

JOHN MARTIN FISCHER, ROBERT KANE,
DERK PEREBOOM Y MANUEL VARGAS

CUATRO PERSPECTIVAS SOBRE LA LIBERTAD

Traducción de
Inés Echavarría, Gabriela Polit
y Ricardo Restrepo

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2013

CAPÍTULO II

COMPATIBILISMO

John Martin FISCHER

Porque eres mía, sigo la línea...
(Johnny CASH)

1. INTRODUCCIÓN

Pensando sobre ello de cierta forma, el compatibilismo parece muy verosímil. Por ahora, entiéndase el «compatibilismo» como la doctrina de que la idea central de la libertad y una auténtica y robusta responsabilidad moral son compatibles con la doctrina del determinismo causal (lo cual implica, entre otras cosas, que cada partecita del comportamiento humano es una consecuencia causal necesaria de los eventos del pasado acompañados por las leyes naturales). Claro está que así entendido, el compatibilismo no está tomando ninguna postura acerca de si el determinismo causal es verdad o no.

El compatibilismo puede parecer convincente porque se nos presenta tan obvio que seamos (la mayoría de nosotros), por lo menos algunas veces, libres y moralmente responsables, y no obstante nos damos cuenta de que el determinismo causal puede ser verdad. Es decir, hasta donde sabemos, es verdad que todos los eventos (incluyendo el comportamiento humano) son el resultado necesario de cadenas de causas que pueden ser remontadas indefinidamente hacia el pasado. Expresado un poco diferente, me puedo imaginar despertándome una mañana y encontrándome con un titular del periódico que diga: «¡El determi-

nismo causal es verdad!» (seguramente no aparecería en el *National Inquirer* o en *People*, pero quizá en el *New York Times*...). Puedo imaginarme leyendo el artículo y a continuación (presumo que luego de un rato) estar convencido de que el determinismo causal es verdad —que las generalizaciones que describen las complejas relaciones entre eventos pasados y leyes físicas, por un lado, y eventos subsiguientes, por otro, son generalizaciones con un 100 por 100 de probabilidades asociadas a ellas—. Y me siento seguro de que esto no cambia, ni debería cambiar, mi forma de pensar sobre mí mismo y sobre los otros como (algunas veces) sujetos libres y moralmente responsables de manera sólida —profundamente diferentes de otros animales—. El simple hecho de que estas generalizaciones o condicionales tengan un 100 por 100 de probabilidad asociada a ellas, en vez de (digamos) un 99,9 por 100, no tendrá ni debería tener ningún efecto sobre mi perspectiva acerca de la existencia de la libertad y de la responsabilidad moral. Mis perspectivas básicas sobre mí mismo y los otros como libres y responsables son y deben ser resistentes a ser afectadas por este descubrimiento acerca de hechos arcanos y «ceranos» relacionados con las generalizaciones de la física. (Claro que esto no quiere decir que estas visiones básicas sobrevivan a *cualquier* descubrimiento empírico —solo a este tipo de descubrimiento—).

Entonces, cuando delibero con frecuencia parto de que soy libre en el sentido de que auténticamente tengo más de una opción abierta para mí. Como, hasta donde sabemos, el determinismo causal (en el sentido esbozado anteriormente) puede ser verdad, el compatibilismo entonces suena supremamente atractivo. De igual forma, es muy natural diferenciar esos sujetos que son forzados a comportarse como lo hacen de aquellos que actúan libremente; hacemos esa distinción y señalamos las dos clases de individuos, desde el punto de vista del sentido común y del derecho. Pero, como hasta donde sabemos, el determinismo causal puede ser verdad, el compatibilismo es supremamente atractivo. Si el determinismo causal resultara verdad y el incompatibilismo también fuera verdad, parecería entonces que todo el comportamiento es de un solo tipo —la distinción que natural e intuitivamente manejamos, según el sentido común y la ley, estaría en peligro de desaparecer—.

No obstante, hay profundos problemas con el compatibilismo. Son estos quizá los que han llevado a algunos filósofos a condenarlo en términos duros como: «subterfugio miserable» (KANT), «atolladero de evasión» (JAMES) y «la más pasmada falacia de cambio de tema que pueda ser hallada en toda la historia del sofismo [...] [un ardid] para engañar al vulgo pero que ha atrapado a los más doctos de nuestro tiempo» (Wallace MATSON).

En este ensayo empiezo por resaltar los atractivos del compatibilismo y esbozo y fundamento una versión atrayente del compatibilismo

tradicional. Luego planteo el desafío básico a dicho compatibilismo. Dado este desafío, sugiero una versión alternativa del compatibilismo que llamo «semicompatibilismo», y desarrollo algunas de las ventajas de tal enfoque. Por último, contemplo objeciones a esta versión específica del compatibilismo y al compatibilismo en general. Mi objetivo es presentar el andamiaje para una defensa del semicompatibilismo (resaltando sus principales atractivos), más que realizar una elaboración detallada o defensa de la doctrina.

2. EL SEÑUELO DEL COMPATIBILISMO

Como indiqué antes, me parece que con frecuencia tengo más de un sendero abierto ante mí. Los senderos hacia el futuro se bifurcan desde el presente y representan diferentes maneras en las que puedo proceder ante el futuro. Cuando delibero acerca de si voy a la conferencia o al cine esta noche, estoy pensando que auténticamente puedo ir a la conferencia y puedo también auténticamente ir al cine (pero tal vez no pueda hacer ambas cosas). Y tengo con frecuencia también este enfoque acerca del futuro —la visión del futuro como un «jardín de senderos que se bifurcan» (en la maravillosa frase de Borges)—. Pero al mismo tiempo me pueden hacer reconocer que, hasta donde sabemos, el determinismo causal es verdad; su verdad no necesariamente se me manifiesta fenomenológicamente. Por esto, el compatibilismo es supremamente atrayente: me permite mantener ambos enfoques, el que yo tenga (por lo menos algunas veces) más de un camino auténticamente abierto, como también el que el determinismo causal pueda ser verdad. (Puedo mantener, por así decirlo, estas dos visiones en el mismo casillero mental; no tienen que ser ubicadas en diferentes casilleros, ni tiene que pensarse que se aplican a reinos o perspectivas diferentes).

Es increíblemente natural —casi que fenomenológicamente inevitable— el pensar que puedo irme esta noche o al cine o a la conferencia, que puedo continuar trabajando en este ensayo o tomarme un descanso y tomarme un café, y así por el estilo. Sería discordante descubrir que, a pesar de las apariencias de disponibilidad de estas dos opciones, solo tenga disponible un auténtico camino hacia el futuro. Un compatibilista no tiene que llegar necesariamente a la conclusión de un-solo-sendero, en el caso de que los físicos teóricos se pongan de acuerdo y concluyan que los condicionales discutidos anteriormente tienen una probabilidad del 100 por 100 en vez de (digamos) una del 99,9 por 100. Un compatibilista puede acoger la resistencia del enfoque fundamental de nosotros como sujetos que ayudamos a *escoger* el camino que toma el mundo hacia el futuro, entre los varios senderos que auténticamente *podría* tomar. Un compatibilista puede captar la intuición de que una pequeña diferencia (entre el 100 y el 99,9 por 100) no debería suponer

una enorme diferencia (entre que tengamos más de un auténtico sendero disponible hacia el futuro y que este prevaeciente hecho fenomenológico sea una gran falsa ilusión). ¿Cómo puede ser que una diferencia tan pequeña —del tipo concebido en las probabilidades asociadas a los condicionales arcanos de la física— suponga tan grande diferencia?

De manera similar, es natural y extraordinariamente «básico» para los seres humanos el considerarnos (por lo menos algunas veces) moralmente responsables por nuestras decisiones y por nuestro comportamiento. Típicamente pensamos en nosotros mismos como moralmente responsables precisamente en virtud del ejercicio de un tipo de libertad o control; libertad que tradicionalmente se considera que involucra exactamente el tipo de «selección» entre auténticas posibilidades alternativas disponibles mencionadas anteriormente. Cuando un sujeto es moralmente responsable por su comportamiento, usualmente suponemos que él pudo haber hecho otra cosa (por lo menos en algún momento relevante).

El supuesto de que nosotros los seres humanos —la mayoría de nosotros por lo menos— somos sujetos moralmente responsables (por lo menos algunas veces) es una idea de suprema importancia y prevaecencia. De hecho, es difícil imaginar la vida humana sin ella. (Dicha vida, como mínimo, sería muy diferente de como normalmente la entendemos —de menor riqueza en sus matices y, podríamos afirmar, que no sería ni mejor ni más atractiva—). Un compatibilista no necesita abandonar este supuesto aunque se despertara con el titular: «¡El determinismo causal es verdad!» (y se convenciera de que es verdad). El compatibilista tampoco necesita renunciar a ninguno de sus puntos de vista metafísicos básicos —a sus verdades metafísicas aparentemente a priori que sostienen sus enfoques acerca del libre albedrío— simplemente porque los físicos teóricos han establecido que las probabilidades relevantes son del 100 por 100 en vez de ser del 99 por 100. ¿No sería extraño abandonar un principio como el de que el pasado es fijo y fuera de nuestro control o de que las verdades lógicas son fijas y fuera de nuestro control solo porque a uno le han convencido de que las probabilidades en cuestión son del 100 por 100 en vez de ser del 99 por 100? Un compatibilista no necesita cambiarse de posición de esta forma rara y poco atractiva.

En la vida común y corriente, y en nuestros principios morales y el sistema legal, diferenciamos a los individuos que se comportan libremente de aquellos que no. Sam es un adulto «normal» que creció bajo condiciones favorables (más o menos como aquellas descritas en la serie de televisión estadounidense *Leave it to Beaver*). No tiene ninguna anomalía o desorden neurológico o psicológico, ni está en un contexto en el cual esté siendo manipulado, sometido a lavado cerebral, coaccionado u «obligado» de alguna manera a hacer lo que hace. Más especí-

ficamente, no están presentes factores que operen en detrimento o que distorsionen o disminuyan la facultad humana normal para el razonamiento práctico o la ejecución del resultado de dicho razonamiento. Delibera «de manera normal» sobre si debe abstenerse o no de dar información pertinente en su formulario de declaración del impuesto a la renta y, aunque sabe que es moralmente censurable, decide guardarse la información y evadir impuestos de todas maneras.

De acuerdo con nuestra forma de sentido común de ver el mundo e incluso con nuestras perspectivas morales y legales más teóricas, Sam libremente elige hacer trampa en su declaración de impuestos y lo hace libremente. Es posible que, dados los supuestos que he esbozado, fue libre justo antes de su decisión y acción de *no* decidirlo y de *no* comportarse así. En la medida en que Sam eligió su propio camino, actuó libremente y puede ser considerado responsable moral y legal por hacer trampa en su declaración de impuestos.

Por otro lado, tendemos a eximir a ciertos sujetos de *cualquier* responsabilidad moral en virtud de que carecen incluso de *capacidad* de controlar sus elecciones y acciones; damos por hecho que tales individuos están tan discapacitados en sus habilidades cognitivas y de acción que no pueden *libremente* elegir su sendero hacia el futuro (aunque varios caminos se presenten como auténticamente disponibles). Tales sujetos pueden tener una considerable lesión cerebral o desórdenes psicológicos por los cuales no son ni siquiera capaces del ejercicio de capacidades específicamente humanas de control en cualquier contexto moral de importancia. Otros sujetos pueden tener los rasgos básicos que aseguran esta capacidad, pero, sin embargo, están local más que globalmente exentos de responsabilidad moral.

Desde el punto de vista del sentido común, inclusive estructurado y refinado por el análisis moral y legal, los sujetos que son sometidos a lavado cerebral (sin su consentimiento), involuntariamente sujetos a hipnosis o publicidad subliminal, o a otra forma de condicionamiento del comportamiento, o incluso estimulación directa del cerebro, no son moralmente responsables por el comportamiento en cuestión. Pero pueden ser moralmente responsables por decisiones y acciones que no son resultado de este «inventario» de ejemplos de factores que socavan la libertad y que, por consiguiente, socavan la responsabilidad.

Pues claro, hay casos difíciles de presión que no llegan a ser auténticas coacciones, o de sugestión subliminal que influye pero no determina, acerca de los cuales pueden discrepar personas razonables. Aún más, hay bastante controversia sobre el rol y la importancia de las experiencias tempranas de la infancia, de las privaciones, la pobreza, el maltrato físico y psicológico, y así sucesivamente. Pero si bien hay «casos difíciles», el sentido común —y la teoría moral y legal— acepta que

hay claros casos de libertad y responsabilidad, por un lado, y claros casos de falta de ellas, por el otro.

Un compatibilista puede sostener esta distinción aun si los físicos nos convencen de que las probabilidades asociadas a los condicionales relevantes —los condicionales que enlazan el pasado y las leyes con el presente en la física— son del 100 por 100 en vez de ser del 99,9 por 100. Y esta es una característica significativa y atractiva del compatibilismo. El incompatibilismo parece llevar al colapso la importante diferencia entre sujetos como Sam y sujetos coaccionados, totalmente manipulados o sometidos al lavado cerebral. Un compatibilista no necesita negar lo que parece tan obvio, aun cuando las condicionantes tienen asignadas a ellas una probabilidad del 100 por 100. Hay una diferencia importante entre sujetos como Sam que actúan libremente y que son responsables moralmente, e individuos que están completa o parcialmente exentos de responsabilidad moral debido a impedimentos *especiales* y discapacidades que frenan su funcionamiento. Una vez más, el enfoque compatibilista de los seres humanos como sujetos, ambos libres y moralmente responsables (algunas veces), es *indiferente* con respecto al descubrimiento empírico particular de que el determinismo causal sea verdad. ¿No sería raro si nuestra visión básica de nosotros mismos como libres y moralmente responsables, y nuestra distinción entre sujetos responsables y aquellos que están locos o literalmente incapaces de controlar su comportamiento, dependieran de si las probabilidades de los condicionales son del 99,9 o del 100 por 100? Nuevamente, ¿cómo puede ser que tan pequeño cambio pueda marcar una diferencia tan monumental?

3. UNA TEORÍA COMPATIBILISTA DE LA LIBERTAD

Uno puede distinguir entre los aspectos de la agencia con proyección hacia el futuro, incluyendo el razonamiento práctico, la planificación y los procesos de decisión, y los aspectos con proyección hacia el pasado, incluyendo hacerse responsable y la responsabilidad moral (y legal). He dicho que es supremamente natural y verosímil —casi inevitable— considerar que tenemos más de un sendero bifurcándose hacia el futuro (por lo menos algunas veces). Este mismo supuesto parece enmarcar tanto los procesos de proyección hacia el futuro como (retrospectivamente) la atribución de responsabilidades. Parto aquí de que las posibilidades en cuestión son *las mismas* en ambos aspectos de la agencia, los de proyección hacia el futuro y los aspectos de proyección hacia el pasado: cuando deliberamos, naturalmente presuponemos que tenemos diferentes senderos hacia el futuro, y cuando asignamos responsabilidad suponemos (generalmente) que el sujeto en cuestión tenía disponible otro sendero.

