

COMENTARIO A "LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO EN DAVID HUME"

PEDRO RAMOS VILLEGAS
IIF-UNAM

Antes de comenzar mi comentario al ensayo de Jesús H. Aguilar, deseo señalar que su lectura me resultó muy estimulante; sobre todo debido a las interesantes conclusiones que se exponen al final acerca del problema que da título al mismo ensayo. Y si bien, como señalo hacia el final de mi escrito, a estas conclusiones ya había llegado antes una autoridad tan reputada acerca de Hume como lo es Barry Stroud, creo que eso, en vez de ir en demérito del ensayo, es un indicador de la profundidad filosófica en su autor.

El plan de mi réplica será el siguiente. En la primera parte abordaré el problema del mundo externo en Hume haciendo primero una breve introducción histórica acerca del problema mismo en general, para pasar después a la cuestión de si Hume es un dualista sustancial de tipo cartesiano acerca del denominado "problema mente-cuerpo". Me pareció adecuado abordar estas cuestiones en mi réplica, debido a que la lectura del ensayo de Aguilar me dejó la impresión de que en estos asuntos de trasfondo no había un tratamiento muy claro de parte suya. En la segunda parte elaboraré primero una distinción que queda implícita en el ensayo, y que me pareció importante explicitar para lograr una mejor comprensión del problema de la libertad en Hume; a saber, que el sujeto de experiencias es tanto un observador que impone la causalidad en el mundo, como también un agente causal que determina volitivamente muchas de sus propias acciones. Esto me servirá, junto con la primera parte de la réplica, para tratar de desenmarañar un pasaje del ensayo que me resultó oscuro. Finalmente, en la tercera parte, mostraré primero lo antes dicho acerca de que Barry Stroud ya había arribado a las conclusiones a las que llega Aguilar, constituyendo esto, por tanto, un apoyo fuerte a favor de tales conclusiones, para después presentar mis propias intuiciones acerca del asunto, en un intento por presionar la posición de Aguilar-Stroud.

1. La primera cuestión que abordaré atañe al problema del mundo externo en Hume; junto con esto abordaré la cuestión relacionada acerca de si Hume asume un dualismo sustancial de tipo cartesiano con respecto a la mente y el cuerpo, tal como Aguilar parece sostener.

Para entender, en general, cuál es el problema filosófico del mundo externo, digamos que es el problema de si podemos saber si existe algo *externo a*, o *independiente de*, la propia mente y sus contenidos o experiencias.¹ Como podemos apreciar de entrada, este problema se plantea desde una perspectiva filosófica que privilegia el acceso a lo que desde esa misma perspectiva se considera como subjetivo o mental, por sobre lo que se considera como objetivo o extramental; pues lo único que se cuestiona es si realmente podemos saber que existe algo que vaya más allá de la mente y sus experiencias. Lo que típicamente se considera como subjetivo o mental desde esta perspectiva es todo aquello de lo que en un momento u otro somos conscientes; así, bajo este enfoque se consideran tan subjetivas tanto aquellas experiencias que normalmente consideramos como constituyentes de nuestra más íntima vida mental —nuestros deseos, voliciones, creencias, pasiones, etc.—, como aquellas experiencias que también normalmente, y de un modo totalmente irreflexivo, consideramos como constituyentes de nuestro “entorno” —nuestras experiencias provenientes de los sentidos que nos informan acerca del entorno, incluyendo a nuestro propio cuerpo como parte de éste.

La perspectiva filosófica que se halla detrás de este modo de abordar el problema del mundo externo fue inaugurada en los tiempos modernos por Descartes, y se halla sustentada en la aceptación por parte de éste de la denominada “teoría de las ideas”. La tesis central de esta teoría es la de que todo aquello de lo que somos conscientes en un momento u otro son sólo experiencias en nuestra propia mente, o *ideas* para decirlo en el lenguaje

¹ Creo que la noción de independencia es más adecuada que la de externalidad para enunciar este problema, por más que sea con un término derivado de la segunda noción como se le bautiza. Esto por razón de la connotación espacial dentro-fuera que conlleva la segunda noción y de la cual carece la primera; pues muchos filósofos han considerado que la mente y sus contenidos o experiencias son inespaciales, por lo cual resulta inadecuado hablar de lo que existe externamente a, o afuera de la mente. Incluso la noción de contenido mental adolece de la misma connotación espacial dentro-fuera, pues la mente sería el continente —o “recipiente”— de sus contenidos mentales; por ello, en una enunciación general del problema también es mejor evitar esta noción.

