

continuas oportunidades. Estas oportunidades no son sólo *nuestras* sino también de la Madre Naturaleza (y de los átomos de oxígeno que en ocasiones unen sus fuerzas con los átomos de hidrógeno). Cuando decimos que el mundo se divide en sistemas estables y predecibles y en sistemas caóticos e inestables, no nos estamos refiriendo exclusivamente a *nuestras* limitaciones epistémicas, sino al mundo mismo, pues es una afirmación acerca de la capacidad del mundo de ser predecible por cualquier sistema de predicción, no importa cuán poderoso sea éste. No hay una perspectiva más alta (a menos que consideremos la perspectiva de un ser infinito) desde la cual las colisiones “accidentales” de trayectorias localmente predecibles sean en sí mismas predecibles y, por tanto, no sean “accidentes”.

Este contraste entre lo estable y lo caótico es lo que fundamenta nuestra división del mundo en elementos notorios y constantes y en elementos que *deben* ser tratados estadística o probabilísticamente (es decir, promediándolos y borrando así sus contornos, o bien tratándolos como miembros equiposibles de algún conjunto de alternativas). Y esta división del mundo no es sólo nuestra, sino también de la Madre Naturaleza. Dado que, según lo que sabe (o podría saber), es posible que estos insectos se crucen (alguna vez, en algún lugar) con estos pájaros insectívoros, sería mejor que estuvieran diseñados con algún mecanismo de evitación. Esto le da un cierto poder que (en general) les será beneficioso.

(Estas observaciones demasiado esquemáticas sobre el verbo “poder” son, en el mejor de los casos, un gesto que señala la superficie final, acabada, de esta parte de mi estatua del agente libre. Se trata de un área donde es necesario trabajar mucho más y parte de ese trabajo está, seguramente, más allá de mis posibilidades. Pero si este primer y somero relevamiento de la zona no ha sido desacertado, la tarea que aún queda por realizar al menos apartará la investigación de las superficies anticuadas y excesivamente trabajadas hacia nuevos espacios.)

La necesidad del libre albedrío

*Fue entonces en esta esfera,
la esfera de las obligaciones legales,
donde se originó el mundo de los conceptos
morales de “culpa”, “conciencia”, “deber”,
“sacralidad del deber”. Sus comienzos
fueron como el comienzo de toda grandeza
en la Tierra, particularmente sangrientos
y por largo tiempo.
—Nietzsche, La genealogía de la moral.*

1. La refutación del nihilismo

Las variedades del libre albedrío que vale la pena desear son aquellas que garantizan la dignidad y la responsabilidad humanas. Ciertas concepciones filosóficas fomentan, sin embargo, el anhelo por la “libertad contracausal” o por la “causalidad del agente”, convenciéndonos, con razón o sin razón, de que tal bendición metafísica es la condición necesaria para el tipo de libre albedrío que debe poseer todo ser humano moral, digno y responsable. Si resulta que no existe ese tipo de libertad, la idea misma de responsabilidad pierde su fundamento.

Es interesante notar que las personas, cuando tropiezan con esta idea, no la toma generalmente como la perspectiva de unas felices vacaciones, es decir, como la posibilidad de hacer lo que les place sin correr el riesgo de ser o de sentirse culpables. Y nos sorprende, pues si la responsabilidad fuera un concepto sin fundamento, el hecho debería ser liberador, jubiloso, digamos, un hálito fresco barriendo los oscuros dogmas del pecado y la culpa. No obstante, las personas se empeñan en ser consideradas responsables. ¿Por qué?

Porque la perspectiva de no ser responsables amenaza nuestra dignidad, y nuestra dignidad nos importa. Quizás estamos en un error, fascinados por una visión del mundo anacrónica y por una moral que ya no es defendible en la lúcida era de la ciencia (Skinner 1971).

O quizá nuestra lealtad obedezca a razones más oscuras. ¿Cómo interpretar, si no, el deseo de que los *otros* también sean responsables? No queremos que Hitler, Nixon o el muchacho que nos roba las tapas de las ruedas queden impunes. Tal vez pensamos que si el precio a pagar por la responsabilidad de los otros es la afirmación de nuestra propia responsabilidad, vale la pena cerrar el trato. Pero ¿por qué desearemos con tanta vehemencia que los demás sean considerados responsables? ¿Podría tratarse de un rasgo inherente a nuestra persona, un rasgo vengativo racionalizado y presentado bajo una apariencia civilizada gracias al barniz de una doctrina moral?

Existen, no cabe duda, elementos atávicos y sanguinarios en la visión ordinaria de la responsabilidad, de la dignidad y de la culpa. Hay un "cuento" muy brillante sobre el tema en el libro de Nietzsche *La genealogía de la moral*. Nietzsche afirma que los conceptos morales de culpa y castigo se originaron en los conceptos *legales* de débito y crédito: según éstos, "el acreedor podrá infligir toda clase de iniquidad y torturas en el cuerpo del deudor" (Nietzsche 1887). Entre las deudas reconocidas por nuestros predecesores estaban las deudas de gratitud con los antepasados. Y como el sentimiento de estar en deuda se acrecentó (y la deuda no se podía pagar), los antepasados acreedores se transformaron en un Dios acreedor y la deuda, en una carga intolerable. El "cuento" sienta las bases para la osada especulación de Nietzsche, en la que describe la fundamentación racional (sin duda "flotante") que subyace a la invención inconsciente de la culpa consciente hecha por los sacerdotes del *resentimiento*:

De pronto nos encontramos ante el paradójico y horripilante recurso que deparó transitorio alivio a la humanidad atormentada, ese golpe de genio del cristianismo: Dios mismo se sacrifica a sí mismo por las culpas de la humanidad, Dios mismo se paga a sí mismo, Dios, el único ser que puede redimir lo que es irredimible para el hombre mismo el acreedor se sacrifica a sí mismo por su deudor, por amor (¿puede creerse esto?), por amor a su deudor! (pág. 92).

El "cuento" es demasiado para estar totalmente equivocado; pero aun en el caso de ser verdadero, el relato (o cualquier otro sobre un tema similar) no demuestra que no pueda ser también una venganza de nuestro esquema conceptual, o al menos de una parte

importante de ese esquema. Las verdaderas conclusiones nacen, en ocasiones, de razonamientos falaces y más de una gran idea ha surgido de la actividad inconsciente.¹

Pienso que el deseo de preservar "nuestro mundo de conceptos morales" es válido y cabe defenderlo. La distinción que se establece entre los agentes morales responsables y los seres cuya responsabilidad está disminuida o nula, es una distinción importante, real y coherente; es coherente incluso en aquellos casos donde su aplicación es problemática; traza una línea divisoria empíricamente real, puesto que no todos caemos del mismo lado y, sobre todo, la distinción nos interesa: el uso que hagamos de ella desempeñará un papel crítico en la calidad y el significado de nuestra vida.