En ambos contextos, el de proyección hacia el futuro y el de proyección hacia el pasado, provoca suponer que el tipo relevante de posibilidad o libertad se analiza como un cierto tipo de dependencia de elección. Es decir, cuando estoy deliberando se supone que auténticamente puedo hacer cualquier cosa que haría si fuera a actuar así: puedo ir al cine más tarde en la medida en que iría al cine si decidiera ir al cine, y puedo ir a la conferencia en la medida en que iría a la conferencia si escogiera ir a la conferencia, y así sucesivamente. Bajo esta visión puedo hacer, en el sentido pertinente de «puedo», cualquier cosa que sea una función (apropiada) de mi «voluntad» o elecciones: el rango de mi deliberación acerca del futuro es el conjunto de senderos a lo largo de los cuales mi comportamiento es una función de mis elecciones. No delibero acerca de si salto a la luna o no, porque (en parte al menos) no tendría éxito saltando a la luna aunque eligiera saltar a la luna.

De igual manera, dado el supuesto de la unidad de las propiedades de proyección hacia el futuro y hacia el pasado del agente, las posibilidades alternativas relacionadas con la asignación de responsabilidad están entendidas en términos de dependencia sobre la elección. Es decir, bajo este enfoque el sujeto es moralmente responsable por cierta acción solo si pudo haber hecho otra cosa, y él pudo haber hecho otra cosa solo en el caso de que pudiera haber hecho otra cosa si hubiera elegido hacer otra cosa.

Este análisis compatibilista sobre la libertad (o sobre el tipo diferente de posibilidad con respecto a la elección y a la responsabilidad) es llamado el «análisis condicional» porque sugiere que nuestra libertad puede ser entendida en términos de ciertas afirmaciones condicionales (afirmaciones «si, entonces»). Más específicamente, el análisis condicional nos ofrece la idea de que la libertad del sujeto *S* de hacer *X* puede ser entendida en términos de la verdad de una afirmación como: «si *S* escogiera (por voluntad, decidiera, y así sucesivamente) hacer *X*, *S* haría *X*». El subjuntivo condicional especifica el carácter de «dependencia o condición». El análisis parece contener elementos importantes de nuestra intuición de lo que está en el interior del ámbito legítimo de nuestro proceso de decisión y planeación hacia el futuro. También ayuda a esclarecer algunos casos por lo menos en los cuales los sujetos no son moralmente responsables por su comportamiento —y a diferenciar estos de casos donde los sujetos sí lo son—. Si alguien es secuestrado y encadenado, se asume que no es moralmente responsable por no ayudar a alguien en aprietos, en la medida en la que está todavía encadenado (y, por consiguiente, no puede ayudarlo), aunque él eligiera (decidiera o tuviera la voluntad de) ayudar.

Pero a pesar de sus grandes atractivos, el análisis condicional, como ha sido presentado hasta ahora, posee problemas fatales —problemas que deben ser considerados como fatales aun por los compatibilistas—.

Primero, nótese que puede ser que algún resultado sea dependiente de la elección de la manera especificada por el análisis condicional, y, sin embargo, puede existir un factor que (sin lugar a dudas) impida u obstaculice la capacidad de elección pertinente del sujeto (en las circunstancias en cuestión). Este factor puede hacer que el sujeto sea impotente (en el sentido relacionado con la responsabilidad moral), aunque el resultado sea dependiente de la elección.

Entonces considérese el siguiente ejemplo de Keith LEHRER. De niño, Tomás tuvo una experiencia terrible y traumática con una serpiente. Por eso él tiene una aversión patológica a las serpientes que hace que psicológicamente sea incapaz de decidir tocar una serpiente (peor aún recoger una serpiente) aun como adulto. Justo enfrente de Tomás hay una canasta con una serpiente dentro. Aunque sea verdad que *si* Tomás fuera a elegir coger la serpiente lo haría, es, sin embargo, verdad que Tomás no puede elegir coger la serpiente. Intuitivamente, Tomás no puede coger la serpiente —no obstante, el análisis condicional diría que sí puede (en el sentido relevante)—. Este es un problema que aun un compatibilista debe reconocer como importante; el problema no proviene del determinismo causal per se. La forma general del problema es que el subjuntivo condicional relevante puede ser verdad consistentemente con el funcionamiento real de algún factor que intuitivamente (y aparte de cualquier punto de vista polémico acerca de la compatibilidad del determinismo causal y la libertad) sea el caso de que el sujeto sea psicológicamente incapaz de elegir (el acto en cuestión) y, por ende, incapaz de realizar el acto. Factores tales que parecerían darle a un sujeto el carácter de ser psicológicamente incapaz de elegir (y que pueda ser entendido incluso por un compatibilista) pueden incluir traumas pasados, publicidad subliminal, condicionamiento de aversión, hipnosis e incluso estimulación eléctrica directa al cerebro.

Poniendo la cuestión aún más en blanco y negro, un individuo puede ser manipulado por medio de intervención directa en su cerebro (sin su consentimiento) para que elija *Y*. Presumiríamos que es verdad que él no puede hacer *X*, aunque puede que *si* él hubiera decidido hacer *X*, él habría hecho *X*. (Claro que si el individuo hubiese pensado escoger *X* no habría sido sujeto a la manipulación a la cual ha sido sometido —manipulación por la cual eligió *Y*—). Piénsese en un perverso (o en un bienintencionado) experto en neurociencia (¡o incluso en un equipo de especialistas que contenga amables neurofilósofos y expertos en neurociencia!) que puede manipular partes del cerebro mediante el uso del láser (digamos); de manera metafórica el rayo láser puede ser pensado como una línea de origen externo —un origen físicamente externo al individuo que está siendo manipulado y que está fuera de su control— al «final» del cual está la elección del individuo de hacer *Y*. El neurocientífico conoce el funcionamiento sistemático del cerebro, así que sabe qué tipo de manipulación vía láser producirá la elección de ha-

cer *Y*. Bajo tales circunstancias, sería absurdo suponer que el individuo es libre de hacer *X*, y, sin embargo, puede ser verdad que *si* fuera a escoger *X*, el neurocientífico no hubiera intervenido y el individuo habría logrado hacer *X*. El resultado es dependiente de la elección, pero el individuo es claramente impotente (en el sentido relevante).

Algunos compatibilistas de la libertad y del determinismo causal han renunciado al análisis condicional a la luz de tales dificultades. Otros han buscado dar un análisis condicional más refinado. Por esto tenemos que distinguir entre el generalmente desacreditado análisis condicional «simple» y el que puede llamarse análisis condicional «refinado». Diferentes filósofos han propuesto distintas maneras de refinar el análisis simple, pero la idea básica es de alguna manera dejar a un lado los factores que indiscutiblemente (es decir, sin hacer supuestos que sean polémicos dentro de un contexto de una evaluación acerca de la compatibilidad del determinismo causal y la libertad) hacen que el sujeto sea incapaz de elegir (y, por ende, incapaz de actuar). Consecuente con esto, uno podría intentar algo así: un sujeto *S* puede hacer *X* solo en caso que i) si *S* fuera a elegir hacer *X*, *S* haría *X*, y ii) el sujeto no está sometido a hipnosis clandestina, publicidad subliminal, compulsión psicológica producto de experiencias traumáticas pasadas, estimulación directa del cerebro, daño neurológico debido a una caída o accidente, y así sucesivamente.

Un problema obvio con el análisis refinado es el de «y así sucesivamente...». Parecería que un gran número indefinido de otras condiciones (aparentemente heterogéneas en naturaleza) puede considerarse, en principio, que genera la incapacidad del tipo relevante. Adicionalmente, debería haber cierta especie de incomodidad en tolerar como parte del análisis una lista de ítems heterogéneos sin ninguna explicación de qué los une como pertenecientes a la misma categoría; desde el punto de vista filosófico, la condición ii) se presenta como un grupo misceláneo. ¿Cómo podría uno evaluar de forma rigurosa la propuesta de añadir un caso más a la lista?

Quizá el compatibilista pueda simplemente admitir estos problemas y revisar la condición ii) de la siguiente manera: ii') el sujeto no está condicionado por *ningún* factor que indiscutiblemente (es decir, que no son condiciones controvertidas en el contexto de una evaluación de la compatibilidad del determinismo causal y la libertad) haría que el sujeto fuera incapaz de elegir el acto en cuestión (y, por ende, sería incapaz de actuar). A pesar del problema, a la vista de lo incompleto de este análisis, puede obtenerse algo útil; puede obtenerse mucho de lo que un compatibilista quiere decir con la idea relevante de libertad.

Desafortunadamente, la revisión propuesta hace que el análisis sea completamente inútil en la búsqueda de la solución del tema controvertido de si el determinismo causal es compatible con la libertad (en el sentido relevante). Esto es porque todas las decisiones reales serían re-

sultado de secuencias causalmente deterministas si el determinismo es verdad. Como el determinismo causal obviamente *no* es un factor que indiscutiblemente haga que un sujeto sea incapaz de elegir (y, por ende, incapaz de actuar), el análisis revisado tendrá resultados acordes con el compatibilismo. Pero sería dialécticamente injusto con el incompatibilista el suponer que el análisis revisado pueda ser entendido indiscutiblemente como aceptable; es decir, sostener el análisis condicional refinado claramente sería un argumento circular en contra del incompatibilista sobre el tipo de libertad que está bajo consideración.

Para ver esto más claramente, recuérdese nuevamente la metáfora de la línea que conduce del neurocientífico a la elección individual. Cuando el neurocientífico hace una manipulación clandestina con rayo láser y sin consentimiento es posible que el individuo pudiera no haber escogido otra cosa. Nótese, sin embargo, que, bajo las circunstancias, la única forma en que el individuo hubiera escogido otra cosa (*X* en vez de *Y*) habría sido si el neurocientífico no hubiera utilizado el rayo láser como de hecho lo usó; es decir, fue una condición necesaria para que el individuo escogiera otra cosa que la línea no estuviera presente como lo estuvo. Pero el incompatibilista preguntará: ¿cómo exactamente el determinismo causal de la elección de hacer *Y* es diferente del uso que el neurocientífico hace de su rayo láser para inducirle a elegir *Y*? El rayo láser no es experimentado como una coacción —por hipótesis, no se lo siente de ninguna manera—. El láser es una influencia «sutil» y fenomenológicamente inaccesible que comienza enteramente «por fuera» del sujeto (físicamente externo al sujeto y no dentro de su control) y emite (vía un proceso sobre el cual el sujeto no tiene control alguno) una elección de hacer *Y*. Pero si el determinismo causal es verdad, entonces sí hay *alguna* secuencia causalmente determinista que comienza enteramente «por fuera» del sujeto (físicamente externa al sujeto y fuera de su control) y se emite (vía un proceso determinista) en una decisión de hacer *Y*. El incompatibilista preguntará de manera legítima: ¿cuál es exactamente la diferencia entre el rayo láser y la secuencia causalmente determinista? Metafóricamente, hay dos líneas que comienzan en el exterior del sujeto y terminan con la misma decisión; y ambas líneas deben ser «borradas» para obtener una decisión diferente.

Ahora bien, un compatibilista aceptará esto pero insistirá en un punto crucial: que no todas las secuencias causales son «creadas iguales». Más específicamente, el compatibilista desea insistir en que no todas las secuencias causalmente deterministas socavan la libertad; si algún compromiso directo y «frontal» tiene el compatibilista es con la idea de que podemos diferenciar entre secuencias causalmente deterministas que involucran «compulsión» (o factores que eliminan la libertad y la responsabilidad) de aquellas que, aunque también son causalmente deterministas, no involucran esto. Volviendo a la metáfora: bien podría suceder que un individuo no pueda elegir hacer otra cosa cuando

está siendo manipulado por el rayo láser del neurocientífico —en este caso el individuo no puede borrar la línea que va desde el neurocientífico hasta su elección—. Por otro lado, de acuerdo con el compatibilista, no hay razón para suponer que no soy libre de ir a la conferencia ni de ir al cine más tarde. Aunque de hecho vaya al cine, no hay razón —ninguna que se derive simplemente de la verdad del determinismo causal— para suponer que mi comportamiento es determinado causalmente de una *manera especial* —una manera indiscutiblemente reconocida que excluya la libertad y la responsabilidad—. Por consiguiente, aunque de hecho vaya al cine más tarde, el compatibilista podría decir que no hay razón (proveniente únicamente de la verdad del determinismo causal) para pensar que no seré libre (en el momento pertinente) para ir en cambio a la conferencia —y, por ende, no hay razón para suponer que no seré libre (en el momento pertinente) para borrar la línea que de hecho conecta el pasado con mi decisión de ir al cine—.

4. EL ARGUMENTO DE LA CONSECUENCIA

Es cierto; es un compromiso básico del compatibilista —al cual prometo volver más adelante— que no todas las secuencias causalmente deterministas socavan la libertad de igual manera. No obstante, hay un argumento que presenta un desafío considerable tanto a este compromiso como también a la idea del sentido común de que podemos confiar en la diferencia entre casos de libertad y responsabilidad, y casos donde opera algún factor que elimina la libertad —y responsabilidad—. Este argumento es un «argumento escéptico», similar al argumento escéptico que va desde la posibilidad de la ilusión a la conclusión de que no sabemos lo que de forma ordinaria asumimos que sabemos acerca del mundo externo. El argumento escéptico en epistemología emplea ingredientes básicos del sentido común para desafiar otras partes del sentido común; es decir, emplea ideas de uso común acerca de la posibilidad de ilusión, y (supuestamente) el concepto de conocimiento para generar el desconcertante resultado de que no conocemos realmente lo que normalmente asumimos como conocimiento. De forma similar, el argumento escéptico acerca de nuestra libertad usa ideas comunes acerca del carácter fijo del pasado y de las leyes naturales (supuestamente) para generar el desconcertante resultado de que nunca somos libres si el determinismo causal resulta verdad (algo que no podemos descartar a priori). Si este argumento escéptico es sólido, trae a colación *cualquier* análisis compatibilista sobre la libertad (es decir, del tipo de libertad que estamos considerando —que involucra la capacidad de escoger ante alternativas que uno tenga al frente—). Si el argumento es suficientemente sólido, entonces no solo tanto el análisis condicional simple como el refinado, sino también *cualquier* análisis compatibilista (del tipo de libertad pertinente)

debe ser rechazado. Es entonces un argumento supremamente poderoso y perturbador. Creo que cualquier discusión honesta y seria acerca del compatibilismo debe dar el debido tratamiento a este argumento, lo cual voy a hacer a continuación.

El argumento escéptico ha estado presente de una forma u otra desde hace mucho tiempo. De hecho, un argumento de estructura similar fue presentado hace miles de años; por aquella época, la preocupación era el fatalismo (más específicamente, la idea de que la verdad de las proposiciones acerca del futuro debería ser inamovible y que, por ende, carecemos de libertad). Luego, en la Edad Media la preocupación se derivó de la doctrina de la cualidad omnisciente esencial de Dios. En la era moderna, nuestra atención se ha concentrado principalmente (no quiere decir que exclusivamente) en la amenaza de la ciencia —más específicamente, la posibilidad de que el determinismo causal sea verdad—. En este punto, simplemente no sabemos si el determinismo causal es o no verdad. Si resulta verdad entonces, en principio, todo nuestro comportamiento puede ser deducido de una descripción completa del pasado y las leyes físicas. De forma alternativa, si el determinismo causal es verdad, entonces proposiciones verdaderas acerca del pasado y proposiciones que expresan las leyes naturales implican todas nuestras decisiones y acciones corrientes y futuras.