de la teoría. Los insignes empiristas británicos Locke, Berkeley y Hume aceptaron la teoría de las ideas, aunque cada uno de ellos la matizó y la hizo jugar papeles distintos según sus propios intereses filosóficos. Algo que es importante señalar es que Hume asumió esta teoría de un modo relativamente acrítico, pues cuando presenta su versión de la misma, tanto en el libro I del *Treatise* como en *An Enquiry Concerning Human Understanding*, no se preocupa en ofrecer ningún argumento en su favor.²

Ahora bien, con respecto a la cuestión de si hay, en efecto, un mundo externo que tenga una existencia independiente a nuestra experiencia, Hume declara ser un escéptico; así, en la *Enquiry* dice que:

It is a question of fact whether the perceptions of the senses be produced by external objects, resembling them: How shall this question be determined? By experience surely; as all other questions of a like nature. But here experience is, and must be entirely silent. *The mind has never anything present to it but the perceptions*, and cannot possibly reach any experience of their connection with objects. The supposition of such a connection is, therefore, without any foundation in reasoning. (Sec. XII, pte. I; las cursivas son mías.)

Es precisamente la aceptación por parte de Hume de la tesis central de la teoría de las ideas —ver cursivas de cita anterior— lo que determina su escepticismo con respecto a la existencia del mundo externo; pues si la mente sólo tiene un conocimiento directo de, o un acceso inmediato a sus propias experiencias (o *percepciones*, que es el término técnico que Hume usa para referirse indistintamente a cualquier experiencia), de aquí se sigue que no puede tener ninguna evidencia de que exista algo independiente de su propia existencia.

Esta cuestión de si podemos saber si existe un mundo externo con independencia de nuestra experiencia, Hume la presenta en otras partes de la *Enquiry* (sec. XII, pte. I) y del *Treatise* (por ejemplo, en el lb. I, pte. III, sec. V y en el lb. II, pte. I, sec. I)

² Sin embargo, en el lb. I, pte. IV, sec. II del mismo *Treatise*, Hume presenta algunos argumentos que podemos considerarlos a favor de su teoría de las ideas. Sólo que no los presenta expresamente como argumentos a favor de tal teoría; amén de que si los hubiera considerado expresamente como tales, estarían muy lejos del lugar que naturalmente le correspondería: en la parte I y no en la IV del libro I del *Treatise*.

como la cuestión de si podemos saber cuál es la causa de nuestra experiencia proveniente de los sentidos (*impresiones de los sentidos* en su terminología técnica); a lo cual responde que no podemos saber si este tipo de experiencia es causada efectivamente por los objetos externos, o por la propia mente, o incluso por el propio cuerpo, o por Dios, por algún genio, o incluso por alguna otra causa desconocida. Evidenciando, pues, aquí de nuevo su escepticismo con respecto a este asunto.

Podemos incluso ir más lejos que el propio Hume y afirmar que, quizá, para él la pregunta de si podemos saber cuál es la causa de nuestras impresiones de los sentidos, no sólo es imposible de responder, por referirse a una cuestión que trasciende los límites de nuestra experiencia, sino que sería incluso una pregunta mal formulada, debido a que en ella estaríamos usando la noción de causalidad de un modo ilícito. Pues del análisis humeano de la noción de causalidad, parece desprenderse que las condiciones del uso adecuado de tal noción se darían sólo dentro de la esfera de lo experimentable; de tal modo que haríamos un uso incorrecto de esta noción cuando nos extralimitamos tratando de aplicarla a cuestiones que trascienden en principio a tal esfera, como sería en el caso de la cuestión presente.

Ahora bien, lo que hemos visto acerca de la posición de Hume con respecto al problema del mundo externo es suficiente para elucidar si Hume es, siguiendo a Descartes, un dualista sustancial en relación al denominado "problema mente-cuerpo".

