

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ**

**Escuela de Posgrado**



Una perspectiva spinoziana reactualizada en función del  
problema de la libertad

Tesis para obtener el grado académico de Magíster en Filosofía  
que presenta:

*Diego Alberto Rivas Diaz*

Asesor:

*Pablo Hernando Jose Quintanilla Perez Wicht*

Lima, 2021

# Resumen

En este trabajo, me propongo abordar, desde una óptica spinoziana reactualizada, algunos aspectos del problema del libre albedrío. Partiré de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el tipo de libertad que rechaza y el tipo de libertad que defiende Spinoza? Para él, el libre albedrío no existe. El tipo de libertad que, desde su determinismo, defiende es el actuar en función del conocimiento de las causas de nuestros estados mentales. En efecto, Spinoza, por un lado, niega la existencia del libre albedrío porque lo considera como una ilusión. Según él, dado que somos conscientes de nuestros deseos y que podemos actuar en consecuencia, creemos tener libre albedrío; pero nuestros deseos tienen una serie de causas de las cuales no somos conscientes. Por otro lado, el tipo de libertad defendida por Spinoza está relacionada con el paso de ser pasivos a activos; esto es, tendemos a asociar, pre-reflexivamente, objetos exteriores con nuestras experiencias emocionales; pero si separamos el objeto de la emoción y, mediante un ejercicio reflexivo, conocemos las causas que generan tal emoción, estaríamos siendo agentes, pues esto nos permite actuar activamente en favor de nuestro conatus. He dividido este trabajo en tres capítulos. En el primero, deseo reconstruir, someramente, la crítica de Spinoza a la libertad como libre albedrío. En el segundo, voy a abordar la propuesta spinoziana de libertad. Finalmente, en el tercer capítulo, me voy a concentrar, a partir de una reactualización de la propuesta de Spinoza, en algunos aspectos de la discusión contemporánea sobre el problema de la libertad

**PALABRAS CLAVE:** Primer género de conocimiento; segundo género de conocimiento; libre albedrío; determinismo; agencia.

## Abstract

In this investigation, I intend to address, from a spinozian perspective updated, some aspects of the problem of free will. I will start from the following question: What is the type of freedom that Spinoza rejects and the type of freedom that Spinoza defends? According to him, free will does not exist. The type of freedom that, from his deterministic position, he holds is to act based on the knowledge of the causes of our mental states. Indeed, Spinoza, on the one hand, denies the existence of free will because he regards it as an illusion. According to him, since we are aware of our desires and can act accordingly, we believe we have free will; but our desires have a series of causes of which we are not aware. On the other hand, the type of freedom defended by Spinoza is related to the passage from being passive to active; that is, we tend to associate, pre-reflectively, external objects with our emotional experiences; but if we separate the object from the emotion and, through a reflexive exercise, we know the causes that generate such emotion, we would be agents, since this allows us to act actively in favor of our conatus. I have divided this investigation into two chapters. In the first chapter, I briefly reconstruct Spinoza's critique of freedom as free will. In the second one, I am going to approach the spinozian proposal of freedom. Finally, in the third chapter, I am going to concentrate, based on a re-updating of Spinoza's proposal, on some aspects of the contemporary discussion on the problem of freedom.

**KEYWORDS:** First kind of knowledge; second kind of knowledge; free will; determinism; agency.

Para mi familia; especialmente, para mi madre.

## **Agradecimientos**

Debo expresar mi más sincero agradecimiento mi asesor, Pablo Quintanilla, por ayudarme y guiarme. Quiero agradecer también mi familia, por el apoyo constante.

## ÍNDICE

<b>Resumen.....</b>	<b>ii</b>
<b>Agradecimientos.....</b>	<b>v</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>1. Crítica de Spinoza a la libertad como libre albedrío .....</b>	<b>4</b>
1.1. La relación alma/cuerpo y el origen de las emociones.....	6
<b>2. La propuesta spinoziana de Libertad.....</b>	<b>12</b>
2.1. La superación de la idea de libertad como libre albedrío.....	12
2.2. La libertad humana según el orden natural.....	17
<b>3. La posición de Spinoza orientada a la discusión contemporánea del problema de la libertad.....</b>	<b>22</b>
3.1. El problema de la libertad.....	22
3.1.1. El libertarismo.....	23
3.1.2. El determinismo fuerte.....	30
3.1.3. El compatibilismo.....	38
3.2. La agencia humana en un universo determinista.....	40
3.2.1. Las emociones y su función de regulación biológica.....	41
3.2.2. La asociación entre objetos y afectos.....	49
3.2.3. La respuesta emocional en la toma de decisiones.....	52
3.2.4. Las creencias como elementos constitutivos de las simulaciones.....	58
3.2.5. El paso de emociones pasivas a emociones activas: La agencia spinoziana.....	62
<b>Conclusiones.....</b>	<b>71</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>74</b>

# Introducción

Cuando las personas tomamos decisiones, tenemos la sensación de elegir libremente entre nuestras opciones, es decir, de ser agentes que deciden sin estar sometidos a causalidades que escapen de nuestro control consciente. Tanto en elecciones simples como en elecciones complejas vamos tener la experiencia de auto-determinar nuestras decisiones. No nos sentimos autómatas y, consiguientemente, también atribuimos libre albedrío a las otras personas. Es a partir de esta experiencia fenoménica que surge el concepto de libre albedrío; a saber, la idea según la cual las decisiones humanas no están sometidas a las fuerzas causales del universo. En otras palabras, creemos en el libre albedrío debido a la manera en la que uno intuitivamente se concibe a sí mismo como un agente que auto-determina sus decisiones. Por otro lado, en nuestras decisiones, tomamos en cuenta las posibles consecuencias de nuestros actos mediante cálculos que presuponen regularidades en el universo. En efecto, tomamos decisiones en función de nuestras creencias sobre los posibles efectos que causarían nuestros actos. Esta paradójica situación es una cuestión filosófica clásica que sigue generando muchas dificultades para los filósofos, y que es conocida como “el problema de la libertad”.

Las diferentes posiciones con relación a este problema se pueden dividir en tres grupos. El libertarismo es el grupo de propuestas que comparten la idea según la cual el libre albedrío es verdadero; y el determinismo, falso. En este sentido, las propuestas libertarias son incompatibilistas, pues defienden la existencia de decisiones que tiene como causa última a nuestra voluntad consciente; es decir, las decisiones humanas no estarían sometidas a las redes causales del universo. El otro grupo de propuestas es el determinismo fuerte. Desde esta visión, el determinismo es verdadero; por lo tanto, el libre albedrío no existe. Las propuestas del determinismo fuerte también son incompatibilistas, ya que desde una concepción

determinista del universo, el libre albedrío representaría vacíos en el tejido de relaciones causales del universo. Por último, el tercer grupo es el compatibilismo. Quienes defienden este tipo de tesis, consideran que una concepción determinista del universo no excluye necesariamente al libre albedrío.

Baruch Spinoza, en la *Ética* (1677), desarrolló consideraciones muy interesantes que tienen relación con algunos aspectos del problema de la libertad. Según este filósofo, el universo es monosustancial y, como tal, la mente y el cuerpo no son sustancialmente diferentes; es decir, la mente es una manifestación de nuestro estado corporal que es, a su vez, afectado continuamente por causas externas. Evidentemente, desde esta óptica, no hay lugar para el libre albedrío. Ahora bien, lo que llama la atención de esta propuesta es que se incluye una forma de libertad muy diferente a la de “libre albedrío”; a saber, una manera de agenciar nuestras emociones desde una concepción determinista.

Así pues, lo que me propongo en este trabajo es abordar, desde una óptica spinoziana reactualizada, algunos aspectos del problema del libre albedrío. Para tal efecto, partiré de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el tipo de libertad que rechaza y el tipo de libertad que defiende Spinoza? Para él, el libre albedrío (las decisiones determinadas por nuestra voluntad consciente) no existe. El tipo de libertad que, desde su determinismo, defiende es el actuar en función del conocimiento de las causas de nuestros estados mentales.

Spinoza niega la existencia del libre albedrío porque lo considera como una ilusión, que es la consecuencia de nuestra ignorancia sobre las causas de nuestras decisiones. De acuerdo con él, dado que somos conscientes de nuestros deseos y que podemos actuar en función de ellos, creemos tener libre albedrío; pero el problema con esta creencia es que nuestros deseos tienen una serie de causas de las cuales no somos conscientes.



El tipo de libertad defendida por Spinoza, por otro lado, está relacionada con el paso de ser pasivos a activos; esto es, tendemos a asociar, pre-reflexivamente, objetos exteriores con nuestras experiencias emocionales; pero si separamos el objeto de la emoción y, mediante un ejercicio reflexivo, conocemos las causas que generan tal emoción, estaríamos siendo agentes, pues esto nos permite actuar activamente en favor de nuestro bienestar (de nuestro conatus).

Este trabajo está dividido en tres capítulos. En el primero, deseo reconstruir, someramente, la crítica de Spinoza a la libertad como libre albedrío. En el segundo, voy a abordar la propuesta spinoziana de libertad. Finalmente, en el tercer capítulo, me voy a concentrar, a partir de una reactualización de la propuesta de Spinoza, en algunos aspectos de la discusión contemporánea sobre el problema de la libertad.

# Capítulo 1

## Crítica de Spinoza a la libertad como libre albedrío

Para Spinoza, solo hay una sustancia. Aunque todos los cuerpos físicos no se distinguen en cuanto a su sustancia, tienen diferencias respecto a la rapidez y lentitud con que se mueven, o el reposo en el que se encuentran. Debido a estas diferencias, los cuerpos pueden afectarse entre sí.

<sup>1</sup>Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro; este otro a su vez lo fue por otro, y así hasta el infinito (Spinoza, 1984, p. 81).

Hay cuerpos del mismo o diferente tamaño que se mantienen en comunicación a través del movimiento con los cuerpos que los afectaron. Esta unión entre cuerpos constituye un compuesto de cuerpos que Spinoza llama “individuo”. “[...] Lo que constituye la forma de un individuo es una unión de cuerpos; a pesar de su continuo cambio de cuerpos, se mantiene esta forma; por consiguiente, el Individuo conservará su naturaleza” (Demostración, Lema IV, Libro II). Dicho de otra manera, la fuerza que une a los cuerpos que componen un individuo genera un determinado equilibrio en la forma en que se relacionan; mientras esta se mantenga, un individuo no deja de ser lo que es. Spinoza usa el término “conatus” para referirse a dicha fuerza. El conatus, en este sentido, es un concepto fundamental para entender el modelo antropológico de Spinoza, pues, de una manera general, tiene que ver con a la energía o “apetito” connatural a todo ente que lo inclina a mantener su unidad. “Cada cosa, en cuanto sí, se esfuerza por perseverar en su ser.” (Proposición VI, Libro III).

---

<sup>1</sup> A partir de la siguiente nota en adelante se citará solo la parte de la *Ética* con su sección y parte correspondiente, número de proposición, escolio, etc.

Todos los objetos tienen conatus, pero el tipo de esfuerzo que realizan los seres vivos para poder mantener su unidad está orientado a su equilibrio biológico. En el caso de nosotros, los seres humanos, el esfuerzo por mantener nuestra unidad se manifiesta en el alma en forma de deseo. En efecto, el deseo es el conatus mismo en tanto tenemos conciencia de este; es decir, es la experiencia consciente del esfuerzo por nuestra auto-conservación.

[...] No hay diferencia alguna entre el Apetito y el Deseo; únicamente, el Deseo se relaciona generalmente en los hombres, en cuanto tienen conciencia de sus apetitos y puede, por esta razón, definirse de este modo; *el Deseo es el Apetito con conciencia de sí mismo* (Escolio, Proposición IX, Libro III).

El cuerpo humano está compuesto por individuos, los que a su vez están compuestos de cuerpos. Toda esta complejidad hace que el cuerpo humano sea afectado por —y afecte a— otros cuerpos de muchas maneras. Pero, como sostiene Spinoza en el Libro II de la *Ética*, “todo lo que sucede en el cuerpo humano debe percibirlo el alma humana; por consiguiente, el alma humana es apta para percibir un gran número de cosas” (Demostración, Proposición XIV, Libro II).

Como vemos, la concepción de Spinoza es monista (una sola sustancia) y, como tal, excluye cualquier forma de eventos auto-causados. En este sentido, él rechaza el concepto de libre albedrío, a saber, la idea según la cual la voluntad consciente es la causa última de nuestras decisiones; pues, en palabras de Spinoza, sería como creer que hay “*un imperio en otro imperio*” (Prefacio, Libro III).

Para entender más detalladamente la crítica de este filósofo a la libertad como libre albedrío, es importante desarrollar, a partir de algunas proposiciones y párrafos de los escolios del Libro II de la *Ética*, la concepción que Spinoza tiene sobre la relación alma/cuerpo y el origen de las emociones.

## 1.1. La relación alma/cuerpo y el origen de las emociones

Desde la visión de Spinoza, el alma y el cuerpo no son sustancialmente diferentes. Ambos son los dos modos por los cuales obtenemos conocimiento. “El Alma y el Cuerpo, son un solo y mismo Individuo que se concibe tan pronto bajo el atributo del pensamiento como bajo el de la extensión.” (Escolio, Proposición XXI, Libro II). Por ejemplo, el deseo, como se mencionó más arriba, es el conatus en tanto somos conscientes de este. Podríamos decir, entonces, que el Apetito es el conatus desde el aspecto físico (extensión) y el deseo es el conatus desde el aspecto mental (pensamiento).

Ahora bien, ¿cómo podríamos hablar de las relaciones entre alma y cuerpo si son en realidad lo mismo? El universo spinoziano es monista, pero tiene diferentes atributos. Nosotros, los seres humanos, conocemos dos: El pensamiento y la extensión. “El pensamiento es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo: Dios es cosa pensante.” (Proposición I, Libro II). “La extensión es un atributo de Dios, o, dicho de otro modo: Dios es cosa extensa.” (proposición II, Libro II). Si lo que conocemos son dos atributos, las maneras de describir a cada uno van a ser diferentes; es decir, el hecho de que obtengamos conocimiento desde el atributo del pensamiento y desde el atributo de la extensión va a generar dos maneras de hablar sobre el conocimiento; a saber, un lenguaje físico y un lenguaje mental. La relación entre una afección del cuerpo y un afecto del alma no se refiere a una interacción entre dos cosas diferentes, sino a la relación entre los atributos de una misma cosa. Por ejemplo, un golpe en la cabeza puede generarnos una contusión (lenguaje físico). Consecuentemente, sentimos dolor (lenguaje mental). En este ejemplo, la contusión y el dolor se refieren a lo mismo, esto es, el estado del individuo. Por lo tanto, como se menciona en el Libro II, “el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas. (Proposición VII, Libro II).

Lo que conocemos desde el atributo del Pensamiento y de la Extension es la sustancia misma, pero mediante nuestro cuerpo.

Todo lo que puede percibir un entendimiento infinito como constituyendo una esencia de sustancia, pertenece a una sustancia única, y por consiguiente, que sustancia pensante y sustancia extensa es una y misma sustancia comprendida tan pronto bajo un atributo como bajo el otro. (Escolio, Proposición VII, Libro II).

El ser humano no tiene una propia sustancia, más bien es un cuerpo en el que confluyen modos de dos atributos (extensión y pensamiento) de la sustancia. “El ser de la sustancia no pertenece a la esencia del hombre, o, dicho de otro modo, no es una sustancia lo que constituye la forma del hombre.” (Proposición X, Libro II). Asimismo, lo que se conoce desde el aspecto físico y mental es nuestro cuerpo. “El objeto de la idea que constituye el Alma es el Cuerpo, es decir, cierto modo de extensión existente en acto, y no es otra cosa.” (Proposición XIII, Libro II).

El cuerpo humano es constantemente afectado por fuerzas exteriores, y el alma es la manifestación de las afecciones del cuerpo.

Todo lo que sucede en el objeto de la idea que constituye el Alma humana debe ser percibido por el Alma; [...]; es decir, si el objeto de la idea que constituye el Alma es un cuerpo, nada podrá suceder en este cuerpo que no sea percibido por el Alma. (Proposición XII, Libro II).

Además, la capacidad que el alma tiene para percibir las afecciones del cuerpo va a depender de la complejidad del cuerpo. “El Alma humana es apta para percibir un gran número de cosas tanto mayor cuanto su cuerpo pueda estar dispuesto de mayor número de maneras.” (Proposición XIV, Libro II).

Las afecciones del cuerpo se manifiestan en el alma como imágenes y como emociones. Las primeras se producen por la manera en que nuestros sentidos son afectados por fuerzas externas. Spinoza, refiriéndose a las imágenes, nos brinda un ejemplo sobre la manera en que percibimos el sol; a saber: cuando vemos el sol, este aparenta estar más cerca de nosotros de lo que realmente está. “Cuando miramos al sol, imaginamos que esta distante de nosotros doscientos pies aproximadamente” (Escolio, Proposición XXXV, Libro II). Esto se da porque los rayos del sol afectan de tal modo a nuestro cuerpo (nuestros ojos) que se genera una imagen que sugiere una distancia próxima. Podríamos pensar en ejemplos similares, tales como la percepción de que el planeta no se mueve o la percepción de un lápiz que parece doblarse al introducirlo en un vaso con agua. A este tipo de percepciones —es decir, las imágenes que tenemos por experiencia sensorial— Spinoza las llama “primer género de conocimiento”. Caemos en el engaño de este tipo de conocimiento no por la percepción sensorial como tal, sino porque ignoramos la verdad (en este caso, la verdadera distancia del sol) y creemos ciegamente en las imágenes sensoriales.