He aquí el argumento (de forma muy informal). Supóngase que el determinismo causal es de hecho verdad. Dada la definición del determinismo causal, se deduce que mi presente elección de continuar tecleando (y no darme un necesitado descanso para tomar café) se infiere de proposiciones ciertas acerca del pasado y las leyes físicas. Entonces, si yo fuera libre de escoger (justo antes de mi decisión) otra cosa (y enseguida hacerla), yo debí haber sido libre de comportarme así, o el pasado debió haber sido diferente o las leyes físicas debieron ser diferentes. Pero intuitivamente hablando, el pasado es «fijo» y está fuera de mi control, así como también lo están las leyes naturales. No puedo yo ahora hacer nada, si es que lo voy a hacer, que haga que el pasado sea diferente (digamos que John F. Kennedy nunca hubiera sido asesinado) o que las leyes naturales hubieran sido diferentes [digamos, que haya algo que viaje a mayor velocidad que la luz (¡si es que tengo correcta la ley física de la que hablo!)]. Parece entonces que lo que se deduce es que, a pesar del sentido natural e ineluctable que tengo de ser libre para elegir y hacer otra cosa (al menos algunas veces), nunca soy libre de decidir y hacer otra cosa si es que el determinismo causal fuera verdad.

Aunque el compatibilista desee decir que no todas las secuencias causalmente deterministas amenazan de igual manera la libertad, el argumento de la consecuencia —así llamado por Peter VAN INWAGEN porque bajo el determinismo causal todo nuestro comportamiento es consecuencia de la suma del pasado y las leyes naturales— parece que

implica que el determinismo causal per se excluye el tipo de libertad en cuestión. Si el argumento de la consecuencia es sólido —y se basa en ingredientes intuitivamente convincentes, tales como la permanencia del pasado y de las leyes naturales— entonces, siendo el determinismo causal verdad, desaparece la distinción de sentido común entre los casos de «compulsión» y los casos comunes en los cuales la libertad se hace presente, y como no sabemos que el determinismo causal es falso, nuestra forma básica de vernos a nosotros mismos (como sujetos libres y moralmente responsables) se pondría en peligro.

Recuérdese que sería indiscutible que yo no sería moralmente responsable si estuviera sujeto a una manipulación clandestina (y sin mi consentimiento) por un rayo láser de un neurocientífico. Como lo dije antes, en tal contexto, para que hubiera podido ocurrir otra decisión, el rayo láser no debía haber conectado al neurocientífico con mi decisión. De forma similar, si el determinismo causal fuera verdad, entonces el argumento de la consecuencia resalta el hecho de que —aun en las circunstancias más «comunes» (es decir, en la ausencia de cualquier cosa que sin lugar a dudas constituya compulsión)— para que ocurra una elección diferente, el pasado o las leyes naturales debieron haber sido diferentes: la «línea» que conecta el pasado a mi decisión (vía las leyes) tendría que haberse roto (o borrado). La línea propuesta por el determinismo causal parece ser equivalente a la del rayo láser.

Otra forma de mirar los ingredientes que van en el argumento de la consecuencia es considerar la intuición de que (como lo dice Carl GINET) mi libertad de ahora es la libertad de agregar a un pasado dado, manteniendo fijas las leyes naturales. En términos de nuestra metáfora, mi libertad (en este enfoque) es la libertad de trazar una línea que extienda la que conecta el pasado real con el presente (manteniendo constantes las leyes naturales). El futuro bien puede ser un jardín de senderos que se bifurcan (en la bella frase de Borges), pero los caminos que se dividen se ramifican a partir de un solo tronco (supuestamente). El argumento de la consecuencia evidencia una implicación del compatibilismo contra una idea intuitiva: el compatibilista no puede aceptar la casi innegable idea de la libertad como la libertad de agregar algo al pasado, dadas las leyes. Si el pasado es un conjunto de puntos, entonces para que nuestra libertad sea verdaderamente entendible debemos ser capaces de unir los puntos —y de más de una sola manera—. Algunos han dicho que la responsabilidad incluye, hasta cierto punto, el «hacer una conexión» entre valores de cierto tipo, o «valores de rastreo», pero hay una manera más fundamental en la cual nuestra libertad incluye el hacer una conexión: debemos ser capaces de conectar nuestras acciones presentes con nuestro pasado (manteniendo constantes las leyes naturales).

En mi opinión, el argumento de la consecuencia es un argumento poderoso y altamente verosímil. Por otra parte, se queda corto en ser in-

disputablemente sólido. Algunos compatibilistas —compatibilistas de pasados múltiples— están dispuestos a decir que algunas veces puede actuar de tal manera que el pasado hubiera sido diferente de lo que de hecho fue; alternativamente, estos compatibilistas dicen que nuestra libertad no necesita ser entendida como una libertad de extender un pasado dado, manteniendo fijas las leyes naturales. De acuerdo a tal enfoque, puedo tener acceso a una posibilidad con un pasado diferente asociado a él (un mundo posible con un pasado diferente al pasado real) en la medida en que no hay «obstáculos» especiales en el curso real de los eventos (o en el mundo real) que «frenen» tal acceso. Otros compatibilistas —compatibilistas de milagro local— están dispuestos a decir que algunas veces podemos actuar de tal forma que una ley natural actual no aplicaría; dichos compatibilistas también están dispuestos a aceptar pequeños cambios tanto en el pasado como en las leyes. Bajo este enfoque, puedo tener acceso a una posibilidad (o a un mundo posible) con pequeñas diferencias en sus leyes naturales de aquellas que de hecho existen, en la medida en que estos escenarios alternativos no involucren grandes y generalizados cambios en las leyes. Este enfoque es defendido por David LEWIS en un ensayo clásico.

Entonces hay espacio para el compatibilismo en torno al determinismo causal y el tipo de libertad que incluye un auténtico acceso a posibilidades alternativas, incluso bajo la luz del argumento de la consecuencia. Excelentes filósofos han optado por alguna respuesta al argumento de la consecuencia (tales como los compatibilismos de milagro local o de pasados múltiples). Como lo dije antes, el argumento de la consecuencia no es indiscutiblemente sólido y, por consiguiente, no hay un argumento contundente disponible que demuestre que las respuestas son inadecuadas.

Sin embargo, el argumento de la consecuencia me parece altamente convincente y estoy inclinado a aceptar su solidez. Pienso entonces que es importante argumentar que hay un tipo de compatibilismo atractivo que de hecho es consistente con el aceptar el argumento de la consecuencia como sólido. La doctrina del semicompatibilismo es la afirmación de que el determinismo causal es compatible con la responsabilidad moral, independientemente de si el determinismo causal excluye o no la posibilidad del tipo de libertad que involucra acceso a posibilidades alternativas. Nótese que el semicompatibilismo en sí mismo no se compromete con que el argumento de la consecuencia sea sólido o no; es consistente con la aceptación o rechazo del argumento de la consecuencia. Mi meta principal es defender el semicompatibilismo, aunque también esté inclinado a aceptar la solidez del argumento de la consecuencia. El paquete total de los enfoques que estoy inclinado a aceptar incluye más que el semicompatibilismo, pero la doctrina principal que busco defender aquí es el semicompatibilismo.



INVESTIGACIONES
JURÍDICAS

5. EL SEMICOMPATIBILISMO Y LOS EJEMPLOS FRANKFURT

Digamos que usted está manejando su auto y que este funciona normalmente. Quiere ir a una cafetería, entonces dirige el auto hacia la derecha (hacia el estacionamiento de la cafetería). Su elección de ir a la cafetería se fundamenta en sus propias razones, en un sentido normal, y el volante del auto opera normalmente. Aquí tiene usted cierto tipo particular de control sobre los movimientos del auto —tiene «control de orientación» de que el auto se vaya a la derecha—. Es decir, más que simple causación o inclusive determinación causal, usted pudo haber determinado causalmente que el auto girara hacia la derecha al estornudar (por ende, girando bruscamente el volante hacia la derecha) o teniendo un ataque epiléptico (y entonces habría girado el volante hacia la derecha) sin haber ejercido este singular tipo de *control*. Suponiendo que no hay factores «especiales» operando —es decir, ninguna incapacidad especial psicológica, lesiones cerebrales, desórdenes neurológicos, determinación causal y así sucesivamente— e imaginando (como antes) que el volante del auto no está dañado, usted podía (justo antes de su decisión presente de girar a la derecha) continuar recto o girar el auto hacia la izquierda, y así sucesivamente. Es decir, aunque usted ejerza control de orientación en girar su auto a la derecha, usted presumiblemente (y aparte de supuestos especiales) tuvo la libertad de elegir y de hacer otra cosa: usted tuvo «control regulador» sobre el movimiento del auto. En el caso normal, asumimos que los sujetos tienen ambos controles, de orientación y regulador —un emblemático tipo de control de los movimientos del auto lo mismo que un característico tipo de control *sobre* los movimientos del auto—.

Aunque se presuma típicamente que estos dos tipos de control van juntos, pueden ser considerados separadamente. Supóngase que todo sucede como se dijo anteriormente, pero que el mecanismo de orientación de su auto está dañado de forma tal que, si hubiera intentado dirigir su auto en cualquier orientación diferente a la que realmente la dirigió, habría girado de todas formas hacia la derecha —en justo la misma trayectoria que de hecho recorrió—. El defecto en el aparato de la orientación no juega ningún papel en la secuencia que se da de los eventos, pero habría jugado un papel en un escenario alternativo (o serie de tales escenarios). Dado este tipo de sobredeterminación preventiva, aunque usted tenga control de orientación del auto girando a la derecha, usted *no* tiene control regulador sobre los movimientos del auto: habría ido precisamente en la misma orientación, sin importar lo que usted haya elegido o intentado.

Claro está, en este contexto usted *sí tiene algún* control regulador: usted pudo haber elegido otra cosa, y usted pudo haber intentado diri-

gir el auto hacia otra orientación. Esto hace recordar el famoso ejemplo de John LOCKE en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En dicho ejemplo un hombre es transportado a una habitación cuando está dormido. Cuando el hombre se despierta piensa en irse, pero decide quedarse en la habitación por sus propias razones. LOCKE dice que él voluntariamente decide quedarse en la habitación y voluntariamente se queda en la habitación. Sin que el hombre lo sepa, la puerta de la habitación está bajo llave, razón por la cual él no hubiera podido irse de la habitación de todas maneras. De acuerdo con LOCKE, el hombre se queda voluntariamente en la habitación, aunque no tenga el poder de salir de ella. Él demuestra cierto tipo de control al quedarse en la habitación (lo que yo llamo control de orientación), aunque no pueda hacer otra cosa que quedarse en la habitación (y, por consiguiente, él carece de control regulador acerca de quedarse en la habitación). Pero nótese que, como en el segundo ejemplo del auto anterior, el hombre pudo haber elegido irse de la habitación y pudo haber intentado hacerlo.

¿Acaso pueden darse ejemplos de similar estructura en los cuales haya control de orientación pero *no* control regulador? Aquí es donde entran los «ejemplos de tipo Frankfurt». El filósofo contemporáneo Harry FRANKFURT ha buscado contribuir con tal ejemplo. Uno podría decir que él busca colocar la puerta con llave dentro de la mente (en términos del ejemplo de LOCKE). En el ejemplo de LOCKE, algún factor (la puerta con llave) no juega un papel en la deliberación del individuo o en su decisión, y, sin embargo, su presencia hace que sea verdad que el individuo no hubiera podido hacer otra cosa (no hubiera podido abandonar la habitación). FRANKFURT plantea un factor que tiene una función similar dentro del contexto de la mente del sujeto: no juega un papel en las deliberaciones o elección del sujeto y, sin embargo, su presencia (supuestamente) hace que de hecho sea verdad que el individuo no hubiera podido decidir otra cosa (o hacer otra cosa). Si los ejemplos de FRANKFURT funcionan, entonces uno podría en principio valorar enteramente y por separado el control de orientación del control regulador.

He aquí mi versión favorita de un caso tipo Frankfurt. Jones ha dejado para último momento su decisión política, así como algunos comensales dejan su decisión de qué van a ordenar para la cena en el restaurante hasta el momento en que el camarero les pregunta. En todo caso, Jones entra a la cabina de votación, delibera de forma «normal» y decide votar por el candidato demócrata. Sobre la base de esta elección, Jones vota por el demócrata. Sin saberlo, Jones tiene un chip en su cerebro que le permite a una amable y progresista neurocirujana (Black) monitorizar su cerebro. La neurocirujana quiere que Jones vote por el demócrata, y si ve que Jones lo va a hacer ella no interviene de ninguna manera — simplemente monitoriza el cerebro—. Si, por el contrario, la neurocirujana ve que Jones está a punto de votar por el candidato republicano, ella entra en acción con su ingeniosa

sonda electrónica y estimula el cerebro de Jones de forma tal que se asegura de que él elija votar por el demócrata (y, a continuación, Jones vota por el demócrata). Dado este escenario, parecería que Jones decide libremente votar por el demócrata y libremente vota por el demócrata, aunque él no hubiera podido elegir otra opción: parecería que Jones demuestra control de orientación sobre su voto, pero carece de control regulador sobre su elección y también sobre su voto. El chip y el aparato electrónico de la neurocirujana han traído la puerta con llave de LOCKE a la mente. De la misma manera que la puerta con llave no juega ningún papel en la elección del hombre de LOCKE o en su comportamiento, pero hace que sea verdad a pesar de que no pudo haber hecho otra cosa, el aparato de Black no juega ningún papel en la decisión o comportamiento de Jones, pero aparentemente hace que sea verdad que él no habría podido ni elegir ni hacer otra cosa.

¿Qué tan exacta y confiablemente sabe el aparato de la neurocirujana cómo es que Jones elige votar? FRANKFURT es vago acerca de este punto, pero imaginémosnos que el cerebro de Jones registra un cierto patrón neurológico si Jones está a punto de elegir votar por el demócrata y un patrón diferente si está a punto de votar por el republicano. El chip sutilmente puede darle esta información a la neurocirujana, la cual puede utilizarlo para sus fines. Claro que la simple posibilidad de manifestar un cierto patrón neurológico no es suficientemente fuerte como para fundamentar atributos de responsabilidad moral en una situación que requiere acceso a posibilidades alternativas. Es decir, si la responsabilidad moral requiere del tipo de control que involucra la elección entre varios caminos que auténticamente se abren ante un sujeto, la simple posibilidad de involuntariamente manifestar cierto patrón neurológico no parecería contar como el tipo relevante de «selección». Puesto en términos un poco diferentes, así como no es suficiente para garantizar la responsabilidad moral el que haya podido *aleatoriamente* ocurrir una elección diferente, no parece ser suficiente para garantizar la responsabilidad moral el que se haya podido manifestar *involuntariamente* un patrón neurológico diferente. Tal exigua posibilidad es un simple «parpadeo de libertad» y no es suficientemente fuerte para fundamentar la responsabilidad moral, dada la situación planteada de que se requiere de control regulador para la existencia de la responsabilidad moral. ¿Cómo puede ser que algo tan importante como la responsabilidad moral provenga de algo tan frágil —y de algo totalmente involuntario—?

