determinismo son materialistas, es decir, tienen como base a las ciencias que se ocupan de los entes materiales como la física, la biología o las más recientes neurociencias. Se les considera determinismos duros, pues suelen dejar nulo o poco espacio para la libertad. Conviene distinguirlos de otros, más bien, enlazados a experiencias mentales individuales o colectivas, sean determinismos psicológicos –ligados a cómo el sujeto ha sido influenciado desde la temprana infancia por experiencias en primera persona– o sociológicos –referidos a cómo los sujetos de un grupo son influenciados por experiencias más intersubjetivas o colectivas–. Estos últimos son determinismos más débiles.

La antítesis del determinismo es el libertarismo (Kane 1999; 2000), al cual se le debe distinguir de posiciones éticas y políticas que llevan el mismo nombre. En este artículo, se entiende por libertarismo un enfoque respecto del problema de la existencia o no del libre albedrío; mientras que, en otros contextos, más bien morales, una postura libertaria defendería el derecho irrestricto a tomar cualquier decisión personal –por ejemplo, prostituirse o vender los órganos– si no afecta la autonomía de otras personas. Para el libertarismo, como se entiende en este texto, el ser humano escapa de cadenas causales y puede dar origen a algunas de ellas: es libre. Las teorías que sostienen que el ser humano es libre –tesis libertarista– pese a que el mundo está determinado –tesis determinista– se denominan compatibilistas. El sentido común

es de algún modo compatibilista. Por ejemplo, históricamente diversas religiones, como el cristianismo, han procurado conciliar el poder y gobierno de Dios sobre las cosas, por un lado, y la libertad humana –incluso para errar–, por el otro.

Una de las formas más sofisticadas del compatibilismo reposa en lo que se puede denominar un argumento perspectivista. Este se encuentra presente en diversos autores modernos y contemporáneos. Algunos consideran a Spinoza como uno de sus exponentes en la modernidad; otros discrepan de esta lectura. Podría hablarse de dos Spinoza: uno compatibilista y otro determinista. En cambio, Daniel Dennett es conocido como uno de los principales defensores del compatibilismo en el debate contemporáneo. A ambos autores les une no solo la necesidad de responder sobre la posibilidad de que el ser humano sea libre o pueda concebirse como tal, sino que, además, les interesa dicha tesis por razones de responsabilidad moral. Dennett y el Spinoza compatibilista suscriben la condición de control².

En la primera sección del artículo, se reproduce el debate suscitado a propósito de algunos escritos de Spinoza que parecen contradictorios entre ellos y lo muestran, a veces, como determinista radical u, otras veces, como compatibilista. Parte del problema para ubicarlo como defensor o negacionista de la libertad, consiste precisamente en interpretar si aquel pensador maneja una sola sustancia y de qué tipo es. En la segunda sección, se expone la propuesta de Dennett. Al analizar esta última se mostrará de qué modo el compatibilismo perspectivista resulta insuficiente para defender la existencia de la libertad si las premisas del determinismo –sobre todo en sus versiones más radicales– son verdaderas. El problema comienza cuando Spinoza y Dennett suscriben

² En el caso de Spinoza compatibilista, habría que añadir un matiz importante: dicha condición de control estaría vinculada a la condición epistémica pues los deseos errados se deben a la ignorancia. Se explicará en la sección de Spinoza.

una ontología que solo considera la materia o algo semejante a ello como lo único existente: es la sustancia única en sentido fuerte, metafísico u ontológico. De allí que, aunque señalen la posibilidad de leer la realidad desde otra perspectiva o punto de vista –uno no materialista que permite una lectura mental que deja espacio a la libertad–, la ontología suscrita impone un correcto o verdadero punto de vista que anula la posibilidad de libertad.

La paradoja spinozista sobre el libre albedrío³

En la modernidad, Spinoza convierte el debate del libre albedrío en un problema de radical seriedad para la ética desde las bases metafísicas. Señala Moreau que una de las cuestiones aún disputadas con respecto a Spinoza es cómo comprender la relación entre determinismo y libre albedrío en su sistema (2012, p. 131-135)⁴. En el contexto de la física matemática iniciada por Galileo, de las consecuencias de la reforma protestante y del racionalismo cartesiano, entre otras influencias (Martínez, 2012), la obra central de Spinoza, la *Ética* (2017a), expresa el entendimiento de lo existente en forma de “determinismo causal” y, para ello, empieza por un punto no habitual en la historia de la filosofía. A diferencia de Descartes, nunca duda del estado de vigilia, ni siquiera a nivel teórico (TIE 19 (10) [50]). Su abstracción nace desde la materialidad de lo existente, desde la inmanencia como método: “para que nuestra mente reproduzca exactamente el modelo de la Naturaleza, debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las demás ideas” (TIE 17

³ Para esta sección se realizará el citado de las obras de Spinoza según el sistema clásico en vez del APA. Por ello, *Ética* (2017a) aparece como E; *Tratado de reforma del entendimiento* (2014), como TIE; el *Tratado Teológico-Político* (2017b) como TTP; *Tratado Político* (2010) como TP y *Correspondencia* (2019) como Ep.

⁴ Junto a esta cuestión, se suman los debates en torno a su ateísmo, su materialismo y su misticismo, dejando un saldo de, al menos, cuatro temas polémicos irresueltos.