El error no consiste aquí en la acción de imaginar tomada en sí misma, sino que, mientras imaginamos esto, ignoramos la verdadera distancia del sol y la causa de esta imaginación que tenemos. Pues aunque sepamos luego que el sol dista más de 600 veces el diámetro terrestre, no dejamos, sin embargo, de imaginar que está cerca de nosotros. (Escolio, Proposición XXXV, Libro II).

Por lo tanto, como vemos en el ejemplo del sol, el conocimiento sensorial —o primer género de conocimiento— no nos asegura un conocimiento verdadero. “La idea de una afección cualquiera del Cuerpo humano no envuelve el conocimiento adecuado de dicho Cuerpo.” (Proposición. XXVII, Libro II).

Es importante mencionar que Spinoza llama “imaginación” a este tipo de conocimiento, a saber, a la manera en que el alma percibe los modos en los que el cuerpo es afectado por cuerpos exteriores. En otras palabras, “una imaginación es una idea que indica más bien el estado del cuerpo que la naturaleza del cuerpo exterior” (Escolio, Proposición I, Libro IV). Más concretamente, la idea de un objeto exterior es generada indirectamente por el cuerpo exterior, pues este afecta al cuerpo; y la imagen en el alma de dicho cuerpo está determinada por el modo en que el cuerpo humano es afectado.

La idea de la afección que experimenta el Cuerpo humano cuando es afectado de un modo cualquiera por los cuerpos exteriores, debe envolver la naturaleza del Cuerpo humano y al mismo tiempo la del cuerpo exterior. (Proposición XVI, Libro II).

Las afecciones del cuerpo pueden acrecentar o disminuir nuestro conatus. En efecto, la potencia de las fuerzas exteriores que afectan nuestro cuerpo pueden ser favorables, desfavorables o neutrales para nuestra potencia de obrar (conatus). Por su puesto que, como Spinoza menciona en el Prefacio del Libro IV, el que la afección sea favorable o no va a depender de las circunstancias de cada individuo. “La Música es buena para un melancólico, mala para el afligido; para el sordo no es buena ni mala.” (Prefacio, Libro IV). Estas fluctuaciones del conatus son experimentadas por el alma como gozo, tristeza y deseo. En otras palabras, lo que acrecienta o disminuye nuestro poder de obrar son las afecciones del cuerpo que se experimentan en el alma como afectos de gozo y tristeza, respectivamente. Asimismo, como se mencionó anteriormente, el deseo es la expresión del conatus en el alma. Spinoza considera que estos tres afectos son las emociones más primitivas de las cuales surgen el resto de emociones.

Las afecciones y, consecuentemente, las imaginaciones tienen potencia, y la existencia de cada imaginación va a depender de su potencia.

Si el Cuerpo humano es afectado de una manera que envuelva la naturaleza de un Cuerpo exterior, el Alma humana considerará ese cuerpo exterior como existente en acto, o como teniéndole presente, hasta que e Cuerpo sea afectado de una afección que excluya la existencia o presencia de ese mismo cuerpo exterior. (Proposición XVI, Libro II).

Entonces, las imágenes pueden referirse a objetos que no estén frente a nosotros. “Llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del Cuerpo humano cuyas ideas nos representan las cosas exteriores como si estuvieran presentes entre nosotros.” (Proposición XVII, Libro II).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona el libre albedrío con lo mencionado hasta aquí? El libre albedrío, de manera similar a la imaginación que tenemos al ver el sol, es una idea inadecuada, pues es producida por una diversidad de afecciones en nuestro cuerpo al momento de tomar decisiones. Tenemos la idea de que actuamos bajo los designios de nuestra voluntad, cuyo poder de decisión no está sometido a causas que escapen de nuestro control consciente, pues es la manera en que el estado corporal es percibido por el alma. Sin embargo, hay una serie de causas que generaron esta idea.

Los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones, pero ignoran las causas por que son determinadas; por consiguiente, lo que constituye su idea de libertad, es que no conocen causa alguna de sus acciones (Escolio, Proposición XXXV, Libro II).

El libre albedrío es una idea, por lo tanto, que surge del primer género de conocimiento.

Desde la propuesta de Spinoza, como podemos notar, las imágenes y los afectos del alma están determinados por el modo en que nuestro cuerpo es afectado por causas externas.



En otras palabras, las cosas que nos causan gozo o tristeza no dependen de una voluntad consciente, sino que están determinadas por las afecciones corporales.

No hay en el Alma voluntad alguna absoluta o libre, sino que el Alma es determinada a querer esto o aquello por una causa que es determinada también por otra, y esta es a su vez por otra, y así hasta el infinito. (Proposición XLVIII, Libro II).

Somos conscientes de la tristeza, gozo y deseo; pero no de las causas que generaron esas emociones; consecuentemente, tendemos a creer que deseamos algo por libre albedrío. Dicho de otro modo, los seres humanos somos conscientes de nuestros deseos, pero subyace a ellos un conjunto de afecciones corporales que los generan; creemos tener libre albedrío porque somos conscientes de nuestros deseos, y actuamos en consecuencia (p. ej., una persona que decide comer chocolate porque desea hacerlo). El hecho de que no seamos conscientes de las causas que generaron nuestros deseos, diría Spinoza, nos invita a creer en el libre albedrío. “Los hombres tienen conciencia de sus acciones y apetitos, pero ignoran las causas por las que son determinados a apetecer alguna cosa” (Prefacio, Libro IV). Consecuentemente, se genera la idea de libre albedrío, y actuamos como si nuestras decisiones estuviesen fuera de la naturaleza. Evidentemente, la idea de libre albedrío es incompatible con la concepción spinoziana del universo; es decir, es una ficción. Ni siquiera la suspensión del juicio podría ser aceptada como un acto de libre albedrío.

Cuando decimos que alguno suspende el juicio, solo decimos que ve que no percibe una cosa adecuadamente. La suspensión del juicio es, pues, en realidad, una percepción y no una libre voluntad. (Escolio, Proposición XLIX, Libro II).

## **Capítulo 2:** **La propuesta spinoziana de Libertad**

### **2.1. La superación de la idea de libertad como libre albedrío**

“Pertenece a la naturaleza de la Razón considerar las cosas, no como contingentes, sino como necesarias.” (Proposición XLIV, Libro II).

Cuando conocemos la verdad sobre una idea inadecuada, es decir, sobre una idea que surge del primer género de conocimiento, queda corregido el error; pero la imaginación no necesariamente desaparece. En palabras de Spinoza,

Las imaginaciones no se desvanecen por la presencia de lo verdadero, en cuanto es verdadero, sino porque se ofrecen imaginaciones más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos” (Escolio, Proposición I, Libro IV).

El conocimiento de las causas pertenece al segundo género de conocimiento, y la imaginación que surge de este podría, dependiendo de su potencia, destruir una idea inadecuada. Por supuesto que, como sostiene Spinoza, una idea no solo puede ser superada por otra que surge del conocimiento de la verdad, sino también por alguna que se genere de un conocimiento no-verdadero. Como se menciona más arriba, Spinoza no se refiere a que la imagen sensorial —como tal— desaparece, sino a que genera en nosotros una actitud diferente con relación a la imagen sensorial; es decir, cambiamos de creencia. Así, por ejemplo, si vemos una sombra y nos asustamos al creer que es una persona escondida, el saber que realmente era una sombra nos podría hacer cambiar de actitud hacia la imagen sensorial. En palabras de Spinoza,

En ocasiones, cuando tenemos equivocadamente el temor de algún mal, se desvanece este temor ante una noticia verdadera, pero también ocurre que cuando tememos a un

mal, que ciertamente ha de llegar, ese temor de desvanece ante una noticia falsa. (Ecolio, Proposición I, Libro IV).

Este cambio de actitud, que depende de la potencia de las imaginaciones, podría darse debido a que, para Spinoza, los modos en los que nuestro cuerpo es afectado acrecientan o disminuyen nuestro conatus. “Entiendo por Afecciones las afecciones del Cuerpo por medio de las cuales se aumenta o se disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho Cuerpo” (Definición III, Libro III). Cuando una afección acrecienta el conatus, este pasa a una mayor perfección, y se experimenta como gozo. Del mismo modo con la tristeza, que es la manera en que el alma percibe las afecciones que generan el paso a una menor perfección. “Por Gozo entenderé, por consiguiente, *una pasión por la que el alma pasa a una perfección más grande. Por Tristeza, una pasión por la que pasa a una perfección menor*” (Ecolio, Proposición XI, Libro III). Se sigue que el deseo de gozo es la experiencia consciente del esfuerzo del conatus por tener una mayor perfección. Entonces, “el conatus tiende a promover la continuidad del placer y a resistir el dolor” (Rice, 1977, p. 115).

Así entonces, ¿qué sucede cuando conocemos la verdad, a saber, la idea de que el libre albedrío es el producto de nuestro desconocimiento sobre las causas de nuestros deseos? Las imágenes son las afecciones del cuerpo en tanto somos conscientes de ellas, y las afecciones del cuerpo tienen potencia; por lo tanto, dado que una idea surge de imágenes, puede ser reducida solo por otra idea contraria más potente; esto es, “una afección solo puede ser reducida o destruida por otra afección contraria y más fuerte que la afección reducida” (Proposición VII, Libro IV). En el caso del conocimiento de las causas de la idea de libre albedrío, va a generarse una idea (el libre albedrío es una ficción) que compite con la idea de

---

<sup>2</sup> Esta y el resto de traducciones de fragmentos en inglés son propias.

libre albedrío en función de sus potencias. Si la idea surgida del segundo género de conocimiento es más potente, la creencia en el libre albedrío se desvanece.

Spinoza entiende por “estado de servidumbre” a “la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afecciones [...], cuyo poder es tan grande que me obliga a menudo a que, viendo lo mejor, haga lo peor” (Prefacio, Libro IV). La impotencia para gobernar o reducir nuestras afecciones hace referencia a un tipo de pasividad (emociones pasivas) por parte de uno. Estamos sujetos a una fluctuación —y mezcla— de pasiones que pueden disminuir o acrecentar nuestra potencia de obrar, y que es el resultado de las diferentes maneras en que nuestro cuerpo es afectado constantemente por las fuerzas externas. Este sometimiento se puede notar en las situaciones en las que nos dejamos llevar por pasiones a pesar de las consecuencias negativas. Cuando no tomamos en cuenta estas situaciones, tenemos la idea de actuar con libre albedrío.

Si los hombres no supieran por experiencia que muchas veces nos arrepentimos de nuestras acciones, y que a menudo, cuando estamos dominados por afecciones contrarias, vemos lo mejor y hacemos lo peor, nada le impediría creer que todas nuestras acciones son libres. Así, un niño cree apetecer libremente la leche, un joven encolerizado la venganza, un cobarde la fuga (Escolio, Proposición II, Libro III).

¿De qué modo podemos ser agentes con relación a la fluctuación de emociones? Para Spinoza, es necesario el conocimiento de lo que él entiende por “bueno” y “malo”; esto es, “llamamos bueno o malo lo que es útil o nocivo para la conservación de nuestro ser, es decir, lo que acrecienta o disminuye nuestra potencia de obrar” (Demostración, Proposición VIII, Libro IV). En este sentido, conocemos lo que es bueno o malo cuando somos conscientes, mediante el gozo y/o la tristeza, de las afecciones del cuerpo. “Ese conocimiento de lo bueno y lo malo”, nos dice Spinoza, “no es otra cosa que la afección misma, en cuanto tenemos

conciencia de ella” (Demostración, Proposición VIII, Libro IV). Por lo tanto, si bien es inevitable estar sujetos a la fluctuación de emociones, podemos guiarnos por el conocimiento mencionado y, de esta manera, actuar en función de aquellas acciones que generen afecciones en favor del crecimiento de nuestro conatus y que se experimenta como afectos de gozo y deseo.

Spinoza también menciona al placer y el dolor, pero como contenidos parciales de nuestros afectos. “El Placer y el Dolor se relacionan con el hombre cuando una parte de él es afectada más que las otras” (Escolio, Proposición XI, Libro III) Por otro lado, entiende como “gozo” y como “tristeza” a las afecciones que afectan a todo el cuerpo y el alma. En otras palabras, el gozo y la tristeza, a diferencia del placer y dolor, nos afectan de una manera general; “el Placer es un Gozo que, relativamente al cuerpo, consiste en que una o algunas de sus partes son afectadas más que otras” (Demostración, Proposición XLIII, Libro IV); lo mismo diríamos del dolor y la tristeza.

Spinoza, en consecuencia, no considera al dolor como algo que va necesariamente en contra de nuestro conatus, ni al placer como algo que necesariamente extiende el conatus. “El Placer puede tener exceso y ser malo; el Dolor puede ser bueno en la medida en que el Placer, que es un Gozo, es malo” (Proposición XLIII, Libro IV). Si tenemos en cuenta que el placer y el dolor, a diferencia de la tristeza y del gozo, afectan solo parcialmente al cuerpo, hay dolores que ayudan a la extensión del conatus y placeres que disminuyen el conatus.

Un bien que impide que gocemos de un bien más grande, es en realidad un mal porque llamamos buenas o malas a las cosas en cuanto las comparamos entre sí, y, por igual motivo, un mal menor es en realidad un bien (Demostración, Proposición LXV, Libro IV).

O, como lo expresa en *El tratado de la reforma del entendimiento* (1662), “Gozar de los placeres justamente lo necesario para conservar la salud” (Spinoza, 2000, p. 30).

Son los mandatos de la razón los que nos permiten el conocimiento de la verdad y, consecuentemente, el conocimiento del bien.

La razón no exige nada que sea contra Naturaleza, pretende, por consiguiente, que cada uno se ame a sí mismo, busque la utilidad propia, lo que es realmente útil para él, apetezca todo lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y absolutamente hablando, que cada uno se esfuerce en conservar su ser (Escolio, Proposición XVIII, Libro IV).

Bajo el mandato de la razón, superamos el conocimiento del primer genero, y conocemos la verdad. Mediante los afectos del alma, conocemos las causas que acrecientan y reducen nuestra potencia de obrar. En consecuencia, si bien somos movidos por afectos, la razón nos da cierta libertad para manejar nuestras emociones, y así ser agentes activos sobre las afecciones del conatus, a saber, sobre la fluctuación de los afectos.

Del conocimiento de la verdad nace el deseo de conocimiento que puede destruir o reducir las afecciones que disminuyen nuestra potencia de obrar. Es decir, gracias al conocimiento de las causas que producen gozo y tristeza, podemos acercarnos a aquellas causas que producen afectos de gozo; consiguientemente, sentimos deseo de conocimiento. Además, “el Deseo que nace del conocimiento verdadero de lo bueno y de lo malo puede ser extendido o reducido por muchos otros Deseos nacidos de las afecciones que nos dominan” (Proposición XVI, Libro IV).

Ahora bien, mientras más nos guiamos por la razón —y, consecuentemente, tenemos más conocimiento de la verdad del Bien y del Mal—, nuestro deseo por conocer es más

grande. Es de este modo que el deseo nacido del segundo género de conocimiento puede destruir o reducir la potencia de las pasiones a las que estamos sometidos.

Hasta aquí, por todo lo mencionado, se puede inferir que el segundo género de conocimiento nos encamina de tres maneras a la libertad humana propuesta por Spinoza: (1) Nos permite formar una idea que destruya la idea de “libre albedrío” del primer género de conocimiento. (2) Podemos conocer el bien y el mal, y actuar en función de aquello que acrecienta nuestro poder de obrar. (3) Debido a que podemos conocer las causas que nos generan gozo, el segundo género de conocimiento produce un deseo que tener más conocimiento. Dicho de otro modo, (1) está relacionado con la manera en que superamos la idea de ser *un imperio en otro imperio*; (2) y (3), con el modo en que podemos tener cierto tipo de agencia sobre las pasiones fluctuantes.

En resumen, la idea de libertad que Spinoza rechaza es la que se refiere a la voluntad consciente como causa última de nuestras decisiones. Sin embargo, no solo usa el término “libertad” en este sentido; la libertad o agencia que él defiende tiene que ver con un tipo de gestión emocional a partir del conocimiento de las causas que producen experiencias de gozo y/o tristeza. Es decir, mientras tengamos más conocimiento sobre las causas de nuestros afectos<sup>3</sup>, más libertad tendremos para agenciar nuestras emociones.

## **2.2. La libertad humana según el orden natural**

Spinoza, en el Libro V de la *Ética*, se propone demostrar el más alto grado de libertad al que podemos alcanzar; a saber, “cuánto imperio y qué clase de imperio tiene sobre las afecciones para reducirlas y gobernarlas” (Prefacio, Libro V).