Es tentador entonces suponer que uno podría tener un auténtico tipo de control —control de orientación— que puede ser totalmente valorado, independiente del control regulador, y que dicho control es toda la libertad que se requiere para que se dé la responsabilidad moral. Así, aun si el argumento de la consecuencia fuera válido y, por ende, todas las secuencias causalmente determinadas fueran igualmente poderosas en excluir el tipo de control que se requiere para tener acceso a po-

sibilidades alternativas (control regulador), *no* significaría que todas las secuencias causalmente deterministas amenazarían de igual forma la existencia del control de orientación y de la responsabilidad moral. Es decir, si la responsabilidad moral no requiere del tipo de control que involucra el acceso a posibilidades alternativas, entonces esto abre la posibilidad de defender un tipo de compatibilismo, aun aceptando la solidez del argumento de la consecuencia.

Pero varios filósofos han resistido la tentación de suponer que uno pueda suprimir todo vestigio de control regulador mientras al mismo tiempo se conserva el control de orientación. Han señalado que la apariencia de que los casos tipo Frankfurt ayudan a separar el control de orientación de (todo) control regulador puede ser engañosa. Quizá la forma más esclarecedora de exponer su argumento es en términos de un dilema. El primer componente del dilema asume que el indeterminismo es verdad en los ejemplos tipo Frankfurt; en particular asume que la relación entre la «señal previa» (interpretada por Black, la neurocirujana progresista) y el proceso causal es indeterminista. Se desprende de ello que hasta el momento en que Jones empieza a elegir, puede elegir otra cosa; después de todo, la señal previa (junto con otros factores) queda corta en la determinación causal de la elección que se dé. Por ende, ahí surge una posibilidad alternativa fuerte —la posibilidad de empezar a decidir otra cosa—. Esto no es un simple parpadeo de libertad; aunque pueda ser impedido o disminuido antes de que se perfeccione o madure, es, sin embargo, un episodio voluntario —el comienzo del acto de decidir—.

El segundo componente del dilema asume que en dichos ejemplos el determinismo causal es verdad. Dados los supuestos del determinismo causal, parecería que es directamente una afirmación en la que está de más el decir que Jones es obviamente moralmente responsable por su decisión y comportamiento (a pesar de que carezca de un auténtico acceso a posibilidades alternativas). Después de todo, ¿esto (la compatibilidad del determinismo causal y de la responsabilidad moral) es precisamente lo que se está discutiendo!

El dilema es poderoso, pero no estoy convencido de que presente una objeción insuperable al empleo de los ejemplos tipo Frankfurt como parte de una estrategia general en la defensa del compatibilismo; de hecho, lo rechazo. Primero, ha habido varios intentos de presentar versiones indeterministas explícitas de casos tipo Frankfurt y creo que algunos de ellos son prometedores. No pienso que sea obvio que uno no pueda construir un ejemplo tipo Frankfurt (bajo el supuesto explícito del indeterminismo causal) en el cual *no* haya posibilidades alternativas robustas. Recuérdese que no es suficiente para el partidario del requerimiento del control regulador que identifique cualquier tipo de posibilidades alternativas; más bien, él necesita encontrar una posibili-

dad alternativa que sea lo suficientemente *sólida* para fundamentar los atributos de responsabilidad moral dada la figura del control regulador. Si la base para la responsabilidad moral es un cierto tipo de *selección* de los senderos auténticamente disponibles hacia el futuro, entonces los senderos con eventos accidentales o arbitrarios parecerían ser irrelevantes. Esta es la idea de la irrelevancia de alternativas remotas. Bajo mi punto de vista, el buscar obtener responsabilidad de simples parpadeos de libertad es parecido a la alquimia. Estoy de acuerdo con el libertario Robert KANE, quien insiste en el requerimiento de «voluntadual» de la responsabilidad moral.

En el segundo cuerno del dilema se asume el determinismo causal. Estoy de acuerdo en que sería dialécticamente precipitado el concluir abruptamente, mediante simple inspección del ejemplo presentado anteriormente, que Jones es moralmente responsable de su elección y comportamiento de votación. Más bien, mi método sería más cauto. Primero diría que la contribución que distingue los ejemplos tipo Frankfurt es la de sugerir que si Jones no es moralmente responsable por su elección y comportamiento, *no* lo es porque carezca de un auténtico acceso a (poderosas) posibilidades alternativas. Después de todo, la instalación de Black es suficiente para la elección y la acción de Jones, pero intuitivamente es *irrelevante* para la responsabilidad moral de Jones. Es decir, podemos identificar un factor —el complicado tinglado de Black— suficiente (quizá en unión con otros aspectos del ejemplo) para el tipo de elección y comportamiento de Jones, pero no juega un papel real en las deliberaciones y acciones de Jones; el tinglado de Black pudo quitarse de la situación y la secuencia que de hecho se dio habría fluido exactamente de la misma manera en la que en realidad se dio. Cuando algo es irrelevante de esta manera a lo que sucede en la secuencia que se da en la elección y comportamiento de un sujeto, parecería irrelevante para su responsabilidad moral.

Entonces el elemento distintivo que aportan los ejemplos tipo Frankfurt, bajo el supuesto del determinismo causal, es este: si el sujeto relevante no es moralmente responsable, no es por su falta de control regulador. De manera alternativa podríamos decir que demuestran que no es la falta de auténtico acceso a posibilidades alternativas (control regulador) en sí mismo (y aparte de señalar otros factores) lo que elimina la existencia de la responsabilidad moral. Ahora podemos preguntar si hay o no otro factor —algún factor que juegue un papel en la secuencia real— que excluya la responsabilidad moral, si se comprueba el determinismo causal. Volveremos más adelante a una consideración más rigurosa y cuidadosa de dichos «factores activos de secuencia». Por ahora, deseo simplemente notar que hasta aquí no hay nada redundante o dialécticamente inapropiado sobre cómo he invocado los ejemplos tipo Frankfurt (en el segundo cuerno del dilema), y su rol distintivo es llamar la atención sobre la relevancia o importancia del control

regulador en los fundamentos de la responsabilidad moral (de la manera expuesta anteriormente).

Haciendo inventario, en la apartado 4 presenté el argumento de la consecuencia. De manera oficial no aprobé su conclusión, aunque estoy inclinado a creer que el argumento es válido y que sus premisas están basadas en ingredientes supremamente creíbles. Sugerí que sería prudente buscar una defensa del compatibilismo que no presuponga que el argumento de la consecuencia no es sólido. He presentado aquí los rudimentarios primeros pasos hacia la elaboración de dicho compatibilismo. He citado los ejemplos tipo Frankfurt (cuyos prototipos están en John LOCKE) para sostener la afirmación de que la responsabilidad moral no requiere de un control regulador (o del tipo de libertad que involucra un auténtico acceso a posibilidades alternativas), sino solamente control de orientación. Además, he sugerido que (por lo menos hasta ahora) no hay razón para suponer que el determinismo causal es inconsistente con el control de orientación. Mejor aún: he argumentado que, aun si el determinismo causal amenaza el control regulador, no por ello amenaza el control de orientación. En la siguiente sección exploraré si hay o no otras razones (aparte del control regulador) en virtud de las cuales el determinismo causal es incompatible con la responsabilidad moral.

6. EL INCOMPATIBILISMO DE FUENTE

En el apartado 5 intenté ofrecer un esbozo de un argumento a la conclusión de que no se requiere un control regulador (y un auténtico acceso a posibilidades alternativas) para que haya responsabilidad moral. Sugerí que las posibilidades alternativas —en sí mismas y aparte de que indican algo más— no son fundamentos para los atributos de la responsabilidad moral. Nótese que si el determinismo causal es verdad y el argumento de la consecuencia es sólido, entonces no existen posibilidades alternativas disponibles para los sujetos —ni siquiera parpadeos de libertad—. Así que una razón por la que alguien pudiera insistir en la importancia de exiguas posibilidades —simples parpadeos de libertad— sería como *indicadores* de algo en la secuencia real —la falta de determinismo causal—. Algunos filósofos han argumentado, entonces, que aunque el acceso a posibilidades alternativas no explica por sí mismo o no fundamenta la existencia de los atributos de la responsabilidad moral, es una condición necesaria de tales atributos. Este enfoque acerca de la naturaleza de la relevancia (o importancia) del acceso a posibilidades alternativas proviene de una idea mucho más fundamental que es que el determinismo causal por sí mismo excluye la existencia de la responsabilidad moral (además de amenazar la existencia del acceso a posibilidades alternativas).

¿Por qué podría uno pensar que el determinismo causal excluye «de forma directa» la existencia de la responsabilidad moral (y no en virtud de bloquear los senderos alternativos)? Podemos pensarlo de esta manera —nuevamente en términos de la metáfora de la línea—. Como dije antes, supóngase que representamos el determinismo causal como una línea en la que se va desde unos rasgos del pasado hasta la decisión presente (y el comportamiento). Indiqué antes que un compatibilista acerca del determinismo causal y del tipo de control que involucra un auténtico acceso a posibilidades alternativas debe pensar que los sujetos pueden algunas veces cortar o borrar la línea que de hecho conecta los puntos del pasado con el presente. No estamos suponiendo aquí que un sujeto pueda tener ese tipo de libertad; más bien estamos considerando si la línea de secuencia debe ser o no cortada o rota para que la responsabilidad moral pueda ser convincentemente atribuible al sujeto. Es decir, aquí no nos estamos preguntando acerca del poder del sujeto para cortar o borrar la línea; aquí estamos considerando si nosotros como teóricos debemos proponer o no una línea quebrada o punteada para que sea verosímil que el sujeto es moralmente responsable. En términos de la metáfora, la pregunta es acerca del significado de las brechas. ¿Por qué debe haber interrupciones o espacios entre los puntos para dar cabida a la responsabilidad moral?

Claro que una razón por la que se pudo suponer que debíamos proponer brechas o espacios es para permitir el acceso a posibilidades alternativas. Aquí, las interrupciones dan origen a un «espacio para movernos» que permite a su vez el espacio para que se puedan dar senderos alternativos. Haciendo uso de otra metáfora (con la cual lamentablemente estoy muy familiarizado, ya que vivo en California del Sur): si los autos en la autopista están avanzando literalmente «uno pegado al otro», no hay espacios entre los autos. Teniendo esto en cuenta, ningún auto que esté detrás del primero puede salirse de la autopista o del carril en el cual viaja; la falta de espacio entre los autos hace que sea imposible que los conductores cambien su orientación (aunque claro que lo pueden intentar). Pero la argumentación anterior (referente a los casos tipo Frankfurt) demostró que la medida de las brechas o espacios en la secuencia, que de hecho se presenta, no da cabida a espacio para el acceso de posibilidades alternativas. Debemos buscar cuál otra podría ser la importancia de las brechas.

Aceptado, conducción (¡especialmente rápido!) bajo las circunstancias expuestas debe de ser muy incómodo. Pero —dejando a un lado el espacio para movernos y cambiar de orientación— ¿por qué no insistimos en no ser «estrujados» en la forma que se indicó? En esta sección exploraré tres destacados puntos de vista acerca de la importancia (intrínseca) de las brechas. Primero, se puede sugerir que sin brechas no hay espacio para los «sujetos». Segundo, consideraré la idea relacionada de que solo con espacios puede uno tener «actividad», más que

pura pasividad. Finalmente, consideraré el concepto de que si la línea está totalmente llena, entonces el «origen» de las decisiones relevantes y del comportamiento debe ser externo al sujeto, de tal forma que excluya la existencia de la responsabilidad moral.

Algunas veces se declara que si el determinismo causal fuera verdad no existiría el «agente». Como con todas las proposiciones enunciadas con tan solemne certeza, es un poco vago inclusive lo que la afirmación quiere decir —¡y peor aún si es verdad o no!—. He aquí una manera de intentar darle un sentido al pronunciamiento. Si el determinismo causal es verdad, entonces los sujetos individuales —personas o seres— están totalmente compuestos de eventos (entendidos ampliamente) que tienen una interacción (determinista) con el mundo externo. Si solo somos paquetes de eventos relacionados deterministamente con nuestro alrededor, parece que no puede haber espacio para «sujetos» o «personas». La preocupación aquí parece ser que el determinismo causal implica un tipo de «reduccionismo» acerca del ser o sujeto —un reduccionismo que se presume es poco atractivo y poco convincente—. Si todo lo que existe es un paquete de eventos de una red de determinismo causal, podemos preguntar: ¿dónde está el ser o el sujeto? Los eventos no dejan espacio para el sujeto.

Encuentro difícil de manejar esta preocupación. Existen varias versiones del «reduccionismo» —acerca del significado, explicación, metafísica y así sucesivamente—. Este no es el sitio para abordar cada uno de los diferentes tipos de reduccionismo o su relación con la doctrina del determinismo causal. El punto principal que deseo hacer es que no es del todo claro que el determinismo causal implique *cualquier* tipo de reduccionismo obviamente problemático. Supongo que uno puede buscar argumentar que el ser no puede estar compuesto totalmente de eventos (entendidos ampliamente) que sean parte de una red causalmente determinista de la naturaleza —pero el argumento sería discutible por decir lo menos—. Finalmente pienso que no es obvio o claro que el determinismo causal no deje espacio para la existencia del ser o de un sujeto individual en cualquier sentido en el cual seamos innegablemente tales seres o sujetos.

Uno puede ser engañado, como diríamos, buscando en el lugar equivocado. Si usted se microminiaturizara y explorara el sistema nervioso humano desde el interior del cuerpo, todo lo que vería (se presume) serían células chocándose entre sí. Esto no quiere decir que el sistema nervioso humano no contenga pensamiento o consciencia. Claro, cómo exactamente sobreviene la consciencia o emerge de la base física es controvertido; de hecho, algunos filósofos argumentan que el fenómeno de la consciencia no puede venir de una simple base material o física, no importa cuán complicada sea en su estructura o funcionamiento. Pero es importante por lo menos hacer la observación de

que existe un vigoroso desacuerdo acerca de este asunto; no es obvio y claro que la consciencia no pueda tener una base física (en algún sentido relevante). De forma similar, no es para nada incuestionable que el ser no pueda estar compuesto de un conjunto de eventos (a grandes rasgos) localizados en un nicho causalmente determinista dentro de la naturaleza (o quizá del mundo externo). (Nótese que no asumo que el determinismo causal implique fisicismo o materialismo; simplemente esbozo una analogía entre las discusiones acerca del reduccionismo dentro del contexto de la consciencia o la mente y la agencia).

Si uno desmonta un televisor y observa las piezas internas, todo lo que ve es un manojo de componentes físicos. Supongo que uno queda completamente perplejo si intenta encontrar la televisión a nivel de sus componentes. Pero claro, esto no quiere decir que la televisión no esté compuesta por un conjunto de componentes, quizá relacionados estructural y funcionalmente en la forma correcta. La televisión no es nada más que estas partes estructuradas y capaces de funcionar de cierta forma característica; tratar de encontrar la televisión en sus partes es buscarla en el lugar equivocado. De modo similar, puede bien ser que un agente o sujeto sea un conjunto de eventos (entendidos ampliamente) en el interior de una red causal determinista estructurada y capaz de funcionar de cierta manera particular; el buscar al agente o al sujeto a nivel de las partes es buscar en el lugar equivocado. Además, no es del todo claro cómo simplemente el cortar la línea (que representa el determinismo causal) y el insertar espacios nos ayuda a encontrar el ser; si acaso cambia algo, creo que amenaza con empeorar las cosas. (¡Sería obviamente poco prometedor el buscar la televisión en los espacios entre los componentes!). El ser puede desaparecer —perdido en el espacio—.