Mi defensa se apoyará en un argumento que demuestre que *es racional* valorar el libre albedrío y desear la propia responsabilidad: no cabe otro argumento para defender tales conceptos. Sin embargo, se lo tomará inevitablemente como una petición de principio, puesto que se apela, en apariencia, al juicio racional de los agentes circunstantes. ¿Acaso no doy por sentado que nosotros —los lectores y el autor— somos precisamente la clase de agentes responsables que mi argumento pretende defender? Además, presupone que *algunas cosas importan*; es decir, que algunas cosas son para bien y otras para mal. Sin este supuesto, nuestra pretendida racionalidad no tendría en dónde aferrarse. Pero esta hipótesis antinihilista ¿no es una petición de principios todavía más obvia?

A lo largo de este libro, jamás puse en duda la racionalidad de los lectores o la mía propia; tampoco cuestioné la significación de la empresa en la que me he comprometido. La misma decisión de escribir un libro —un libro tradicional, compuesto de oraciones y no, digamos, de una colección de páginas encuadernadas y untadas con diversos dulces y jaleas— puede parecer una petición de principio en favor del libre albedrío. Si éste es el caso, entonces quienes han escrito artículos y libros negando la realidad del libre albedrío se hallan en una situación aún más embarazosa: tienen que aconsejar al lector (o al menos simular que lo hacen) que aconsejar es inútil.² Pero existen otras alternativas tales como el silencio o el suicidio,

¹ Nietzsche mismo llamó la atención sobre este punto (ahora conocido) de la teoría de la evolución: la *raison d'être* de un órgano, conducta o práctica puede cambiar bajo la presión de las circunstancias. "Las causas del origen de una cosa, de su eventual utilidad, de su actual empleo y lugar en el sistema de las finalidades se encuentran a mundos de distancia."

² A menudo se ha declarado que los intentos de Skinner (1971) por convencer a los lectores de que no eran agentes libres y dignos son sistemáticamente autoembrutecedores. Para otro debate sobre el tema, véase Wolf (1981, especialmente pág. 395).

y aun puede subsistir la fuerte sospecha de que hemos estado apartando los ojos de visiones más profundas y terroríficas.

Examinemos esta sospecha. He dado por supuesta la significación de mi empresa, pero bien puedo equivocarme, pues podría ser tan defectuosa que careciera de sentido. La concepción que niega el sentido de *toda* empresa es el *nihilismo*, que sostiene que *nada* tiene importancia. Muchos sospechan que si el determinismo es verdadero, también lo es el nihilismo. Luego, para quienes albergan esa sospecha, mi proyecto será, en el mejor de los casos, insuficiente, puesto que no he tomado en cuenta el nihilismo. Más allá del reconcimiento de mi negligencia ¿qué puedo decir respecto de esa teoría?

No puedo decir que, si el nihilismo resultara verdadero, sería una verdadera lástima, una vergüenza flagrante o un ejemplo más de la "injusticia cósmica". En efecto, si el nihilismo fuera verdadero, *todos* los juicios de valor serían ilusorios. Hechos concretos tales como el dolor o la desgracia de las personas no significarían nada y lamentarnos de los problemas sería tan desatinado como lamentarnos de que la raíz cuadrada de dos no sea uno y medio. El nihilismo puede ser verdadero, de acuerdo; puede, incluso, inferirse del determinismo, como se afirma (aunque no veo la razón). No obstante, podemos suponer que es falso. ¿Cómo puedo hacer una afirmación tan soberbia y presuntuosa sin tomarme siquiera el trabajo de considerar con algún detalle su posibilidad? Ahora bien, si el nihilismo es verdadero, y debemos pensar seriamente esa posibilidad, entonces resultará falso (puesto que si *debemos* hacer algo el nihilismo es falso). Luego, cabe también suponer que es falso, ya que el hecho de que sea o no falso no tiene la menor importancia y podemos hacer lo que nos plazca. El nihilismo, literalmente hablando, es una posición *descartable*.

Y como puede que no haya nada mejor que hacer, afirmaremos, entretanto, la confianza en nuestro punto de partida. Podemos suponer que existen cosas que importan y que somos suficientemente racionales, de modo que poseemos un punto de apoyo para el intento de comprender el mundo. No veo cómo se podría criticar con coherencia estos supuestos (lo que no equivale a decir que sean verdaderos, sino que todavía quedan posibilidades menos radicales, que vale la pena analizar). Una cosa es suponer que existe lo bueno y lo malo, lo mejor y lo peor, un espacio para la esperanza y el arrepentimiento, y otra muy distinta dar por sentado que los conceptos morales tradicionales son correctos. Es probable, por ejemplo, que el concepto de responsabilidad valorado por la moral tradicional (occidental) sea sutilmente inconsistente y que se imponga una revisión e incluso un rechazo de dicho concepto y de sus afines: la

culpa, el mérito, el encomio moral, el castigo, para mencionar los más importantes. Quizá tengamos que descender de nuestro status tradicionalmente elevado de agentes morales para garantizar una moral defendible.

2. La responsabilidad disminuida y el espectro de la exculpación creciente

Vimos en el capítulo 2 que, si para ser un auténtico agente moral se necesitara poseer una perfecta voluntad kantiana, infinitamente sensible a la dulce voz de la razón, podría no haber agentes morales en el universo. También vimos, en el capítulo 4, la imposibilidad de que un yo se construya enteramente a sí mismo y sea ciento por ciento responsable de su carácter. Pero hemos visto que la perspectiva es halagüeña: nosotros, seres finitos e imperfectos, somos aproximaciones bastante fidedignas de esos absolutos imaginarios. Debemos buscar una perspectiva similar para el concepto de responsabilidad moral.

Aunque deseamos afirmar que todos los seres humanos son responsables, a menudo juzgamos intuitivamente que un determinado individuo tiene la "responsabilidad disminuida", sea por enfermedad, sea por circunstancias particularmente penosas durante la crianza o en el momento de la acción. También juzgamos que no son responsables los animales no humanos, los infantes y los mentalmente incapaces. Mas luego de haber excusado a todos (y por buena razones) cabe preguntarse si quedarán responsables, dado que todos somos imperfectos en alguna medida.

En nuestros mejores momentos nos comportamos "responsablemente"; es decir, moralmente. Pero ¿cómo deberíamos tratar los casos en los que las personas muestran un diseño racional muy inferior al de sus mejores momentos? ¿Somos igualmente responsables de nuestras buenas y malas acciones? Según Kant, existe una asimetría: sólo somos responsables de lo que hacemos bien. (Para una versión contemporánea de la misma asimetría, véase Wolf, 1980). Sócrates fue el primero en plantear el tema en su afirmación "paradójica" de que nadie desea hacer el mal a sabiendas. Desde entonces, se ha convertido en un tema perenne del debate filosófico, aunque se lo haya planteado de una manera indirecta y caprichosa. ¿De qué tenemos miedo? Tememos, ciertamente, que nadie merezca el castigo que la sociedad le inflige, ya que todos los malhechores *ipso facto* se engañan, padecen desórdenes mentales o son, en cierto sentido, radicalmente ignorantes.