(1) [42]). Esta fuente es, precisamente, lo que originó todo: Dios, la *causa sui* o causa que no depende de ninguna otra y que es creadora o productora de todo lo demás, que prácticamente está en Dios o emana de él –en el sentido que se desarrollará abajo–. Así al pensar en esa fuente, ese ser infinito, la persona reconoce la equivalencia *Dios sive Natura*, es decir, Dios o la Naturaleza.

Esta única sustancia puede ser comprendida como un modelo de materialismo filosófico (Peña, 1974). A diferencia de Descartes, Spinoza no distingue dos tipos distintos de sustancia. El Dios spinoziano une potencia y entendimiento: es infinito y también omnipotente. Por tanto, todo lo que piensa es dimanado en creación efectiva. Según esta lectura, lo que Dios piensa, existe en él. Spinoza fue el primero en afirmar con claridad que Dios no tiene voluntad⁵, porque no hay posibilidad de elección cuando todo lo pensado es necesariamente creado, y que “las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que lo han sido” (E, I, 33), con una “perfección suma” (E, I, 33, esc. 2). Es así que, al identificar Naturaleza y Dios, Spinoza posiciona sobre la mesa un proyecto desantropomorfizador de un Dios a quien no le importan ni los seres humanos ni su propia creación y que determina lo existente por su propia existencia en sí misma sin ninguna intención⁶.

Es importante resaltar esta identificación entre Dios y lo existente, pese a que mantenga términos como creación. En el sentido común de su época, y en el contemporáneo de los creyentes, existen dos sustancias diferentes: Dios frente a su creación. Para Spinoza no es así. Lo que existe es por y en Dios, única sustancia infinita e indivisible existente (E, I, 13; E, I, 14; E, I, 15). Pero ¿cómo determina, crea, produce o dimana

⁵ Justamente, Spinoza denomina como “asilo de la ignorancia” a la “voluntad de Dios” como respuesta en lugar de la causalidad (E, I, Apéndice).

⁶ Para adentrarse en la particularidad del *Dios* de Spinoza en contraposición a otras posturas coetáneas, revisar Nadler (2014)

lo que solemos llamar lo existente? Para Spinoza, solo Dios es causa de sí mismo. Asimismo, está conformado por infinitos atributos. Los seres humanos tenemos acceso a dos de ellos: la extensión y el pensamiento, por lo cual, solo una parte de la realidad es asequible a nosotros. Por lo demás, todo lo existente –cuerpos, ideas, entre otros– se denomina *modos* o *afecciones*, en el sentido de que son formas de existir de los atributos. Estos modos pueden comprenderse por medio de la lectura de la causa-efecto. En otras palabras, toda la naturaleza –y el ser humano es parte de ella– funciona por medio de la causalidad y, por ende, de una forma tan determinista como necesaria. Por todo ello, Spinoza sentencia que “los hombres se equivocan al creerse libres” debido al “solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que los determinan”; entonces, la idea del libre albedrío nace de un “desconocimiento de las causas de sus acciones” (E, II, 35, esc.).

Sin embargo, ¿por qué, como plantea Moreau, entre otros, se dice que existe un debate irresuelto sobre el determinismo causal y el libre albedrío en Spinoza si, aparentemente, es tan clara la negación de este último? La interrogante nace no solo de la *Ética*, sino también de otros textos. En los *Cogitata –Pensamientos Metafísicos* (2014)–, por ejemplo, Spinoza afirma que “aunque el alma humana sea determinada por las cosas externas a afirmar o a negar algo, no es determinada hasta el punto de ser coaccionada por ellas, sino que siempre permanece libre” (278). Asimismo, en el *Tratado Teológico-Político* (2017b) señala que, si bien “todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada” (TTP IV, 57), “para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles” (TTP IV, 58/10). Para subrayar el problema, en el *Tratado Político* (2010) Spinoza sostiene que “el hombre posee una voluntad libre” y “la libertad es una virtud o perfección”. Además, señala que “cuanto más libre consideramos, pues, al hombre, menos

podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno” (279/7). Spinoza califica como libre “al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar” (TP 280/11).

Entonces, ¿cómo superar esta *paradoja spinoziana* de negación y afirmación de la libertad? Cualquier respuesta será limitada pues téngase en cuenta que Spinoza murió sin terminar algunas de sus obras⁷. Existen cuatro posturas frente a la paradoja. Por un lado, están quienes obvian este debate y solo suscriben el determinismo o el libre albedrío sin mayor desarrollo del tema y con diferentes matices (Negri, 1993); asimismo, existen quienes plantean una suerte de compatibilismo (Saar, 2009; 2010); también, se encuentran quienes señalan directamente que el tema es irresoluble (Balibar, 2011); y, finalmente, otros sí se decantan por una de las dos alternativas (Peña, 1974).

Antes de abordar la aporía, conviene traer a colación algunos presupuestos de la propuesta ética de Spinoza. La virtud es de tipo intelectual, antes que práctico –usando el lenguaje de Aristóteles–. Ser virtuoso significa conocer las causas o tener las ideas adecuadas. Aunque Spinoza reconoce lo difícil que es, la forma más elevada de realización humana consiste en el desarrollo de su dimensión racional. Para Spinoza, conocerse a sí mismo es comprenderse parte de la Naturaleza o Dios, por lo que comprender lo existente es conocerse también a sí mismo. Considera que tanto el bien como el mal son conceptos dependientes de la perspectiva humana; en cambio, en la naturaleza, desde la perspectiva de la eternidad, no existe por sí mismo ni el bien ni el mal (TP, 279/8). Es

nuestra ignorancia sobre las causas lo que nos lleva a expresar juicios de valor sobre la bondad o la maldad.