A un nivel profundo de análisis bien puede haber algo preocupante acerca de la sugerencia de que el determinismo causal no deja espacio para el agente o sujeto, pero la preocupación no es del todo obvia. No asumo que he demostrado que la preocupación no deba ser tomada seriamente; más bien he sugerido simplemente que no es decisiva (por lo menos en torno a lo desarrollado hasta ahora). La segunda preocupación está quizá relacionada íntimamente a la primera. Un sujeto no es simplemente un individuo coherente y separado o un ser —un sujeto es «activo» en el sentido distintivo, en vez de ser simple o totalmente pasivo—. La segunda preocupación, entonces, es que el determinismo causal excluye la *actividad* en el sentido relevante —nos hace a todos completamente pasivos—. Harry FRANKFURT, a quien muchos filósofos toman por compatibilista, ha expresado recientemente la preocupación de que el determinismo causal pueda excluir la actividad; él afirma entonces que no tenemos aún una defensa concluyente del compatibilismo.

Coincido en que es difícil identificar con precisión la noción relevante de actividad y que su relación con el determinismo causal es os-

cura. No obstante, no es sorprendente que no esté nada convencido de que el determinismo causal sea inconsistente con el concepto relevante de actividad. Desafortunadamente, igual que antes, no puedo ofrecer una respuesta final a la preocupación acerca de la relación entre el determinismo causal y el ser activo; en cambio, busco presentar algunas consideraciones que, creo, por lo menos hacen verosímil que el determinismo causal es consistente con la actividad (o quizá hacen menos verosímil que el determinismo causal excluye la actividad, en un sentido relevante). Aunque esté de acuerdo con FRANKFURT en que no tenemos una comprensión satisfactoria de la diferencia entre actividad y pasividad, espero por lo menos aliviar algunas de las ansiedades.

Nótese primero que existe una manera común y corriente de distinguir entre ser activo y ser pasivo que parece que es enteramente ortogonal a los asuntos relativos al determinismo causal; más específicamente, ser activo en este sentido de ninguna manera está siendo amenazado por el determinismo causal. Por ejemplo, caracterizamos a una mujer como «activa» en una relación en la medida en que «toma liderazgo» de varias formas: general y frecuentemente sugiere actividades, proyectos, formas de hacer las cosas, anticipa problemas potenciales y busca evitarlos, no se pliega fácilmente a los deseos o sugerencias de su pareja, y, en general, «escucha su propia voz» o, tal vez, «sigue su propio consejo». Ella es una líder, no una seguidora. Por otro lado, alguien es relativamente pasivo en la medida en que es deferente: generalmente permite que su pareja asuma el liderazgo en el establecimiento de políticas y al hacer sugerencias, trata de complacerla y con frecuencia cede a sus deseos, y básicamente toma consejos de ella, en vez de escuchar su propia voz. Claro que todo esto es un poco rudimentario, pero debería ser evidente que nada de la distinción entre ser «activo» en el sentido interpersonal cotidiano requiere de la ausencia del determinismo causal: el tomar consejos propios puede ser parte de una secuencia causalmente determinista.

Ahora bien, alguien puede objetar que esta manera «común y corriente» de hacer la distinción *no* es lo que está en discusión, sino que estamos comprometidos en la presente discusión a una reflexión más refinada sobre la responsabilidad moral. Aquí (se supone) podemos ver que el concepto corriente de actividad no es suficiente, y que para ser activo en el sentido que se requiere para la responsabilidad moral, nuestras decisiones, comportamiento y la formación del propio carácter a lo largo del tiempo no pueden ser causalmente deterministas. No sé exactamente cómo responder a esta movida, a excepción de señalar que es por abandonar la idea de que hay una noción ampliamente compartida y atractiva de «ser activo» —noción que está grabada en nuestro sentido común de entendernos a nosotros mismos e interpretar nuestro comportamiento— en referencia a la cual podemos entender que el determinismo causal excluiría la responsabilidad moral. La relativamente am-

plia aceptación y atractivo de la noción «ser activo» es completamente consistente con el determinismo causal. En contraste, el incompatibilismo invoca una noción algo *especial y particular* de «ser activo», y no es del todo claro o indiscutible que *esta* noción de actividad sea requerida para que se dé la responsabilidad moral. ¿Por qué, podría uno preguntar, exigir este extraño tipo de «actividad» para que se dé la responsabilidad moral?

La dialéctica aquí es similar a lo que podríamos llamar la «dialéctica de la iniciación». Existe un punto de vista ampliamente compartido y relativamente indiscutible de que la responsabilidad moral necesita que yo sea el iniciador de mi comportamiento —que yo «comience» la secuencia que genera ciertas consecuencias en el mundo—. Pero, como en el caso de la actividad, existe una noción perfectamente común y corriente de «iniciador» que es totalmente ortogonal a los asuntos relativos al determinismo causal; iniciar algo, en este sentido, no requiere de la falsedad del determinismo causal. Un niño puede iniciar un incendio prendiendo un fósforo y lanzándolo a unas malezas secas, aun en un mundo causalmente determinista. De forma similar, los Beatles empezaron la conocida «Invasión Británica» de los Estados Unidos de bandas de rock en los sesenta y —retomando un fenómeno no tan bien reportado— KANT empezó el «giro trascendental» en filosofía, muy aparte de que el determinismo causal sea o no verdad. Hacemos perfectamente razonables atribuciones de la iniciación sin molestarnos en considerar si el determinismo causal es verdad, y, luego de reflexionar, no es evidente que debamos retractarnos de estas afirmaciones, aun bajo los supuestos del determinismo causal.

Ahora, un incompatibilista puede aceptar que existe una noción de iniciación perfectamente razonable y «ordinaria» que de hecho no esté amenazada por el determinismo causal. Pero, como anteriormente, puede insistir en que esta noción ordinaria no es suficiente para la responsabilidad moral; lo que se requiere, bajo este enfoque, es un tipo de iniciación que sea inconsistente con la determinación causal. Después de todo, puede parecer que el niño «realmente» no empieza el incendio si esta elección fuera causalmente determinada por eventos previos, y así sucesivamente. Una vez más, no tengo una respuesta decisiva a esta movida. Pero haría énfasis (como antes) en que la estrategia del incompatibilista aquí abandona la idea de que existe una noción de iniciación ampliamente compartida y atractiva —una noción de iniciación que debería ser atractiva a ambos compatibilistas e incompatibilistas— la cual indiscutiblemente no es eliminada por el determinismo causal. La ampliamente compartida y atractiva noción es totalmente consistente con el determinismo causal. En contraste, el incompatibilista está identificando una noción de iniciación *especial* y podría decirse *enrarecida*, y no es del todo claro o indiscutible que *esta* noción de iniciación se requiera para la responsabilidad moral.

Volviendo a la desconcertante noción de «ser activo», es casi como si el incompatibilista estuviera atrapado por cierta metáfora —aquella de una fila de fichas de domino—. Suponga que le imparte suficiente fuerza a la primera ficha que causa que (vía una secuencia determinista) el resto de las fichas caigan (una por una). Cada paso a lo largo de la fila está causalmente determinado. Cuando la segunda ficha cae, determinísticamente causa la caída de la tercera ficha de dominó y así sucesivamente. Claramente, la tercera ficha es totalmente pasiva. ¡Pero sería un error suponer que todas las secuencias causalmente deterministas son relevantemente similares a este modelo simple de dominós caídos! Nótese que la capacidad para la actividad (en el sentido relevante) parece necesitar estados mentales, incluyendo estados «ejecutivos», tales como voliciones, decisiones y elecciones. Un dominó no tiene estados mentales, y, por consiguiente, no tiene estados ejecutivos del tipo pertinente; un dominó no es el tipo de cosa que puede ser activa, bien diferente de si está inmerso o no en una secuencia determinista causal.

Ahora me refiero a la tercera preocupación mencionada antes —que el determinismo causal implicaría que un individuo no sería la «fuente» de sus decisiones y acciones, en el sentido de tener «la propiedad de ser la fuente» que se requiere para que exista la responsabilidad moral—. La idea de que un individuo debe ser por sí mismo la fuente de su comportamiento —o quizá que la fuente debe ser «interna» al individuo— es similar a la idea de que un sujeto debe «iniciar» su comportamiento. Anteriormente indiqué que existe una noción de iniciación perfectamente razonable que es completamente compatible con la determinación causal; claro, las mismas consideraciones se aplican a la noción de «la propiedad de ser la fuente». Aquí quiero explorar algunas de las razones de por qué los filósofos han sostenido que el determinismo causal elimina la «propiedad de ser la fuente» en el sentido que requiere la responsabilidad moral y quiero ofrecer algunos argumentos verosímiles en contra de esta aseveración. Como dije antes, no supongo que he agotado las posibles motivaciones para un requisito incompatibilista de ser la fuente, o que he ofrecido argumentos definitivos en contra de tal requisito. Mi meta es enunciar algunas de las motivaciones destacadas acerca de la preocupación en torno a que el determinismo causal amenazaría la idea de ser la fuente y sugerir que la preocupación puede surgir de una imagen equivocada —de una concepción exagerada del tipo de control que debemos poseer para ser moralmente responsables—.

Si el determinismo causal es verdad, entonces nuestro comportamiento es el resultado de secuencias causalmente determinadas que empezaron mucho antes de que naciéramos. Como no somos responsables por la iniciación de estas secuencias, y como nuestras decisiones y comportamiento son el resultado necesario de ellas, no tenemos en «última instancia» control sobre nuestro comportamiento. Saul SMILANSKY tiene una bonita frase para lo que él considera es la característica soca-

vadora de responsabilidad del determinismo causal: el «simple desenvolvimiento de lo dado». Como nuestro comportamiento bajo el determinismo causal sería el simple desenvolvimiento de lo dado, SMILANSKY concluye que el compatibilismo es «moralmente superficial». El argumento parece ser que como no tenemos control sobre los comienzos de las secuencias causales que causalmente implican nuestras decisiones y comportamiento, que desde la perspectiva de nuestro control, bien hubiera podido haber comienzos *diferentes* de esas secuencias, y, por ende, diferentes decisiones y acciones. El centro de control no sería «interno» a nosotros, en el sentido requerido; desde una perspectiva que considera la posibilidad de diferentes comienzos de las secuencias, es enteramente arbitrario o cuestión de pura suerte el que nos comportemos como lo hacemos en la práctica.

Quizá el requerimiento incompatibilista de la fuente proviene, o es sugerido, por cierta imagen de la agencia. Bajo esta imagen, el centro de control debe estar totalmente *dentro* de nosotros, si es que vamos a ser moralmente responsables. Pero cuando existe algún factor externo a nosotros sobre el que no tenemos control y sobre el cual nuestro comportamiento, y aun «cómo somos», es (o puede ser) contrafactualmente dependiente, el centro de control no está dentro de nosotros de la manera relevante. Es como si el partidario de la restricción de fuente incompatibilista concibe a los sujetos que son moralmente responsables con «total control». Un sujeto tiene total control cuando el centro de control está «en el interior de él mismo» de cierta forma particular. Más específicamente, un sujeto tiene control total sobre X solo si por cualquier factor f que contribuya a X y que sea tal que si f no ocurriera, entonces X no ocurriría (o podría no ocurrir), entonces el agente tiene control sobre f .

Pero el control total es una fantasía total —megalomanía metafísica, si es que alguna cosa es—. El sol brilla (a través de la contaminación) y el que continúe su brillo es un factor causal que contribuye a que yo continúe existiendo, que continúe siendo un agente, y así sucesivamente. Si el sol se apagara no continuaría existiendo, ni continuaría siendo un agente o manifestando algún comportamiento. Entonces el que el sol continúe brillando es una causa que contribuye a mi comportamiento, está completamente fuera de mi control y es tal que, si no ocurriera, yo ni siquiera existiría. Molly Bloom dijo en el *Ulises* de James JOYCE: «el sol brilla para ti...», y es una buena cosa. Obviamente, el que el sol continúe brillando es solo uno de una cantidad grande e indefinida de factores: el que un enorme meteorito no golpee a Estados Unidos, el que no me caiga un trueno, y así sucesivamente.

El que el sol continúe brillando es una causa sustentadora de mi existencia (antecedente) y de mi ser como sujeto. Considérese ahora el hecho de que mis padres no me hirieron gravemente cuando era joven e indefenso (¡ahora soy viejo e indefenso!). El que me cuidaran bien

fue una causa que contribuyó a mi desarrollo para convertirme en un agente. Si me hubieran maltratado y herido considerablemente, no me habría desarrollado hasta convertirme en un agente o, por lo menos, es probable que eso no hubiese sucedido.

Y claro está, la manera como me trataron mis padres en mi infancia estaba totalmente fuera de mi control. Claramente, el que mis padres me trataran con delicadeza es solo uno del indefinido número de tales factores: el que no me hubiera golpeado la cabeza y lesionado el cerebro cuando fui joven, el que no hubiera nacido con un terrible desorden neurológico, y así sucesivamente. (Nótese que un factor que es descrito negativamente puede fácilmente ser transformado en un factor positivamente descrito: no nacer con un desorden neurológico es nacer con un sistema nervioso central normal, y así sucesivamente).

Entonces el control total es una quimera. Es abiertamente absurdo ambicionarlo o sufrir por la falta del mismo. El centro del control no está enteramente en nuestro interior. No existimos en una burbuja protectora de control. Por el contrario, estamos del todo y permanentemente sujetos a la suerte: factores causales reales totalmente fuera de nuestro control son tales que, si no ocurrieran, las cosas por lo menos podrían ser muy diferentes. Bien aparte de cualquier supuesto acerca del determinismo causal, podemos ver que, desde una perspectiva más amplia, es enteramente cuestión de suerte o arbitrario que yo me comporte como lo hago (o incluso que me convierta en un agente —o que continúe siéndolo—). Aunque sea perfectamente razonable desear ser el origen de sus propias decisiones y comportamiento, no es razonable interpretar la noción relevante de ser la fuente en términos de control total e internalidad (entendida de la forma descrita antes).

Ahora, claro que uno puede buscar motivar un requisito de fuente incompatible de diferentes maneras. Pero mi sugerencia es que, una vez uno entiende que la imagen a favor del control total es exagerada e ilusoria, uno puede tener una considerablemente menor inclinación de aceptar tal requisito por *cualquier* razón. Por supuesto, bien puede haber una diferencia importante entre nuestra falta de control sobre condiciones externas necesarias o posibilitadoras, y nuestra falta de control sobre condiciones externas causalmente suficientes. Acepto esto. Pero mi sugerencia (y solo es una sugerencia) es que, una vez que se reconoce lo omnipresente de un cierto tipo de suerte, uno encontrará la condición incompatible de fuente menos atrayente. Después de todo, existen condiciones necesarias que nos posibilitan ser agentes o «que crean el escenario» para que seamos agentes, las cuales están enteramente fuera de nuestro control. Dado esto, uno podría preguntarse por qué es problemático el que pueda haber condiciones causalmente suficientes para nuestro comportamiento que son externas y que están totalmente fuera de nuestro control.