Es necesario, pues, abocarnos a la tarea de trazar (y defender) una línea divisoria entre la patología que exculpa (la que se alega

en “casos de insania” evidentes) y los diversos tipos de deficiencia que no impiden la auténtica culpabilidad de los agentes; es decir, buscamos una cierta libertad de acción para nosotros, los pecadores en medio de los santos y de los monstruos.³ El problema no incumbe sólo a la justicia. Dependen de ello nuestras creencias morales más arraigadas, y no cabe duda de que nuestras intuiciones están en conflicto. Por ejemplo, despreciamos a Nixon y a la vez nos maravillamos de que se engañara de un modo tan ingenuo y grotesco. Luego, o bien Nixon es en realidad la víctima de ese engaño (¡pobre muchacho!) o bien es doblemente culpable por haber perpetrado el (auto)engaño, además de los otros delitos. El autoengaño, dejando de lado si se trata o no de una enfermedad conocida, es esencialmente ubicuo. Si puede eximir de culpas, ¿nos eximirá a todos? ¿Siempre?

Sentimos la tentación de aferrarnos a alguna versión de la responsabilidad cósmica como baluarte de la “exculpación que paraliza”, pero incurrir en absolutismos filosóficos de esa índole sería un grave desacierto.

Si vamos a afirmar nuestra responsabilidad, se tratará de una responsabilidad modesta, naturalizada, ligeramente disminuida, ya que no somos ángeles. Comentando el fracaso del absolutismo de Kant, Williams señala que “ninguna característica humana relevante para la valoración moral puede dejar de ser únicamente empírica, sujeta a condiciones empíricas, a la historia psicológica y a las variaciones del individuo” (Williams 1973, pág. 228).

¿En qué casos somos responsables de nuestras malas acciones? Para responder a la pregunta consideraremos, en primer término, la finalidad de afirmar que las personas son responsables. Todo juicio de responsabilidad, sea en la corte, sea en privado, sienta las bases para una decisión sobre sanciones: ¿qué haremos?, ¿qué respuesta cabe dar al agente responsable?

La evaluación moral es importante porque incide en el comportamiento *vis à vis* de las personas evaluadas. Debemos encarcelar, amenazar o culpar a los delincuentes, no a su comportamiento; y nuestra conducta es racional sólo en tanto y en cuanto sea compatible con lo que hemos descubierto acerca de los delincuentes a través de su comportamiento. (Cummins 1980, pág. 212.)

Podemos tomar la decisión de perdonar, reprochar, denunciar, increpar o incluso castigar al reo. Cada una de estas alternativas,

³ Slote me ha recordado la teoría medieval según la cual los más santos y bienaventurados son aquellos incapaces de pecado (*non posse peccare*). Véase, por ejemplo, San Agustín, *De libero arbitrio*; San Anselmo, *De libero arbitrio* (cap. 1, col. 489-491); Santo Tomás, *De Veritate*.

que ocupa un sitio diferente y posee un fundamento racional diferente, contribuye a afianzar la creencia en la responsabilidad del prójimo. Pero, a fin de simplificar las cosas, me limitaré a la respuesta más explícita (pública, codificada e instituida) de todas: el castigo. Existe una idea que podríamos denominar estratégica inserta en el fundamento racional del castigo, que, en mi opinión, constituye la clave para entender nuestra posición como agentes morales responsables. La analizaré presentando una “reconstrucción racional” simplificada de lo que considero el fundamento racional (hasta cierto punto “flotante”) de la institución de la ley penal con su elaborado sistema de represión y castigo. Puesto que mi propósito es el de exponer una idea y no una defensa irrecusable de la institución de la ley penal, pasaré por alto las sutilezas.⁴

¿Por qué deseamos castigar a la gente que comete delitos? Cabe especular con Nietzsche sobre las oscuras corrientes de violencia subterránea que perturban nuestra psiquis, pero cualesquiera sean los méritos de tales hipótesis hay buenas razones que justifican la existencia de esta institución particularmente humana. Podemos individualizar con rapidez la clase de males que nos gustaría reducir a un mínimo; tenemos motivos para suponer que si se prohíben las causas y se refuerza la prohibición mediante sanciones, disminuirá seguramente la frecuencia de esos males en nuestra sociedad. En primer término, se desprende del concepto mismo de racionalidad que si los miembros de la sociedad son (a veces) racionales, comprenderán que no conviene a sus intereses que los atrapen cometiendo actos delictivos. Y tenemos suficiente evidencia empírica de que la ciudadanía (considerada como un todo) responde a esas instituciones.⁵ Las leyes (respaldadas por la sanción) establecen una diferencia en la dirección deseada, aunque reconocemos que esos efectos no son ideales.

En un mundo ideal, las personas discernen cuanto es correcto hacer y lo hacen sólo por esa razón. No se necesitan leyes ni tampoco un sistema de sanciones. Todos se comportan como ángeles. En una palabra, es el cielo en la tierra. En un mundo un poco menos ideal (digamos “un peldaño más abajo”) necesitaremos un sistema de leyes a causa de la agresividad y el egoísmo de las personas (si son como nosotros). Pero el sistema será perfectamente disuasorio porque las personas serán muy racionales (a diferencia de nosotros). Todo

⁴ Un clásico examen de estas cuestiones se encuentra en Hart 1968. Véase especialmente su ensayo: “Prolegomenon to the Principles of Punishment”, págs. 1-27.

⁵ No debería subestimarse la dificultad de establecer (en la corte de la ciencia) hipótesis particulares acerca de los efectos disuasorios de leyes particulares. Véase Gibbs, 1975.

el mundo considerará obvio, tan obvio como tener una nariz en el medio de la cara, que el delito no produce beneficios y, por lo tanto, no se cometerán delitos. Los jueces, la policía y los carceleros serán nombrados y adiestrados y se quedarán sentados, como la guardia suiza, esperando la orden de entrar en acción, pero dudando de que llegue alguna vez en sus vidas.

¿Por qué no nos hallamos en una situación similar? Si somos en realidad el *homo sapiens*, el "animal racional", ¿por qué nuestras prisiones están atestadas y nuestros jueces sobrecargados de trabajo? Porque, quizá, las fuerzas de represión no son suficientes y, entonces, las personas, siendo efectivamente racionales, consideran que en ciertas ocasiones el crimen *paga*, o es probable que pague, de modo que vale la pena correr el riesgo. El poder disuasorio de las leyes es (idealmente) una función de la percepción de un hecho verosímil: la captura y la severidad de la pena a infligirse. Cuando uno de estos factores aumenta, aumenta la disuasión. Las infracciones de tránsito (por ejemplo, no detenerse ante la luz roja) podrían reducirse a un mínimo instalando un patrullero en cada bocacalle las 24 horas del día (en ese caso, la captura sería harto probable); o bien condenar a los infractores a cadena perpetua. Pero como la ciudadanía es racional, decide que cada una de las opciones —o una combinación de ambas más un poco de agua— no vale lo que cuesta. Es preferible no respetar unos pocos semáforos que invertir una buena parte de nuestra riqueza en las fuerzas de represión; o en infligir castigos tan brutales (y embrutecedores) a los delincuentes. De manera que escatimar nuestro dinero es (aparentemente) racional.⁶

La institución óptima será la que "tolere" un cierto monto de delito, captura y condena, puesto que una inversión mayor en las fuerzas que respaldan la ley se traducirá en una rápida merma de los ingresos. Esto no significa que el sistema actual no necesite profundas reformas, sino que sería irracional aferrarse a la esperanza de un sistema disuasorio *perfecto*. En consecuencia, los que infringen la ley siempre estarán entre nosotros y el carcelero no será jamás una figura meramente decorativa.