Luego, Spinoza señala como bueno aquello que le es útil al ser humano y como malo aquello que le es inútil, mas esta calificación de útil e inútil parte de una definición específica y objetiva del ser humano, quien debe elevarse a la comprensión de las causas, del todo. No hay nada más útil ni bueno que conocer y entender a la Naturaleza. En este sentido, la ética spinozista nace de la descripción de la inmanencia. Para el autor, ético es aquel ser humano que comprende, que contempla reflexivamente y, si en verdad ha entendido, se autodetermina a partir de ese conocimiento –por definición– verdadero. Justamente, de esta comprensión de las causas, de estas ideas adecuadas, brotan las *acciones*, mientras que, de la ignorancia o de ideas inadecuadas, solo se padece y brotan las *pasiones* (E, III, 3).

Dentro de esta ética, Spinoza no solo propone una normatividad individual, sino también una propuesta del poder colectivo constituyente: una propuesta pública política que desemboca en una apuesta por el Estado comprendido como condición de posibilidad para la realización de la virtud suprema humana (E, IV, 73; TP, 283/23). Esta virtud se expresa, como hemos dicho, en lograr el mayor grado de conocimiento (E, V, 25). Entonces, utilidad o moralidad (E, IV, 8; E, IV, 37, esc.1) tanto desde lo individual como desde lo colectivo tienen que ver con la virtud como conocimiento. Así pues, la máxima realización racional o moral del ser humano para Spinoza radica en la denominada *beatitud* (E, V, 36, esc.): la instancia más alta de la comprensión de la naturaleza o Dios, la conciencia de nuestros límites de entendimiento, sabiéndonos parte de Dios.

Pasando a la denominada *paradoja spinoziana*, habría que revisarla por tipos de textos. Por un lado, hemos dicho que en las *Cogitata* se hace

⁷ El TP es el ejemplo más destacado. Sin embargo, se habla también de una segunda edición de la Ética.

alusión a la voluntad libre y parece ser el caso más contradictorio de todos. Spinoza, quien ya había sufrido la censura de su comunidad judía por medio del *hérem*⁸ y se encontraba en un contexto político complejo en Países Bajos, decidió no publicar la mayoría de sus obras. Entre las que sí publicó, la *Cogitata* se imprime con una serie de afirmaciones que no le significarían persecución por sus ideas. Entre estas afirmaciones están las que hacen alusión a la libertad. En el *corpus* spinozista, esta obra es una de las más problemáticas, porque contiene indicios tal vez temerosos y afirmaciones convenientes a no tomarse en cuenta en su sistema, aunque sí sean de valía para un análisis de los peligros históricos para la filosofía. Por otro lado, se encuentran la *Ética*, el *TTP* y el *TP*. Si bien el *TTP* fue publicado en vida de Spinoza, se imprimió de forma anónima. Los otros dos textos fueron solo publicados *posmortem*: la *Ética* por su temor a ser perseguido y el *TP* porque nunca llegó a terminarse de escribir. En estas tres obras, se presenta la misma paradoja sobre el libre albedrío y el determinismo radical de la causalidad.

¿Cómo se soluciona la paradoja? Para los fines del texto, podríamos hablar de dos Spinoza: uno compatibilista y otro determinista. La lectura de Spinoza como compatibilista parece deberse sobre todo a razones morales. Como se ha visto párrafos atrás, él cree en la posibilidad de que el hombre común pueda orientarse suficientemente bien en el mundo con un sistema legal y político como los que conocemos. Estas estructuras para la actuación ética no son necesarias en el caso sabio. El hombre común se experimenta libre y requiere, por ejemplo, un sistema convencional de coacciones o motivaciones como recompensas y castigos. Sería ideal que lograra el conocimiento o beatitud suprema, pero no lo hará. El vulgo lejos está de interesarse en ello por más que el Estado mismo lo promoviera, incluso compulsivamente. Por ello, se requiere

⁸ Expulsión de la comunidad por medio de la más dura de las maldiciones donde se le desea que “sea maldito de día, maldito de noche”.

sistemas legales y políticos que surtan suficiente efecto sobre la conducta, que se presume y experimenta libre, de los ciudadanos.

En cambio, si Spinoza fuese, más bien, determinista, ¿cómo explicar que aluda a la moralidad cuando se rechaza al libre albedrío? Según Vidal Peña, en el sistema de Spinoza, para lograr esa sociedad de seres racionales o la realización moral de los seres humanos como especie, “los esfuerzos” son necesarios, pero el sabio sabe que dichos esfuerzos ocupan

su puesto en el orden en que se produce la necesaria causalidad de las esencias, orden que *es como es*, necesariamente, y al que solo una mentirosa ilusión de «libertad» (mentirosa ilusión que, a su vez, tiene su causa y ocupa su puesto en el orden) puede pretender torcer o modificar. Que, pese a ello, realice [el sabio] esos esfuerzos, y así sintonice conscientemente con la necesidad que lo desborda, constituye, por así decirlo, la *ironía* del saber (1974, p. 181-182; cursivas en el original).