Volvamos a nuestra herramienta ilustrativa de la línea. Imaginemos aquí que nuestra agencia está representada mediante un segmento de línea horizontal que va del punto b al punto c. Esta es la línea del agente. Ahora suponga que existe una línea vertical que viene de abajo con una flecha que apunta hacia la línea del agente. La línea vertical representa una condición causalmente necesaria (o condición posibilitadora), tal como que el sol brille; que el sol brille causalmente sostiene y «crea el escenario» para poder ser agente. Ahora agreguemos una línea que sea (como la línea del agente) horizontal, empezando el punto a, el cual se encuentra a la izquierda del punto b, conectando a a y b, y con una flecha apuntando hacia b. Supongamos que el sujeto relevante no está en control de esta secuencia causal previa «que apunta horizontalmente hacia b», así como no está en control de que el sol continúe brillando. Mi pregunta es: ¿cuál es la diferencia entre las líneas vertical y horizontal? Más cautelosamente, si uno no encuentra problema por la existencia de la línea vertical, ¿por qué hay problema con la línea horizontal? Las dos líneas son igualmente «externas» a la línea del agente, y, por consiguiente, la simple declaración de internalidad no diferenciará las líneas. (Claro que este punto es consistente con el que haya *otro* factor —aparte de la simple internalidad— al cual uno podría hacer referencia para distinguir condiciones causales necesarias y suficientes en el sentido relevante).

Nuevamente, no pretendo haber ofrecido un argumento demoleedor de que no existe una diferencia relevante entre el rol de las condiciones causalmente necesarias y las causalmente suficientes. Más bien he presentado simplemente algunas consideraciones que sugieren que la diferencia puede no ser tan profunda e importante (en este contexto dialéctico) como algunos han supuesto. De hecho, la metáfora ilustrada de las líneas horizontal y vertical es un poco engañosa. Esto es porque la condición causal suficiente para cualquier elección presumiblemente será (o será analizable como) una gran conjunción, con componentes individuales que incluyen tales factores posibilitadores como que el sol continúe brillando, y así sucesivamente. Es decir, la línea vertical (o quizá más precisamente, las líneas) está ya incluida en el segmento de línea horizontal que conecta a con b.

Pero esto puede además sugerir que la simple existencia de la línea horizontal que conecta a y b no debería perturbarnos indebidamente. Después de todo, cada uno de los muchos componentes que son condiciones causales necesarias para la agencia del sujeto no nos preocupan; no es claro por qué la conjunción de ellos con ingredientes adicionales para que tengamos condiciones causales suficientes deba ser perturbador. Propongamos simplemente que uno encuentra perturbadora una condición causalmente suficiente porque ser sujeto a tal causación de alguna manera nos «empuja»; quizá este punto de vista proviene de una cierta idea de que las leyes naturales nos «empujan» u «obligan». Ahora

bien, aparte de las consideraciones específicas en cuestión, esto no me parece que sea una idea convincente acerca del componente obligante de las leyes naturales. (Las leyes naturales hacen requerimientos necesarios de alguna forma, pero es discutible que lo hagan mediante, como se dice, «empujones»). Y nótese que la inverosimilitud de suponer que, aunque ninguna de las condiciones necesarias individuales (tales como que el sol continúe brillando) nos empuje u obligue, una vez agregamos todas estas condiciones juntas y quizá agregamos alguna causa «detonante» (que cree una condición suficiente contra el fondo de la conjunción de la condición necesaria posibilitadora), de repente obtenemos «la fuerza» o la «obligatoriedad». Así, si uno no encuentra perturbadora la línea vertical, ¿por qué alterarnos por la línea horizontal?

Imaginemos un hermoso clavado. El hombre que se clava puede mostrar gran destreza e inclusive valentía. Dado que el que se clava se inscribe libremente en la competencia, puede ser encomiable por su clavado, aunque no tenga control sobre la construcción de la tabla de clavados o sobre el hecho de que no está un poco resquebrajada por un rayo que cayó la noche anterior, entre otros. Él controla su clavado, a pesar de que obviamente no controla todas las condiciones causalmente posibilitadoras. Su calidad de agente existe literalmente sobre una plataforma que no es de su propia creación. Más aún, un agente que salta a un río frío para salvar a un niño que está ahogándose puede controlar su elección y comportamiento, y ser moralmente responsable por ello, muy diferente de asuntos relacionados con la creación o el mantenimiento de la «plataforma» sobre la cual salta.

Famosamente, NIETZSCHE dijo: «la *causa sui* es la mejor autocontradicción que se haya concebido hasta ahora; es una clase de violación y perversión de la lógica». La cita es de la obra *El crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos*, capítulo 8, «Los cuatro grandes errores». Ahora no estoy muy seguro de que la *causa sui* estuviera en mi lista de las diez grandes contradicciones, pero el ser causa de uno mismo (en el sentido estricto) es claramente una aspiración poco razonable. Aunque algunos filósofos reivindicarán (junto con NIETZSCHE) que el ser una *causa sui* es una parte ridícula del sentido común, yo urgiría notar que el ser el «iniciador» o «fuente» de nuestras decisiones y comportamiento, si bien es parte de nuestro sentido común, es una parte incompleta e inmadura. Debemos ser rápidos en atribuirle una noción absurda y obviamente autocontradictoria al sentido común. Mejor deberíamos buscar apresar el grano de verdad grabado en nuestro esquema conceptual ordinario y articularlo de forma más convincente y atractiva.

En este apartado he considerado la posibilidad de que el determinismo causal excluya «directamente» la existencia de la responsabilidad moral (y no mediante la amenaza del auténtico acceso a posibilidades alternativas). Si el indeterminismo causal introduce espacios o

brechas la pregunta es: «¿cuál es el significado de las brechas para la responsabilidad moral, dado que lo que importa acerca de las brechas no es que ofrecen espacio para introducir las posibilidades alternativas o cambios de orientación?». El punto de vista de que la brecha sí importa —aparte de dar ese espacio para un mayor movimiento— es llamado «incompatibilismo de fuente». Aquí he considerado tres versiones de la doctrina genérica del incompatibilismo de fuente y he buscado defender el compatibilismo contra estas preocupaciones. Claro, como con la idea de que el determinismo causal indirectamente excluye la existencia de la responsabilidad moral (vía la eliminación del control regulador), no he ofrecido argumentos *knock out*, pero espero haber eliminado al menos gran parte de lo punzante de las objeciones. Es decir, espero (al menos) haber demostrado cómo el compatibilismo de cierto tipo —semicompatibilismo— queda bien parado luego de haber recibido los mejores golpes de sus oponentes.

7. ¿POR QUÉ SER UN SEMICOMPATIBILISTA?

Comencé enunciando las motivaciones más destacadas para ser un compatibilista, especialmente porque nuestra visión fundamental de nosotros mismos como seres libres y moralmente responsables no debería, como se dice, «colgar de un hilo», que el compatibilismo tenga un fuerte atractivo no debería depender de deliberaciones sutiles y arcanas de los físicos teóricos. Pero hemos también revisado serias objeciones al compatibilismo. Primero consideramos el argumento de la consecuencia. Este argumento emplea ingredientes supremamente convincentes, tales como lo fijo del pasado y las leyes físicas, para derivar la conclusión de que si el determinismo causal se comprobara, entonces nadie sería libre en el sentido de tener un auténtico acceso a posibilidades alternativas. He sugerido (en el apartado 5) que diferenciamos dos tipos de control: control regulador (que requiere un auténtico acceso a posibilidades alternativas) y control de orientación (que involucra una orientación muy particular sin acceso a posibilidades alternativas). Podemos ahora dejar de lado las dificultades presentadas por el argumento de la consecuencia diciendo que el control de orientación —que de ninguna manera es amenazado por el argumento de la consecuencia— es el tipo de libertad o control atado a la responsabilidad moral. El semicompatibilismo sostiene que la responsabilidad moral es compatible con el determinismo causal más allá de que el determinismo causal comprometa o no la existencia del control regulador. (El semicompatibilismo es entonces consistente con, aunque en sí mismo no *requiere*, la aceptación de la solidez del argumento de la consecuencia). Más aún, he argumentado (en el apartado 6) que algunas de las versiones más destacadas del incompatibilismo de fuente son, en el mejor de los casos, incon-

clusas. Dados los grandes atractivos del compatibilismo (de los cuales también goza el semicompatibilismo), creo que de una evaluación cuidadosa de la situación dialéctica integral se desprende una aceptación del semicompatibilismo.

Pero, ¿por qué ser un semicompatibilista en vez de un compatibilista tradicional? ¿Cuál es exactamente el beneficio de cambiarse de un modelo que requiere control regulador a uno que solo requiere control de orientación? Algunos filósofos han sostenido que el semicompatibilismo es simplemente el vino viejo en nuevas botellas. Han afirmado que tiene algo de un «aire escolástico» (en la frase de Jay WALLACE) y que a nadie realmente le importa (ni le ha importado) un tipo de libertad que mantenga todo el pasado y las leyes fijas —el control regulador—. Gary WATSON, un importante compatibilista, ha señalado que, dada la definición del determinismo causal, es *abiertamente obvio* que el determinismo causal excluiría la existencia de cualquier tipo de libertad que requiera que todo el pasado y las leyes físicas sean fijas. WATSON se pregunta por qué debemos insistir en este punto, o por qué nos produce un mínimo de sorpresa. Para WATSON (y para otros, especialmente compatibilistas tradicionales), el semicompatibilismo no es tanto una innovación, sino algo que siempre han dado por hecho. Otro influyente compatibilista, Daniel DENNETT, dijo recientemente que cuando nos interesamos en si alguien pudo hacer otra cosa, *nunca* nos interesamos en si pudo extender el pasado real (total), manteniendo fijas las leyes naturales, «a no ser que estemos haciendo filosofía y confrontemos el [argumento de la consecuencia]».

Estas observaciones me desconciertan por varias razones. En nuestra fenomenología como agentes es muy natural pensar que al deliberar acerca del futuro estamos escogiendo entre varias opciones que están auténtica y metafísicamente abiertas a nosotros. Adicionalmente, nuestra teorización de sentido común sobre nuestra responsabilidad moral y legal presupone que, por lo menos algunas veces, hubiéramos podido hacer otra cosa. Como enuncié antes, es natural el *identificar* las posibilidades alternativas que se presuponen en el componente de la agencia de proyección hacia el futuro (la deliberación) y en el componente de la agencia de proyección hacia el pasado (la responsabilidad moral y legal).

Ciertamente, durante miles de años los filósofos se han preguntado si tenemos tal libertad —la libertad que concierne la libertad de elegir entre auténticas opciones abiertas— a la luz de preocupaciones tales como la verdad o falsedad de afirmaciones acerca del futuro («el fatalismo»), y la existencia y omnisciencia esencial de Dios. Las preocupaciones sobre los valores previos relativos a la verdad de las afirmaciones acerca del futuro y también la omnisciencia de Dios, construidas como un conocimiento previo, provienen precisamente de la profunda inquietud que tenemos sobre la relación entre el pasado y nuestra liber-

tad. Más específicamente, los debates clásicos —que han dominado la discusión sobre el libre albedrío por miles de años— asumen que nuestra libertad es exactamente la libertad de extender el pasado. Algunos han señalado que no es del todo claro que la *verdad* de ciertas afirmaciones acerca del futuro sean datos acerca del pasado, de la misma manera como lo son paradigmáticamente los hechos fijos del pasado, y otros han dicho lo mismo acerca de las creencias de Dios acerca del futuro. Pero nótese que estos debates tienen lugar en el interior del marco compartido del supuesto de que, de hecho, nuestra libertad es la libertad de «ir de aquí» —para extender el pasado en su totalidad [definido en términos de hechos paradigmáticos (temporales) no relacionales], la única pregunta es (digamos) si las creencias previas de Dios son similares de modo relevante a los hechos no relacionales temporalmente estándar (y por ende fijos)—.

Entonces, sugerir que nunca nadie se ha preocupado seriamente acerca de si tenemos o no control regulador en nuestras circunstancias presentes, dado la forma como el pasado ha dado lugar a estas circunstancias, parece ignorar grandes tramos de la historia de la filosofía. En la era moderna, los debates han incluido preocupaciones que provienen de la ciencia y de la posibilidad del determinismo causal, así como de la lógica y la religión. Por supuesto, no sostengo que todo el mundo esté de acuerdo en que necesitamos control regulador para la existencia de la responsabilidad moral, o que dicho control necesite ser analizado en términos de estricta inmovilidad de las limitaciones impuestas por el pasado (o las leyes); personas razonables pueden disentir en torno a estos asuntos. ¡Pero eso no quiere decir que la historia de los debates sobre el libre albedrío no haya estado repleta de disputas acerca de precisamente estos temas!

Dada la historia de los controvertidos y aparentemente intratables debates sobre la relación entre tales doctrinas como la de la omnisciencia de Dios y el control regulador, y también el determinismo causal y el control regulador, parecería que es un paso adelante (¡y sustancial!) en la orientación correcta el *esquivar* estos debates mediante el desarrollo de una defensa del compatibilismo que no requiera de su resolución. De hecho, mi defensa del semicompatibilismo permite (aunque no lo requiera) que uno acepte que jamás tenemos un acceso metafísico auténtico a posibilidades alternativas.

Quizá lo que me interesa resaltar aquí es que puede ayudarnos a hacer un considerable progreso dialéctico en debates con aquellos inclinados hacia el incompatibilismo, el *permitirles* mantener sus puntos de vista acerca de lo fijo del pasado y de lo fijo de las leyes físicas. Aun si a uno no le importa para nada el poseer el tipo de libertad que involucra el poder de extender el pasado (en su totalidad) manteniendo fijas las leyes naturales, es claro que a los *otros* sí les importa precisamente

ese tipo de libertad. En mi opinión, cualquier compatibilista que ignora el atractivo natural del deseo de tener este tipo de libertad vicia considerablemente su posición dialéctica, y de hecho lo hace en forma innecesaria. Tal compatibilista arriesga ser rechazado o por lo menos se encontrará a sí mismo en un punto dialéctico muerto e insoluble. Por otro lado, puedo admitir que sea natural el pensar en uno mismo como poseedor de control regulador, y que es plausible el analizar esto en términos del poder de extender el pasado (la totalidad del pasado no relacional), manteniendo fijas las leyes físicas. Un semicompatibilista no necesita descartar, o mostrar desconcierto, acerca de lo que seguramente es un conjunto de puntos de vista intuitivamente naturales — ¡él puede aceptar los puntos más fuertes del incompatibilista y seguir defendiendo el compatibilismo! —.

Creo que el rasgo más fuerte o persuasivo del arsenal incompatibilista es el argumento de la consecuencia. Creo que los ingredientes que van dentro del argumento de la consecuencia —lo fijo del pasado y de las leyes naturales— son mucho más apasionantes que los ingredientes del incompatibilismo de fuente. Por consiguiente, el semicompatibilismo es capaz de aceptar los rasgos más atractivos del incompatibilismo sin tener que aceptar por ello sus rasgos menos atractivos —el que nuestra libertad y responsabilidad moral «cuelguen de un hilo» o, como en el libertarismo, que podemos saber desde los sillones filosóficos que el determinismo causal es falso—. Nosotros los semicompatibilistas podemos tener la torta completa y comérmola también.

