

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 I

LIBERTARISMO

Robert KANE

1. EL DETERMINISMO Y EL JARDÍN DE SENDEROS QUE SE BIFURCAN

El problema del libre albedrío ha surgido en la historia siempre que algo ha llevado a las personas a sospechar que sus acciones pueden haber sido determinadas o requeridas de forma necesaria por factores desconocidos fuera de su control. Es por ello que las doctrinas del *determinismo* o de la *necesidad* han sido tan importantes en la historia de los debates sobre el libre albedrío.

Las doctrinas del determinismo han tomado muchas formas históricas. La gente se ha preguntado, en distintas épocas, si sus acciones pueden ser determinadas por el destino o por Dios, por las leyes de la física o las leyes de la lógica, por la herencia o el medio ambiente, por motivos inconscientes o controladores ocultos, condicionamiento psicológico o social, y así sucesivamente. Pero hay una idea central que atraviesa todas las doctrinas en la historia del determinismo que muestra por qué estas doctrinas son una amenaza para el libre albedrío. Todas las doctrinas del determinismo —ya sean fatalistas, teológicas, físicas, biológicas, psicológicas o sociales— implican que, dado el pasado y las leyes de la naturaleza en cualquier momento, solo hay un futuro posible. Pase lo que pase, lo que sucede es, por tanto, inevitable o necesario (no puede dejar de ocurrir), teniendo en cuenta el pasado y las leyes.

Para entender por qué muchas personas han creído que existe un conflicto entre el libre albedrío y el determinismo así concebidos, con-

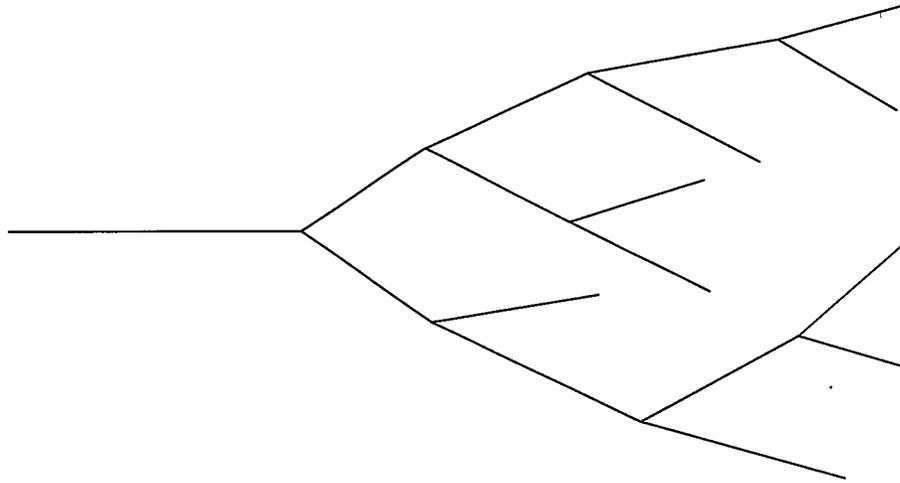


Figura 1.1. Jardín de senderos que se bifurcan

sidérese lo que el libre albedrío requiere. Creemos que tenemos libre albedrío cuando nos vemos a nosotros mismos como agentes capaces de influir en el mundo de varias maneras. Un abanico de alternativas parece estar frente a nosotros. Razonamos, deliberamos y finalmente elegimos. Sentimos 1) que «depende de nosotros» lo que elegimos y cómo actuamos, y esto significa que pudimos haber elegido o actuado de una manera distinta. Como dijo ARISTÓTELES, cuando el actuar «depende de nosotros», el no actuar también. Esta «dependencia de nosotros» también sugiere que 2) la principal fuente de nuestras acciones está en nosotros y no fuera de nosotros por factores que están fuera de nuestro control.

Para ilustrarlo, supongamos que Juana acaba de graduarse en la facultad de derecho y tiene que elegir entre unirse a un bufete de abogados en Chicago o a una firma en Nueva York. Si Juana cree que su elección es una elección *libre* (tomada «en uso de su libre albedrío»), debe creer que las dos opciones están «abiertas» para ella mientras decide. Ella podría escoger cualquiera de las dos. (Si no creyera esto, ¿qué sentido tendría deliberar?). Pero eso significa que ella cree que dispone de más de un sendero posible hacia el futuro y que «depende de ella» cuál de estos senderos tome. Esta imagen de un futuro abierto con senderos que se bifurcan —un jardín de senderos que se bifurcan, como ha sido llamada— es esencial para nuestra comprensión del libre albedrío.