Peña sugiere una lectura en la que se aprecia claramente la tensión descrita. Además, propone una solución con base en la *ironía* que tiene que vivir el sabio. Esta salida consiste en saber que su esfuerzo es vivido subjetivamente como un acto de libertad, pero que en realidad es solo un movimiento más en la necesaria causalidad de la naturaleza: la misma causalidad que explica el movimiento de una piedra, explica la acción humana (Ep, 58). Se sabe que el libre albedrío es inexistente, pero se vive como real por ser una mera ilusión de la ignorancia. Hay más: esta ilusión que llamamos libertad tiene una causa y un puesto en el orden universal. Es necesaria y en ella se funda la justificación que posibilita hablar de moral.

La necesidad puede entenderse de dos maneras: como aquello que no puede ser de otra

manera y como aquello que es condición para algo. La primera está presente en el Spinoza determinista; la segunda, en el compatibilista. En la lectura determinista spinozista, la moralidad es parte de una ilusión: existe la moralidad en tanto tenemos límites de comprensión o, lo que es lo mismo, el prejuicio innato del libre albedrío (Ep, 58). Es necesaria en tanto que es así y no puede ser de otra manera. Por eso, aunque en el estado de naturaleza no existen los juicios morales como tales, existe la necesidad de hablar de actos buenos y malos. En la lectura compatibilista spinozista, en cambio, también existe la necesidad de castigos y leyes en la sociedad civil para que el individuo se comporte bien⁹. Este sistema de motivación, desde una perspectiva causal determinista, no es más que parte de las expresiones de la realización de Dios a través de los seres humanos, aunque la conciencia de esto no sea de sencillo acceso. Tanto el libre albedrío como la moral en Spinoza son conceptos humanos. El primero, se vive subjetivamente debido a nuestra incapacidad de identificar todas las causas que nos llevan a una decisión aparentemente libre y, el segundo –nacido del primero–, se configura a partir de la vivencia colectiva en la sociedad civil. En este sentido, ambos conceptos son necesarios porque no puede ser de otra manera y cumplen una función en nuestra realización humana y, por ende, en la realización de Dios, el cual se expresa por medio de la causalidad determinista.

Podemos decir, entonces, que el libre albedrío y la moral son para el Spinoza determinista ficciones, pues lo existente es lo necesario. Por supuesto, el vulgo mantendrá la creencia en la libertad por cómo la vive subjetivamente y, a la vez, comprenderá que las cosas obedecen sobre todo en el mundo físico a las leyes causales de la naturaleza. Aún no comprende la necesidad

del mundo como es; probablemente, nunca lo comprenda. Para este Spinoza determinista, solo el vulgo sería compatibilista. En cambio, para el Spinoza compatibilista, el libre albedrío y la moral son experiencias reales, puesto que pertenecen a una única sustancia que permite diversas interpretaciones o perspectivas. Si bien creemos que es más coherente la lectura de Spinoza como determinista, dado que por espacio no se puede desarrollar más el razonamiento y que los propios especialistas no están de acuerdo, para el argumento que sigue podemos mantener la versión compatibilista de Spinoza.

El perspectivismo de Daniel Dennett

En su primer libro sobre el libre albedrío, *La libertad de acción* (1992), desde una visión naturalista de la filosofía, Dennett critica duramente las explicaciones de la libertad que simplemente la dejan como un enigma en sí mismo, o como uno que reposa en otras ideas aún más enigmáticas como el alma. Los detractores de Dennett atacaron aquella postura, entre otras razones, por ser pesimista. Como él mismo reconoce en *La evolución de la libertad* (2004), fue acusado de malagüero, de ser el cuervo que le cuenta la verdad a Dumbo sobre sus superpoderes. Si el pobre Dumbo, desamparado e indefenso en el mundo, requería una pluma mágica como consuelo para vivir bien, el ser humano se aferraría a una ilusión semejante que no puede explicar: la libertad cuando solo la considera un enigma. Dennett se defiende: del mismo modo que Dumbo podía volar sin falsas creencias, debemos deshacernos de falsas visiones de la libertad para abrazar una más bien naturalizada. Esto es, la libertad es real, tan real como cualquier otro producto de la evolución.

Para defender el libre albedrío, Dennett debe ocuparse de aquel enemigo acechante: el determinismo. En *La evolución de la libertad* (2004), se detiene sobre todo en dos versiones

⁹ En el TTP afirma que “aunque admito sin reservas que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada” (TTP, IV, 57), con todo, “no obstante, (...) para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles” debido a que no conocemos todas las causas inmediatas de las acciones humanas (TTP, IV, 57/10)

materialistas: una física y una biológica que se complementa con ciertos hallazgos en la neurociencia. Para el argumento principal de este artículo, es suficiente con revisar el determinismo físico. Por analogía, mucho de lo que se dice de aquel, se puede aplicar también al segundo.