En un importante desafío, Gary WATSON ha preguntado qué se gana en términos de asegurar el «control» al proponer el indeterminismo —el cual corta la línea que conecta el pasado con nuestras decisiones y acciones—. Desde cierta perspectiva, pareciera que el agregar brechas o espacios indeterministas podría debilitar nuestro control más que acrecentarlo; se vuelve poco claro que nuestras decisiones y acciones realmente sean *nuestras*. Un semicompatibilista tiene una respuesta para el desafío de WATSON. Para el semicompatibilista es importante distinguir los dos tipos de control discutidos antes: el control de orientación y el control regulador. El argumento de la consecuencia parece demostrar que no puede haber control regulador si hay determinismo causal. Así que el aceptar el indeterminismo por lo menos abre la puerta a la posibilidad del control regulador —quita lo que parece ser un obstáculo insuperable a dicho control, aunque otros retos se mantengan—. Por supuesto, el indeterminismo en sí mismo no parece que ayude a asegurar el control de orientación, a menos que uno acepte el incompatibilismo de fuente. Entonces el incompatibilista puede abrazar el grano de verdad detrás del desafío de WATSON —que el control de orientación podría decirse no es acrecentado esgrimiendo el indeterminismo—, mientras que también explica por qué es tentador y natural para un incompatibilista el suponer que proponiendo el indeterminismo causal puede ayudar a asegurar el

control: no se acrecienta el control de orientación pero (se puede decir) que queda abierta la puerta para el control regulador.

Mi propuesta fundamental es que el semicompatibilismo puede ayudar en la medida en que nos permite eludir los debates tradicionales irresolubles. Si uno puede *admitir* que hay un importante tipo de libertad que es excluida (se puede argumentar, por lo menos) por el determinismo causal —una idea que es típica y naturalmente asociada con la deliberación y la responsabilidad moral— y, sin embargo, todavía presenta una teoría persuasiva de compatibilismo, uno está en una importante ventaja dialéctica. El compatibilista tradicional tiene un proyecto mucho más difícil: debe vencer el argumento de la consecuencia al igual que el incompatibilismo de fuente. ¿Para qué hacer innecesariamente más difícil el trabajo de lo que ya es?

Estoy inclinado a agregar que estoy realmente desconcertado por aquellos que dicen que no es natural o convincente el suponer que nosotros (al menos algunas veces) poseemos la libertad de elegir y hacer otra cosa, donde esto incluye el poder de extender (todo) el pasado, manteniendo fijas las leyes naturales. Típicamente, por supuesto, no estamos en la posición de saber la totalidad del pasado o el enunciado completo de las leyes naturales, entonces no buscamos encontrar tales cosas en nuestra vida cotidiana. Cuando delibero, no reviso el enunciado total del pasado y de las leyes naturales. Pero ciertamente *no* es consecuencia de ello que yo implícitamente no presuponga que mi libertad es el poder de prolongar mi pasado, cualquier cosa que ello quiera decir, manteniendo fijas las leyes naturales, lo que sea que ellas sean. Nuestras limitaciones epistémicas implican que no nos preocupemos acerca de la compatibilidad con el pasado y las leyes cuando planificamos el futuro; pero esto es perfectamente compatible con una premisa de fondo, la cual dice que cualquier cosa que podamos hacer deberá estar conectada al pasado por una línea (manteniendo fijas las leyes naturales).

De forma similar yo estaría de acuerdo con un compatibilista que sostenga que a nosotros típicamente nos importa lo que depende de nuestros estados motivacionales dirigidos a la acción (digamos, nuestra elección), dado que no hay discapacidades especiales en nuestro poder de elegir. Cuando delibero, típicamente no pienso sobre la teoría filosófica de mi acción. Pero claro, esto no implica que luego de reflexionar rechazaría el supuesto de que mi libertad debe ser la libertad de extender el pasado, dadas las leyes de la naturaleza. Incluso cuando uno participa en la teorización o en la reflexión filosófica no siempre uno puede juntar diferentes enfoques y armar un cuadro integral. Uno puede hallar atractiva alguna versión de la dependencia de elección o del análisis condicional de la libertad, pero el argumento de la consecuencia puede colaborar en hacer relucir implicaciones del compatibilismo que van contra otras creencias que uno tenga (acerca de lo inamovible del

pasado y las leyes físicas). Después de reflexionar, uno puede encontrar los enfoques acerca de lo fijo del pasado y las leyes naturales aún más elementales que la atracción hacia un adecuadamente refinado análisis condicional de la libertad. (Por supuesto, puede irse por el lado opuesto; es decir, uno puede escoger rechazar las ideas intuitivas acerca de lo inamovible del pasado y las leyes naturales en nombre de una teoría compatibilista de la libertad; una vez más nótese que aquí el semi-compatibilismo en sí mismo no se compromete en un sentido u otro).

Considérese la opinión de Gary WATSON de que es obvio que un compatibilista debe aceptar una noción de libertad que no mantenga fijos el pasado y las leyes físicas; después de todo, la definición del determinismo causal directamente parece implicar este resultado. Entonces, ¿por qué este lío acerca del argumento de la consecuencia? ¿Por qué suponer que de alguna manera es una revelación —una revelación profundamente desconcertante— que el compatibilista deba decir que nosotros (algunas veces) tenemos el poder de actuar como si el pasado y las leyes naturales no fueran lo que realmente son?

¡Nótese primero que típicamente no se piensa que sea un defecto en un argumento el que este sea simple! Y claro, haciéndole justicia a WATSON, él no está diciendo que este es un defecto en el argumento de la consecuencia; más bien, está haciendo un comentario sobre su rol dialéctico. Dada la simpleza del argumento, WATSON se pregunta por qué sus implicaciones deben ser interpretadas como *críticas interesantes* al compatibilismo —o quizá como críticas nuevas o sorprendentes o reveladoras—.

En respuesta sugeriría que, así como en la mayoría de los argumentos escépticos, el argumento de la consecuencia obtiene su fuerza mediante el uso de elementos de sentido común profundamente atrayentes. Como indiqué antes, un partidario del argumento de la consecuencia puede ser visto como señalándole a un compatibilista que debe considerar nuestras ideas intuitivas *integralmente*; uno no siempre junta los puntos de vista que no obstante está inclinado a aceptar. Algunas veces un argumento puede hacer relucir una preocupación molesta acerca de un compromiso poniéndolo de relieve en una nueva forma, o aun asociándolo con una imagen que hace resaltar sus propiedades.

Me parece que nuestra «imagen» intuitiva de la estructura de las posibilidades en el tiempo corresponde al concepto de Borges del futuro como un «jardín de senderos que se bifurcan». Es decir, nuestra concepción intuitiva o cuadro corresponde a una estructura ramificada parecida a un árbol en la cual los diversos futuros posibles se ramifican a partir de una línea que puede ser rastreada hasta un pasado único. Cuando delibero, asumo que tengo acceso a varias posibilidades que están conectadas a un solo pasado; ¡no asumo que cada posibilidad viene con su(s) propio(s) pasado(s)! Intuitivamente, el futuro es un jar-

dín de senderos que se dividen, pero cada sendero se desprende de un único pasado (vía un solo presente). El suponer que cada rama futura tiene su propio pasado o conjunto de pasados es imaginar un campo invadido de maleza y no un jardín ordenado. Este cuadro es tan poco intuitivo y atractivo como tan complejo y poco elegante. Me parece a mí que la idea de que nuestra libertad es el poder de agregar a un pasado dado, manteniendo las leyes naturales fijas, es, a grandes rasgos, parte de los importantes elementos de nuestro cuadro intuitivo de la agencia o de nuestro esquema conceptual.

Aquí hay otra sugerencia (aunque algo distinta) acerca de lo que considero es un auténtico aspecto desconcertante de la situación dialéctica. Con frecuencia, los compatibilistas enmarcan sus discusiones en términos de un intento de dar un «análisis» de la palabra «poder», ya que juega un cierto rol importante en el discurso sobre el libre albedrío y la responsabilidad moral. Este es un proyecto que busca elucidar y reglamentar los significados de nuestras palabras. De forma similar, algunas veces la discusión se enmarca en términos de un intento de articular nuestro «concepto» rudimentario de libertad (en lo relacionado específicamente a nuestro concepto de responsabilidad moral). Estos proyectos tienen que ver con nuestro lenguaje y nuestra red de conceptos. Aquí el «análisis condicional», quizá adecuadamente refinado, es creíble —quizá la noción dependiente de elección (donde no hay impedimentos a la capacidad especial de elegir)—, captura adecuadamente lo que *corrientemente queremos decir* con el término «poder», o quizá articula nuestro *concepto* de libertad (en el rol específico que juega en la red de los conceptos de responsabilidad).

Está, sin embargo, claro que una cosa es el expresar el significado o el concepto, y otra cosa bien diferente el especificar la naturaleza o «esencia real» de algo. El significado del término «agua» y del concepto corriente «agua» supuestamente no contienen nada acerca de «H₂O». Pero podemos decir que la naturaleza o esencia real del agua es H₂O. De forma similar, el significado corriente del término «poder» y el concepto corriente de «libertad» pueden no contener nada acerca de la posibilidad de extender el pasado, manteniendo fijas las leyes naturales, pero podemos decir que la naturaleza o esencia real de nuestra libertad incluye estas características.

Por muchos años he sentido desconcierto en torno a cómo algunos filósofos encuentran el argumento de la consecuencia (de una u otra forma) absoluta e indiscutiblemente sólido, mientras otros lo descartan totalmente. Es una característica extraña de las discusiones acerca del libre albedrío y la responsabilidad moral. Una explicación posible a este desconcertante fenómeno es que algunos filósofos están enfocados enteramente en asuntos relativos a los significados y conceptos, mientras que otros se concentran en asuntos relativos a la naturaleza

o la esencia real de la libertad. (Mi primera observación fue que algunas veces no ponemos juntas todas nuestras afirmaciones acerca del asunto; la segunda observación puede ser interpretada como la visión de que la división y separación proviene de una diferencia en los tipos de propuestas en cuestión).

Los debates acerca de si el futuro es o no un jardín de senderos que se bifurcan, y de si poseemos o no control regulador, son difíciles y altamente polémicos. Han atrapado a serios y cuidadosos filósofos durante milenios. El semicompatibilista, *qua* semicompatibilista, no toma partido aquí; es decir, el semicompatibilismo está oficialmente callado acerca de (digamos) si la omnisciencia de Dios o el determinismo causal excluye el control regulador. La propuesta que lo caracteriza es que el determinismo causal es compatible con la posesión de un cierto tipo de control —control de orientación— y responsabilidad moral, diferente de si el determinismo causal excluye o no el control regulador. Para alguien que no tenga ningún interés en absoluto en un tipo de libertad que incluya el poder de extender el pasado, manteniendo fijas las leyes físicas —alguien a quien no le importe para nada la idea de que el pasado y las leyes físicas son fijas—, el semicompatibilismo no será muy interesante (en términos de su propio pensamiento); simplemente será un tipo diferente de empaque de las ideas que ya considera creíbles. Por supuesto, tal individuo estará *de acuerdo* con la idea central del semicompatibilismo —que el determinismo causal es perfectamente compatible con la responsabilidad moral— y la invocación de la doctrina (en ciertos contextos) puede bien ser *útil dialécticamente* para dicha persona. De hecho, el semicompatibilismo es de mayor ayuda dentro del contexto dialéctico en el cual algunos participantes sostienen la idea fundamental de que nuestra libertad es el poder de agregar a un pasado dado, manteniendo fijas las leyes naturales; es importante observar que el compatibilista acerca del determinismo causal y la responsabilidad moral puede *aportar* con una rigurosa interpretación de esta idea. Dado que desde el punto de vista dialéctico, milenios de debates han quedado en un punto muerto, el semicompatibilismo conlleva la promesa de ayudarnos a hacer progreso intelectual real. Si es que esto fuera como se dijo, vino viejo en nuevas botellas, ¡la posibilidad de progreso en debates de larga data puede ser ligeramente embriagante!, por decir lo menos.

8. UNA TEORÍA DEL CONTROL DE ORIENTACIÓN

He buscado sostener que la responsabilidad moral no requiere de control regulador, sino solamente de control de orientación, y además, que es convincente que el control de orientación sea compatible con el determinismo causal. Aunque he intentado hacer atractivas estas pro-

puestas, no he tratado aquí de dar una versión del control de orientación. Este no es el lugar para desarrollar a profundidad tal versión; en lugar de eso, simplemente esbozaré el perfil de este tipo de versión para darle al lector el sabor de una teoría de la responsabilidad moral de «secuencia-actual» —una versión que requiera que un sujeto *nunca* tenga posibilidades alternativas con respecto a la decisión, acción o incluso la formación del carácter—.

En mi enfoque del control de orientación hay dos elementos principales: el mecanismo que se convierte en acción debe ser «propio del agente» y debe ser adecuadamente «receptivo de razones». Con un poco de mayor cuidado, un agente ejerce el control de orientación de su comportamiento en la medida en que el mecanismo receptivo de razones del cual emana el comportamiento sea suyo. Es importante anotar que aquí la invocación de la operación de un «mecanismo» no es para alabar nada —simplemente se refiere a un proceso o una «forma en que van las cosas» a lo largo del trayecto que lleva al comportamiento en cuestión—. Adicionalmente, el reparar sobre la marcha de las cosas que van a lo largo del trayecto no es de ninguna manera menospreciar o perder de vista el hecho de que el centro de control y la responsabilidad moral son el *sujeto* mismo; después de todo, el proceso en cuestión no es solamente algo que tiene lugar dentro del sujeto (por lo menos en parte), sino que «le pertenece» al sujeto.

Volvamos al ejemplo tipo Frankfurt presentado anteriormente, en el cual Jones vota por su propia cuenta por el candidato demócrata (por sus propias razones y como resultado de un proceso humano deliberativo normal). Si Jones estuviera a punto de votar por el candidato republicano, Black intervendría (vía la estimulación electrónica directa del cerebro) y haría que Jones de todas formas escogiera al candidato demócrata (y que Jones enseguida votara por el demócrata). La secuencia real y el escenario alternativo involucran de manera intuitiva *diferentes clases de mecanismos*: en la secuencia que de hecho se da hay la operación normal de la capacidad humana de razonamiento práctico, mientras que en el escenario alternativo hay una estimulación electrónica directa del cerebro por parte de la neurocirujana. Aunque sea difícil proveer una versión general de la individuación de los mecanismos, es intuitivamente evidente (en mi opinión) que en las secuencias actuales y alternativas de los ejemplos Frankfurt operan distintas clases de mecanismos. Más aún, me parece a mí que lo que fundamenta la responsabilidad moral del sujeto en tales casos son las características del mecanismo de secuencia real —las propiedades del trayecto que de hecho llevan al comportamiento en cuestión—.