Lo primero que podemos señalar es que, con base en su aceptación de la teoría de las ideas, la ontología "oficial" que Hume asume es una ontología de experiencias o percepciones. Así, en el libro I del *Treatise* se propone, entre otros, los proyectos de explicar cómo es que a partir de esta ontología de expresiones se generan tanto la creencia en que hay un mundo externo, incluyendo al propio cuerpo como parte de éste (pte. IV, sec. II), como la creencia en que hay un sujeto de tales experiencias: la mente propia o el yo (pte. IV, sec. VI). En este sentido, Hume no sería un dualista sustancial de tipo cartesiano con respecto al problema mente-cuerpo.³ Y si hemos de bautizar con algún título

³ Si bien en la *Enquiry* Hume no se propone ninguno de estos dos proyectos, no por ello podríamos atribuirle un dualismo de tipo cartesiano. Pues aunque en esta obra guarda un silencio absoluto acerca de la cuestión del yo —su solución a la cual fue, según su propia confesión, la que más insatisfecho lo dejó de todo el *Treatise*—; sin embargo, por un lado sigue siendo un empirista convencido de la teoría

la posición humeana a este respecto, creo que uno adecuado sería el de que es un *monismo de experiencias*, con la salvedad de que no podríamos afirmar de entrada que las experiencias son en sí mismas subjetivas o mentales. Sólo hasta después de que hubiéramos “construido” una mente o sujeto de experiencias a partir de ellas, podríamos atribuirles el carácter de ser subjetivas o mentales; pues las experiencias en sí mismas serían lógicamente previas tanto a la noción de mente como a la noción de cuerpo (ya que ambas nociones se resolverían para Hume en creencias elaboradas a partir de la experiencia). Aquí es importante remarcar que para Hume las experiencias serían lógicamente previas a las *nociones* o *creencias* de la mente y del cuerpo. Con respecto a la cuestión de si también serían lógicamente previas a lo que la mente y el cuerpo sean en sí mismos —más allá de cualquier creencia que tengamos acerca de ellos— en tanto entidades sustanciales, Hume guardaría un silencio prudente; y no diría nada por la razón de que lo que la mente y el cuerpo sean en sí mismos, si es que son algo en este sentido —más allá de la experiencia y consiguientes creencias que nos formamos acerca de ellos—, es una cuestión que trasciende los límites de lo que nos es humanamente posible conocer: en suma, con respecto a esta cuestión Hume declarararía o bien ser un escéptico, o bien que esa es una cuestión vacía, *i.e.* una cuestión carente de sentido.

Otro modo como podemos abordar el problema de si Hume es un dualista sustancial, que aquí sólo enunciare brevemente, pero que nos lleva a la consecuencia fuerte no de que Hume es un escéptico al respecto, sino de que rechaza como carente de sentido al problema mismo, consiste en examinar su posición acerca de la noción misma de sustancia. En efecto, pues Hume rechaza la noción filosófica tradicional de sustancia, según la cual una sustancia es ese “unknown something” que existe por sí mismo, y en el cual “they [the particular qualities which form a substance] are supposed to inhere” (*Treatise*, Ib. I, pte. I, sec. VI). Hume rechaza esta noción de sustancia, porque lo que se propone me-

de las ideas y, por otro, la cuestión del mundo externo la sigue resolviendo a nivel de creencia, suposición u opinión (sólo que aquí, a diferencia del modo como la aborda en el *Treatise*, la considera como una creencia instintiva —casi podríamos decir innata— sobre la cual no hay nada más que indagar (*cf.* sec. XII, pte. I)). Así, en base a esto, creo que la postura con respecto al dualismo que, como veremos, se le puede atribuir al Hume del *Treatise*, también se le puede atribuir al de la *Enquiry*.

diante ella rebasa necesariamente los límites de la experiencia y, por tanto, los límites de lo que nos es posible conocer efectivamente. De acuerdo con Hume, el conocimiento cierto que tenemos acerca de sus sustancias se reduce a la esfera de lo experimentable, y depende de la detección de relaciones constantes de contigüidad y causación en la experiencia (*cf. loc. cit.*); de modo que rechaza la idea del sustrato o de ese algo desconocido en lo que se supone que inhiere las cualidades sensibles o accidentes que, se supone, no pueden existir por sí mismos. Así, las nociones de sustancia material y espiritual se reducen para Hume, en último análisis, a la experiencia; e incluso dice que cuando hablamos de inherencia no entendemos siquiera aquello acerca de lo que estamos hablando:

Inhesion in something is supposed to be requisite to support the existence of a perception. Nothing appears requisite to support the existence of a perception. We have therefore no idea of inhesion. What possibility then of answering that question, *Whether perceptions inhere in a material or immaterial substance*, when we do not so much as understand the meaning of the question. (*Treatise*, lb. I, pte. IV, secc. V.)

Como vemos, esta última cita apoya algo más fuerte que la conclusión de que Hume sería un escéptico con respecto al dualismo sustancial: Hume declararía como sin sentido a todo el discurso filosófico tradicional acerca de las sustancias...

Ahora pasaré a cuestiones ya más relacionadas con el tema mismo del ensayo.