Pero aun reconociendo el valor de reducir a un mínimo los delitos (tratando, al mismo tiempo, de reducir los costos que insumen la represión y el castigo), se impone también una reforma de las

⁶ Pero esperen un momento: ¿sería tan costoso lograr que las penas fueran lo bastante severas y creíbles como para disuadir a todos? Sí, y por la consiguiente razón: las prisiones estarían prácticamente vacías, pero las fuerzas policiales tendrían que ser muy numerosas, pues surgiría la tentación de evadirse y de resistir el arresto, a causa de la severidad de las penas. Y desde luego, existen otras objeciones muy válidas contra la propuesta, aunque se trate de una reforma en permanente consideración.

leyes para que se adapten mejor a las circunstancias. La disuasión depende de varios factores: uno de ellos es la "publicidad". La disuasión solamente logra su propósito con las personas que *conocen* la ley y *comprenden* sus requisitos y sanciones. Hay individuos que no reúnen estas condiciones y cometen delitos porque el poder disuasorio de la ley no los alcanza. Luego, una parte del coste de la institución de la justicia corresponderá a la educación pública: las leyes secretas no disuaden.

Combinar un programa vigoroso de educación pública con un artificio legal en cierto modo perentorio y enérgico, es una manera eficiente de lograr un nivel satisfactorio de conocimiento (compatible con el coste). Ambos elementos deben obrar en conjunto: ignorar la ley no es excusa.

Esta última condición permite mantener una moderada curiosidad hacia las leyes y sus reformas; pero tal pretensión sería ofensiva y racionalmente inadmisibles en el caso de faltar un programa de información pública "suficientemente" enérgico. Puesto que el Estado hace su parte al facilitar información, le cabe a la ciudadanía la responsabilidad de conocerla, lo que no es pedir mucho. Es importante advertir que el principio de que la ignorancia no es excusa, tiene su dosis de arbitrariedad: no supone que no *podría haber* fundamentos intuitivamente válidos para alegar ignorancia sino que declara que tales alegatos *no serán (normalmente) ni siquiera tomados en cuenta*. La vida es corta; la ley debe ser eficaz y es necesario trazar la línea en alguna parte.⁷ (Luego veremos que esta idea estratégica que acabamos de ilustrar es la base de nuestro sentido de la responsabilidad personal y moral.)

Existen, no obstante, personas que no responden a la ley como se desearía. Hay un requerimiento tácito de que la ley debe ser inteligible; esto es, directa en su expresión y fácil de entender. Es lógico suponer entonces que las personas que se encuentran bajo su jurisdicción la comprendan, pero para algunas tal suposición implica una exigencia desmesurada. Me refiero a los casos paradigmáticos de los insanos y los mentalmente incapaces. Los eximimos de toda responsabilidad legal porque el poder disuasorio de la ley no los alcanza ni siquiera mínimamente y el intento de educarlos, elevándolos hasta el umbral del entendimiento y del conocimiento, sería estéril (o al menos muy costoso). Castigarlos como si fueran ciudadanos responsables socavaría la institución misma del castigo

⁷ Una vez trazada la línea, es dable esperar que los jueces actúen con discriminación, pues cabe que se produzcan desequilibrios: un juez *podría* considerar que la ignorancia del acusado es debida a circunstancias atenuantes — "ignorancia justificada de la ley" (Gross 1979, pág. 155) — pero, en general, el juez no está obligado a considerar el punto.

(que depende de su credibilidad) al socavar su fundamento racional. Negarse a admitir que estas personas no son responsables es ofender la ley y la racionalidad de la ciudadanía; como también se ofende a la justicia expidiendo y ejecutando leyes que no son del conocimiento público. De ese modo, agregamos disposiciones explícitas que eximen a ciertas personas de toda responsabilidad legal con el objeto de preservar la credibilidad y la defensa del sistema.

Como resultado de ello, disminuye la cantidad de posibles condenados, cuya selección se realizará entre los auténticamente responsables y los legalmente culpables. Pero quizá los principios usados para delimitar esta categoría sean demasiado groseros y se necesiten distinciones más sutiles si lo que se pretende es una mayor aceptación y credibilidad de la ley; es decir, si lo que se pretende es perfeccionar la justicia de la ley. En esta instancia cabe, sin embargo, la propuesta subversiva: ¿por qué no exculpar a *todos* los que cometen delitos? Si la ley no pudo disuadirlos en esa ocasión, entonces eran incapaces de ser disuadidos —al menos en esa ocasión.

Pero dar un paso semejante comportaría el aniquilamiento de nuestro sistema “disuasorio”. Se disiparía el efecto de contención que leyes y sanciones ejercen sobre las deliberaciones de los ciudadanos (eventualmente) responsables y volverían los indeseables males inherentes al estado de naturaleza. Por lo tanto, debemos ser arbitrarios una vez más y trazar la línea —cuya importancia, en cuanto a la ubicación exacta, es la misma que en el caso de establecer la edad legal para consumir bebidas alcohólicas o conducir automóviles. Necesitamos un umbral de competencia legal que pueda determinarse con eficacia, no suponiendo que no puede haber “contraejemplos” intuitivamente persuasivos a la línea que tracemos, estipulando previamente que no se tendrán en cuenta esas cosas. Es necesario no demorarse en los ínfimos detalles de las circunstancias del acusado, sino establecer rápida y concretamente si el agente es capaz de ser disuadido *en general*, aunque no lo fuera en el momento del delito. (Este es el ámbito de la libertad de acción, en la justicia y en la moral, que buscábamos en el capítulo 6 para refutar el actualismo.)⁸

⁸ Fingarette (1972, pág. 203) define la insania como “el fracaso para responder con relevancia a lo que es esencialmente relevante [...] en virtud de una deficiencia grave de la *capacidad* para responder de ese modo, inherente a la índole mental de la persona, al menos durante ese lapso”. Según Honoré (véase capítulo 6) se debe comprender a la persona como a alguien que ya no “puede” (en el sentido general del verbo) responder con relevancia. Si por el contrario, interpretamos el verbo poder en sentido particular, toda demostración de locura ante testigos (por ejemplo, agredir al oficial de policía que lo arresta) constituiría una evidencia *definitiva* de insania (¿transitoria?). La idea de insania transitoria provoca, sin duda, muchos recelos y objeciones. Ello se debe al oscuro reconocimiento de que se trata de un delgado límite que podría dar paso a exculpaciones indiscriminadas y, por lo tanto, subversivas.