En mi planteamiento, una característica relevante del mecanismo de secuencia real es que debe ser receptivo a razones de una forma adecuada. Nótese que es característico de la capacidad normal de deli-

beración humana el que sea receptiva a razones. Así que, aun si la estimulación electrónica del cerebro de Jones del tipo aplicado en el escenario alternativo (por Black) genera la emisión de la elección de votar por el republicano, sin importar qué razones tiene Jones de votar por el demócrata, el mecanismo de la secuencia real de Jones es receptivo a razones. Es decir, con el establecimiento del hecho de ser receptivo a razones uno debe mantener fijo el mecanismo de secuencia real, el cual en el caso Frankfurt es la facultad normal humana de razonamiento práctico. Así que, aunque el agente (Jones) no tenga un auténtico acceso a posibilidades alternativas (control regulador) en virtud de la existencia de la instalación de Black, él bien puede dar muestras de control de orientación de su comportamiento de elección y voto; después de todo, el entramado de Black simplemente monitoriza la situación y no juega ningún papel en la elección y decisión de Jones a lo largo del trayecto real.

Es un asunto un poco delicado el especificar precisamente el tipo de receptividad a razones que debe estar presente para tener el tipo de receptividad a razones que ayuda a cimentar la responsabilidad moral. En otras partes he buscado dar por lo menos un esbozo del tipo relevante de receptividad a razones; aquí los detalles deberán ser omitidos, y «receptividad a razones» deberá quedar vaga. (Véase especialmente a John Martín FISCHER y Mark RAVIZZA, *Responsibility and control: a theory of moral responsibility*).

Ahora, me parece que un adecuado mecanismo receptivo a razones podría ser «implantado» en una forma que vicie la responsabilidad moral. Así como un neurocirujano podría estimular directamente el cerebro de tal forma que genere un mecanismo no receptivo a razones, asimismo el neurocirujano podría estimular el cerebro de una manera más compleja que introdujera un «nuevo» patrón de receptividad de razones. Intuitivamente hablando, este patrón es del científico y no del sujeto (Jones). Este tipo de escenario extremo ayuda a mostrar que una segunda característica crucial del mecanismo de secuencia real en la responsabilidad moral es «la posesión». Para poder tener el control de orientación y ser moralmente responsable, el mecanismo de secuencia real debe provenir del sujeto mismo.

Aquí simplemente he apuntado hacia los dos principales ingredientes de la teoría del control de orientación. En cierto sentido, las ideas intuitivas básicas son más importantes que los detalles. Aunque aquí no he ofrecido versiones más detalladas o específicas del tipo relevante de la receptividad a razones y también de la posesión, sostengo que pueden ser de hecho desarrolladas de tal forma que ambas sean convincentes y compatibles con el determinismo causal.

Mi enfoque entonces es que la condición de «libertad relevante» (a diferencia de la epistémica) de la responsabilidad moral es el control

de orientación. Uno puede tener control de orientación de su comportamiento sin tener también control regulador sobre él. Aunque los dos tipos de control puedan típicamente ir juntos, ellos pueden estar por lo menos analíticamente separados en contextos que involucran sobreterminación (los casos Frankfurt). Un sujeto ejerce control de orientación en la medida en que su comportamiento emana de su propio y adecuado mecanismo receptivo a razones. Además sostengo que ambos mecanismos —posesión y receptividad a razones— son totalmente compatibles con el determinismo causal; por consiguiente, sostengo que, aun si el determinismo causal amenaza la existencia del control regulador, es perfectamente compatible con la responsabilidad moral.

En este enfoque lo que es importante para la responsabilidad moral es la historia real del comportamiento bajo consideración. Para la evaluación de la responsabilidad moral de un sujeto, uno mira las propiedades de los mecanismos de la secuencia actual o los procesos que devienen en el comportamiento. Claro que estas propiedades pueden ser propiedades o sensibilidades «de tipo modal» —tales como la receptividad a razones—. Pero es crucial que sea alguna característica del trayecto que de hecho genera el comportamiento —alguna propiedad (quizá modal) o propiedades de *la forma en que de hecho se genera el comportamiento*, más que acceso a senderos alternativos, que cimienten la responsabilidad moral—.

Como afirmé antes, los compatibilistas tradicionalmente sostienen que no todas las secuencias causalmente deterministas amenazan de igual forma la existencia de la libertad y la responsabilidad. En cambio, estoy inclinado a aceptar la conclusión del argumento de la consecuencia y, por ende, la idea de que todas las secuencias causalmente deterministas excluyen de igual manera el control regulador. Acepto entonces la idea de que no todas las secuencias causalmente deterministas presentan problemas al control de orientación (y, por ende, a la responsabilidad moral). Ahora, algunos compatibilistas están cómodos con la idea de presentar (quizá con algo de resistencia) una simple lista de factores «socavadores de la responsabilidad», tales como estimulación electrónica directa o manipulación física del cerebro, ciertas clases de hipnosis, lavado cerebral, condicionamiento de repulsión, publicidad subliminal, intervenciones con drogas, impulsos irresistibles, fobias inevitables, y así sucesivamente. Estos compatibilistas sostienen que la simple determinación causal no excluye la responsabilidad moral, pero también quieren decir que las circunstancias especiales especificadas en la lista (que posiblemente puede ser ampliada) *sí* excluyen la responsabilidad. Este enfoque obviamente no es ideal o enteramente satisfactorio. En contraste, he intentado ofrecer una versión general del control de orientación —una versión que se aplica muy generalmente y también ayuda a explicar por qué los factores especiales típicos de la lista de hecho excluyen la responsabilidad moral—. Aunque algunos filósofos

fos muy legítimamente se preocupan del hecho de que no sería fácil diferenciar ciertos casos de manipulación problemática o de influencia causal de casos en los cuales estamos inclinados a aceptar responsabilidad moral, por lo menos he ofrecido una idea general que tiene alguna esperanza de clasificar y distinguir la gama de posibles casos de manera esclarecedora y sin arbitrariedad.

9. CONCLUSIÓN: EL SEÑUELO DEL SEMICOMPATIBILISMO

John PERRY me ha dicho que necesito un nuevo nombre para mi posición y estoy de acuerdo en que «semicompatibilismo» no es un término muy emocionante. (Mi único consuelo es que los otros nombres en los debates del libre albedrío son igual de aburridos; ¿se imagina ir a las barricadas por el «incompatibilismo duro»?) Lo que es importante, sin embargo, no es el nombre, sino lo que es la doctrina. En este ensayo me he enfocado principalmente en intentar explicar el atractivo de esta forma de compatibilismo. Es decir, he tratado de proveer una motivación *general* para el compatibilismo y también una explicación del atractivo de *esta forma específica* del compatibilismo (en contraposición al compatibilismo tradicional). La idea aquí no ha sido desarrollar detalladamente las ideas u ofrecer defensas sostenidas de las diferentes posiciones; en lugar de eso, simplemente he presentado un boceto de los atractivos de la visión en conjunto (y algunas de las dificultades que enfrentan sus competidores).

Una de las principales virtudes del compatibilismo es que nuestros puntos de vista básicos y más profundos de nosotros como agentes — nuestra libertad y responsabilidad moral— no son rehenes de los descubrimientos de la física. Un semicompatibilista no tendría que reconsiderar estas creencias a la luz de descubrimientos futuros acerca de la verdad del determinismo causal. Ni necesitaría estar preparado para revisar sus enfoques metafísicos fundamentales —tales como que el pasado es fijo, o que las leyes naturales son fijas, o que la impotencia puede ser transmitida vía el principio de transferencia de la impotencia— en caso de que se diera tal descubrimiento. Un libertario, me parece, debe alegar que él sabe desde su sillón que el determinismo causal es falso, pero ¿cómo podríamos saber por anticipado dicha tesis empírica? Estas son virtudes importantes del semicompatibilismo: un partidario de esta doctrina no necesita pretender conocer a priori algunas tesis (presumiblemente) empíricas de la física, o estar preparado para renunciar a sus ideas fundamentales acerca de nuestra calidad como agentes, o a comprometerse a «voltear sus posturas metafísicas» (renunciando a algunos de los principios metafísicos básicos que uno tiene a la luz de alguna verdad empírica de la física).

El semicompatibilismo combina las mejores características del compatibilismo y del incompatibilismo. Allen WOOD ha afirmado que KANT creía que el compatibilismo y el incompatibilismo son consistentes; este desconcertante enfoque puede ser defendido en la medida en que aquí el «compatibilismo» y el «incompatibilismo» pertenecen a distintos «reinos» o «perspectivas» (relativos a fenómenos o noumenos). Mi doctrina del semicompatibilismo no demuestra que el compatibilismo y el incompatibilismo sean compatibles (parte del mismo reino), pero acomoda las consideraciones más persuasivas del incompatibilista (resumidas en el argumento de la consecuencia) y a su vez el llamado básico del compatibilismo —de que no toda secuencia causalmente determinista excluye de igual forma el tipo de control que fundamenta la responsabilidad moral—. Por consiguiente, el semicompatibilismo nos permite recuperar el sentido común (adecuadamente conceptualizado en la teoría moral y legal) al hacer la diferencia entre aquellos factores que operan de tal forma que socavan la responsabilidad de aquellos que no. Y un semicompatibilista no necesita abandonar la idea de que algunas veces los individuos merecen, sin lugar a dudas, castigo por su comportamiento, mientras que en otras ocasiones merecen reconocimiento moral y recompensa. Es decir, un semicompatibilista no necesita rechazar la generalizada y natural idea de que los individuos *merecen moralmente* ser tratados severamente bajo ciertas circunstancias y amablemente en otras. No necesitamos de ninguna forma sofocar nuestra repulsión hacia los actos malvados o nuestra admiración por la bondad humana e incluso el heroísmo.

El semicompatibilismo es ambas, una doctrina conservadora y una doctrina radical. Es conservadora en el sentido de que no requiere de ninguna forma revisar el concepto de responsabilidad moral o de nuestra práctica real de la responsabilidad y conserva la idea tradicional de que la responsabilidad moral está asociada a la libertad o al control. Pero es radical en cuanto identifica al control de orientación en vez del control regulador como el tipo relevante de libertad. Por ende, se aleja mucho de los enfoques tradicionales sobre las *condiciones* que presenta para la aplicación del concepto de responsabilidad moral (y, por ende, del desencadenamiento de la práctica misma de la responsabilidad).

En mi opinión, nos importa profundamente el que seamos robustamente libres y moralmente responsables, y no es simple reconfigurar nuestras ideas o prácticas de tal forma que eliminemos residuos retributivos de nuestras actitudes hacia nosotros mismos y hacia los otros. Ciertamente, no es fácil hacerlo sin un sentimiento de pérdida. El semicompatibilismo mantiene una noción sólida y tradicional de responsabilidad moral. Pero el cuadro tradicional es que somos moralmente responsables en virtud de la *selección* entre varios senderos que están auténticamente abiertos para nosotros; mediante esta selección *hacemos la diferencia* de cierto tipo en el mundo. El semicompatibi-

lista niega que el valor de nuestra libertad como sujetos —o la base de nuestra responsabilidad moral— sea el poder de hacer la diferencia. Después de todo, puede ser que estemos equivocados en el enfoque natural e intuitivo de que tenemos más de un auténtico camino disponible hacia el futuro.

Así como hay una sola línea que conecta el pasado con el presente, podría ser que haya una sola línea hacia el futuro: un solo sendero metafísicamente disponible que se extiende hacia el futuro. En este caso, lo que importa es cómo avanzamos —y cómo caminamos por la senda—. Podría haber características que frenen el acceso a sendas alternativas, pero eso no juega ningún papel a lo largo del trayecto real. Entonces, cualquier cosa que sea que impida el acceso a senderos alternativos no opera de tal forma que excluya el que seamos moralmente responsables. Cuando caminamos por la senda de la vida con valentía, perseverancia o compasión (de lo que sabemos) puede que no hagamos cierto tipo de diferencia, pero sí hacemos un tipo de afirmación particular. Para el semicompatibilista, la base de nuestra responsabilidad moral no es la selección en el jardín de senderos que se bifurcan, sino la expresión de nuestro ser escribiendo la narración de nuestras vidas: no es que hagamos la diferencia, sino que hacemos una afirmación. Al escribir la historia de nuestras vidas, conectamos los puntos de tal forma que esto da a nuestras vidas un auténtico tipo de significado. Aunque el término sea aburrido, la idea es hermosa.

LECTURAS ADICIONALES

Mi aporte anterior se fundamenta fuertemente en mi trabajo previo, al igual que en el de otros. El ensayo pretende explicar de manera relativamente informal las ideas principales de mi enfoque hacia el libre albedrío y la responsabilidad moral, y sus motivaciones, por eso no he incluido pies de página. Espero que el lector entienda que la naturaleza de este libro requiere de un menor aparato académico de lo que uno esperaría en otro contexto. A continuación hago unas pocas sugerencias de lecturas adicionales; lamento reconocer que con énfasis en mi propia producción de ideas, más detalladas que las aquí presentadas.

He intentado presentar, defender y desarrollar el semicompatibilismo en la obra de John Martin FISCHER, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control* (Oxford: Blackwell Publishers, 1994); en la obra de John Martin FISCHER y Mark RAVIZZA, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility* (New York: Cambridge University Press, 1998), y la obra de John Martin FISCHER, *My Way: Essays on Moral Responsibility* (New York: Oxford University Press, 2006). *My Way* contiene una discusión más en detalle de mi pro-

puesta de que el valor de nuestra libertad como agentes consiste en un cierto tipo particular de autoexpresión. En el trabajo de John Martin FISCHER, «Free Will, Death, and Immortality: The Role of Narrative», *Philosophical Papers* (Special Issue: Meaning in Life), 34 (3) (noviembre de 2005), 379-404, hay un desarrollo ulterior de la idea de que al actuar libremente dotamos a nuestra vida de un valor narrativo personal particular. Algunas de las críticas al incompatibilismo de fuente están basadas en material que se encuentra en el artículo de John Martin FISCHER, «The Cards That Are Dealt You», *Journal of Ethics*, 10 (2006), 107-129.

Una colección emblemática que explora y elabora temas compatibilistas es la de Gary WATSON, *Agency and Answerability* (Oxford: Clarendon Press, 2004). Para discusiones importantes de versiones compatibilistas tradicionales de la libertad y sus dificultades, lo mismo que presentaciones del argumento de la consecuencia, véase de John Martin FISCHER, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, y Carl GINET, *On Action* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990).

Gran parte del trabajo de Harry FRANKFURT sobre estos temas está reunido en Harry G. FRANKFURT (ed.), *The Importance of What We Care About* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988). Existen discusiones beneficiosas sobre varios aspectos de los ejemplos tipo Frankfurt en la obra de David WIDERKER y Michael MCKENNA (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities* (Aldershot, UK: Ashgate, 2003).

Existen discusiones y defensas importantes del incompatibilismo de fuente en la obra de Robert KANE, *The Significance of Free Will* (New York: Oxford University Press, 1996), y en la de Derk PEREBOOM, *Living Without Free Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Este último libro también contiene propuestas inspiradoras acerca de la posibilidad de eliminar los elementos retributivos de nuestra noción ordinaria de la responsabilidad moral. Para más inquietudes acerca de nuestra cotidiana y sólida noción de la responsabilidad véase al autor Galen STRAWSON, *Freedom and Belief* (Oxford: Clarendon Press, 1986), y a Saul SMILANSKY, *Free Will and Illusion* (Oxford: Clarendon Press, 2000).

Existe un desarrollo alternativo de un enfoque de la responsabilidad moral que (aparentemente) no requiere control regulador y que invoca una capacidad general de receptividad a razones en la obra de R. Jay WALLACE, *Responsibility and the Moral Sentiments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).