Las ideas que surgen del primer género de conocimiento son el resultado de la unión entre afecciones (y, como consecuencia, los afectos) y objetos exteriores. En otras palabras,

---

<sup>3</sup> En Spinoza, “la noción de “afecto” se puede aplicar directamente a la mente humana” (Rice, 1977, p. 105).

del ensayo y error, se generan imaginaciones porque relacionamos el recuerdo de experiencias pasadas con sus supuestas consecuencias emocionales, y de esa manera se almacena en la memoria. Pero podemos separar una emoción de un pensamiento y unirla a otros pensamientos.

Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior, y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos (Proposición II, Libro V).

Si realizamos esta nueva conexión entre emoción y pensamiento a partir del conocimiento de la verdad del bien y del mal mediante la razón, tendremos una idea clara y distinta. Además, en palabras de Spinoza, “una afección, que es una pasión, cesa de serlo tan pronto como formamos de ella una idea clara y distinta”(Proposición III, Libro V). Dicho de otro modo, mientras más conocimiento se tiene de las causas de una afección, mayor es el poder que el alma tiene sobre tal afección.

Consiguientemente, al conocer más causas de una afección, tenemos una mayor agencia sobre la fluctuación de los afectos. Tomemos en cuenta, primeramente, que podemos ser afectados de diversas maneras por fuerzas externas; en consecuencia, un determinado tipo de afección puede ser producido por más de una causa. Una emoción que está unida a muchas causas es más fuerte que una emoción unida a una causa, es decir, “muchas causas pueden más que un número menor; por consiguiente, cuanto más causas excitan a la vez una afección, más fuerte es esta” (Demostración, Proposición VIII, Libro V). Entonces, si conocemos muchas causas que producen una afección que acrecienta nuestro conatus, se pueden reducir (o destruir) las afecciones que disminuyen nuestra conatus. Asimismo,



Una afección que se relaciona con muchas causas distintas, que el alma considera al mismo tiempo que es afectada, es menos nociva, padecemos menos a causa de ella y somos menos afectados con respecto a cada causa en particular, que si se tratase de otra afección igualmente grande relacionada con una sola causa o con un número menor de causas. (Proposición IX, Libro V).

Al tener este control sobre las afecciones, estas dejan de ser tan malas porque no nos impide poder pensar; dejan de ser un obstáculo para el entendimiento, de modo que somos capaces de ordenar y encadenar las afecciones y sus causas, guiándonos de la razón. En este sentido, a pesar de no tener un conocimiento perfecto sobre nuestras afecciones, “lo mejor que podemos hacer”, sostiene Spinoza, “es concebir una conducta recta de la vida, o dicho de otro modo, principios seguros de conducta, imprimirlos en nuestra memoria y aplicarlos sin cesar a las cosas particulares” (Escolio, Proposición X, Libro V).

Spinoza considera que el alma puede llegar a unir todos los modos en los que el cuerpo sea afectado a la idea de Dios (la sustancia). Con esto, parece que se refiere a que podemos llegar a conocer todas nuestras afecciones clara y distintamente, y el gozo que causa este conocimiento es una emoción generada por Dios (la sustancia) mismo. En otras palabras, al conocer clara y distintamente nuestras afecciones, estamos conociendo nuestra esencia (nuestra naturaleza), y nuestra esencia es un modo en que se expresan los atributos de la sustancia. “El que se conoce a sí mismo conoce sus afecciones clara y distintamente, está gozoso, y esto va acompañado de la idea de Dios” (Proposición XV, Libro V). En consecuencia, mientras uno más conozca a Dios, más gozo sentirá; consecuentemente, amará más a Dios.

El Amor a Dios —que es el Amor al conocimiento mismo— nace de la idea de Dios unida a todas afecciones del cuerpo, de manera que su poder es estimulado por todas las

afecciones; a saber, todas las afecciones nos impulsaran a desear conocer. Por lo tanto, este Amor no tiene una fuerza contraria. “No puede haber tristeza que acompañe la idea de Dios, es decir, nadie puede odiar a Dios” (Demostración, Proposición XVIII, Libro V).

Este grado de libertad radica en una actitud permanente, pues si bien tenemos una fluctuación de emociones que acrecientan y disminuyen nuestro conatus, el amor a Dios —o deseo de conocimiento— es constante. Además, este amor tiene más potencia que la fluctuación de las pasiones porque es una emoción que está unida a todas las afecciones del cuerpo.

Es a partir de aquí que, de acuerdo con Spinoza, conocemos las cosas con el tercer género de conocimiento. Parece referirse a un tipo de disposición o actitud para conocer las cosas de cierta manera; más concretamente, a relacionar todo lo que se conoce con la idea de Dios. Este nivel de libertad, llamado por Spinoza también “Beatitud”, es un amor a Dios; esto es, un deseo constante de conocimiento. En este punto, el poder que tenemos sobre las pasiones proviene del gozo que sentimos por el conocimiento, pues este gozo no tiene emociones contrarias y, además, produce un deseo de conocer (un amor a Dios).

Ahora bien, con esta propuesta de libertad, Spinoza intenta describir una agencia que no sea incompatible con su visión determinista del universo. En el Libro I de la *Ética*, sostiene lo siguiente:

Se dice que es libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y es determinada a obrar por sí sola; es necesaria, o más bien forzosa, aquella cosa que es determinada por otra a existir y a producir algún efecto en una condición cierta y determinada. (Definición VII, Libro I)

¿Qué relación tiene esta Definición con lo que se sostiene en el Libro V sobre la libertad?

Pues bien, las emociones que surgen de la asociación pre-reflexiva (conocimiento de primer

género) entre afectos y objetos, mencionadas más arriba, son las pasiones o emociones pasivas. Por otro lado, las emociones que surgen de la asociación reflexiva, es decir, guiada por la razón, son activas. En efecto, el conocimiento de primer género supone una pasividad, una falta de agencia, pues tomamos el conocimiento tal como se nos presenta. Somos agentes, por consiguiente, en tanto separemos las asociaciones pasivas entre objetos y afectos, y, guiados por la razón, volvemos a unir los afectos con sus verdaderas causas; pues de esta manera actuamos activamente en favor de nuestro conatus. Ser agentes, en este sentido, no presupone ser *un imperio en otro imperio*; sino que es una manera de reflexión racional a partir de las causas de nuestros afectos. Si bien estamos inevitable y constantemente sometidos a las afecciones (y, consecuentemente, afectos) del cuerpo causadas por fuerzas externas, podemos usar la potencia de las afecciones en favor de nuestro conatus. Finalmente, en la cita del Libro I, con “la necesidad de nuestra naturaleza”, Spinoza parece referirse a aquellas afecciones que incrementan nuestro conatus. Por otro lado, las acciones de los seres humanos son “necesarias” y “forzosas” cuando se guían por las creencias que provienen de asociaciones pre-reflexivas entre afectos y objetos.

## **Capítulo 3:**

### **La posición de Spinoza orientada a la discusión contemporánea del problema de la libertad**

#### **3.1. El problema de la libertad**

De acuerdo con la concepción tradicional de “libre albedrío”, los seres humanos somos agentes contingentes, una suerte de entes inmateriales que toman decisiones sin estar sujetos a las fuerzas causales que rigen el universo. El avance de las neurociencias ha afectado la plausibilidad de este concepto; no obstante, se han planteado defensas más refinadas sobre el asunto, tales como la de Robert Kane, pero manteniendo la explicación sobre el “libre albedrío” según la cual la voluntad es la causa última. En este sentido, siguiendo el criterio de esta visión, las decisiones en las que hay libre albedrío son hoyos en el tejido de las relaciones de causalidad que gobiernan un universo determinista, pues las fuerzas causales se detienen justo en el lugar y en el momento en que el agente toma decisiones. Por lo tanto, para este tipo de propuestas, conocidas como “libertarias”, el libre albedrío es verdadero; y el determinismo, falso.

Con relación al “determinismo”, es el concepto según el cual solo hay un único futuro posible, que está determinado por causas presentes. En efecto, desde una visión determinista, todo el universo está sometido a fuerzas causales; esto es, no hay eventos auto-causados. Las decisiones humanas no escapan de las cadenas causales del universo, y las posibilidades solo serían proyecciones mentales sobre el futuro. Hay una variedad de propuestas deterministas que, si bien atribuyen la fuerza causal determinista a diferentes factores —tales como leyes divinas, físicas, lógicas, sociales, psicológicas, biológicas—, coinciden en que el determinismo es verdadero y, por consiguiente, el libre albedrío no existe. A esta clase de propuestas se les conoce como “determinismo fuerte”.

No todas las propuestas sobre el problema de la libertad son incompatibilistas, ya que hay filósofos contemporáneos, tales como Daniel Dennett, que sostienen tesis compatibilistas. De hecho, el compatibilismo ha sido defendido por algunos filósofos modernos, como John Locke, David Hume y John Stuart Mill. Desde esta visión, se considera que el determinismo y el libre albedrío se presentan como incompatibles, pero que en realidad uno no excluye al otro; es decir, ambos pueden ser verdaderos.

En esta parte de este capítulo, voy a analizar los tres grupos de propuestas sobre el problema de la libertad: El libertarismo, según el cual el libre albedrío es verdadero y el determinismo es falso; el determinismo fuerte, según el cual el determinismo es verdadero y el libre albedrío es falso; y el compatibilismo, según el cual el determinismo y el libre albedrío pueden ser ambos verdaderos. Asimismo, finalizaré el análisis de cada grupo de propuestas con una crítica desde una óptica spinoziana.

### **3.1.1. El libertarismo**

La credibilidad de esta idea de almas inmateriales, capaces de desafiar las leyes de la física, hace tiempo quedó obsoleta gracias al avance de las ciencias naturales. (Dennett, 2004, p. 15).

La tesis básica del libertarismo puede resumirse del siguiente modo: “El libre albedrío es verdadero; por lo tanto, el determinismo es falso”. Los libertarios suelen apoyarse en dos aspectos para defender sus propuestas: La responsabilidad moral y el indeterminismo. Sobre lo primero, concebir a los seres humanos como autómatas puede generar problemas a la hora de atribuir responsabilidades; es decir, si nuestras decisiones estuviesen previamente determinadas, no podríamos ser gentes morales. “Los libertarios consideran que las decisiones morales son un ejemplo paradigmático del tipo de actividad mental que es un buen candidato para no ser determinado” (Baer, et al., 2008, p. 21). Esta manera de defender el libre albedrío

pretende mostrar que creer en la existencia de decisiones auto-determinadas es más conveniente para la vida personal y la vida en sociedad. En efecto, verse a uno mismo como un autómatas puede producir una pasividad al momento de asumir responsabilidades por nuestros actos.

Vernos a nosotros mismos como bolas de billar pasivas es una receta para la impotencia. Vernos a nosotros mismos como agentes libres y responsables es la base para la autodisciplina y la iniciativa propia. Si exagerar nuestra libertad es propicio para el orgullo, entonces negar nuestra libertad es propicio para la pereza (Baer, et al., 2008, p. 41).

Asimismo, poder atribuir intencionalidad y, en consecuencia, responsabilizar a los integrantes de una sociedad es la base del otorgamiento de castigos y premios. Por ejemplo,

¿Deberían los adolescentes, cuyos lóbulos frontales inmaduros ejercen un control limitado de los impulsos de su sistema límbico de desarrollo más rápido, ser absueltos de la responsabilidad de cerrar puertas y emitir juicios imprudentes? (Baer, et al., 2008, p. 35).

Evidentemente, para los libertarios, la respuesta a esta pregunta es negativa.

En cuanto al indeterminismo, es una idea que se fortalece por la aparente aleatoriedad a nivel sub-atómico, y que ha sido utilizada por los libertarios para poder romper el tejido de las cadenas causales que, según los deterministas, gobiernan a todo el universo. El indeterminismo está relacionado con “el "problema de inteligibilidad" sobre el libre albedrío libertario; y en muchos aspectos es incluso más difícil que el problema de la compatibilidad” (Fischer, et al., 2007, p. 23). ¿Es útil el indeterminismo para las propuestas de los libertarios? El libre albedrío presupone decisiones auto-determinadas, mas no indeterminadas. Efectivamente, si nuestras decisiones fuesen aleatorias, ya no dependerían de un agente; por

consiguiente, el indeterminismo parece ser contraproducente para la idea de libre albedrío. Muchos libertarios reconocen que el indeterminismo no es suficiente para defender la existencia del libre albedrío, pues “si el libre albedrío no es compatible con el determinismo, tampoco parece compatible con el indeterminismo” (Fischer, et al., 2007, p. 23).

Una de las propuestas libertarias más refinadas es la de Robert Kane. Este filósofo considera que los requisitos para que nuestras decisiones sean el resultado del libre albedrío son incompatibles con el determinismo. Estos requisitos son, por un lado, “(1) que "depende de nosotros" lo que elegimos y cómo actuamos; y esto significa que podríamos haber elegido o actuar de otra manera” (Fischer, et al., 2007, p. 5). Asimismo, el que dependa de nosotros mismos “sugiere que (2) las fuentes últimas de nuestras acciones se encuentran en nosotros y no fuera de nosotros en factores fuera de nuestro control” (Fischer, et al., 2007, p. 5). En otras palabras, el libre albedrío requiere que el agente tenga dos o más alternativas y que sea la última fuente causal de la elección.

En un universo determinista, no hay alternativas ni mucho menos una “dependencia de nosotros”. En efecto, según el determinismo, las condiciones del presente determinan el futuro; dicho de otro modo, como sostiene Kane, “el problema es que, de ser cierto el determinismo, nuestra elección entre alternativas sería solo una ilusión, pues solo habría un futuro posible” (Fischer, et al., 2007, p. 6).

Hasta aquí, Kane nos muestra que la explicación tradicional sobre la noción de “libre albedrío” y el determinismo son incompatibles, pero ¿por qué tendríamos que creer que el libre albedrío es verdadero y, consiguientemente, el determinismo es falso? Una razón muy importante es “el argumento de la consecuencia”; esto es:

(1) No hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el pasado.

(2) No hay nada que podamos hacer ahora para cambiar las leyes de la naturaleza.

(3) No hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el pasado y las leyes de la naturaleza.

(4) Si el determinismo es cierto, nuestras acciones presentes son consecuencias necesarias del pasado y de las leyes de la naturaleza. (Es decir, debe ser el caso que, dado el pasado y las leyes de la naturaleza, nuestras acciones presentes ocurren).

(5) Por lo tanto, no hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el hecho de que nuestras acciones presentes ocurren. (Fischer, et al., 2007, p. 10).

Este argumento afecta los fundamentos de la responsabilidad moral. Efectivamente, si el universo estuviese determinado, no tendríamos nada de responsabilidad sobre nuestros actos. Consecuentemente, Kane se pregunta,

Sabemos que la paternidad y la sociedad, la estructura genética y la crianza, influyen en lo que nos convertimos y en lo que somos. Pero, ¿fueron estas influencias totalmente determinantes o “dejaron algo” para que nosotros seamos responsables? (Fischer, et al., 2007, p. 7).

Kane reconoce que hay muchos casos en los que nuestras decisiones están predeterminadas y la conciencia no tiene ningún rol. Sin embargo, del hecho de que la mayoría de nuestras decisiones no sean genuinamente libres no se sigue que todas no lo sean. La carga de la prueba, por lo tanto, estaría del lado de los deterministas.

El impacto del libre albedrío genuino podría limitarse a decisiones difíciles relativamente raras, a las que se refiere como "acciones auto-formativas", en las cuales los individuos están divididos entre visiones opuestas de lo que deberían hacer o volverse (Baumeister, et al., 2010, p. 209).



Las acciones auto-formativas dan pie a la idea de “responsabilidad última” (RU), a saber, el agente es, en última instancia, el responsable de tales acciones; las acciones auto-formativas tienen como fundamento causal al agente. Para Kane, entonces, “si ninguno de los actos en nuestras vidas se auto-formara de esta manera, no seríamos responsables en última instancia de nada de lo que hicimos” (Fischer, et al., 2007, p. 15).

Con su propuesta, busca ir más allá de las alternativas en las decisiones y de conceptos tales como “capacidad”, “poder” o “actuar de otra manera”, pues pretende llegar hasta la responsabilidad última. En sus palabras,

El argumento de RU se centra en un conjunto diferente de preocupaciones sobre las "fuentes", los "fundamentos", las "razones" y las "explicaciones" de nuestra voluntad, carácter y propósitos. ¿De dónde provienen nuestros motivos y propósitos, quién los produjo, quién es responsable de ellos? (Fischer, et al., 2007, p. 16).

Él también considera necesario que haya alternativas, pero, como hemos visto, no sería suficiente. El libre albedrío, en consecuencia, requiere de alternativas y de RU.

Las alternativas —o posibilidades— pueden explicarse apelando al indeterminismo; no obstante, la RU requiere algo más. Esto nos remite al “problema de la inteligibilidad” (mencionado más arriba). El mismo Kane considera que las propuestas libertarias no han podido responder convincentemente a este problema. La manera en la que él enfrenta el problema de la inteligibilidad es, primeramente, haciendo una distinción, por un lado, entre términos tales como “oportunidad” y “suerte”; y, por otro lado, el indeterminismo. Los primeros suelen ser usados en el lenguaje ordinario para referirse a causas que están más allá de nuestro control. Pero el indeterminismo es un concepto técnico que se refiere a una ruptura de las cadenas causales que rigen el universo. En este sentido, lo indeterminado no supone una falta de causalidad, simplemente descarta que la causa sea parte del tejido de causalidades

del universo determinista. Esta forma de entender el “indeterminismo” sirve para defender la idea de “decisiones auto-formativas”. En efecto, el libre albedrío se daría, según Kane, cuando hay indeterminismo y, además, cuando la causa se origina de la voluntad del agente.