2. Una de ellas atañe al inciso b) del párrafo 13, según el cual una consecuencia que se sigue de distinguir a la necesidad como un elemento en el espectador, consiste en que eso nos permite descubrir un espacio de libertad para el agente causal.

Lo primero que señalaré al respecto es que, de acuerdo con Hume, ciertamente —como bien lo indica Aguilar— *es en el espectador y no en el agente (causal), donde se da estrictamente la relación de necesidad*: éste es precisamente el resultado más importante que arroja el análisis humeano de la causalidad. Hume lo dice sucintamente en el *Treatise* así: “necessity is something that exists in the mind, not in objects” (lb. I, pte. III, sec. XIV). Por ello, creo también que resulta muy adecuada la elucidación que

ofrece Aguilar de esta aseveración humeana: "...todo espectador *qua* espectador, es un 'conector' de elementos observacionales y es solamente así que se convierte en una conciencia inferencial de lo empírico". (*loc. cit.*).

Sin embargo, en relación con todo esto, hay una distinción que queda implícita en el ensayo y que es importante explicitar, para la mejor comprensión del problema de la libertad en este contexto; a saber, que el sujeto de experiencias (mente, yo o conciencia) juega un doble papel: por un lado, es el observador o conector de elementos observacionales, como dice Aguilar; pero, por otro lado, también es un agente causal que determina volitivamente muchas de las acciones que realiza. Dicho en otros términos, el sujeto de experiencias es, por un lado, la condición de posibilidad de la causalidad en el mundo: sin él no habría causalidad; y, por otro, él mismo es una de las instancias sobre las cuales recae la causalidad que ha impuesto sobre el mundo: se ve a sí mismo como determinando volitivamente muchas de sus acciones. Y aún más, en tanto espectador, el sujeto de experiencias no sólo tiene que poderse *contemplar a sí mismo* como agente causal, en el sentido recién indicado, sino que también tiene que poder *contemplar a las demás personas* de un modo similar: como agentes causales que también determinan volitivamente muchas de las acciones que realizan. Tomando en cuenta la definición humeana de "libertad", el reconocimiento de esto por parte de las personas resultaría ser muy importante, ya que sería la base sobre la cual cada quien se consideraría a sí mismo, y consideraría a cada uno de los demás, como una persona libre y por tanto, responsable de sus propias acciones.

Una vez hechas estas distinciones, procedamos al examen de la conclusión *b* del párrafo 13 del ensayo de Aguilar según el cual:

La otra consecuencia importante que proporciona una solución parcial al problema de la libertad, consiste en que se abre un espacio de libertad para el agente cuando se afirma que la necesidad es un elemento aportado por el espectador. Y esto se debe a que no podemos comprometernos con el conocimiento de las particularidades últimas de los objetos observados. Pues bien puede suponerse, aunque no concebirse, para utilizar una expresión muy sugerente de Hume,¹⁹ que los objetos externos se comporten de un modo radicalmente distinto al que creemos.

El primer comentario que haré acerca de este pasaje se refiere a la ambigüedad de la noción de agente que en él figura. Como hemos visto, en un contexto como éste la noción causal se puede referir al mismo espectador, o a las demás personas, o incluso a los objetos externos como dice Aguilar (incluso se puede referir a combinaciones distintas de estos tres elementos; por ejemplo, a todas las personas incluyendo al espectador, pero sin incluir a los demás objetos externos; o bien, a todas las personas sin incluir al espectador, pero incluyendo a los demás objetos externos; etc.).

Por otra parte, Aguilar nos dice que el espacio de libertad que descubrimos en el agente causal se abre, por así decirlo, “debido a que no podemos comprometernos con el conocimiento de las particularidades últimas de los objetos observados”. Me parece que esta aseveración es un tanto oscura, pues no veo cómo, del desconocimiento de las particularidades últimas de los objetos observados, podemos pasar al descubrimiento de un espacio de libertad (¿en qué sentido del término “libertad”?) para el agente causal. Aguilar abunda un poco más sobre este asunto al insistir en que “Bien puede suponerse aunque probablemente no concebirse, que los objetos externos se comporten de un modo radicalmente distinto al que creemos”. La exégesis que me sugieren los dos párrafos recién citados es la de que, al parecer, Aguilar piensa que Hume ha dejado abierta la posibilidad de poder ser interpretado como afirmando o asumiendo la existencia de un mundo externo en sí más allá de la experiencia. Lo cual por supuesto, si fuera el caso, nos impediría tanto conocer las particularidades últimas de los objetos externos, como nos permitiría suponer, pero no concebir, que éstos se pudiesen comportar de un modo radicalmente distinto al que creemos (eso no lo podríamos concebir, por la razón de que, según Hume, todo lo que podemos concebir cae, de un modo u otro, dentro del campo de lo que podemos experimentar; y el mundo externo en sí sería inexperimentable, por lo cual en rigor sería sólo supponible —mediante una suposición vacía de contenido—, pero no concebible). Sin embargo, como lo muestra la primera parte de esta réplica, creo que Hume no ha dejado abierta la posibilidad de ser interpretado de este modo, ni en el *Treatise* ni en la *Enquiry*: su posición con respecto a la cuestión de si hay un mundo externo en sí, más allá de la experiencia, es la de un escéptico. Por ello, tampoco creo que de Hume se pueda sacar la interpretación de que en el mundo externo en sí se puede “des-