En la obra de Dennett (2004), el determinismo físico es expuesto con ayuda del Juego de la vida originalmente elaborado por el matemático John Conway (Gardner, 1970). Este consiste en unas sencillas reglas que gobiernan la transición de un estado del universo a otro. Se recurre a este modelo lógico matemático para simular universos absolutamente determinados, donde todo funciona con una causalidad y precisión que anula por completo la espontaneidad o la posibilidad de un evento independiente o autónomo de la cadena causal. Es, en escala pequeña y en modo lógico matemático, una metáfora sobre cómo sería el universo en el que vivimos según el determinismo. Así, no es necesario desarrollar en gran detalle cómo funciona dicho juego de la vida. Basta saber que es lógicamente posible. Luego, desde allí, se puede derivar una aplicación a nuestro mundo: ya que se conocen todas las reglas de transición de un estado del universo a otro, sería absolutamente predecible conocer los eventos futuros si se tuviera toda la información del estado anterior del universo, y la capacidad de procesar dicha información.

El razonamiento recuerda al célebre experimento mental supuesto por el matemático y astrónomo francés, Pierre-Simon Laplace (1749-1827), que reza de modo semejante:

hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además

fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos. El espíritu humano ofrece, en la perfección que ha sabido dar a la astronomía, un débil esbozo de esta inteligencia (1995, p. 25)

Aquella “inteligencia” que tuviera toda la información –tanto del estado del universo como de las reglas de transición– y que además poseyera la capacidad de análisis o procesamiento a esa escala es conocida como el Demonio de Laplace (Nyimi & Grimoni, 2013). Por supuesto, si se le concedieran otros atributos, también podría considerársele algo cercana a la idea de Dios. Nótese que, en la mencionada cita, Laplace considera que la astronomía ofrece un “débil bosquejo” sobre cómo podría ser ese conocimiento. Un siglo después de aquella profética sentencia de Laplace, Edwin Hubble descubrió que el universo se expandía lo cual conllevó a predecir su futuro, pero también al descubrimiento del Big Bang a través de rebobinar dicha expansión. Salvo algunos grandes misterios aún por resolver, el determinismo con la teoría de la relatividad general funciona bien como modelo laplaciano que capta la naturaleza del universo y su devenir. En suma, hoy, dos siglos después de Laplace, ese bosquejo no es tan débil, sino que ha permitido un conocimiento y predicciones asombrosas para la astrofísica.

Generalizando la tesis de Laplace de la astronomía a la física y recuperando la representación del universo que el citado Juego de la vida ofrece, se podría inferir que el universo es, al menos desde el punto material, determinado. Sin embargo, para Dennett, admitir que el universo esté físico o materialmente determinado no anula la idea de libertad ni las consecuencias

morales que de esta se derivan. Para sustentar lo anterior, propone que el determinismo es solo una versión de la historia, un modo de leer la realidad o una perspectiva entre otras. Según la tesis que defiende en *La evolución de la libertad*, es posible hablar de tres perspectivas para comprender la realidad: la física, la de diseño y la intencional.

La primera consiste en solo observar la realidad como un compuesto de unidades físicas –como fichas de dominó o engranajes entre otros. Dejando entre paréntesis lo que aún ignoramos de las partículas subatómicas y la física cuántica –ignorancia que aún nos recuerda que estamos frente a “un débil bosquejo”–, ¿no es cierto que cualquier cuerpo –incluso aquellos menos tangibles– obedece a patrones de movimiento bastante bien conocidos y utilizados en la física clásica newtoniana o –para mayor precisión según la escala requerida– la teoría de la relatividad general? La segunda perspectiva, la de diseño, se ocupa solo de lo que se podría llamar cuerpos animados. No es necesario considerar exclusivamente a los seres u organismos vivos –como animales o plantas–, sino que también sería considerable el nivel celular o el tisular. Allí se puede hablar de unidades vivas. Pero, donde el biólogo, aprecia por ejemplo un mamífero actuando según ciertos patrones, el físico podría más bien concentrarse en el comportamiento de los elementos materiales inanimados que componen dicha criatura o en el conjunto en cuanto un cuerpo más, pues este cuerpo está –como cualquier otro cuerpo– sometido a la ley de la gravedad. El observador común no científico priorizaría la perspectiva animada, porque le es más común o natural, pero esto no contradice que se pueda explicar el movimiento desde la física.¹⁰

¹⁰ En esta segunda perspectiva, esos cuerpos vivos parecen *diseñados*, es decir, no constituyen una simple aglutinación de moléculas. No cualquier conglomerado de moléculas daría lugar a una célula viva, sino algunos muy específicos; así también con los tejidos o con los organismos vivos. Por eso Dennett se refiere a esta segunda como la perspectiva de diseño, sin que se esté comprometiendo con una visión creacionista o un plan del universo. Simplemente se afirma que puede parecer un diseño que ha tenido éxito en la formación de un ser u organismo vivo.

La tercera perspectiva es la más compleja. Los seres humanos –dentro de los cuales se incluyen físicos y biólogos– interpretan parte de la realidad, particularmente a otros seres humanos, como agentes intencionales. Para su accionar en el mundo, el hombre común no se relaciona con otros como simples cosas, sino que les atribuye intenciones –aunque también lo haga a veces con seres inanimados y animales– y la capacidad de seguirlas ¡Y funciona! La realidad frecuentemente se explica bien y sin contradicción entre esta perspectiva intencional y cualquier otra de las dos primeras. Por ejemplo, al mover un cuerpo –un mueble cualquiera– desde la perspectiva física se da cuenta del hecho gracias a variables como fuerzas, ángulos, masa, etc; mas, desde la perspectiva intencional, el suceso se explica como una mudanza o un reordenamiento doméstico. En fin, física e intereses de un agente proponen explicaciones diferentes que, lejos de cancelarse mutuamente, pueden convivir.