Nuestra negativa a ahondar las causas y circunstancias más allá de un cierto límite arbitrario puede infundir sospechas. ¿Se trata de una política justa? En realidad, sí. Recuérdese que el azar se promedia. Sería posible mejorar el baloncesto descalificando los aciertos fortuitos y las casualidades desafortunadas. (En mi opinión, no hay mejor juego en la ciudad que el de *afirmar que la gente es responsable*.) Recuérdese, que en el fundamento racional de la insuficiencia de la represión legal está implícita una cierta tolerancia al delincuente que se arriesga. Si los malhechores, luego de considerar las posibilidades, deciden que el delito bien vale la pena el riesgo, lo cometen y son atrapados, ello no es un signo *prima facie* de irracionalidad. Del hecho de que se perdió una apuesta no podemos concluir que fue hecha irracionalmente. Si la gente se arriesgó con pleno conocimiento de las consecuencias del fracaso, no puede alegar ahora que la sanción aplicada es injusta.

Una institución con un fundamento racional de esa naturaleza está destinada a crear —o a *constituir*— una clase de agentes legalmente culpables cuya ulterior sujeción al castigo mantiene la credibilidad de las sanciones. Si la institución ha de perdurar, tendrá que ajustar convenientemente sus umbrales arbitrarios en la medida en que aparezca nueva información (o información errónea) que socave su crédito. Cabe pensar que existe una posición óptima del umbral de competencia que maximiza el efecto de contención de las leyes (para todo tipo de circunstancias sociales, grados de complejidad pública, etc.). Un umbral más alto que el óptimo fomentará en los acusados una suerte de simulación que, al ser identificada por el pueblo, disminuirá el respeto por las leyes y su poder de disuasión. Un umbral más bajo que el óptimo producirá una disminución del poder disuasorio de la ley y llevará a castigar a individuos que, ante los ojos de la sociedad, “realmente no podían evitarlo”. La opinión pública acerca de la justicia de la ley constituye un factor crítico para la eficacia del derecho.

El esquema que acabo de esbozar es una versión de la defensa ordinaria de la ley, el juicio y el castigo en tanto que institución disuasoria (existen otras versiones que he preferido omitir). A la luz de las circunstancias familiares, presenta el mismo tipo de fundamento racional que el de una “institución” mucho más esencial, si bien históricamente posterior: “el mundo de los conceptos morales” de la responsabilidad individual.

¿Por qué nos consideramos a nosotros mismos y a los demás como *moralmente* responsables? A primera vista, esta pregunta puede parecer parasitaria del problema metafísico acerca de las condiciones que se necesitan para *ser* verdaderamente responsable. (Cuando se critica una cierta posición de los umbrales de respon-

sabilidad *legal*, se puede aducir que la ley considera responsables a individuos que no son moralmente responsables de su comportamiento y viceversa.) Es posible establecer una distinción entre la pregunta acerca de por qué *consideramos* que las personas son responsables o *asumimos* la responsabilidad de varias cosas y la pregunta acerca de si somos realmente responsables y, en ese caso, cuál es la razón. No ignoramos a veces que se cometen errores: se considera responsable a quien no lo es —ya sea por el hecho en cuestión o por sus acciones en general—; una persona que es responsable se rehúsa a asumir su responsabilidad.

Pero sea lo que fuere la responsabilidad, considerada como un estado metafísico, no tendrá derecho a reclamar nuestra atención en tanto no sea posible relacionarla con algún *desideratum* social reconocible. ¿Qué puede importarnos si nos hallábamos o no en ese estado metafísico cuando cometimos un acto reproachable? Desde luego, los seres humanos son capaces de desearlo todo y el anhelo por ese tipo de responsabilidad bien puede surgir cuando se está dispuesto a satisfacer una apetencia puramente metafísica. (Imagínese que alguien se las ingeniara para sentir el deseo de comer un trozo de pan compuesto por las mismas moléculas que componían el trozo de pan que alguna vez comió Alejandro Magno. Ahora, imagínese a un ser humano que se las ingenia para desear fervientemente la responsabilidad metafísica.)

¿Por qué, pues, necesitamos afirmar que las personas —incluso nosotros mismos— son responsables? “Al sostener que una persona es responsable y obrar en consecuencia podemos conducirla a que se desprenda de un rasgo indeseable; y esto es útil, independientemente de que el rasgo sea o no obra suya” (Gomberg 1978, pág. 203). Una vez más se evidencia que una cuota de arbitrariedad es siempre útil. En lugar de indagar, indefinidamente, con el propósito de *descubrir* si un determinado rasgo de carácter es obra de la persona, en lugar de verificar exactamente hasta qué punto un determinado yo se construye a sí mismo, simplemente *consideramos* a las personas responsables de su conducta (dentro de ciertos límites que procuramos no examinar muy detenidamente). La recompensa que obtenemos al adoptar esta estrategia es una mayor proporción de comportamiento “responsable” que de ese modo se inculca.

Veamos las implicaciones de esta perspectiva respecto de la pregunta que a menudo nos formulamos acerca de nuestra culpabilidad o inocencia. ¿Acaso nos engañamos al *asumir* la responsabilidad de nuestros delitos? Si se postulara la existencia de una especie de responsabilidad cósmica, absoluta, en la que uno participa, o bien de la cual está excluido, entonces la perspectiva de rechazar o asumir erróneamente responsabilidades se transformaría en un

problema complejo y en apariencia insoluble. Peor aun, adoptando la posición kantiana, nos veríamos obligados a admitir que la única conducta responsable sería la conducta moralmente perfecta; en ese caso, la culpabilidad sería tan imposible como la cuadratura del círculo. Wolf nos ofrece una formulación actual de esa concepción.

Afirmo con los compatibilistas que la responsabilidad moral de un agente no depende de si está determinado o no sino de cómo está determinado... Sin embargo, puesto que pienso que la única determinación satisfactoria es la que se ejerce en virtud de las razones que un agente debe poseer, se desprende de ello que un agente puede estar determinado y ser responsable al mismo tiempo, pero sólo en tanto y en cuanto ejecute las acciones que debe ejecutar. Si, por otra parte, ejecuta una acción moralmente mala, entonces la acción no puede estar determinada correctamente. (Wolf 1980, pág. 163.)

Según esta teoría, debe existir algo malo y criticable en el diseño o en la implementación de la secuencia causal de razonamientos que conduce a una acción moralmente mala.