cubrir" (?) un espacio de libertad (¿en qué sentido del término?) para los objetos.

3. El último comentario que haré acerca del ensayo, versa sobre las conclusiones que su autor extrae acerca del problema del determinismo y la libertad en Hume.

Al parecer, la conclusión de Aguilar acerca de este problema consiste en afirmar que de

(1) la tesis del determinismo causal universal à la Hume —“It is universally allowed nothing exists without a cause of it existence” (*Enquiry*, sec. VIII, pte. I)—; la cual conlleva la suposición de la existencia de causas ocultas cuando expresamente no se puede hallar la causa de algún fenómeno;

y

(2) la definición humeana de “libertad”, según la cual son libres todas aquellas acciones que realizamos cuando estamos causalmente determinados a hacerlas por nuestras propias voliciones, sin que intervenga algún tipo de coerción externa (libertad de la espontaneidad);

se sigue que en un sentido fuerte, aunque vago, del término “libertad” en realidad no seríamos libres. Esto por la razón de que de 1) y 2) se seguiría que nuestras mismas voliciones, las cuales nos determinan causalmente a actuar como de hecho actuamos, estarían a su vez causalmente determinadas, *i.e.* determinadas de un modo necesario (debido a la suposición de la conexión necesaria entre causa y efecto), a ser como son por factores causales previos; los cuales, a su vez, estarían determinados, de un modo también necesario, por otros factores causales aún más previos; y así sucesivamente. De tal manera que, a fin de cuentas, la imagen agrandada que esto nos deja es la de un universo que sería como una máquina automática, en la cual no ocuparíamos más que el lugar de pequeños engranajes determinados de un modo necesario (como si fuésemos robots) a pensar, sentir, desear y actuar como de hecho lo hacemos. Todo lo cual choca ciertamente, con nuestra intuición (por más vaga y oscura que pueda ser) de lo que es para nosotros el ser libres.

Ahora bien, estas conclusiones a las que llega Aguilar después de su examen del problema del determinismo y la libertad en Hume, son las mismas que aquellas a las que llega Barry Stroud

en su excelente libro acerca de Hume después de examinar el mismo asunto. Así, una vez que ha presentado la dificultad teológica que enfrenta la doctrina humeana acerca del determinismo y la libertad —que es la que Aguilar trae a colación en su ensayo— Stroud añade que:

But for some reason he [Hume] does not even consider a non religious form of the same kind of determinism. If the theological version can seem plausibly to lead to the conclusion that God is the only responsible agent, as Hume admits, then a fully secularized version could equally plausibly lead to the conclusion that there are no responsible agents at all.

Leaving the "original cause" out of the picture, it is easy to see "the doctrine of necessity", when applied to everything that happens, as implying a description of a world in which "there is a continued chain of necessary causes" extending from time immemorial to every single volition of every human creature" and thus leaving no alternatives, "no indifference, no liberty" anywhere in the universe. Surely that is the worry of many who see "the doctrine of necessity" as a threat to man's liberty — their opposition comes from more than an embarrassment at having to admit that God is the place where the buck stops. (*Hume*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1977 pp. 152-3.)

Así, las conclusiones de Aguilar acerca del tema se ven apoyadas por una autoridad tan reputada acerca de Hume como lo es la de Barry Stroud.