En los capítulos del cinco al nueve, abandonando la perspectiva física y centrándose en las perspectivas biológicas –¿cómo llegamos a ser el organismo que somos? – e intencional –¿cómo llegamos a ser responsables de nuestros actos? –, expone cómo la libertad es finalmente un fruto de evolución. Desde la exposición de su compatibilismo perspectivista, Dennett sostiene que hablar de libertad sigue siendo válido y relevante para defender la responsabilidad moral. El comprendernos mutuamente como seres libres posibilita exigirnos el cumplimiento de las normas. Los átomos no tienen elección desde ninguna perspectiva, por tanto, tampoco tienen obligaciones morales; nosotros, los humanos, sí: *noblesse oblige*.

Un último ejemplo, tomado del ajedrez, esclarece la postura compatibilista de Dennett, pero también puede ser el punto de partida para criticarla. El ajedrez se asemeja al mundo humano en mucho. Aquel representa un contexto determinista –el movimiento del caballo solo

se puede dar en L así como un cuerpo humano no puede contradecir la gravedad— donde los jugadores parecen tener suficiente libertad para *decidir* movimientos, *anticipar* y *evitar* ataques, etc. Todos estos verbos son propios del mundo o perspectiva intencional. Los átomos no deciden, ni evitan ni anticipan nada; solo lo hacen los agentes intencionales. En el caso de que la partida se realizase entre dos computadores, ¿sigue tratándose de jugadores libres? En el 2003 con el desarrollo de inteligencia artificial de su época, Dennett sostenía que sí, al menos en el sentido relevante de libertad: una partida entre programas puede ser tan libre e inesperada como una en el mundo real de los agentes humanos intencionales¹¹. Hoy, con programas tan avanzados como Stockfish o Alphazero¹², puede parecer incluso más verdadera la afirmación de Dennett: los programas son jugadores autónomos. Pero ¿es así? Los programas pueden estar utilizando diferentes técnicas de búsqueda —como *minimax* o el *árbol de búsqueda Monte Carlo*— y, por ello, dar la impresión de ser dos jugadores con estilos particulares, o sea, dos jugadores únicos y muy reales. Pero ¿qué tanto es así?

Dennett se equivoca. A continuación, explicamos por qué. La programación clásica suponía que el ser humano instruía al computador exactamente qué hacer. Incluso ante un árbol de decisión, era el programador quien debía dejar por adelantada la indicación de qué resolver en cada caso. Por ello no había disposición propia del programa: solo seguía la instrucción grabada. El programador sabía bien qué decidiría el computador¹³. Por su parte, el usuario o el

espectador gozaba de una *verdadera* partida, tan libre como inesperada. Los desarrollos más recientes en inteligencia artificial y particularmente su aplicación al ajedrez han logrado algo aun más sorprendente: ya no se requiere un humano que enseñe o entrene al programa, sino que este puede entrenarse a sí mismo. Si había aprendido a memorizar y procesar con precisión y rapidez partidas históricas y estilos de juego de grandes maestros, ahora puede aprender más y mejor jugando contra sí mismo. Eso es lo que realizan Stockfish o Alphazero, lo cual reforzaría la creencia de que los programas están jugando ajedrez de forma realmente libre.

En cierto sentido, los programadores que dieron vida a dichos programas ya no saben qué decidirán; pero, en otro sentido, sí. La forma en que un programa aprende de sí mismo no es espontánea, sino que es heredada del programador, ha sido diseñada por este. Le ha grabado modelos de aprendizaje, búsqueda, decisión, evaluación, entre otros. Pero luego es tanta la información y las posibilidades de juego en ella, que el programador le pierde la pista a su criatura, no la puede seguir en velocidad y difícilmente en precisión lógica. Una vez echado a andar el programa da la impresión de estar vivo, ser libre o autónomo, además de inalcanzable. Pero no lo es. Sigue obedeciendo modos de aprendizaje muy determinados y, de allí, el programador puede recuperar todo el razonamiento que llevó al programa a *elegir* una jugada —nunca mejor dicho— “determinada”. El programador puede recuperar los trazos y reconstruir el camino porque pese a que el programa obedecía modos de aprendizaje y decisión muy complejos, porque fue el programador quien lo diseñó así. El usuario común está perdido y obnubilado frente a la espontaneidad de la máquina; el programador mismo puede estarlo también. Pero este último conoce los diseños completos y puede prever, con muchísimo mayor esfuerzo que el propio

¹¹ En el capítulo tres, donde analiza el determinismo desde el ajedrez (2004), Dennett repite frecuentemente que eso es suficiente libertad en el sentido que interesa. Se volverá sobre este punto más adelante y en las conclusiones.

¹² El lector no familiarizado con Stockfish y Alphazero puede encontrar información muy variada en internet, desde tutoriales hasta páginas para descargarlos. Particularmente recomendable es el propio website de Stockfish <https://stockfishchess.org/>

¹³ Por supuesto que los programadores sabían cómo hablar el idioma de las computadoras —con pseudocódigos y lenguajes de programación— pero no solían ser tan buenos para el deporte como los ajedrecistas profesionales. De allí que enseñar a un computador a jugar era más bien una tarea mixta: enseñarle a pensar como un gran maestro FIDE, requería de un maestro tal un programador.

programa, lo que este ejecutará, así como saber por qué se jugó tal movida.