Esta imagen de diferentes senderos posibles hacia el futuro es también esencial, creo yo, para lo que significa ser una persona y vivir una vida humana.

Uno puede ver por qué el determinismo podría poner en peligro esta imagen. Si el determinismo es verdad, parecería que no hay más que un solo sendero posible hacia el futuro a disposición de Juana. 1) No «dependería de ella» lo que eligió entre una amplia gama de posibilidades, ya que solo una de las alternativas sería posible. También parece que, si el determinismo fuera cierto, 2) la fuente u origen de sus acciones no estaría en la propia Juana, sino en algo fuera de su control que determinó su elección (por ejemplo, los decretos del destino, los actos ordenados por Dios, su herencia y crianza o condicionamiento social).

Una segunda manera de ilustrar por qué muchas personas creen que hay un conflicto entre el libre albedrío y el determinismo se da al reflexionar sobre la idea de la *responsabilidad*. El libre albedrío está también íntimamente relacionado con nociones como «sentirnos responsables de nuestros actos», ser merecedores de censura y ser merecedores de elogio por las acciones.

Supongamos que un joven está siendo juzgado por un asalto y robo en el que mató a su víctima a golpes. Digamos que asistimos al juicio y escuchamos la evidencia en el tribunal. En un primer momento, nuestros pensamientos sobre el joven están llenos de ira y resentimiento. Su crimen fue atroz. Pero a medida que escuchamos la forma en que llegó a tener ese carácter ruin y esas motivaciones perversas —una triste historia de negligencia por parte de los padres, maltrato infantil, abuso sexual, malos modelos— parte de nuestro resentimiento contra el joven se traslada a los padres y a otros que lo maltrataron. Empezamos a sentirnos enojados con ellos, así como con él. (Nótese lo natural que es esta reacción). Sin embargo, no estamos aún listos para eximir completamente de culpa al joven. Nos preguntamos si algo de la responsabilidad no le corresponde a él. Nos hacemos las siguientes preguntas: ¿En qué medida es *él* responsable de haberse convertido en el tipo de persona que es ahora? ¿Acaso fue *todo* cuestión de tener malos padres, descuido de la sociedad, condicionamientos sociales y cosas por el estilo, o tuvo él un rol activo en esto?

Estas son preguntas cruciales sobre el libre albedrío y son preguntas sobre lo que puede llamarse la responsabilidad fundamental del joven. Sabemos que los padres y la sociedad, las leyes de la herencia y la crianza, tienen una influencia en lo que nos convertimos y en lo que somos. Pero ¿fueron estas influencias completamente *determinantes* o nos «dejaron algo» de qué ser responsables? Eso es lo que queremos saber sobre el joven. La cuestión de si él no es más que una víctima de las malas circunstancias o si tiene alguna responsabilidad por ser lo que es. La cuestión de si se convirtió en la persona que es *por su propio libre albedrío* parece depender de si estos otros factores fueron o no *totalmente* determinantes.

Los que están convencidos de que hay un conflicto entre el libre albedrío y el determinismo, por estas y otras razones, se llaman *incompatibilistas* sobre el libre albedrío. Ellos creen que el libre albedrío y el determinismo son incompatibles. A los incompatibilistas que creen, a su vez, que existe un libre albedrío incompatibilista, lo cual hace que el determinismo sea falso, se les conoce como *libertarios* en torno al libre albedrío.