Sin embargo, ante estas conclusiones de Aguilar-Stroud quiero presentar algunas intuiciones acerca de esta cuestión que, quizá, lleven a una visión menos rígida de lo que podría ser el determinismo humeano aplicado al ámbito de la vida humana; lo cual, tal vez, nos lleve a descubrir, para decirlo usando la frase de Aguilar, un espacio de libertad, en ese sentido fuerte, aunque vago, del término que nos interesa preservar, para el ser humano. Voy a presentar mis intuiciones mediante el siguiente ejemplo hipotético: Supongamos que acuciado por el hambre entro a un restaurante, y que al leer el menú del día me entero de que puedo elegir uno de entre dos platillos posibles, *A* y *B*; supongamos también que ambos platillos me fascinan por igual, de tal manera que, por así decirlo, mis posibilidades de elección entre uno y otro en base a mis gustos o preferencias se reparten por igual en 50% por un lado y 50% por el otro; así, mi actitud inicial ante una u otra

posibilidad de elección es, naturalmente, de titubeo e indecisión, aunque finalmente opto sólo por una de ambas posibilidades. En este ejemplo hipotético, que incluso podría llegar a suceder, podemos detectar varios factores causales relevantes (usando la noción de relevancia de la que habla Aguilar). En primer lugar, podemos señalar que mi hambre y mi cartera determinan inicialmente a mi voluntad a entrar al restaurante; además, que detrás de cada una de las posibilidades de elección que se abren ante mí, hay también una historia causal (que me es externa); que en mi elección final mi voluntad estuvo causalmente determinada por mi gusto o preferencia, el cual también puede estar causalmente determinado de un modo tan complicado como se desee. Sin embargo, a pesar de todas estas determinaciones causales, creo que el ejemplo muestra que hay un sentido muy claro en el que podemos afirmar que, a pesar de que finalmente opté por *A*, bien podría haber optado por *B*; puesto que, por una de las hipótesis del ejemplo, mi voluntad no estaba *más* causalmente determinada por la opción *A* de lo que lo estaba por la opción *B*. Así, creo que podemos decir que mi elección final estuvo causalmente determinada por mi voluntad; y que mi voluntad, a su vez, estuvo causalmente determinada por mis necesidades, mis posibilidades económicas, las opciones *A* y *B* que estaban abiertas ante mí, y mis gustos o preferencias (entre otras cosas); pero creo que también podemos decir, y esto es lo importante, que mi elección final fue un acto libremente realizado por mí, pues, aunque en el ejemplo finalmente opté por *A*, nada impedía que exactamente del mismo modo hubiera podido haber optado por *B*.⁴

⁴ En este intento por conciliar un sentido intuitivo de "libertad" con la causalidad à la Hume, podemos pensar que la forma lógica que revisten las opciones *A* y *B* en relación a mi posibilidad de elección, que está determinada causalmente por mi volición *V*, es expresable mediante la siguiente disyunción:

o bien *V* causa la elección de *A*, o bien *V* causa la elección de *B*;

donde la expresión "o bien" tiene el sentido lógico de la *v* exclusiva, según el cual la disyunción es verdadera sólo en caso de que uno u otro de los disyuntos sea verdadero pero no ambos. Así, por un lado, una disyunción como ésta expresaría las posibilidades de elección a las que me enfrento de un modo previo a mi elección de hecho; la cual, una vez hecha, serviría para expresar que la opción que elegí se siguió causalmente de mi volición; pero también serviría para expresar que, de haber optado por la otra, ella también se habría seguido causalmente de mi volición. Entonces, y esto es lo importante, si resulta que mi volición no está más causalmente determinada a favor de la opción *A* de lo que está a favor de la *B*, resulta que la disyuntiva propuesta expresa adecuadamente la situación en que me encuentro.

Ahora bien, ante este ejemplo podríamos replicar que si asumimos realmente en serio la tesis del determinismo causal universal *à la* Hume, con la consiguiente suposición de la posibilidad de la acción de causas ocultas, cuando no se las encuentra expresamente, entonces podemos suponer que lo que a fin de cuentas me determinó en el ejemplo a optar por *A* y no por *B* fue precisamente la acción de una causa oculta (o inconsciente, podríamos decir más específicamente en relación a este caso), que me determinó necesariamente a optar por *A* y no por *B*. Ante esto lo que respondo es que creo que igualmente *podemos suponer* que el análisis último y más exhaustivo de todas las motivaciones, conscientes e inconscientes, que me determinaron a optar por una de las posibilidades y no por la otra, bien podría arrojar también el resultado de que, incluso en el instante mismo de mi elección efectiva, mi inclinación por la opción que de hecho elegí tenía exactamente el mismo peso que mi inclinación por la otra opción. ¿Por qué no podrían suceder así las cosas en este caso y, quizá, también en muchos otros?...