La presencia de indeterminismo no significa que el resultado ocurrió simplemente por casualidad y no por el esfuerzo del agente. Las opciones de auto-formación son indeterminadas, pero no sin causa. Son causados por los esfuerzos del agente (Fischer, et al., 2007, p. 3).

Finamente, para argumentar en favor del libre albedrío, Kane menciona que hay movimientos a nivel neuronal que rompen con la termodinámica, es decir, fenómenos caóticos para la causalidad universal.

Existe una creciente evidencia de que el caos juega un papel en el procesamiento de la información del cerebro, proporcionando algo de la flexibilidad que el sistema nervioso necesita para adaptarse creativamente, en lugar de formas predecibles o rígidas, a un entorno en constante cambio (Fischer, et al., 2007, p. 28).

Como vemos, Kane parte del modo en que nos auto-concebimos cuando tomamos decisiones; a saber, sentimos que nuestras decisiones dependen solo de nosotros. Evidentemente, este tipo de propuestas son incompatibles con la posición spinoziana sobre el tema en cuestión. Tomamos decisiones en función de nuestros deseos, y se experimenta subjetivamente como decisiones auto-determinadas por la voluntad consciente; es así que se forma la noción de “libre albedrío”. Schopenhauer mencionó, acertadamente, que “el hombre hace en todo momento solo lo que quiere; y, sin embargo, lo hace necesariamente” (Schopenhauer, 1960, p. 98). A la primera parte de la cita podríamos agregar “por eso se auto-percibe como un agente con libre albedrío”. La explicación tradicional de esta auto-

percepción es incompatible con la segunda parte de la cita, en la que se menciona la necesidad.

Kane apela a la complejidad causal a nivel cerebral o, como él lo expresa en la cita de más arriba, movimientos caóticos, para sostener dos presupuestos metafísicos que rompen con el determinismo: El indeterminismo y la RU. Ahora bien, por más refinada que sea está defensa del libre albedrío, desde una visión spinoziana, podríamos criticarla por apoyarse en la ignorancia que tenemos sobre las causas de nuestros deseos y, consecuentemente, de nuestras acciones.

Los hombres se engañan al creerse libres; y el motivo de esta opinión es que tienen conciencia de sus acciones, pero ignoran las causas por las que son determinadas; por consiguiente, lo que constituye su idea de libertad, es que no conocen causa alguna de sus acciones (Escolio, Proposición XXXV, Libro II).

Desde la visión de la ciencia contemporánea, la idea del agente que auto-determina sus decisiones es implausible (Fischer, et al., 2007, p. 205). Primeramente, Kane tendría que superar la discusión entre el determinismo y el indeterminismo. Luego, tendría que demostrar que el indeterminismo se da en determinadas decisiones. Finalmente, y más complicado aun, tendría que explicar cómo es que la voluntad del agente es la última causa (el último responsable) de tales decisiones. De hecho, el propio Kane menciona que “el libertarismo es una teoría empíricamente más demandante, en este sentido, que las otras” (Fischer, et al., 2007 p. 181). Su manera de superar esta dificultad es apelando a la falta de conocimiento científico sobre el cerebro; específicamente, la falta de información concluyente sobre la no-existencia del libre albedrío. Las dificultades de esta propuesta, sin embargo, persisten. Por lo tanto, el hecho de que la propuesta libertaria saque ventaja de la falta de conocimiento de la

complejidad causal en el proceso de la toma de decisiones la ubica como una idea que surge del primer género de conocimiento.

La tesis según la cual la voluntad consciente no está sometida a las fuerzas causales del universo es incompatible con la propuesta spinoziana sobre los estados mentales entendidos como estados corporales en tanto se tiene consciencia de ellos. “Los decretos del alma no son otra cosa que los apetitos mismos y varían, consiguientemente, según la disposición variable del cuerpo”. (Escolio, Proposición II, Libro III). De esta manera, no puede haber mente consciente sin cuerpo, pues la mente es una manifestación constante del estado corporal actual o, como sostiene Antonio Damasio, “la mente existe porque existe un cuerpo que le suministra contenidos” (Damasio, 2005, p. 196). Por consiguiente, el RU sería una idea inadecuada sobre ciertas decisiones, pues presupone un control consciente auto-causado y, en consecuencia, separado del cuerpo —y de la naturaleza—.

### **3.1.2. El determinismo fuerte**

Los defensores del determinismo no pueden proporcionar una forma intuitivamente creíble de dar cuenta de la experiencia de tomar una decisión libre (Ainslie, 2001, p. 129).

El determinismo fuerte parte del mismo punto que el libertarismo, a saber, el libre albedrío y el determinismo son incompatibles. Pero los deterministas fuertes, contrariamente a los libertarios, sostienen que el libre albedrío no existe; esto es, “si el determinismo es verdadero, entonces no somos libres. Esta proposición expresa el incompatibilismo, y ciertamente resulta plausible a primera vista” (Dennett, 2004, p. 119).

Hay una serie de experimentos que “parecen” apoyar este tipo de propuestas. Posiblemente, uno de los más conocidos es el realizado por Benjamin Libet.

Libet realizó su famoso experimento en 1983, motivado por el hallazgo de las investigaciones llevadas a cabo por los alemanes Kornhuber y Deecke, quienes habían concluido que todo movimiento voluntario libre es precedido hasta en un segundo por una actividad neuronal electrofisiológica que denominaron *Bereitschaft-Potential* (*Readiness Potential*, RP) (Lombardi, 2017, p. 134).

Sin embargo, Libet consideraba que los experimentos de Kornhuber y Deecke no evaluaron realmente los actos libres porque las personas con quienes se llevó a cabo no realizaban los actos espontáneamente, sino que más bien se les decía en qué momento actuar. Libet, consiguientemente, procuró que sus experimentos no limiten los actos espontáneos.

Llamemos a su acto voluntario e intencional: *¡flexión!* Si monitorizamos su cerebro con un sistema de electrodos de superficie (...), veremos que la actividad previa a *¡flexión!* tiene un curso temporal definido y repetible, y también una forma determinada. Dura casi un segundo —entre 500 y 1.000 milisegundos— y termina cuando se mueve su muñeca (Dennett, 2004, p. 258).

Lo que pretendía Libet era determinar el momento exacto entre esos 1000 milisegundos en el que uno decide conscientemente mover la muñeca (el “*tiempo t*”).

El experimento se realizó con seis participantes quienes tenían que mirar un tipo de reloj con un punto que se movía más rápido que el segundero de un reloj regular. “Libet pidió a sus participantes que tomaran nota de la posición del punto en la esfera del reloj en el instante en que decidieran flexionar la muñeca” (Dennett, 2004, p. 259). De acuerdo con los resultados<sup>4</sup>, hay una diferencia temporal de 300 milisegundos entre la actividad cerebral que causaría la activación muscular y el *tiempo t*. Por lo tanto, como menciona Dennett,

---

<sup>4</sup> Los resultados fueron publicados en la revista *Brain*, y llevaba por título “Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act”.

Cuando usted *piensa* que está tomando una decisión, no hace más que contemplar pasivamente una especie de video interno retrasado (con un inquietante retraso de 300 milisegundos) de la autentica decisión que tuvo lugar inconscientemente en su cerebro un buen rato antes de que se le “ocurriera” flexionar la muñeca (2004, p. 260).

Estos experimentos recibieron críticas debido a que se evaluaron decisiones sumamente sencillas.

Los estudios tienen serios problemas metodológicos porque restan valor a la interpretación de los hallazgos. En el lado de la conciencia, los estudios se centran en estados afectivos amorfos sin inicio discreto en lugar de una intención explícita de actuar. Se les pidió a los participantes que informaran cuando sintieron por primera vez un "deseo", un "impulso" o un "querer", lo que fuera de su agrado, y que movieran su dedo o movieran la muñeca (Baer, et al., 2008, p. 114).

No obstante, Libet pensaba que las decisiones evaluadas en sus experimentos podían extrapolarse a cualquier tipo de decisión.

Después del experimento de Libet, se han realizado otros trabajos similares. I. Keller y H. Heckhausen publicaron en 1990 los resultados de sus experimentos; Haggard y Eimer, en 1999; J. Trevena y J. Mille, en 2002; Herrmann y su equipo, en 2008. Las variaciones más significativas de los resultados de estos experimentos en comparación con el de Libet tienen que ver con la diferencia temporal entre la intención consciente de actuar y la activación muscular.

Uno de los experimentos recientes, que tuvo un fuerte impacto entre los científicos y filósofos, y cuyos resultados fueron publicados el 2008, fue realizado por Soon, Brass, Heinze y Haynes. El objetivo que se tenía era el estudio de la zona cerebral en la que se producen las decisiones que implican movimiento para intentar predecirlas.

Durante el experimento, los sujetos debían elegir apretar un botón operado por un dedo de la mano derecha u otro operado por la mano izquierda, cuando sintieran la necesidad de hacerlo. Midieron la actividad cerebral utilizando imágenes por resonancia magnética funcional (fMRI). En vez de un reloj osciloscopio utilizaron una pantalla en la cual iban pasando letras. El sujeto debía reportar qué letra había aparecido en el momento en el que había tomado la decisión consciente de apretar el botón (Lombardi, 2017, p. 149).

Según los resultados del experimento, hay una diferencia temporal entre la actividad cerebral relacionada con los movimientos y la intención consciente de actuar de hasta 10 segundos. Además, se pudo predecir en el 60% de los casos qué movimientos iban a realizar los participantes con 7 segundos de anticipación. “Para cuando la conciencia aparecía, dice Haynes, la mayoría del trabajo ya estaba hecho” (Lombardi, 2017, p. 149).

A partir de este tipo de experimentos, se han propuesto diferentes argumentos en defensa del determinismo fuerte; entre ellos, podemos destacar el argumento del tiempo, el argumento de la ilusión del libre albedrío, el argumento por analogía, el argumento de la neurociencia, el argumento de la genética, el argumento de las influencias ambientales y argumento de los procesos no-conscientes.

Según el argumento del tiempo, las decisiones libremente ejecutadas no son más que una ilusión, dado que hay una distancia temporal entre la decisión consciente y los procesos cerebrales. “En otras palabras, la conciencia viene después del hecho y es demasiado tarde para influir en la elección” (Baumeister, et al., 2010, p. 10). Por lo tanto, puesto que no hay libertad sin decisiones conscientes, el libre albedrío no existe.

El argumento de la ilusión del libre albedrío incluye la experiencia fenoménica de decidir libremente; sin embargo, se sostiene que esta experiencia no influye en absoluto en la

toma de decisiones, pues la elección se elabora a nivel cerebral no-consciente. Consecuentemente, el libre albedrío solo es una ilusión en nuestras mentes, pero se experimenta tan vívidamente que nos hace creer lo contrario.

Según este punto de vista, la maquinaria de la deliberación se agita mecánicamente, siguiendo un curso inevitable, mientras que el agente consciente simplemente observa pero no es parte del aparato de toma de decisiones (Baumeister, et al., 2010, p. 166).

El argumento por analogía parte de la observación sobre los eventos del universo, a saber, se observa que todos los eventos son efectos de causas anteriores. ¿Por qué las elecciones conscientes tendrían que ser diferentes? “Si podemos explicar todos los demás fenómenos sin recurrir a la intención deliberada, entonces seguramente podemos hacer lo mismo para el comportamiento humano” (Baumeister, et al., 2010, p. 202).

El argumento de la neurociencia se fundamenta sobre la base de los co-relatos entre la actividad cerebral y los estados mentales. Por consiguiente, “dado que todos los pensamientos son producto de la actividad cerebral, se deduce que las elecciones humanas pueden entenderse simplemente como el producto de la actividad neuronal que lo sustenta” (Baumeister, et al., 2010, p. 203).

El argumento de la genética parte de la fuerte influencia del código genético de un individuo en su comportamiento. Por ejemplo, hay casos de gemelos separados al nacer y, a pesar de ello, tienen en común muchos aspectos de su carácter y personalidad. Los comportamientos morales también están fuertemente influenciados por los genes (Baumeister, et al., 2010, p. 203). “Si las elecciones y el comportamiento moral de las personas se pueden rastrear en su genética, entonces las personas ya no tienen el control de sus acciones.” (Baumeister, et al., 2010, p. 203).



El argumento de las influencias ambientales se apoya, por un lado, en influencias socioculturales, tales como la pobreza, la educación, los círculos de amistades, el ambiente familiar. Por otro lado, se centra en las influencias ambientales que pueden afectar el organismo —incluso a nivel genético—; por ejemplo, la alimentación o la exposición a radiaciones electromagnéticas (Baumeister, et al., 2010, p. 203).

En el argumento de los procesos no-conscientes, se sostiene que, como no somos conscientes de gran parte de procesos mentales y cerebrales, las elecciones se realizan a nivel no-consciente. “Si las personas desconocen rutinariamente las razones reales de sus comportamientos, ¿por qué deberíamos pensar que sus comportamientos son consecuencia de elecciones deliberadas?” (Baumeister, et al., 2010, p. 204).

Ahora bien, uno de los ataques más comunes al determinismo fuerte está relacionado con la responsabilidad moral; en particular, el “argumento de la consecuencia” (mencionado más arriba). Sin embargo, hay deterministas fuertes que han sabido incluir en sus propuestas a la responsabilidad moral. Derek Pereboom, por ejemplo, señala que la palabra “responsabilidad moral” tiene diferentes significados. La forma en como él usa este término tiene que ver con el entendimiento que el agente posee de su accionar; en otras palabras,

Que un agente sea moralmente responsable de una acción es que le pertenezca de tal manera que merezca la culpa si entendiera que es moralmente incorrecto, y merecería crédito o tal vez elogio si entendiera que era moralmente ejemplar (Fischer, et al., 2007, p. 86).

En esta forma de conceptualizar a la responsabilidad moral, la atribución de culpabilidad o elogio no depende de las consecuencias de los actos de un agente, más bien se da en función del conocimiento del estatus moral.

La idea que intuitivamente tenemos sobre la responsabilidad moral es que, para atribuir culpa o crédito a alguien, este debe tener la capacidad de control sobre sus actos. Pereboom considera que, si bien tradicionalmente esta capacidad de control se ha asociado al libre albedrío, hay otros modos de explicarla, lo cual es conveniente porque el libre albedrío, según los deterministas fuertes, es falso (Fischer, et al., 2007, p. 87). La explicación, de acuerdo con este filósofo, no debe estar fundamentada en la disponibilidad de posibilidades o alternativas, sino en la historia de causas que precede a la acción.

La responsabilidad moral de un agente por una acción se explicaría no por la existencia de posibilidades alternativas disponibles para ella, sino más bien por el hecho de que la acción tenga una historia causal de un tipo que permita al agente ser la fuente de su acción de una manera específica (Fischer, et al., 2007, p. 86).

Manuel Vargas, desde su revisionismo, también nos ofrece una explicación no-libertaria sobre la responsabilidad moral y que, según él, es compatible con nuestra vida práctica y nuestras teorías éticas normativas. Para Vargas, la responsabilidad de una persona depende de que el agente sea el correcto con relación al contexto y a las normas de responsabilidad dentro de este, a saber, "uno que es sensible y capaz de guiar la conducta a la luz de consideraciones morales (Fischer, et al., 2007, p. 158). Sostiene, asimismo, que las normas éticas "vendrán determinadas por lo que conduzca a la finalidad del sistema de responsabilidad a lo largo del tiempo, así como por lo permitido y requerido por la Verdadera Teoría de la Ética Normativa" (Fischer, et al., 2007, p. 159).

Finalmente, como podemos notar, los deterministas fuertes, al igual que los libertarios, consideran que el determinismo y el libre albedrío son incompatibles. En cuanto a la responsabilidad moral, los deterministas fuertes no fundamentan sus explicaciones en una responsabilidad última del agente, y sus propuestas son compatibles con los contextos de

nuestra vida práctica; en este sentido, a diferencia de los libertarios, poseen la ventaja de no tener un alto nivel de compromiso con presupuestos metafísicos contrarios a las ciencias naturales.

El escepticismo sobre el libre albedrío de los deterministas fuertes podría verse como el resultado de un cambio de actitud hacia la experiencia fenoménica de libre albedrío. En otras palabras, aunque conozcamos las causas que hay tras la ficción del libre albedrío, la percepción que uno tiene de sí mismo como agente que auto-determina sus decisiones seguirá presente; no obstante, el segundo género de conocimiento puede producir una idea (creencia) contraria a la de “libre albedrío” que reduzca o destruya nuestra creencia en el libre albedrío; como resultado, dejamos de actuar como si fuésemos agentes ajenos a la naturaleza.