Pero hemos visto que esto no es necesariamente así. En cada nivel de organización, desde el nivel de organización de la memoria hasta el del diseño de las instituciones sociales, los *mejores diseños posibles*, dadas las restricciones impuestas por la finitud y la presión del tiempo, incluyen una cierta cuota de arbitrariedad y de riesgo prudente. La organización (enteramente inconsciente) de la memoria garantiza que sólo nos sucederá un subconjunto de puntos relevantes en el tiempo disponible (Cherniak 1983). Todo estilo de autocontrol desarrollado por un individuo obtiene su eficacia a expensas del riesgo de decidir arbitrariamente entre las diversas opciones que se le presentan. A veces, la solución de un problema o la toma de decisiones debe incluir una decisión arbitraria (consciente o no) para terminar con las deliberaciones y llegar a la decisión final, aunque se tenga pleno conocimiento de que todavía quedan por examinar importantes consideraciones. Y en el plano de las instituciones sociales encontramos no sólo la arbitrariedad del derecho penal (en situaciones estratégicas), sino también otros casos de arbitrariedad, como por ejemplo el uso de sorteos para acelerar, correcta y oportunamente, decisiones, que sería imposible tratar de otra manera (decisiones como, por ejemplo, quiénes serán reclutados en las fuerzas armadas). Todo sistema finito de control (como el cerebro humano) es propenso a cometer errores o a tomar decisiones que condenaría un análisis más cuidadoso. Se trata de un rasgo inevitable del carácter humano, incluso del más perfecto: el pecado original naturalizado. Sin embargo, es prudente adoptar políticas que minimicen las consecuencias negativas de estos inevitables

defectos de carácter, empleando fuerzas correctivas similares a las que bosquejamos en nuestro fundamento racional del castigo en el derecho. Si se afirma (con cierta arbitrariedad) que las personas son responsables de sus actos y se toman recaudos para que comprendan que se las considerará como tales, se reducirá a límites tolerables el riesgo del delito en el diseño (y el rediseño) de sus caracteres. Cuando, a pesar de estas medidas, se atrapa a un individuo en el acto mismo de delinquir, simplemente habrá perdido sus apuestas (razonables o no) y no deberá objetar la pena que se le asigne.

En efecto, ésta es la actitud que se toma comúnmente cuando uno enfrenta las propias transgresiones (al menos las más leves). Hace poco *olvidé* sacar el permiso de estacionamiento en una zona restringida y asumí la responsabilidad de pagar una buena multa. Ciertamente, no pude atenuar la pena alegando fragilidad de memoria o "una distracción transitoria más allá de mi control". Aun cuando alguna de estas explicaciones fuera verdadera, sería difícil encontrar un caso más evidente de culpabilidad por pecado (venial) de omisión.

Cuando los riesgos son mayores y los delitos más graves, ya no es tan común la inmediata aceptación de la culpabilidad. No obstante, son muchos los delincuentes que no dudan de sus culpas y, si bien esta admisión es, en ocasiones, un autoengaño alimentado por la sociedad, no siempre es necesariamente así. El escepticismo respecto de la posibilidad misma de la culpabilidad proviene de la veneración a un ideal absoluto: el concepto de culpa ante los ojos de Dios. Pero el hecho de que esa condición no se cumpla en el mundo no debe inducirnos al escepticismo respecto de la integridad de la institución de la responsabilidad moral.

3. La negación del secreto terrible

Es difícil ser optimista en las frías mañanas, cuando reflexionamos sobre nuestra abrumadora debilidad y estulticia, conscientes del abismo que separa nuestra imagen pública de nuestros pensamientos privados vergonzantes que en apariencia determinaron un acto. ¿Cuál es la reacción correcta o al menos coherente ante la confusión de esos lamentables defectos de carácter? ¿El autorreproche?

¿Cuál es la manera habitual de hacernos reproches? Decirnos, por ejemplo: "¡qué negligente!"; "¡qué irreflexivo!"; "¡qué egoísta!"; "¡qué torpe y desenfrenado!". "¿Cómo he podido, siquiera por un instante, considerar las cosas con tanta pequeñez y exasperación?" En otras palabras, nos atribuimos, respecto del hecho y sólo en cierta medida,

un carácter malo y lo lamentamos. En esto consiste todo autorreproche. Dirigimos contra nosotros mismos la desaprobación y el disgusto; deseamos deshacer lo hecho en el pasado y ante la imposibilidad, nos embarga una rabia y una vergüenza exacerbadas *por tener eso adentro*, eso que nos condujo a perpetrar lo que ahora lamentamos. (Hobart 1934, pág. 4.)

¿Pero la contrición, los remordimientos y la autocondena son acaso menos incoherentes que el deseo frustrado de deshacer lo hecho? Una vez que hemos visto la utilidad social del mito del libre albedrío, podemos preguntarnos si estamos obligados por alguna otra razón a instituirlo en el dominio privado y a considerarnos a nosotros mismos responsables. ¿Cuál es la actitud alternativa? ¿La apesadumbrada contrición, la impasibilidad del espectador o la rabia ante la injusticia de estar determinado de antemano a ser un miembro despreciable de la raza humana?

¿Cómo deberíamos reaccionar ante la propia culpabilidad? Si el concepto de culpa que se aplica es el tradicional, absoluto "ante los ojos de Dios", entonces será tan descalificable como las dudosas nociones que están emparentadas con él: la perfecta voluntad kantiana, el yo sartreano que se crea a sí mismo, el agente ideal socrático que nunca hace el mal a sabiendas, el agente de Chisholm como motor inmóvil. Nadie, ni siquiera monstruos como Hitler o Eichmann, ni criminales comunes y cuerdos como Agnew o Vesco, ni usted cuando quebrantó la ley o una promesa, pueden ser culpables en ese sentido; la tradición filosófica y teológica ha restringido tanto ese sentido de culpa, que es imposible describir el estado que el término pretende denominar.

Desde este punto de vista, el hecho de no ser culpable no es un gran consuelo. Pero cabe todavía la responsabilidad legal, sea en sentido literal o en sentido relativo que comporta el afirmar que uno es personal y moralmente responsable. ¿Hay espacio para el remordimiento y la contrición en estas nociones? La pregunta es sumamente compleja y merece cuidadoso análisis (véase Strawson 1962 y Dennett 1980), pero aventuraré algunas consideraciones bastante obvias. La conciencia que se manifiesta a sí misma sólo retrospectivamente, en una agonía de remordimientos, pero que jamás lo hace prospectivamente, tratando de superar algún impulso primario, constituye un rasgo de carácter nada atractivo y completamente prescindible en cualquier mundo moral. Pero el remordimiento que es manifestación de un cambio significativo y no transitorio de las prioridades que atañen a la decisión es precisamente el tipo de actitud que sólo puede ponerse en práctica gracias a la afirmación de nuestra responsabilidad. Por lo tanto, hay espa-

cio para el remordimiento en nuestro concepto naturalizado de culpa que establecimos.

Pero supóngase que, al considerar la propia biografía, uno cae en la cuenta de que —al margen de sus buenas cualidades— fue, es y será un villano cuya vida habrá de transcurrir en medio de dificultades (difamado, condenado, castigado y evitado por sus congéneres). Hay personas así. Como agentes, han aprobado el examen de responsabilidad pero son tan desalmados e inaccesibles a toda calidez humana que merecen nuestro desprecio. ¿Somos injustos? La réplica es la siguientes: ¿quién merece ser más despreciado sino aquel que es completamente despreciable? ¿Acaso pueden evitar el desprecio de sus semejantes? No *pueden* evitarlo *ahora*, pues han ido demasiado lejos (tal como el borracho responsable de haber hecho de sí mismo un borracho); sin embargo, en el capítulo 4 hemos visto que uno es tan responsable de su carácter como de todo lo que es fruto de sus esfuerzos pasados. Si la persona se ha convertido en un monstruo, entonces no quedará nadie a quien responsabilizar, per ése es el caso límite.