Es posible aplicar una crítica semejante a las bases del argumento de Dennett: la diversidad de perspectivas. En aquel juego entre programas avanzados, el usuario común ve libertad. El programador avanzado ve, con muchísimo esfuerzo –y probablemente con ayuda de otros programas–, la cadena causal completa. ¿No es cierto que se puede considerar privilegiada o correcta a esta segunda visión? ¿No es cierto que, si el conocimiento de las estrategias de los programas fuera generalizado, si todos los ajedrecistas supieran por qué juega el programa lo que juega, la sorpresa se esfumaría? ¿Y con ella el lenguaje de libertad?¹⁴ Afortunadamente no todos somos programadores avanzados. Pero esto es poco consuelo para defender una libertad que no sea solo supuesta, sino auténtica.

Dejando el ajedrez y volviendo al mundo humano ¿dónde está el problema? Las complicaciones surgen cuando se recuerda que este mundo es físico y material, y que lo más probable es que esté regido por reglas deterministas estrictas que no dejan lugar a la espontaneidad o acto libre. Eso sucedía en el Juego de la Vida. Es posible volver al enfoque de perspectivas –físico, de diseño e intencional–, pero con la desazón de aquello no funcionó para el ajedrez. Dejando nuevamente entre paréntesis gran cantidad de fenómenos físicos aún inexplicados, si la física es estricta –como la de Newton y Einstein– habría nulo espacio para la libertad. ¿Es solo cuestión de tiempo para alcanzar el conocimiento completo del estado inicial del universo y de todas las reglas –como

la gravedad– que operan en él? Si se lograra esto, se podría predecir todo suceso tanto, así como reconstruir la historia. Una perspectiva intencional que explicara algunos hechos con categorías como libertad, elección, podría llegar a ser mera añoranza. Una vez alcanzado el punto de vista de Dios o del demonio laplaciano la vida pierde su espontaneidad.

Conclusión

La crítica desarrollada contra la solución de Dennett puede aplicarse *mutatis mutandis* al Spinoza compatibilista. Ambos son monistas ontológicos, ambos materialistas, aunque existen matices en la interpretación de Spinoza. Ambos suscriben un compatibilismo perspectivista: la única sustancia o realidad puede leerse o interpretarse desde perspectivas diferentes. Afirman salvar la libertad y la ética. Véase la versión de Spinoza compatibilista. Primero, el sabio spinoziano no alcanzaría a conocer todos los detalles del universo, su pasado y su futuro, como sí lo haría demonio laplaciano que podría habitar el mundo determinista de Dennett – como en el Juego de la vida o en un programa de ajedrez avanzado–. Segundo, el hombre moral común tendrá un conocimiento incompleto pero suficiente para actuar éticamente gracias a las leyes y el sistema político, por tanto, no requiere comprender y aceptar la necesidad o determinación que gobierna el universo. Aun así, o más bien, precisamente por ello, se experimentará libre, aunque no alcanzará la beatitud ni el estado más elevado de conocimiento.

Pero cabe preguntarse: ¿es verdadera libertad? Concedamos que los sujetos que habitan el universo del Spinoza compatibilista y el de Dennett pueden leer acontecimientos en dos o más perspectivas. Las personas solemos hacerlo así. Sin embargo, al ser solo un mundo, ¿no es cierto que un suceso o evento es también único? Ambos aceptarían que la naturaleza de

¹⁴ El propio Dennett no estaba lejos de un argumento semejante: “Lo que desde nuestra perspectiva parece el combate lleno de suspenso entre dos programas de ajedrez puede verse bajo el «microscopio» (al contemplar el flujo de datos e instrucciones por la CPU del ordenador) como un sencillo autómata determinista que actúa de la única manera que puede hacerlo, con cambios siempre predecibles si se examina el estado preciso del generador de números pseudoaleatorios” (2004, p. 102). En este párrafo habría que reemplazar “generador de números pseudoaleatorios” por “estrategias de aprendizaje, búsqueda, evaluación, etc., del programa de ajedrez”.

ese evento puede leerse de más de una manera. Pero se les puede responder: y si existe un relato que logre una descripción precisa, como lo están logrando la física o la astronomía –aquel “débil bosquejo” que apreciaba Laplace–, ¿por qué no podría ser aquella la perspectiva privilegiada? ¡El código de programación del universo! Esta perspectiva leería el derrotero completo del universo de modo que todo se mostrase parte de una cadena causal estricta.

Spinoza compatibilista y Dennett parecen conformarse con el hecho de que ignoramos todas las causas o motivos. “Nos experimentamos libres”, dirían ellos. “Mientras nos sea ajena aquella perspectiva privilegiada”, replicaríamos nosotros y el propio Spinoza determinista. La lógica de sus argumentos de los primeros señala que la cadena causal del universo está determinada y eso se aprecia, por ahora, solo parcialmente desde la perspectiva que ciencias como la física nos proveen. Pero, replicando contra los primeros, si el universo es así, como admiten ambos desde una perspectiva, ¿un mayor avance de la ciencia permite intuir que nos acercamos al punto de vista del demonio de Laplace?