Esta superación de la idea de “libre albedrío”, presente en la propuesta spinoziana, ha dado pie a que filósofos contemporáneos le pongan la etiqueta de “determinista fuerte”. Tal es el caso de Derk Pereboom, quien sostiene lo siguiente:

Baruch Spinoza sostenía que debido a hechos muy generales sobre la naturaleza del universo, carecemos del tipo de libre albedrío necesario para la responsabilidad moral. Estoy de acuerdo. Más específicamente, argumenta que es debido a la verdad del determinismo que carecemos de este tipo de libre albedrío; él es, por tanto, un determinista fuerte (Fischer, et al., 2007, p. 85).

En cierta forma, estoy de acuerdo con el comentario de Pereboom, pues Spinoza comparte la tesis del determinismo fuerte según la cual el libre albedrío es falso. Ahora bien, es necesario hacer algunas precisiones. El determinismo fuerte puede estar fundamentado en diversas fuerzas casuales determinantes; un determinismo cultural, por ejemplo, dista mucho del determinismo de Spinoza. De hecho, ni siquiera un determinismo que tenga como factor determinante al cerebro separado del cuerpo se acerca a su propuesta. Para el determinismo de

Spinoza con relación a nuestras decisiones, como sostiene Damasio en términos actuales, “el cuerpo (el cuerpo propiamente dicho) y el cerebro forman un organismo integrado e interactúan completa y mutuamente a través de rutas químicas y neurales” (Damasio, 2005, p. 185).

Se suele criticar al determinismo fuerte por no poder explicar aquellas situaciones en las que superamos las tentaciones; esto es, el esfuerzo que realizamos para resistir tentaciones y/o persistir en nuestros planes. Pero Spinoza propone un sentido de agencia o libertad que parece referirse a una manera de gestión emocional, y que es diferente de lo que se entiende por “libre albedrío”. “Preferiremos, bajo el gobierno de la razón”, sostiene Spinoza, “un bien futuro más grande a otro menor presente, y un mal menor presente a otro más grande futuro” (Proposición LXVI, Libro IV). El “gobierno de la razón”, en este caso, es el conocimiento de las causas de nuestras experiencias emocionales, que nos permite actuar en función de lo que acrecienta nuestro bienestar. En Spinoza, el Bien es todo estímulo que acrecienta nuestro conatus y el Mal es todo estímulo que lo disminuye. Conocemos el Bien y el Mal mediante el gozo y la tristeza; en consecuencia, “si los hombres naciesen libres no formarían concepto alguno de lo bueno y lo malo durante todo el tiempo que permanecieran libres” (Proposición LXVIII, Libro IV). Tenemos más posibilidades de agenciar nuestras emociones en la medida en que conozcamos más causas de nuestras emociones.

### **3.1.3. El compatibilismo**

¿El que Spinoza proponga a una forma de libertad podría sugerir acaso que su tesis es un tipo de compatibilismo? Veamos, el compatibilismo se refiere a los postulados según los cuales el determinismo y el libre albedrío, aunque aparenten ser incompatibles, no lo son. Los compatibilistas clásicos han solido concentrarse en la compatibilidad entre decidir en función de nuestros deseos y el determinismo. En otros términos, “los compatibilistas clásicos,

incluidos Hobbes, Locke, Hume y Mill, insistieron en que vivir en un mundo determinado no excluye la posibilidad de actuar de la manera que deseamos y de llevar la vida que deseamos” (Baer, et al., 2008, p. 54). En este sentido, los compatibilistas consideran que las libertades relacionadas con nuestra vida práctica, tales como libertades de coerción, de condicionamientos físicos, de limitaciones legales y políticas, de vicios o adicciones, tienen espacio en un universo determinista (Fischer, et al., 2007, p. 8). Esto quiere decir que el determinismo no es una amenaza para las libertades en nuestra vida.

Una de las maneras de defender una visión compatibilista es enfocándose en los términos “poder” y “querer”. “Todo depende, dicen, de cómo interpretes la expresión “No hay nada que nadie pueda hacer para cambiar...” Hablar de lo que las personas “pueden” (y “no pueden”) hacer es hablar de sus poderes” (Fischer, et al., 2007, p. 11). Cuando uno tiene el poder de realizar (o no realizar) cierta acción, es porque quiere e intenta realizarla. Si alguien nos pregunta, por ejemplo, “¿tienes el poder de caminar 10 pasos?”, seguramente (si es que no hay ningún impedimento físico), responderemos que sí, y lo haremos si queremos. Es como si la libre voluntad dependiera de nuestra disposición a desear o no desear realizar una determinada acción.

Las críticas a este postulado suelen dirigir sus ataques a que la noción de “poder”, mencionada en el párrafo anterior, no es la noción de “libre albedrío”. En efecto, el problema de la incompatibilidad está relacionado con la auto-imagen que las personas tienen de sí mismas al tomar decisiones, a saber, la noción de ser agentes que auto-determinan sus decisiones. Por consiguiente, se podría conceder a los compatibilistas que conceptos como “desear”, “querer”, “poder” son compatibles con el determinismo, pero el concepto de “libre albedrío” no lo es. Como menciona Robert Kane, “uno debe mirar más allá de los debates

"poder", "capacidad" y "podría haber hecho de otra manera" para defender la incompatibilidad del libre albedrío y el determinismo" (Fischer, et al., 2007, p. 13).

Ya sea por la noción de "desear" o de "poder", Spinoza considera que idea de libertad que surge de estas nociones es una ficción. En la toma de decisiones, uno es consciente de sus deseos, y de tener el "poder" de actuar en consecuencia. "Un niño cree apetecer libremente la leche, un joven encolerizado la venganza, un cobarde la fuga" (Escolio, Proposición II, Libro III). El hecho de que Spinoza considere al libre albedrío como una idea inadecuada debido a la ignorancia que tenemos sobre las causas de nuestros deseos lo alejaría de una posición compatibilista. Él parte de un tipo de determinismo a partir del cual nos presenta una forma de agencia diferente del concepto de "libre albedrío".

### **3.2. La agencia humana en un universo determinista**

"Demostraré cuánto imperio y qué clase de imperio tiene sobre las afecciones para reducirlas y gobernarlas" (Prefacio, Libro V).

El proceso de la toma de decisiones se da de tal modo que nos lleva a auto-percibirnos como agentes con libre albedrío, pues suele haber una relación de coherencia entre nuestros deseos y nuestros actos; no obstante, hay un proceso causal, del que no somos conscientes, que determina nuestros deseos. Esta situación parece sugerir que los seres humanos somos autómatas. ¿Cómo es posible, entonces, considerar que podemos tener agencia? Este es, justamente, el propósito de esta sección; a saber, explicar cómo es que, desde una visión spinoziana, se puede hablar de una agencia en un universo determinista. Para tal efecto, es importante analizar, en función de una reactualización de las ideas de Spinoza, el proceso de la toma de decisiones.

### 3.2.1. Las emociones y su función de regulación biológica

“Conatus” es un concepto que se aplica a todos los objetos del universo, pero, en el caso de los seres vivos, puede relacionarse con las estructuras innatas de autorregulación adaptativa y de supervivencia.

Todos los organismos vivos, desde la humilde ameba hasta el ser humano, nacen con dispositivos diseñados para resolver *automáticamente*, sin que se requiera el razonamiento adecuado, los problemas básicos de la vida. Dichos problemas son: encontrar fuentes de energía; mantener un equilibrio químico del interior compatible con el proceso vital; conservar la estructura del organismo mediante la reparación del desgaste natural; y detener los agentes externos de enfermedad y daño físico (Damasio, 2005 p. 30).

La homeostasis, en este sentido, puede entenderse como el conatus en los seres vivos, pues, como sostiene Damasio, “la palabra homeostasis es el término apropiado para el conjunto de regulaciones y el estado resultante de vida regulada” (Damasio, 2005, p. 30).

Las estructuras hemostáticas en algunos organismos simples y en todos los complejos están concentradas en un cerebro. Los seres vivos sin cerebro son muchas veces capaces de sobrevivir a las variaciones del entorno de largo plazo, pero no sucede lo mismo cuando son cambios rápidos. Nuestros genes nos han equipado de un mecanismo que puede afrontar las alteraciones inmediatas del entorno de un modo más eficiente: El sistema nervioso central (SNC), conformado por el cerebro y la médula espinal.

La función global del cerebro es estar bien informado acerca de lo que sucede en el resto del cuerpo propiamente tal; acerca de lo que acaece en sí mismo; y acerca del entorno que rodea al organismo, para lograr así una acomodación adecuada y visible entre organismo y medio ambiente (Damasio, 1996, pp. 110 - 111).

En términos evolutivos, sin un cuerpo, no tendríamos cerebro; consecuentemente, el cerebro y el cuerpo están intrínsecamente asociados por interconexiones mediante las que se produce un tráfico de material electroquímico en ambos sentidos. Se puede considerar, al menos, dos tipos de conexiones entre el cerebro y el cuerpo. Por un lado, la relación, a través de los sentidos, entre nosotros y el mundo que nos rodea; a saber, “la estimulación de la actividad neural del ojo, el oído, y las miríadas de terminales nerviosas de la piel, papilas gustativas y mucosidades nasales” (Damasio, 1996, p. 111). Por otro lado, los mecanismos de autoregulación biológica. El primer tipo de mecanismo se refiere a la percepción consciente generada por la afección de nuestros sentidos. El segundo tipo de mecanismo es lo que le da el color emocional a nuestros estados mentales y es generado por la tarea de cartografía que el cerebro continuamente realiza sobre nuestro estado corporal actual. Las conexiones nerviosas envían señales en forma de material electroquímico al cerebro. La reacción cerebral frente a los estímulos externos, además de generar una respuesta fisiológica, produce un estado mental placentero y/o displacentero. En efecto, las estructuras cerebrales reciben constantemente señales del estado corporal actual del organismo y generan experiencias fenoménicas agradables y/o desagradables en función de ello (del estado corporal actual). Damasio denomina al primer tipo de percepción “imágenes de sondas sensoriales especiales”.

Se refiere a partes concretas del cuerpo, como la retina en el fondo del ojo y la cóclea en el oído interno. Las denomino *imágenes de sondas sensoriales especiales*. Son imágenes basadas en el estado de actividad de aquellas partes concretas del cuerpo que son modificadas por objetos que impactan físicamente sobre dichos dispositivos desde fuera del cuerpo. Este impacto físico toma muchas formas (Damasio, 2005, p. 186).

Al segundo tipo de contenido mental, es decir, experiencias emocionales, lo llama “imágenes de carne”.



Comprende imágenes del interior del cuerpo, obtenidas, por ejemplo, a partir de los patrones neurales superficiales que cartografían la estructura y el estado de vísceras tales como el corazón, el intestino y los músculos, junto con el estado de numerosos parámetros químicos en el interior del organismo (Damasio, 2005, p. 186).

Esta asociación intrínseca entre el cerebro y el cuerpo es consecuente con las consideraciones de Spinoza, pues nuestros contenidos mentales se dan en función de la actividad cerebral, que tiene como materia prima la información sobre la manera en que son afectados nuestros sentidos por fuerzas exteriores y sobre el estado corporal actual. En otras palabras, hay imágenes sobre nuestro cuerpo (percibidas como emociones placenteras y/o dispacenteras) y sobre el mundo que nos rodea (percibidas como formas, sonidos, texturas, olores, sabores).

La idea de que las experiencias emocionales reflejan el estado corporal actual ha sido motivo de discusiones. En 1948, William James publicó un artículo titulado “*What in an emotion?*” que causó revuelo debido a que cuestionaba la visión clásica que se tenía sobre las emociones. En la perspectiva clásica, como él la describe, se pensaba que “nuestra percepción mental de algún hecho excita el efecto mental llamado emoción y que este último estado mental da lugar a expresión corporal. Mi tesis”, sostiene James, “es que *los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho existente y que nuestro sentimiento de esos cambios a medida que ocurren es la emoción*” (Calhoun y Salomon, 1996, p. 143).

Lo que hace James es reducir el número de factores que causan experiencias emocionales e invertir el orden de estos. En efecto, por un lado, su idea era que no son tres (estímulo, estado mental y reacción corporal), sino que más bien son dos los factores que producen una experiencia emocional: Estímulo y reacción física. Por otro lado, se solía pensar, por ejemplo, que la reacción emocional de llorar es generada por un estado mental de

tristeza. James diría, en cambio, que nos sentimos tristes porque lloramos. Por lo tanto, según esta tesis, las emociones radican en la reacción fisiológica, pues es lo que genera la experiencia emocional (James, 1884, pp. 188 - 205).

Un estímulo externo, como ver a un oso, es percibido por las zonas sensoriales de la corteza cerebral. A través de la corteza motora, se controlan las respuestas como huir. Las sensaciones producidas por las respuestas regresan a la corteza cerebral, donde se perciben. La percepción de las sensaciones físicas asociadas a las respuestas emocionales es lo que caracteriza a la emoción (LeDoux, 1999, p. 89).

James considera que, sin las reacciones fisiológicas, la percepción de un peligro, por ejemplo, no tendría carga emocional. Para ello, propone un experimento mental que consiste en imaginarnos alguna situación que nos suele causar miedo. ¿Cómo la experimentaríamos si es que no tuviéramos ninguna reacción física? “Sería puramente cognoscitiva en su forma, pálida, incolora y desprovista de calor emocional” (Calhoun y Salomon, 1996, p. 143).

Casi al mismo tiempo que James, Carl Lange desarrolló una hipótesis muy similar. Lange creía que las emociones estaban en el sistema vasomotor, y James pensaba que estaban en los órganos internos y los músculos que recubren el esqueleto; pero los dos identificaban a las emociones con las reacciones fisiológicas. Este postulado ha sido denominado como “la teoría de James-Lange”.

Si bien esta teoría superó a la clásica, no explicaba cómo es que, a partir de reacciones físicas, experimentamos una diversidad de emociones. En efecto, los *sets* de reacciones corporales no son suficientes como para que genere tal variedad de experiencias emocionales.

Walter Cannon, luego de publicar *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage* (1915), notó los errores de la teoría de James-Lange debido, puesto que ni James ni Lange demostraron experimentalmente su tesis. Cannon consideraba que “si las emociones

radicaban ya en el sistema vasomotor (Lange) ya en las vísceras (James), si se separaran quirúrgicamente las conexiones entre ellas y el cerebro, el sujeto debería dejar de experimentarlas” (Rodríguez, 2015, p. 68).

Cannon junto con Philip Bard y su equipo realizaron experimentos en los que se separaba el sistema musculoesquelético de la base nerviosa del cerebro de perros y gatos. Los resultados eran incompatibles con la teoría de James-Lange, pues estos animales seguían manifestando comportamientos emocionales. “Según Cannon, la respuesta al enigma de las emociones está enteramente en el cerebro y no precisa que este lea la respuesta física.” (LeDoux, 1999, p. 51). Esta propuesta es conocida como “la teoría de Cannon-Bard”.

La importancia de las reacciones fisiológicas en la teoría de James-Lange es pertinente porque los mecanismos emocionales producen experiencias emocionales en función del estado corporal. Pero se deben tomar en cuenta las observaciones de Walter Cannon. Hay, por lo menos, dos maneras en las que los mapas neurales producen experiencias emocionales que no se corresponden con un estado corporal actual. Hay cierto tipo de situaciones que el cerebro reconoce como peligrosas para el organismo; p. ej., cuando los peleadores profesionales compiten y, a pesar tener fuertes golpes y lesiones, no sienten dolor. El otro modo de no-correspondencia entre experiencia emocional y estado corporal está relacionado con sustancias exógenas, tales como la morfina. Ahora bien, la teoría de Cannon-Bard no se opone a la propuesta spinoziana. Hay mecanismos cerebrales que reciben y procesan constantemente las señales del estado corporal. “Podemos imaginar estos mapas como un conjunto de correspondencias procedentes de todas y cada una de las partes del cuerpo hacia las regiones de sensación corporal” (Damasio, 2005, p. 112). Esta relación entre el cuerpo y los mecanismos emocionales, de acuerdo con Damasio, puede verse afectada por otras zonas cerebrales, creando así lo que él llama “mapa corporal falso”.

En lo que concierne a nuestra mente consciente, existe un único origen de conocimiento de lo que está sucediendo en el cuerpo: el patrón de actividad presente en cualquier momento dado en las regiones de sensación corporal. En consecuencia, cualquier interferencia en este mecanismo puede crear un mapa “falso” de lo que le está sucediendo al cuerpo en realidad (Damasio, 2005, p. 112).

Gracias a los mapas corporales falsos, podemos imaginar estados mentales de otras personas y, consecuentemente, experimentar emociones; es decir, los mapas corporales falsos podrían ser los que nos dan la posibilidad de sentir empatía por otros seres vivos. En efecto, sentir el dolor ajeno como nuestro no es una correspondencia estricta entre el cuerpo y la mente. En Spinoza, por ejemplo, “la conmiseración es una tristeza que acompaña la idea de un mal sucedido a otro que imaginamos como nuestro semejante.” (Definición XVIII, Libro III).

Por lo tanto, lo que se puede concluir es que las afecciones de nuestro cuerpo no se manifiestan directamente en nuestra conciencia, sino que lo hacen mediante el cerebro. No se sigue, entonces, que el cerebro esté separado del cuerpo; lo que se está diciendo es que los mecanismos encargados de cartografiar al cuerpo pueden ser interferidos por mecanismos internos o por sustancias externas.