¿Cómo consolar o aconsejar a quien se confiesa despreciable? La respuesta es obvia: si se está empeñado en “salvar su alma”, se alentará a la persona, de la manera más efectiva posible, a modificar sus actitudes y a luchar por superar su mala reputación (bien merecida). Si lo que se desea es paliar sus tribulaciones (sin tener en cuenta el costo social), se la inducirá a percibir su absoluta degradación e impotencia con el propósito de fomentar una actitud de apatía y fatalismo, logrando así (quizá) que su reflexión se disocie casi por completo de sus actos y proyectos y que adopte una actitud de cínica tolerancia hacia su lado peor.

Todos hemos experimentado alguna vez el terrible daño existencial en el cual reconocemos que hemos caído en la actitud paralizante del espectador pasivo que se pregunta inútilmente lo que pensará o hará en el futuro inmediato. En lugar de considerar el futuro con esperanzas, de hacer planes o tratar de anticiparnos al mundo, nos precipitamos en una espiral regresiva que nos aniquila al sumirnos en una honda preocupación por nosotros mismos que malgasta nuestro tiempo y que prácticamente nos garantiza que se hará realidad la imagen de futilidad e indecisión que nos obsesiona. Afortunadamente para la mayoría, las depresiones pasan pronto y al cabo volvemos a contraer compromisos con la sociedad. Y emergemos del marasmo como el golfista que finalmente ha captado la sabiduría del consejo: mantener la cabeza baja hasta el final del movimiento.

Puesto que todos conocemos ese sentimiento, podemos comprender lo ominoso de toda demostración o descubrimiento que

pretenda probar la imposibilidad del libre albedrío. Tener buenas razones para desear el libre albedrío no es obviamente lo mismo que tener buenas razones para creer que se tiene libre albedrío. Sin embargo, parece que tener buenas razones para desear el libre albedrío es tener buenas razones para tratar de creer que se tiene libre albedrío. En efecto, como hemos visto, es muy probable que el hecho de creer que se tiene libre albedrío sea una de las condiciones necesarias para tener libre albedrío: un agente que gozara de las otras condiciones necesarias —racionalidad y capacidad de autocontrol y de introspección de orden superior—, pero que fuera inducido engañosamente a creer que carece de libre albedrío, estaría tan inhabilitado por dicha creencia para elegir libre y responsablemente como por la falta de cualquiera de las otras condiciones.

Esto coloca en una posición delicada al agnóstico que todavía no está seguro de que se cumplan las demás condiciones necesarias (¿las hemos identificado a todas?) Si puede superar o ignorar sus dudas y lograr el estado de ánimo a un creyente sincero del libre albedrío, logrará uno de los siguientes estados: a) un estado genuino de libre albedrío, o b) al menos la ilusión de libre albedrío.

El primer estado es, evidentemente, el más deseable pero, a falta de otra cosa, también el último *podría serlo*, ya que pertenece a la clase de ilusiones que hacen posible o estimulan la vida: la ilusión de que aún nos ama la persona amada; la ilusión de que nos quedan muchos años de vida, aunque no sea así; la ilusión de que la fealdad física no impide que los otros perciban nuestra belleza interior.

Si, por el contrario, el agnóstico se sume en la duda o, peor aún, se convence de la ausencia de libre albedrío, su actitud hacia las oportunidades de elección o de acción será tal que lo inhabilitará esencialmente como elector y dejará de obrar según la idea de libertad. Pero, por naturaleza, somos aparentemente incapaces de mantener esa convicción por más de unos pocos malos momentos. El hambre, el aburrimiento o la curiosidad nos sobrevienen al cabo y nos conducen otra vez a la acción (una similitud con la *sphex* que deberíamos agradecer). Sin embargo, la experiencia, aunque breve, es fascinante y sus implicaciones lo son aún más si se las toma seriamente en cuenta. No nos sorprenden que sobren motivos para mirar el lado luminoso del asunto y concluir que el libre albedrío constituye un problema insoslayable y apremiante. Pero las circunstancias favorecen el autoengaño y toda defensa del libre albedrío contra el escepticismo será sospechosa, en el mejor de los casos, de mera expresión de deseos y en el peor de hipocresía.

No obstante, aquello que deseamos que sea verdadero puede serlo; y dadas las aspiraciones de racionalidad, la irrefrenable curiosidad y el escepticismo que padecemos, no nos queda otro camino que un paciente examen del problema con vistas a determinar si se sostiene la anhelada conclusión. Esto es lo que hice y la conclusión es optimista: el libre albedrío no es una ilusión, ni siquiera una de esas ilusiones irreprimibles que nos ayudan a vivir. Cuando observamos con cuidado el origen de nuestros miedos y celos; constatamos una y otra vez que no se trata de axiomas irrefutables o de descubrimientos empíricos bien fundamentados, sino de imágenes fuera de foco, apenas vislumbradas, como las sombras que en la pared del cuarto adquieren una consistencia amenazadora justamente porque no las observamos de cerca.

Cuando deseamos el libre albedrío, deseamos, en realidad, el poder de decidir nuestros actos y de decidirlos con sabiduría, a la luz de expectativas y deseos. No queremos que nadie nos controle sino ser agentes capaces de tomar la iniciativa y la responsabilidad de nuestros actos y proyectos. He procurado demostrar que todo ello nos pertenece porque es el producto natural de nuestros dones biológicos, ampliados y reforzados por nuestra iniciación en la sociedad.

Por otra parte, deseamos suficiente libertad de acción para ejercer esos poderes en el mundo, sin necesidad de acomodarlos permanentemente al único, desesperado, curso de acción que tiene la posibilidad de satisfacer nuestros deseos. Esta libertad también puede ser accesible y bien vale luchar por ella, pero no está garantizada. Existen reales limitaciones a la libertad humana que no son de índole metafísica: por ejemplo, las obligaciones políticas, la represión, la manipulación ejercida a través de la difusión de información falsa y la desesperante "jugada forzada" de la pobreza y del hambre. Podríamos, sin duda, combatir tales restricciones si no estuviéramos condenados a usar otra clase de chaleco de fuerza: el curioso límite creado (e impuesto) por el ejercicio mismo de la libertad y por el hecho mismo de reconocernos responsables; es decir, las cadenas, sogas y cuerdas y todos los arreos concomitantes del compromiso (tácito o explícito) que contraemos con la familia, los amigos, los proyectos de vida y que nos vuelven cada vez más incapaces de responder al llamado de la libertad radical.

Nuestras experiencias con estas amenazas reales y variables a la libertad generan angustia y dan origen a las metáforas que motivan y guían (en secreto) los argumentos y los análisis de los filósofos. Mi estrategia ha consistido en examinar, en primer término, esas metáforas y descubrir el papel que les toca en los experimentos mentales —los generadores de intuición— que dominaron nuestra imaginación durante largo tiempo.

Nos asusta la idea de que la ciencia descubra, esté por descubrir o amenace con descubrir que nunca seremos lo que queremos ser. La amenaza no proviene del determinismo —si fuera así, podríamos suspirar aliviados pues los físicos están, aparentemente, de acuerdo sobre la naturaleza indeterminista del mundo— sino de la ciencia misma y de su visión de las cosas: el "naturalismo".