2. DESAFÍOS MODERNOS PARA EL LIBRE ALBEDRÍO LIBERTARIO

Voy a defender el punto de vista libertario del libre albedrío en este tomo. Nosotros los libertarios generalmente creemos que un libre albedrío incompatible con el determinismo es lo que se requiere para verdaderamente ser moralmente responsables por nuestras acciones y, por tanto, una auténtica responsabilidad moral, de tal manera que el libre albedrío es incompatible con el determinismo. El auténtico libre albedrío, en nuestra perspectiva, no podría existir en un mundo *completamente* determinado por el destino o Dios, o las leyes de la física o la lógica, o la herencia y el medio ambiente, o el condicionamiento psicológico o social, ni algo por el estilo. En mis escritos de los últimos veinticinco años he sostenido que este punto de vista libertario representa la idea tradicional del libre albedrío que ha estado en disputa desde hace siglos cuando los filósofos han tratado «el problema del libre albedrío y el determinismo». Además, creo que este punto de vista libertario es el que muchas de las personas comunes tienen en mente cuando intuitivamente creen que hay algún tipo de conflicto entre el libre albedrío y el determinismo.

Sin embargo, esta concepción libertaria tradicional acerca del libre albedrío ha sido atacada por muchos pensadores modernos, filósofos y científicos por igual, que han llegado a creer que esta idea del libre albedrío, a pesar de que todavía puede ser sostenida por mucha gente común, es anticuada e incoherente y que no tiene lugar en el panorama científico moderno del mundo. Uno de los objetivos de este ensayo es, por tanto, considerar este ataque moderno a la visión tradicional libertaria del libre albedrío y preguntar si puede ser contestado y cómo. Mucho depende, me parece, de saber si tenemos o no una libertad de voluntad del tipo fundamental que los libertarios defienden. El ataque moderno se da en dos partes.

Parte 1. El primer frente del ataque moderno al libre albedrío libertario proviene de los *compatibilistas*, quienes argumentan que, a pesar de las apariencias que sugieren lo contrario, el determinismo en realidad no está en conflicto con el libre albedrío en lo absoluto. Los com-

patibilistas sostienen que todas las libertades que reconocemos y deseamos en la vida cotidiana —por ejemplo, las libertades que nos protegen de la coacción u obligación, de la restricción física, de las adicciones y de la opresión política— son en realidad compatibles con el determinismo. Aun si el mundo llegara a ser completamente determinista, argumentan los compatibilistas, habría una gran diferencia entre las personas que están libres de restricciones en su libertad de acción y voluntad (restricciones tales como la coerción, la coacción, la adicción y la opresión) y las personas que no están libres de estas restricciones, y la gente preferiría estar libre de tales restricciones a su libertad que no estarlo, *incluso en un mundo determinado*. Por tanto, de acuerdo con los compatibilistas, preguntas esotéricas acerca de si el determinismo es verdad o no —en las ciencias físicas o psicológicas— son irrelevantes para *las libertades que realmente nos importan* en la vida cotidiana. Todas las variedades de libre albedrío que «valen la pena desear» (como lo ha dicho el compatibilista moderno Daniel DENNETT) no requieren la falsedad del determinismo para que nosotros las poseamos, como sugiere la visión libertaria tradicional del libre albedrío.

Esta doctrina de *compatibilismo* tiene un antiguo linaje. Era sostenida por los estoicos y quizá también por ARISTÓTELES en la antigüedad, de acuerdo con muchos expertos. Pero el compatibilismo sobre el libre albedrío y el determinismo se ha vuelto especialmente popular en los tiempos modernos. Influyentes filósofos de la era moderna, tales como Thomas HOBBS, John LOCKE, David HUME y John Stuart MILL, eran todos compatibilistas. Vieron al compatibilismo como una forma de reconciliar la experiencia común de ser libre con los modernos puntos de vista científicos sobre el universo y los seres humanos. El compatibilismo sigue siendo popular entre los filósofos y los científicos de hoy por razones similares, como se verá más adelante en los ensayos de este tomo. (John Martin FISCHER defiende una versión del compatibilismo conocida como semicompatibilismo en el segundo ensayo de este libro). Si los compatibilistas están en lo cierto, podemos tener *ambos*, libre albedrío y determinismo, y no tenemos que preocuparnos de que el creciente conocimiento científico sobre la naturaleza y los seres humanos de alguna manera vaya a debilitar nuestras convicciones comunes de que somos agentes libres y responsables.