Ahora bien, el hecho de que estos mecanismos estén en el cerebro genera una pregunta: ¿En qué región del cerebro están? En 1948, Paul McLean desarrolló el postulado del *cerebro triúnico*. La idea era la siguiente:

En los animales primitivos el cerebro visceral era el centro superior para coordinar la conducta, ya que el neocórtex todavía no había evolucionado. En estos animales primitivos, el cerebro visceral se encargaba de todas las conductas instintivas y de los impulsos necesarios a la supervivencia del individuo y de las especies. Con la

aparición del neocórtex en los mamíferos, surgió la capacidad para las formas superiores de la función psicológica, como el pensamiento y el raciocinio, que alcanzó su cima en el hombre (LeDoux, 1999, p. 103).

McLean sostuvo que nuestro cerebro está dividido en el cerebro reptil, el mamífero y el neocórtex. Él creía que las emociones se ubicaban en el cerebro mamífero, a lo que se le conoce como “sistema límbico”.

Si bien es cierto que el concepto de “sistema límbico” nos permite explicar la zona cerebral en la que se ubican las emociones, los estudios sobre el cerebro sugieren que este concepto presenta algunos fallas. Para McLean, el sistema límbico se relaciona exclusivamente con el hipotálamo. No obstante, sostiene Joseph LeDoux, “gracias a los métodos más nuevos y refinados, se ha podido demostrar que el hipotálamo está conectado con todos los niveles del sistema nervioso, incluyendo el neocórtex” (1999, p. 110). Otro problema con este concepto está relacionado con una supuesta característica distintiva del sistema límbico, a saber, una fuerte influencia en las funciones viscerales. Pero las regiones del sistema límbico que se consideraban como las que tenían actividad en las funciones viscerales tienen un mayor impacto en los mecanismos cognitivos que en el sistema nervioso autónomo (SNA). Consecuentemente, el sistema límbico de McLean no tiene respaldo empírico; es un término, sin embargo, que podría ser usado con fines metodológicos, pero considerando que sería solo otra forma de llamar a los mecanismos emocionales.

Joseph LeDoux, en *El cerebro emocional* (1999), nos hace notar la dificultad a la que nos enfrentamos al tratar el tema de las emociones, ya que el término “emoción” se refiere a una variedad de mecanismos y no solo a uno. En palabras de LeDoux,

Es cierto que las emociones son funciones que tienen que ver con la supervivencia; no obstante, dado que diferentes emociones intervienen en diferentes funciones de

supervivencia, cada una de ellas podría muy bien pertenecer a sistemas cerebrales diferentes que evolucionaron por diferentes motivos. Como resultado, puede que no haya un solo sistema emocional en el cerebro, sino muchos (LeDoux, 1999, p. 113).

Pero todos estos mecanismos tienen en común, entre otras cosas, que se encargan del control de regulación biológica del organismo, es decir, de la homeostasis. Los mecanismos cerebrales encargados de realizar la tarea de cartografía corporal son sumamente complejos, pues están conectados con todo el cuerpo mediante la médula espinal y todas las conexiones nerviosas, y mediante la circulación sanguínea. Aun en los casos de los mapas corporales falsos, se presentan diversos componentes, tales como asociación de recuerdos, reacciones corporales.

Los mecanismos emocionales son como un sistema de guía, pues producen sensaciones de placer si los estímulos acrecientan nuestro conatus, y generan sensaciones displacenteras por la razón contraria. La estructura cerebral de cada animal está preconfigurada para generar experiencias placenteras y displacenteras de acuerdo con su estabilidad biológica. En otras palabras, “todo lo que sucede en el cuerpo humano debe percibirlo el alma humana; por consiguiente, el alma humana es apta para percibir un gran número de cosas” (Demostración, Proposición XIV, Libro II). El alma percibe lo que sucede en el cuerpo mediante el gozo, la tristeza y el deseo.

Damasio considera que hay diferentes niveles de complejidad con relación a los mecanismos encargados de la auto-regulación biológica de los seres vivos. En el caso de los seres humanos, el nivel más complejo de toda esta maquinaria son los sentimientos. En efecto,

La evolución parece haber ensamblado la maquinaria cerebral de la emoción y el sentimiento en entregas parciales. Primero fue la maquinaria para producir reacciones

ante un objeto o acontecimiento, dirigidas al objeto o a las circunstancias: la maquinaria de la emoción. En segundo lugar vino la maquinaria para producir un mapa cerebral y después una imagen mental, una idea, para las reacciones y para el estado resultante del organismo: la maquinaria del sentimiento (Damasio, 2005, p. 81).

Los sistemas emocionales están compuestos por una serie de mecanismos homeostáticos simples. Los mencionados por Damasio son la regulación metabólica, los reflejos básicos, respuestas inmunes, comportamientos de dolor y placer, instintos, motivaciones y; como resultado, las emociones (Damasio, 2005, p. 35). Vemos, por consiguiente, que las emociones no se limitan a reacciones reflejas simples, más bien son “colecciones de respuestas reflejas, algunas muy complejas y todas bastante bien coordinadas. Permiten que un organismo responda a determinados problemas con una solución efectiva” (Damasio, 2005, p. 46).

Si las emociones se pueden entender como complejos mecanismos cerebrales con conexiones en todo el cuerpo, los sentimientos son las expresiones de todos los niveles homeostáticos en nuestra conciencia; dicho de otro modo, “las emociones se representan en el teatro del cuerpo. Los sentimientos se representan en el teatro de la mente” (Damasio, 2005, p.31). En términos spinozianos, las emociones son afecciones del cuerpo y los sentimientos (o afectos) son las mismas emociones en tanto somos conscientes de ellas. Consiguientemente, los sentimientos pueden entenderse como la subjetividad de las emociones.

### **3.2.2. La asociación entre objetos y afectos**

Los seres humanos estamos siendo afectados por fuerzas exteriores constantemente. De estas afecciones, percibimos imágenes sobre el mundo que nos rodea (imágenes de sondas sensoriales especiales), y sentimientos — esto es, experiencias emocionales— agradables y/o

desagradables (imágenes de carne). Todo esto es el resultado de la manera en que nos relacionamos con nuestro entorno. Se sigue que hay, inevitablemente, un sometimiento al modo en que las afecciones del cuerpo son percibidas por el alma, pues vamos a experimentar continuamente imágenes sensoriales y a sentir placer y/o displacer. Los sentimientos que se generan por nuestra interacción directa con el mundo son los más primitivos. De acuerdo con Spinoza, estas afecciones primitivas, de las que surgen todas las otras, son el gozo, la Tristeza y el deseo. “No reconozco afección alguna primitiva fuera de estas tres” (Escolio, Proposición XI, Libro III).

En efecto, nuestros estados mentales no solo están constituidos por las representaciones del entorno, sino también por experiencias emocionales. Es así que, del ensayo y error, se generan creencias porque el cerebro relaciona la práctica de conductas con sus posibles consecuencias emocionales y ambientales, y de este modo se almacena en la memoria. En otras palabras, una creencia envuelve el recuerdo de una conducta relacionada no solo con las consecuencias que causa en el mundo que nos rodea, sino también con consecuencias emocionales. Toda la diversidad de emociones surgen de la unión entre imágenes del mundo y las emociones primitivas que, continuamente, se experimentan. “Lo que constituye la forma del Amor o del Odio”, nos dice Spinoza, “es un Gozo o una Tristeza que acompaña la idea de una causa exterior” (Demostración, Proposición II, Libro IV). En el Libro III de la *Ética*, se explica el surgimiento de las emociones a partir de esta asociación entre objetos externos y afectos primitivos. Por ejemplo, “el *arrepentimiento* es una Tristeza que va acompañada de la idea de una cosa que creemos haber hecho por libre mandado del alma.” (Definición XXVII, Libro III). Consiguientemente, hay una forma de pasividad en este tipo de asociaciones entre objetos y afectos, pues se hacen pre-reflexivamente, a partir de experiencias concretas unidas con las emociones que sentimos en ese momento. Por



ejemplo, si tuvimos alguna experiencia triste en el momento en que escuchábamos una canción, volver a escucharla en el presente podría desencadenar una serie de emociones tristes. Spinoza llama a este tipo de emociones “pasivas” o “pasiones”.

Hay diferentes criterios para clasificar a las emociones. Antonio Damasio, por ejemplo, las divide en tres grupos: Las emociones de fondo, las emociones primarias y las emociones sociales. Las emociones de fondo son las que están presentes por periodos prolongados, pues se refieren a nuestro estado de ánimo. Él las considera como “consecuencia del despliegue de determinadas combinaciones de las reacciones reguladoras más sencillas (por ejemplo, procesos homeostáticos básicos, comportamientos de dolor y placer y apetitos)” (Damasio, 2005, p. 47).

Las emociones primarias son aquellas que se producen por un estímulo externo que activa el proceso emocional pre-configurado en nuestro cerebro; son reacciones emocionales generadas por el ensayo y error directo de conductas. Parecen referirse a las experiencias emocionales que se generan por nuestra relación con el entorno, es decir, aún no hay un juicio sobre cuáles fueron las causas o sobre qué se debe hacer luego. Es por esta razón que Damasio, refiriéndose a las emociones primarias, menciona que "no es sorprendente que la mayor parte de lo que sabemos acerca de la neurobiología de las emociones proceda del estudio de las emociones primarias" (Damasio, 2005. P. 48).

Finalmente, las emociones llamadas por Damasio “sociales” en *En busca de Spinoza* y “secundarias” en *El error de Descartes*. “Las emociones sociales incluyen la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén” (Damasio, 2005, p. 49). Spinoza también mencionaba muchas de estas emociones. “La Vergüenza es una tristeza que va acompañada de la idea de una acción, que imaginamos es censurada por los demás” (Definición XXXI, Libro III). Estas

emociones son las que surgen de la unión entre representaciones del entorno y experiencias emocionales.

Podemos considerar a las emociones de fondo y a las primarias como respuestas automáticas del organismo de las que somos conscientes. Las emociones sociales (o secundarias), por otro lado, surgen como consecuencia de la imaginación. Este tipo de emociones guardan una similitud con los afectos pasivos y activos de Spinoza, pues estos también son el resultado de la imaginación; es decir, tanto las emociones secundarias (Damasio) como las emociones pasivas y activas (Spinoza) son el resultado de la asociación entre nuestros afectos y los objetos de nuestro entorno.

### **3.2.3. La respuesta emocional en la toma de decisiones**

Hemos visto que las emociones son una forma básica de sistemas cerebrales (con extensiones corporales) de preferencias. Pero nuestras decisiones son mucho más complejas que las reacciones emocionales causadas por el ensayo de conductas, dado que en las decisiones humanas hay diversos factores que intervienen. Como sostiene Daniel Dennett,

En nuestras deliberaciones distinguimos sin problemas entre cosas que podrían haber ocurrido y cosas que no podrían haber ocurrido, cosas que no ocurrirían en ningún caso y cosas que podrían ocurrir perfectamente, si así lo queremos. Tal como dicen los filósofos, con frecuencia imaginamos *mundos posibles* (Dennett, 2004, p. 83).

Tradicionalmente, las emociones han sido consideradas como obstáculos para nuestras decisiones cuando no coinciden con lo que la Razón dicta. Platón defendió esta idea en el *Fedro*, mediante una alegoría sobre un auriga tirada de un caballo malo y un caballo bueno. El auriga y sus riendas representaban la Razón; el caballo malo, el alma concupiscible (los placeres y deseos sensibles); y el caballo bueno, el alma irascible (voluntad y el valor).

Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates (Platón, 1988, p. 360).

A la facultad que nos permite mantener el control frente a las emociones desenfrenadas se le suele llamar “voluntad”. Se ha pretendido abordar lo relacionado con la voluntad desde el modelo cognitivo.

La mayoría de los escritores cognitivos ven el peso de las satisfacciones como una actividad subordinada, una de varias formas posibles de tomar una decisión y probablemente no es una de las mejores. Esta opinión venció a las otras en la antigüedad y ha permanecido dominante entre los filósofos de la mente (Ainslie, 2004, p. 14).

El hecho de que algunas veces los seres humanos no sucumban ante las tentaciones que entorpecen las decisiones ha llevado a que el modelo cognitivo tenga una gran aceptación.

Ahora bien, la explicación que propone el modelo cognitivo sobre la toma de decisiones no nos dice cuál es la motivación que, en última instancia, determina las decisiones racionales, puesto que, como menciona George Ainslie, “en los modelos cognitivos, la persona finalmente se encuentra fuera de sus emociones” (Ainslie, 2004, p. 38). Una decisión no es solo emocional o solo racional; en las decisiones humanas, las emociones y los mecanismos racionales no solo intervienen, sino que interactúan entre sí. Ambos aspectos, no obstante, cumplen diferentes funciones. En efecto, sin la intervención de los mecanismos

racionales, solo nos quedarían las emociones primitivas (gozo, tristeza y deseo) de Spinoza; a saber, la reacción de los mecanismos emocionales del cerebro producida por el ensayo directo de conductas. Pero sin emociones, no habría motivación alguna que nos impulse a seleccionar una opción. La participación de los mecanismos cognitivos en la toma de decisiones tiene que ver con todos los procesos de relación y cálculo que intervienen en cada decisión. Por lo tanto, estos mecanismos son los responsables de la imaginación de nuestras opciones, pero no de la motivación para elegir alguna opción.

La teoría de la utilidad, a diferencia del modelo cognitivo, incluye a las emociones, pues parte de la idea según la cual las personas buscan maximizar sus ganancias (placer) y minimizar sus pérdidas (displacer) al momento de tomar decisiones; es decir, se concibe al ser humano como un agente económico. Por consiguiente,

Los modelos basados en el deseo dicen que las personas sopesan el sentimiento de satisfacción que sigue a las diferentes alternativas y repiten selectivamente aquellos comportamientos que conducen a la mayor satisfacción. Los modelos basados en el juicio toman una jerarquía de deseos como dada y se enfocan en cómo una persona usa la lógica —o alguna otra facultad cognitiva— para relacionar las opciones con esta jerarquía (Ainslie, 2004, p. 13).

El problema al que se enfrenta la teoría de la utilidad son las decisiones que no son compatibles con el modelo de *homo economicus*, esto es, las decisiones que no se dan en función de la maximización de placer o minimización de displacer. Por ejemplo, aquellas situaciones en las cuales sabemos que comer demasiado nos causará displacer, pero lo hacemos. “Lo que hizo decir al poeta: *Veo lo mejor y lo apruebo, pero hago lo peor*” (Ecolio, Proposición XVII, Libro IV).

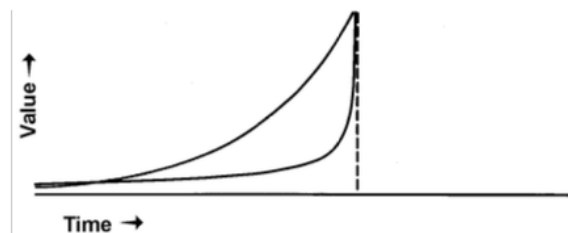
George Ainslie, en su libro *Breakdown of will* (2001), abordó de una manera muy sugerente el problema de las fallas en nuestras decisiones. Él menciona que la teoría de la utilidad no refleja realmente el modo en que los seres humanos tomamos decisiones porque de la idea de que el ser humano es un agente que busca maximizar el placer y minimizar el displacer se seguiría que sus decisiones son estables en una línea temporal; sin embargo, no siempre son así.

El sometimiento a las emociones muchas veces nos lleva a tener meta-deseos, a saber, deseos sobre otros deseos. Dicho de otro modo, algunas veces deseamos desear algo que no deseamos o deseamos no desear algo que deseamos. Por ejemplo, un adicto al alcohol (A) desea consumirlo, pero desea no desear consumirlo porque le hace daño. Esto sucede, posiblemente, debido a que cuando su cerebro imagina el escenario de consumir ( $c$ ) y de no consumir alcohol ( $n$ ),  $c$  produce sensaciones placenteras mucho más intensas que  $n$ . Asimismo, aunque  $c$  también produzca sensaciones más displacenteras que  $n$ ,  $c$  es irresistible para A. En síntesis, A desea consumir alcohol por el placer que experimenta al imaginar  $c$  y, al mismo tiempo, desea no desear consumir alcohol por el displacer que experimenta al imaginar  $c$  y/o el placer al imaginar  $n$ . Por lo tanto, ni el displacer que genera  $c$  ni el placer que genera  $n$  son suficientes como para el agente se incline por  $n$ . En un ejemplo más sencillo, “sabiendo que, a fin de cuentas, comer otro postre o posponer ir al dentista me hará menos feliz a la larga, no reduce en sí mismo mi deseo de hacer estas cosas” (Ainslie, 2004, p. 37). Como sostiene Spinoza, “la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afecciones [...], cuyo poder es tan grande que me obliga a menudo a que, viendo lo mejor, haga lo peor” (Prefacio, Libro IV).