Este miedo ha sobrevivido, como la mayoría de los miedos, por ignorancia. Lo alimenta una idea en exceso simplista de cuanto la ciencia tiene que decir sobre la causalidad, el tiempo, la posibilidad y sobre nosotros mismos y el resto del universo. En tanto nos neguemos a examinar detenidamente cuál podría ser la imagen científica de la humanidad —por miedo a lo que podríamos encontrar—, subsistirá la sospecha de que los argumentos filosóficos abstractos que pretenden demostrar la compatibilidad de la libertad y de la ciencia no pasan de ser meros tanteos en la oscuridad. Después de todo, las amenazas asumen formas muy diferentes.

He procurado exorcizar a un ogro por vez —aunque algunos vuelan bajo apariencias distintas—, demostrando que los argumentos tan persuasivos que los invocan se originan, virtualmente en todos los casos, en el uso indebido de los generadores de intuición, cuando la atención se centra en modelos simples cuya misma simplicidad es la que genera las intuiciones ilusorias.

La táctica de juzgar qué es posible e imposible, basándose en lo que uno puede o no concebir o imaginar, constituye una parte ineliminable del método filosófico y del método científico. Se dice: "es inconcebible para mí que p " y luego se abrevia: "es inconcebible que p " o, en otras palabras: "como todos pueden observar, p es imposible". ¿Usted dice que no puede imaginar que p y en consecuencia declara que p es imposible? ¿No se trataría de una *hybris*? Una de mis tácticas para responder las tradicionales declaraciones filosóficas sobre lo inimaginable, ha sido conminar a poner más empeño.

Mis propios generadores de intuición se diseñaron para facilitar la tarea. En efecto, si ponemos más empeño, podemos imaginar un ser que escucha la voz de la razón y, sin embargo, no está exento de causalidad. En efecto, podemos imaginar un ser cuyas decisiones son causadas por la interacción de los elementos de su estado actual con los elementos del entorno sobre los cuales no tiene ningún control y, sin embargo, *tiene el control* y no está controlado por ese entorno omnipresente y omnicausal. En efecto, es posible imaginar un proceso de autocreación que comienza con un agente no responsable y crea gradualmente un agente responsable de su propio carácter. En efecto, es posible imaginar un ser racional y *determinista* que no se engaña cuando considera que el futuro es "abierto" y "depende de

él". En efecto, es posible imaginar un agente responsable y libre con respecto al cual sea verdadero que toda vez que actuó en el pasado, no pudo hacerlo de otra manera.

No sólo es posible imaginar las cosas que se suponían inimaginables, socavando así los argumentos que afirman su imposibilidad, sino que la misma perspectiva de imaginarlas en detalle produce dividendos. Se perfilan con más nitidez las ideas de racionalidad, autocontrol, autoría, oportunidad, prevención y evitación, responsabilidad y autoperfeccionamiento que se creían amenazadas. Cuando vemos cuán sólida puede ser la visión naturalizada de nosotros mismos, somos menos propensos a dejarnos seducir por las teorías absolutistas y perfeccionistas que se niegan a asimilar la ciencia o el sentido común. Una versión más realista de la racionalidad humana —que tome en cuenta el problema de la finitud— será más versátil y poderosa que las teorías exageradamente idealizadas que dieron origen a todas las paradojas tradicionales.

Sé que la posición naturalista a la que adhiero, la que nos alienta a imaginarnos como robots orgánicos, o como partes diseñadas del universo, resulta odiosa para muchos humanistas. He procurado demostrarles que al apartarse de la visión naturalista le dan la espalda a una fuente inagotable de ideas *filosóficas*. Este tema se halla implícito en las citas y en las notas al pie de página referidas a trabajos cuyas áreas de competencia suelen ser ignoradas por los filósofos (especialmente por los que escriben sobre el libre albedrío). Pienso que una consideración empática de los frutos de esas disciplinas brinda una perspectiva fácilmente accesible para quien sólo haya estudiado la literatura filosófica tradicional. Y he comprobado que mi incompetencia para sumergirme profundamente en esas disciplinas técnicas, extrañas y a menudo prohibidas, ha frustrado mi curiosidad filosófica en innumerables ocasiones. Los filósofos con la capacidad y el entrenamiento apropiados pueden sacar gran provecho del estudio de tales disciplinas.

Habría, ciertamente, mucho más que decir sobre el libre albedrío. He revisado todo el material pertinente hasta nuestros días y, desde luego, no he tomado en serio algunas ideas que otros pueden considerar fundamentales. Hay quienes se sentirán consternados ante mi rotunda descalificación (en el capítulo 6) del "problema" de reconciliar el libre albedrío con la hipótesis de ser omnisciente, infinito. Esta versión tradicional del libre albedrío constituyó, durante siglos, el centro del problema, pero su interés depende de una concepción muy literal y antropomórfica de Dios como sapiente. No creo que en la actualidad se pueda considerar a Dios de esa manera, por ello decidí que no vale la pena discutirla. En mi opinión, sólo se trata de un enigma histórico o de un entretenimiento intelectual y

no he querido dar la impresión (en parte, porque me he divertido mucho al escribir este libro) de que tomo las cosas a la ligera.

Desde luego, cabe esperar objeciones a nuestra convicción de que tenemos libre albedrío, y serán bienvenidas pues lo que nos interesa, en definitiva, es conocer la verdad. Los incompatibilistas, "los deterministas duros" y otros escépticos inventarán argumentos nuevos e ingeniosos para demostrar que, en realidad, nadie tiene, o podría tener, libre albedrío si el determinismo, el mecanicismo y otros "ismos" son verdaderos. Terminaré este libro con algunos consejos para refutar estas objeciones.

En primer lugar, examine detenidamente qué clase de libre albedrío pone en peligro el argumento. ¿Vale la pena preocuparse por ella? Pregúntese si tiene razones bien fundamentadas para creer que posee esa clase de libre albedrío, o bien para temer que no la posee. Si le faltara ese tipo de libertad, ¿se sentiría como un prisionero o como una marioneta? Quizá la conclusión del nuevo argumento sólo se refiera a la imposibilidad de poseer una propiedad metafísica que, en el mejor de los casos, sólo les interesa a los académicos. O más aun: el anhelo de la libertad en cuestión puede resultar a la luz de la investigación una bendición incoherentemente concebida: Pregúntese si puede imaginar seres cuya voluntad sea más libre que la nuestra. En ese caso, ¿de qué rasgos lamentables, que forman parte de nuestra dote como organismos físicos, estarían exentos? Si el ideal de libertad que le quita el sueño es contradictorio en sus términos, no debería apesadumbrarlo el hecho de que sea inalcanzable. No tiene sentido estrujarse las manos porque no se puede deshacer el pasado, ni evitar lo que sucede en el presente, ni crearse a sí mismo *ex-nihilo*, ni elegir ambas alternativas en una sola decisión, ni ser prefecto. Si el argumento en cuestión pasa todas estas pruebas y pareciera avizorarse en lontananza alguna conclusión temible, entonces y sólo entonces se lo tomará en cuenta y se averiguará exactamente de qué argumento se trata.