Ambos parecen conformarse con la ignorancia que tenemos respecto de las leyes de gobierno del universo. El desconocimiento es suficiente para tener libertad. La ingenuidad sobre el funcionamiento total del universo le basta, aunque el sabio spinoziano quiere más. No tiene los detalles, pero comprende lo fundamental sabiendo que todo lo que sucede es necesario: no puede ser de otra manera. Pero ¿es esto suficiente? Spinoza murió sin conocer los trabajos de gravedad de Newton, publicados menos de diez años después de la muerte de Spinoza y que Kant consideró un punto de quiebre en la visión del universo. No sabemos cuánto hubieran afectado el parecer de Spinoza, si tal vez se hubiera decantado con más claridad por el compatibilismo o el determinismo radical. Pero las leyes de

Newton –parte del código de programación del universo– permitieron un poder predictivo increíble a tal punto que se pudo descubrir matemáticamente un planeta, Neptuno, mucho antes de su observación empírica. Lo mismo con órbitas de meteoritos o asteroides. Con más leyes en el futuro, ¿no podríamos descifrar también aquellos movimientos humanos que hoy consideramos libres? ¿no gana más argumentos el determinismo radical?

Por último, Spinoza compatibilista y Dennett mantienen el lenguaje de la ética con base en dicha noción de libertad, que se apoya en la ignorancia o ingenuidad. Pero ¿qué sucedería si no fuéramos libres en tanto el propio ser humano no escapa de la cadena causal única del universo? Si el Spinoza determinista tuviera razón, si descubriéramos el devenir más pormenorizado del cosmos, donde cada acción humana aparece como pieza ínfima de un estado necesario, ¿podríamos seguir considerando moralmente responsables a los seres humanos? Por ahora, creemos que no.

Referencias

- Agustín (2010). *Confesiones*. (A. Encuentra Ortega, Trad.). Editorial Gredos.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y la política*. Prometeo Libros.
- Dennett, D. (1992). *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia de libre albedrío*. Gedisa.
- Dennett, D. (2004). *La evolución de la libertad*. Paidós.
- Gardner, M. (1970). Mathematical Games. The fantastic combinations of John Conway’s new solitaire game “life”. *Scientific American*, 223, pp. 120-123. <https://web.stanford.edu/class/sts145/Library/life.pdf>
- Kane, R. (2000). The Significance of Free Will. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60 (1), pp. 141-148. <https://www.jstor.org/stable/2653434>

- Kane, R. (1999). Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism. *Journal of Philosophy*, 96 (5), pp. 217-240. <https://www.jstor.org/stable/2564666>
- De Laplace, P. S. (1995). *Ensayo filosófico sobre las posibilidades*. Atalaya.
- Martínez, F. (2012). La democracia en Espinoza, anomalía en su siglo. En F. Martínez (ed.). *Spinoza en su siglo*. Biblioteca Nueva.
- Moreau, P. (2012). *Spinoza y el spinozismo*. Escolar y mayos editores.
- Nadler, S. (2014) Spinoza, Leibniz y los dioses de la filosofía. En L. Cabañas & O. Esquisabel (ed). *Leibniz frente a Spinoza*. Comares.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje*. Anthropos.
- Nyimi, D. R. S., & Grimoni, J. A. B. (2013). *Aprendendo ciência e sobre sua natureza: abordagens históricas e filosóficas*. São Carlos. Tipographia Editora Expressa.
- Peña, V. (1974). *El materialismo de Spinoza*. Ediciones de la Revista de Occidente.
- Platón (1981). Protágoras. En *Diálogos I*. (J. Calonge Ruiz, E lledó Iñigo, C. García Gual – Trad). Gredos.
- Platón (1987). Gorgias. En *Diálogos II*. (J. Calonge Ruiz, E lledó Iñigo, C. García Gual – Trad). Gredos.
- Rudy-Hiller, F. (2022). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). En N. Zalta & U. Nodelman (eds.). *The Epistemic Condition for Moral Responsibility* <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/moral-responsibility-epistemic>
- Saar, M. (2009). The Power of Democracy: Spinoza on Collective Action. Ponencia presentada en American Political Science Association annual meeting. 5 de septiembre.
- Saar, M. (2010). Power and Critique. *Journal of Power*, 3(1): 7-20. <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=ac8e89decb578fffc52ebc64fefbec831f7935b>
- Spinoza, B. (1670). *Tratado político* (A. Domínguez Basalo, Tradu.). Barcelona: Círculo de Lectores (1995).
- Spinoza, B. (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. (2da. ed.). Alianza.
- Spinoza, B. (2017a). *Ética*. (3ra ed.). Alianza.
- Spinoza, B. (2017b). *Tratado teológico-político*. (3ra ed.). Alianza.
- Spinoza, B. (2019). *Correspondencia*. Pre-textos.

Contribución de los autores

Ambos autores han participado en la elaboración, el diseño de la investigación, la revisión bibliográfica, la redacción del artículo y aprueban la versión que se publica en la revista.

Agradecimientos

Sin agradecimientos.

Financiamiento

El artículo forma parte del proyecto E21030062 del programa de apoyo a la investigación con fondos no monetarios de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Conflicto de intereses

Los autores no presentan conflicto de interés.

Correspondencia

fibanezb@unmsm.edu.pe