Ainslie utiliza la expresión “descuento del futuro” para referirse a aquellos momentos de la negociación de la toma de decisiones en los que la recompensa del futuro distante no

tiene un valor suficiente como para renunciar a la recompensa de un futuro inmediato. En el caso de la teoría utilitarista, el descuento es exponencial porque se “calcula el valor mediante una función exponencial o de potencia de la tasa de descuento” (Ainslie, 2004, p. 29). En consecuencia, de ser acertada la teoría utilitaria, las decisiones de los seres humanos serían predecibles por la supuesta regularidad de sus preferencias.

De acuerdo con Ainslie, hay una teoría que rivaliza con la curva exponencial: La curva hiperbólica. Esta curva refleja de una mejor manera lo que es la toma de decisiones, dado que, al ser más inclinada, no excluye la inestabilidad de nuestras decisiones (Ainslie, 2004, p. 40). En este gráfico, presentado por Ainslie, podemos notar la diferencia entre el descuento exponencial y el hiperbólico del futuro.



(Ainslie, 2004, p. 41).

Una curva de descuento exponencial y una curva hiperbólica (más inclinada) de la misma recompensa. A medida que pasa el tiempo (hacia la derecha a lo largo del eje horizontal), el impacto motivacional (el valor) de sus objetivos se acerca a su tamaño no descontado, que se representa mediante la línea vertical (Ainslie, 2004, p. 41).

Daniel Dennett, refiriéndose al trabajo de Ainslie, nos da una serie de ejemplos en formas de pregunta. “¿Qué preferiría usted: un dólar ahora mismo o un dólar mañana? Si es usted como la mayoría, lo prefiere ahora, por razones evidentes.” (2004, p. 236). Si asumimos que un individuo elige la opción del futuro inmediato (el dólar ahora), estaríamos frente a una

situación en la que se descuenta el futuro —distante— por no tener el valor suficiente. Continúa Dennett: “¿qué prefiere usted: 1 dólar ahora mismo o 1,5 dólares mañana? Si usted prefiere 1,5 dólares mañana, ¿qué diría ante 1,25 dólares?” (Dennett, 2004, p. 236).

En los ejemplos de Dennett, el descuento del futuro se daría en función de las circunstancias de cada individuo. En este sentido, hay una complejidad causal en nuestras decisiones que genera las irregularidades, y Ainslie está convencido de que la curva hiperbólica es consecuente con la inestabilidad de elección.

Cada vez hay más pruebas de que la curva de descuento natural de las personas no solo es no exponencial, sino específicamente hiperbólica. El signo más simple es que tales curvas se cruzan si provienen de recompensas alternativas disponibles en diferentes momentos (Ainslie, 2004, p. 31).

Podemos notar que el descuento exponencial es insuficiente para describir el proceso de la toma de decisiones en los humanos debido a las elecciones que no siguen un criterio económico. Ainslie menciona que hay algunos experimentos en los que un grupo de personas son expuestas a un ruido nocivo. Las personas suelen elegir “un período más corto de alivio del ruido nocivo por sobre un período más largo pero posterior de alivio del mismo ruido” (Ainslie, 2004, p. 30).

Cabe señalar que, como menciona Ainslie, la inestabilidad de elección, es decir, la curva hiperbólica, suele ser más inclinada en algunas personas; por ejemplo, en los adolescentes, en los adictos a las drogas, en los fumadores. Es aun más inclinada en los animales no-humanos. “En decenas de experimentos, los animales siempre han elegido recompensas en proporción inversa a sus retrasos y, de manera similar, castigos en proporción directa” (Ainslie, 2004, p. 34).

Ahora bien, ¿en qué radica la complejidad causal que se presenta como irregularidades en nuestras preferencias? Los intereses compiten en el proceso de la toma de decisiones y, “para continuar existiendo”, sostiene Ainslie, “cada interés debe ser el mejor postor en algún momento o se extinguirá; para lograr esto, cada uno puede tener que restringir a los demás” (Ainslie, 2004, p. 73). En palabras de Spinoza, “una afección solo puede ser reducida o destruida por otra afección contraria y más fuerte que la afección reducida” (Proposición VII, Libro IV).

#### **3.2.4. Las creencias como los elementos constitutivos de la simulaciones**

Cuando tomamos decisiones, imaginamos posibles futuros escenarios de nuestras opciones de conducta; Pablo Quintanilla llama a esta capacidad “simulación” (Quintanilla, 2019, p. 95).

Evaluamos y sopesamos distintos escenarios posibles simulando lo que ocurriría si cada uno de estos escenarios se cumpliera, las consecuencias que estos tendrían y los estados mentales que nosotros tendríamos ante esas circunstancias, así como posibles estados mentales de otras personas con las que interactuamos. (Quintanilla, 2017, p. 261)

Dicho de otro modo, el cerebro elabora las simulaciones a partir de las creencias, es decir, de la unión de experiencias pasadas con reacciones emocionales. En otras palabras, los elementos constitutivos de las simulaciones son las creencias, las que a su vez están formadas por recuerdos de conductas asociadas con consecuencias emocionales y del entorno. Como resultado, debido a que cada creencia posee una carga emocional, los escenarios simulados generan una mezcla de placer y displacer. En consecuencia, se produce la competencia entre preferencias mencionada por Ainslie. “La selección se basa en recompensas con descuentos hiperbólicos, y los intereses compiten estratégicamente por la selección en un mercado que es



casi tan libre como la selección natural de especies” (Ainslie, 2004, p. 62). Finalmente, el cerebro selecciona, necesariamente, el escenario que produce sentimientos de más placer y/o de menos displacer.

Por ejemplo, un joven de 16 años (S) se encuentra frente a una complicada decisión. Por un lado, él y sus amigos habían planificado viajar todo el año por Sudamérica ( $p$ ); por otro lado, tiene la oportunidad de comenzar sus estudios universitarios ( $q$ ), puesto que ingresó a la carrera que él siempre quiso. Sus padres le dicen que pueden ayudarlo económicamente con  $p$  o con  $q$ , pero no lo ayudarán con ambos. El cerebro, frente a esta situación, simula  $p$  y  $q$ . Si  $q$  produce más placer y/o menos displacer, S elegirá  $q$ .

Debemos tener en cuenta que el impacto emocional producido por  $q$  no siempre será el mismo, ya que  $q$ , como toda simulación, está compuesto por creencias que pueden ser agregadas, excluidas, o simplemente pueden cambiar. Efectivamente, es probable que después de un año  $q$  no tenga el mismo valor para S. En el caso de que en la nueva simulación de escenarios  $q$  no genere un impacto emocional suficiente, lo más probable es que se descuenta el futuro, o que se elija otra opción a mediano o largo plazo.

Asimismo, en este tipo de decisiones, también hay elecciones a corto plazo en función de una meta. Siguiendo el mismo ejemplo, para que  $q$  se concrete, hay una serie de acciones necesarias; por ejemplo, leer textos que no agraden a S. Incluso en estas situaciones, S se enfrenta a diversas decisiones, tales como ¿a qué hora leer?, ¿Cuántos minutos leer al día? El mecanismo es el mismo, es decir, se simula el escenario de leer a una hora o a otra, o el escenario de leer una u otra cantidad de minutos. Como en todos los casos, se elegirá la simulación que genere más placer y/o menos displacer. En este sentido, debido a que  $p$  y  $q$  están compuestos por diversas creencias, el impacto emocional es incierto; consecuentemente, el descuento no se vería reflejado en la curva exponencial, sino en la hiperbólica.

Consiguientemente, en el proceso de la toma de decisiones, los mecanismos cognitivos nos ofrecen las opciones, esto es, escenarios imaginarios de opciones de conducta elaborados sobre la base de creencias, es decir, de asociaciones de acciones pasadas con consecuencias ambientales y emocionales. Sin embargo, la decisión requiere de un mecanismo que seleccione alguna de las opciones: Las emociones. Dicho de otro modo,

Los procesos cognitivos superiores vinculados a la corteza cerebral elaboran representaciones de las situaciones posibles que se derivan en distintas formas de actuar y estas situaciones son rápidamente evaluadas, con la ayuda de las estructuras límbicas, en términos de las reacciones emocionales que provocarían en nosotros, generando una reminiscencia de nuestra respuesta emocional ante ellas en el caso de que fuesen reales (Abellón, 2017, p. 9).

La complejidad en las decisiones humana radica en el hecho de que hay diversos aspectos que intervienen en la simulación, tales como el horizonte de tiempo extendido, la meta-representación, la cultura.

El horizonte de tiempo extendido es lo que nos permite planificar nuestras acciones a mediano y largo plazo. En efecto, los seres humanos, a diferencia de los animales no-humanos, podemos simular escenarios del futuro distante, esto es, imaginar anticipadamente los posibles episodios futuros de días, años, décadas.

El horizonte de tiempo extendido de los humanos está posiblemente arraigado en habilidades avanzadas para la prospección episódica. Los humanos tienen memoria episódica extensa, memoria para la información de quién, qué, dónde y cuándo asociada con un evento (Sripada, 2016, p. 2919).

La meta-representación es la capacidad de atribuir estados mentales a otros agentes. En otras palabras, un individuo puede tener estados mentales no solo del mundo que lo rodea, sino también de los estados mentales de otros individuos.

La simulación presupone la capacidad de meta-representación. Esto es, la intérprete no solo debe representarse el mundo sino también debe poder representarse las representaciones que los demás tienen del mundo, sin perder por ello su propia perspectiva, mediante la formación de creencias de segundo o más grados (Quintanilla, 2019, p. 260).

En cuanto a la cultura, es un factor que influye y que está presente en la mayoría — sino es en todas— de nuestras decisiones. No cabe duda que el término “cultura” no es unívoco. En este trabajo, no obstante, con cultura me refiero a la información que se obtiene mediante el aprendizaje social. “Con aprendizaje social nos referimos a la adquisición de comportamientos mediante la observación o enseñanza entre individuos de la misma especie” (Boyd y Richerson, 2005, p. 20). Los seres humanos no solo tenemos la capacidad de aprender del ensayo y error de conductas (aprendizaje individual), sino también de transmitir entre nosotros lo aprendido.

Por consiguiente, en la toma de decisiones, los escenarios simulados también pueden contener creencias culturales (verdaderas y/o falsas); consecuentemente, se tiene una mayor cantidad simulaciones; y, además, las simulaciones son más sofisticadas porque incluyen más creencias. El mecanismo, no obstante, es el mismo, pues la decisión depende de las reacciones emocionales causadas por las simulaciones que contienen creencias culturales. En otras palabras, si bien la simulación también se realiza sobre la base de creencias culturales, cada escenario simulado tendrá una carga emocional, ya que las creencias culturales también son recuerdos de conductas relacionadas con respuestas emocionales. .

Si agregamos todos los factores mencionados al ejemplo anterior, diríamos que, por lo tanto, si bien todos estos hacen que las simulaciones sean más complejas y variadas, la decisión depende de la reacción emocional que genere cada escenario. Se tiene que decidir entre  $p$  (el viaje) y  $q$  (los estudios). Posiblemente  $p$  y  $q$  se construyan sobre la base de creencias sobre el futuro distante, creencias sobre los posibles estados mentales de otros agentes (tales como los padres o los amigos), creencias culturales, pero, a fin de cuentas, creencias. Los escenarios simulados siempre generarán reacciones emocionales, las cuales determinarán qué simulación es la más deseable, es decir, qué opción se elige.

### **3.2.5. El paso de emociones pasivas a emociones activas: La agencia spinoziana**

Hasta este punto, hemos podido notar que nuestras decisiones están determinadas por las fuerzas causales del universo. Más concretamente, estamos sometidos a la manera en que nuestro cuerpo es afectado por fuerzas externas; como resultado, estamos constantemente sujetos a experiencias emocionales placenteras y displacenteras. Somos pasivos en tanto no reconocemos la necesidad causal. Ser conscientes de que los eventos ocurren necesariamente en conformidad con la sustancia nos permite romper la ilusión del “libre albedrío”, de manera que podemos separar un sentimiento del objeto al que fue asociado pasivamente (pre-reflexivamente), y conocer las verdaderas causas.

Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior, y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos (Proposición II, Libro V).

Las emociones que surgen, ya no de la asociación pre-reflexiva, sino de la asociación reflexiva entre afectos primitivos (gozo, tristeza y deseo) con sus causas son activas, y acrecientan nuestro conatus. Se podría decir que buscamos racionalmente acercarnos a

aquello que nos genere gozo y evitamos aquello que nos genere tristeza. Es decir, aceptar la necesidad nos da la posibilidad de buscar causas que acrecienten nuestro conatus en conformidad con la sustancia. La libertad o agencia es mayor o menor en la medida en que conozcamos más causas de nuestras experiencias emocionales.

La propuesta spinoziana nos permite explicar la manera en que superamos las tentaciones y actuamos en función de planes a mediano y largo plazo. Gracias al conocimiento de las causas de nuestras emociones, podemos tener estrategias para actuar en favor del crecimiento de nuestro conatus. Un caso interesante, mencionado por Ainslie, es el de Ulises de *La odisea*. Este personaje deseaba regresar pronto a su casa; sin embargo, mientras navegaba, tuvo que pasar cerca de las sirenas, que con sus cánticos atrapaban a los hombres por siempre. Las consecuencias de escuchar a las sirenas y las emociones de placer producidas por el escenario de volver a casa no tenían el suficiente impacto emocional como para resistirse al cántico de las sirenas. Ainslie considera que en estos casos se da un tipo de lucha interna entre dos agentes; es decir, primero, hay un agente que desea regresar a casa; luego, cuando están cerca de las sirenas, hay otro agente que desea quedarse con ellas. Como resultado, Ulises desea quedarse a escuchar a las sirenas, pero desea no desear quedarse.

El deseo de Ulises de navegar a casa y su deseo de escuchar las sirenas se integrarán solo para momentos individuales; esta integración gradual hará que las diferentes opciones sean dominantes, dependiendo de cuándo ocurra la elección. Habrá un conflicto regular entre las operaciones mentales que ganan cuando el atractivo de la canción de las sirenas es dominante y las que ganan cuando la perspectiva de terminar el viaje es dominante (Ainslie, 2004, p. 42).

¿De qué manera los seres humanos no se dejan llevar por las opciones que les causan experiencias placenteras intensas cuyas consecuencias pueden perjudiciales? En palabras de

Ainslie, “la tarea obvia es descubrir qué tipo de esfuerzo a veces puede hacer que sus preferencias expresadas parezcan exponenciales” (Ainslie, 2004, p. 38). Él menciona cuatro tipos de estrategias a las que el cerebro suele recurrir para evitar el descuento del futuro: El compromiso extrapsíquico, la manipulación de la atención, la preparación emocional y las reglas personales.

El compromiso extrapsíquico son las estrategias que realizamos para limitarnos físicamente a realizar una acción que nos haga descontar el futuro. Ulises utilizó este tipo de estrategia, pues ordenó a sus hombres taparse los oídos con cera, y él se ató al mástil del barco. De este modo, evitó quedarse escuchando a las sirenas. “Algunos dispositivos de autocontrol tienen sentido incluso en un mundo de descuento puramente exponencial, por ejemplo, las píldoras de dieta que actúan reduciendo el apetito de una persona” (Ainslie 2004, pp. 74 - 75).

La manipulación de la atención se refiere a evitar cualquier tipo de información relacionada con la opción que nos hace descontar el futuro. P. ej., una persona tiene una competencia deportiva importante al día siguiente, pero quiere salir de fiesta. Para no caer en la tentación de salir de fiesta, evita escuchar músicaailable y revisar fotos de la fiesta publicadas por sus amigos en redes sociales.

La preparación de la emoción es el conjunto de estrategias para inhibir la intensidad emocional que nos genera la opción inmediata. En efecto, muchas veces nos enfocamos en lo negativo de privarnos de un placer inmediato y no en lo positivo de la opción a mediano o largo plazo. Por ejemplo, un persona que desea tomar alcohol en una noche, pero que desea no desear tomar alcohol, disminuye la intensidad emocional producida por el escenario de tomar alcohol pensando que al día siguiente le dolerá la cabeza.

En cuanto a las reglas personales, nos permiten actuar de una misma manera ante determinadas situaciones para no descontar el futuro.

Esto significa que las opciones no tienen que evaluarse continuamente, y las alternativas que ya no pueden ganar una oferta de adopción pueden continuar siendo elegidas sin ninguna duda por algún tiempo. Sin embargo, serán inestables y perderán una vez que la persona vuelva a sopesar la elección en cuestión (Ainslie, 2004, p. 113).

La explicación que se le podría dar a este último tipo de estrategia es que uno se impone reglas a sí mismo cuando la acción que se realiza (ir al gimnasio, por ejemplo) o que se deja de realizar (no fumar, por ejemplo) tienen valor porque forman parte de una categoría de patrones. En otros términos, seleccionar conductas en categorías completas reduce el grado de tentación que genera una opción inmediata. Pero el problema con esta explicación es que las categorías no siempre serán claras. Ir al gimnasio puede ser parte de una categoría, pero si uno está lesionado del brazo y necesita recuperarse, ir al gimnasio posiblemente ya no pertenezca a la misma categoría.

Hay algo atractivo en este punto de vista y, sin embargo, no parece del todo cierto. ¿Cómo se deciden los patrones como los desayunos saludables y la templanza en primer lugar? ¿Y es realmente cierto que renunciamos a la tarta de manzana en aras de la coherencia *per se*? Especialmente en adicciones potenciales como comer en exceso y beber alcohol, las personas informan que su deseo es romper los patrones, no preservarlos. Apegarse a ellos se siente difícil: todo lo contrario al caso de escuchar una sinfonía, donde separarse en el medio es lo que requiere esfuerzo (Ainslie, 2004, p. 81).

La otra manera de seguir reglas personales son las alternativas que, en la competencia de intereses, igualan o superan a la opción que se quiere evitar. Pensemos, por ejemplo, en

una persona que se propone dejar de consumir azúcares procesados. Cuando tiene muchas ganas de alguna golosina, come alguna fruta que le guste mucho.

Las reglas personales no solo sirven para que un agente actúe del mismo modo frente a cierto tipo de situaciones, sino que además generan asociaciones entre individuos que comparten las mismas reglas, muchas de las cuales permanecen a través del tiempo y llegan a ser considerablemente influyentes en la sociedad. Adicionalmente, como sostiene Ainslie, “las reglas que percibimos como hechos externos tienden a sobrevivir más que a las que consideramos solo nuestra legislación personal” (Ainslie, 2004, p. 108).

Por lo tanto, las estrategias para evitar las acciones que disminuyen nuestro conatus también compiten con otros intereses en el proceso de la toma de decisiones. En otras palabras, la única manera de superar los afectos contraproducentes para nuestro conatus es la fuerza de otros afectos que no sean perjudiciales o que sean buenos (que acrecienten el conatus). Esto se logra mediante la razón; a saber, formando ideas adecuadas de las causas de nuestros afectos.

La Razón para Spinoza, por consiguiente, no se opone a las emociones, sino que más bien se guía de la potencia de las emociones y las utiliza a favor del conatus. En efecto,

La expresión “razón” no debe aludir únicamente a un tipo de justificación lógica de contenidos cognitivos, sino, más comprensivamente, a la articulación entre creencias, deseos y acciones, con lo cual esta debe entenderse fundamentalmente en su dimensión práctica (Quintanilla, 2019, p. 292).

Esta capacidad de gestionar racionalmente la potencia de los afectos se puede ver en los actores y actrices, pues suelen evocar experiencias en su memoria de altos niveles emocionales para interpretar escenas tristes, alegres, cómicas. Consecuentemente, hay un sentido de no-pasividad en la gestión racional de nuestras emociones. Si esta manera de



agenciar nuestras emociones se realiza en función nuestro equilibrio homeostático, las emociones que surgen de esta agencia son “activas”.

Los sistemas homeostáticos en los seres humanos no necesitan de la conciencia para gran parte de sus procesos. En efecto, sin que nosotros lo notemos, nuestro cuerpo se esfuerza constantemente para mantenerse equilibrado. El hecho de que este esfuerzo, connatural a todos los objetos del universo, es realizado por los sistemas homeostáticos en los seres vivos podría sugerir que la conciencia no tiene ninguna implicancia en nuestras decisiones. En otras palabras, nuestras experiencias conscientes, como sostiene Spinoza, no son más que nuestros estados corporales en tanto somos conscientes de ellos. Esto parece indicar que somos inevitablemente autómatas, es decir, que no hay espacio para ningún tipo de agencia. ¿Cómo es posible, por lo tanto, que podamos gestionar, por medio de la razón, nuestras emociones?

La visión que tiene Spinoza sobre la relación cerebro-mente parece ser monista de aspecto dual, pues él considera que la mente y el cuerpo son modos de dos de los atributos (extensión y pensamiento) de la sustancia. “Entiendo por atributo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de su propia esencia” (Definición IV, Libro I). En otros términos, para Spinoza, el cuerpo y el alma son dos modos por los que se conoce a la sustancia. En este sentido, “el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas” (Proposición VII, Libro II). Esta propuesta parece sugerir un tipo de paralelismo, pues tanto la mente como el cerebro serían dos expresiones simultáneas de dos atributos de la sustancia.

Dado que el cuerpo y la mente se refieren a lo mismo pero visto desde dos aspectos diferentes, no podría haber relaciones causales entre ambos. “Vistas así las cosas”, sostiene Quintanilla, “no hay interacciones causales entre mente y cuerpo; lo que hay es interacciones causales entre eventos físicos que solo pueden ser descritos como físicos y eventos físicos que

también pueden ser descritos como mentales” (Quintanilla, 2019, p. 285). En otras palabras, los eventos físicos del universo se describen desde el lenguaje físico, pues tienen como fundamento el conocimiento de los modos o expresiones de uno de los atributos de la sustancia, a saber, la extensión. Pero hay un conjunto de eventos físicos que no solo pueden ser descritos desde un lenguaje físico, sino también mental. Estos eventos suelen estar relacionados con la actividad humana. Pensemos, por ejemplo, en un juicio. Lo jueces tienen que tomar en cuenta eventos desde el punto de vista físico (el acusado estuvo en tal lugar a tal hora) y desde el punto de vista mental (y cometió un crimen intencionalmente).

Nosotros, los seres humanos, somos, en términos generales, seres con conatus. Desde el aspecto físico, como sostiene Damasio, podríamos decir que “un cuerpo es un fragmento de naturaleza, adecuadamente cercado por la frontera de la piel” (Damasio, 2005, p. 200). Los modos en los que nuestro cuerpo es afectado se pueden conocer desde una descripción física (desde la observación empírica) o mental (en primera persona).

Parece que Spinoza está incluyendo ambos aspectos —físico y mental— en el conocimiento que nos permite agenciar nuestras emociones y, consecuentemente, actuar en favor de nuestro conatus. Él sostiene: “Entiendo por modo las afecciones de una sustancia, o dicho de otra forma, aquello que existe en otra cosa por medio de lo cual es también concebido” (Definición V, Libro I). Cuando nuestro cuerpo es afectado por otro cuerpo, desde el aspecto físico (un modo del atributo de extensión de la sustancia), podemos formar imágenes sobre el mundo que nos rodea. Por otro lado, mediante los sentimientos (un modo del atributo mental de la sustancia), podemos conocer el impacto que el objeto tuvo en nuestro cuerpo, es decir, las consecuencias de la afección en nuestro conatus.

Por lo tanto, Spinoza no pretende que nos liberemos de las reacciones de nuestro cuerpo a nivel no-consciente, más bien se refiere a problemas que requieren razonamiento; a saber, a la asociación correcta de ideas. Como sostiene Damasio,

El hecho de que los sentimientos sean acontecimientos mentales es relevante por la siguiente razón: nos ayudan a resolver problemas no rutinarios que implican creatividad, juicio y toma de decisiones que requiere la presentación y manipulación de enormes cantidades de conocimiento (Damasio, 2005, p. 171).

Por ejemplo, el estado de nuestro cuerpo, desde el aspecto físico, podría tener bajos niveles de serotonina. Desde el aspecto mental, por su parte, esta afección podría ser descrita como tristeza. En este caso, el aspecto de nuestro cuerpo (bajos niveles de serotonina), a diferencia del aspecto mental (el sentimiento de tristeza), no suele ser tomado en cuenta en nuestra vida cotidiana.

Los sentimientos conscientes llaman asimismo la atención sobre las consecuencias de la situación: ¿qué va a hacer el objeto que desencadenó la emoción? ¿De qué manera el objeto causativo afecta a la persona que siente? ¿Cuáles son ahora los pensamientos de la persona? Al tener lugar en un entorno autobiográfico, los sentimientos generan una preocupación por el individuo que los experimenta (Damasio, 2005, p. 172).

Además, la noción de tiempo pasado presente y futuro es posible solo a nivel mental. Considerar las causas y consecuencias con un horizonte de tiempo extendido implica la rememoración de experiencias y la proyección mental de futuros sucesos. “Sólo en este nivel mental de procesamiento biológico y a plena luz de la conciencia hay suficiente integración del presente, el pasado y el futuro anticipado” (Damasio, 2005, pp. 171 - 172).

Finalmente, la libertad o agencia, entendida de esta manera, no es algo que se consigue repentinamente; no hay un salto cualitativo entre no ser libre y ser libre, sino que es

gradual. No se trata tener o no tener agencia, más bien se tiene más o menos agencia por el paso de emociones pasivas a activas. Es decir, mientras la asociación pre-reflexiva entre objetos y afectos sea mayor, tenemos menos agencia; y mientras sea mayor la asociación reflexiva entre objetos y afectos en favor del conatus, tenemos más agencia. Al grado de libertad de cada decisión se le conoce como “latitud”. “La latitud se refiere a lo que gana un agente cuando sus poderes constructivos son más potentes y el "tamaño" de su conjunto de opciones crece” (Sripada, 2016, p. 2916). La latitud de una decisión depende de la cantidad de opciones, pero principalmente de la calidad de las opciones. Recordemos que, cuando tomamos decisiones, el cerebro simula mentalmente los posibles futuros escenarios de las opciones de conducta a partir de las creencias. Asimismo, una creencia es la asociación entre un objeto y sus consecuencias emocionales (y ambientales). Esta asociación puede ser el producto de una reacción pre-reflexiva del cerebro; consecuentemente, tener en frente un objeto asociado a determinadas emociones desencadena lo que Spinoza denomina “emociones pasivas”. Pero esta asociación también puede ser el producto de separar las asociaciones pre-reflexivas y realizar la asociación reflexivamente, en función de nuestro bienestar. Las emociones que se desencadenan de este tipo de asociación son las “emociones activas”. Mientras las simulaciones mentales estén compuestas por una mayor cantidad de creencias generadas por el segundo tipo de asociación, somos más libres.

## Conclusiones

1. El determinismo spinoziano es incompatible con el libre albedrío, pues, para Spinoza, todos los eventos —incluyendo las decisiones humanas— se dan en conformidad con las fuerzas causales del universo. El libre albedrío, por otro lado, presupone eventos que están fuera de las cadenas causales del universo, es decir, fuera de la naturaleza. La razón por la que tendemos a creer en libre albedrío es que somos conscientes de nuestros deseos —y muchas veces podemos actuar en función de ellos—, pero no somos conscientes de las causas de nuestros deseos. Por lo tanto, siguiendo el criterio de Spinoza, se podría considerar al libre albedrío como una ilusión.
2. La propuesta spinoziana es monista de aspecto dual, pues se considera que los seres humanos conocemos dos atributos de la misma sustancia; esto es, extensión y pensamiento. Conocemos estos dos atributos a través de imágenes acerca de los objetos de nuestro entorno e imágenes de nuestro estado corporal. En efecto, estamos sometidos, necesariamente, a los diferentes modos en que nuestro cuerpo es constantemente afectado por fuerzas exteriores. Percibimos imágenes acerca del mundo que nos rodea en tanto somos conscientes de la manera en que las fuerzas exteriores afectan nuestros aparatos sensoriales. Asimismo, experimentamos gozo, tristeza y deseo (los afectos primitivos) al ser conscientes de nuestro estado corporal actual; más concretamente, experimentamos gozo cuando la afección de nuestro cuerpo acrecienta nuestro conatus; tristeza, cuando disminuye nuestro conatus. En cuanto al Deseo, es la experiencia consciente del esfuerzo que realiza nuestro cuerpo por mantener su bienestar; en otras palabras, es la manifestación del conatus mismo en nuestra consciencia.
3. Spinoza considera que nuestros estados mentales no son algo diferente del cerebro (ni del resto del cuerpo), puesto que son manifestaciones de nuestro cuerpo. Esta idea excluye la

posibilidad de que la conciencia tenga algún tipo de independencia del cerebro; de hecho, ni siquiera se podría hablar de una relación entre la mente y el cerebro, ya que ambos son dos aspectos de lo mismo. Todo esto parece sugerir que somos autómatas; sin embargo, Spinoza no excluye la posibilidad de que los seres humanos puedan tener un cierto tipo de agencia. Esta es la dificultad a la que se enfrenta la propuesta de Spinoza; es decir, explicar cómo es que, desde un determinismo monista, se puede hablar de una agencia.

4. De las asociaciones entre los dos tipos de imágenes (imágenes sobre el entorno y sobre el estado del cuerpo) se forman las creencias. En otros términos, las creencias son asociaciones que el cerebro, pre-reflexivamente, realiza entre las imágenes sobre el mundo y los afectos que se producen por las afecciones de nuestro cuerpo. Estas asociaciones presuponen una causalidad entre la imagen sobre un objeto exterior y su aparente consecuencia emocional. Sin embargo, Spinoza considera que, mediante un ejercicio reflexivo, podemos desasociar el afecto del objeto y unirlo con las causas que lo generaron. En este sentido, cada creencia tiene una carga emocional, y las emociones que se producen son pasivas si surgen de asociaciones pre-reflexivas; y activas, si surgen de asociaciones reflexivas.
5. La libertad propuesta por Spinoza se puede entender como el actuar en función de nuestras creencias reflexivas, puesto que nos permite obrar en favor de nuestro conatus. Cuando tomamos decisiones, simulamos (imaginamos), como sostiene Quintanilla, los posibles futuros escenarios de nuestras opciones de conducta a partir de nuestras creencias, es decir, de las asociaciones entre afectos y objetos. La decisión está determinada por el impacto emocional que genere cada escenario. No obstante, podemos tener un cierto tipo de agencia, cuyo grado es mayor en la medida en que las simulaciones estén compuestas por más creencias reflexivas; y menor, si están compuestas por más creencias pre-reflexivas.

6. La agencia en Spinoza no presupone una ruptura de las cadenas causales de un universo determinista, más bien se fundamenta en ellas. Esta forma de entender a la libertad no se opone a la manera en que los seres humanos están sometidos a las leyes naturales. Tampoco se opone a los esfuerzos de los seres humanos para evitar las situaciones que afectan su bienestar (reducción del conatus), y para mantener planes a mediano y largo plazo en favor de su bienestar (extensión del conatus).
7. Finalmente, la crítica al libre albedrío de Spinoza rechaza toda forma de decisión auto-determinada, pero una interrogante que puede quedar abierta es si su propuesta de libertad logra deslindarse totalmente de la libertad como libre albedrío. ¿De quién depende, en última instancia, el decidir guiarse o no por la razón? Si se afirma que uno tiene la libertad de decidir ser agente activo —y todo lo que envuelve esta idea—, ¿no se estaría apelado a una voluntad como última causa?

## Referencias bibliográficas

- Abellón, Ó. (2000). “Determinismo emocional”, *Universitat de Valencia*. <http://oscarabellon.com/wp-content/uploads/2016/03/Determinismo-Emocional.pdf>.
- Ainslie, G. (2001). *Breakdown of will*. Cambridge University Press.
- Baer, J., Kaufman, J. y Baumeister, R. (2008). *Are we free?*. Oxford University Press.
- Baumeister, R., Mele, A. y Vohs, K. (2010). *Free will and consciousness. How might they work?*. Oxford University Press.
- Boyd, R. y Richerrson, P. (2005). *The origin and evolution of cultures*. Oxford University Press.
- Calhoun, C. y Salomon, R. (1996). *¿Qué es una emoción?*. Fondo de cultura.
- Damasio, A. (1996). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Antártica.
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurología de la emociones y los sentimientos*. Crítica.
- Dennett, D. (2004). *La evolución de la libertad*. Paidós.
- Fischer, J., Kane, R., Pereboom, D. y Vargas, M. (2007). *Four Views on free will*. Blackwell.
- James, W. (1984). “¿What is an emotion?”, *Mind*.  
[http://gruberpeplab.com3131/James\\_1884\\_WhatisanEmotion.pdf](http://gruberpeplab.com3131/James_1884_WhatisanEmotion.pdf).
- Kane, R. (1999). Responsibility, luck, and chance: reflections on free will and indeterminism”, *Journal of philosophy*. <https://doi.org/10.2307/2564666>.
- LeDoux, J. (1999). *El cerebro emocional*. Planeta.
- Lombardi, A. (2017). “El experimento de Libet y sus replicaciones”, *Naturaleza y libertad*,  
[https://www.uma.es/naturalezaylibertad/resources/Vol\\_8\\_2017/4-Lombardi.pdf](https://www.uma.es/naturalezaylibertad/resources/Vol_8_2017/4-Lombardi.pdf).
- Platón (1988). *Diálogo del Fedro o del amor* (Traducido por Lledó Íñigo, E). Gredos
- Quintanilla, P. (2019). *La comprensión del otro*. Fondo editorial PUCP.



Quintanilla, P. (2017). “Agencia, voluntad y autoconocimiento”, *Actas. Congreso internacional de filosofía de la ciencia y la tecnología*. Aletheya.

Rice, L. (1977). “Emotion, appetition and conatus in Spinoza”. *Revue Internationale de philosophie*. <https://www.jstor.org/stable/23944184>.

Rodríguez, F. (2015). *El sujeto emocional. La función de las emociones en la vida humana*. Thémata.

Schopenhauer, A. (1960). *Essay on the Freedom of will*. The liberal arts press.

Spinoza, B. (1984). *Ética*. Sarpe.

Spinoza, B. (2000). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Elaleph.

Sripada, C. (2016). “Free will and the construction of options”, *Philosophical studies*. <https://link-springer-com.ezproxybib.pucp.edu.pe/article/10.1007%2Fs11098-016-0643-1>.