Parte 2. El segundo frente del ataque moderno al libre albedrío libertario va un paso más allá. Recordemos que el primer frente dice que el libre albedrío libertario es *innecesario* porque podemos tener todas las libertades que valen la pena querer, incluso si el determinismo fuera cierto. El segundo frente va más lejos, argumentando que el libre albedrío libertario en sí mismo es *imposible* o *ininteligible* y no tiene lugar en el panorama científico moderno del mundo. Tal libertad fundamental no es algo que podríamos tener de todos modos, dicen sus críticos. Los que van por esta línea de pensamiento advierten que los

defensores del libre albedrío libertario a menudo han invocado oscuras y misteriosas formas de agencia o de causalidad para defender el punto de vista libertario. A fin de explicar cómo las acciones libres pueden escapar de las garras de las causas físicas y las leyes de la naturaleza (de tal modo que las acciones libres no estén determinadas por leyes físicas), los libertarios han propuesto centros de poder transempíricos, egos inmateriales, agentes noumenales fuera del espacio y del tiempo, movedores inmóviles, causas sin causa y otras formas poco comunes de agencia o causalidad —por lo que han generado críticas de oscuridad y misterio en contra de su teoría—. Incluso algunos de los más grandes defensores del libertarismo moderno, como Immanuel KANT, han argumentado que necesitamos creer en el libre albedrío libertario para que la moralidad y la responsabilidad auténtica tengan sentido, pero que nunca comprenderemos completamente tal libre albedrío en términos teóricos y científicos.

El problema que provoca este escepticismo generalizado sobre la existencia del libre albedrío libertario tiene que ver con un antiguo problema: si el libre albedrío no es compatible con el *determinismo*, como sostienen los libertarios, el libre albedrío no parece ser compatible con el *indeterminismo* tampoco (lo opuesto al determinismo). Los eventos que son indeterminados, tales como saltos cuánticos en los átomos, se producen simplemente al azar. Así que si las acciones libres fueran indeterminadas, como los libertarios afirman, parece que ellas también ocurren al azar. Pero, ¿cómo pueden los eventos del azar ser acciones libres y responsables? Supongamos que una elección fue el resultado de un salto cuántico o un evento indeterminado en el cerebro de una persona. ¿Esto equivaldría a una elección libre y responsable? Efectos indeterminados en el cerebro o el cuerpo serían impredecibles e impulsivos —como la aparición aleatoria de un pensamiento o el movimiento descontrolado del brazo—, todo lo contrario de lo que consideramos acciones libres y responsables. Parece que los acontecimientos indeterminados en el cerebro o el cuerpo ocurrirían *espontáneamente y socavarían* nuestra libertad en lugar de *fortalecerla*.

Este ataque moderno de dos frentes sobre la perspectiva libertaria tradicional del libre albedrío ha tenido un fuerte impacto en el pensamiento moderno. Para enfrentarlo, los libertarios deben demostrar i) que el libre albedrío es realmente incompatible con el *determinismo* (llámese el «Problema de la compatibilidad»). Pero también deben demostrar ii) que un libre albedrío libertario que requiere del *indeterminismo* puede hacerse inteligible y cómo, si es que es posible, tal libre albedrío puede reconciliarse con las concepciones modernas científicas del cosmos y los seres humanos (llámese el «Problema de la inteligibilidad»). Me referiré a estos dos problemas en este capítulo empezando por el primero, o el «Problema de la compatibilidad».

3. ¿EL LIBRE ALBEDRÍO ES INCOMPATIBLE CON EL DETERMINISMO?: EL ARGUMENTO DE LA CONSECUENCIA

La popularidad del compatibilismo entre filósofos y científicos modernos muestra que los libertarios que creen que el libre albedrío es incompatible con el determinismo no pueden seguir basándose solo en intuiciones acerca de la existencia de «senderos que se bifurcan» hacia el futuro para sostener su visión de que el determinismo está en conflicto con el libre albedrío (como se expuso en el apartado 1). Estas intuiciones deben ser sustentadas con argumentos que muestren *por qué* el libre albedrío debe ser incompatible con el determinismo. En la filosofía moderna, los libertarios han propuesto nuevos argumentos de incompatibilismo para enfrentar este reto, y empezaremos por considerar el más discutido de estos nuevos argumentos de incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo.

Este importante argumento se llama el «Argumento de la consecuencia» y Peter van INWAGEN, uno de sus proponentes, lo expresa informalmente así:

Si el determinismo es verdad, entonces nuestros actos son la consecuencia de leyes naturales y eventos de un pasado remoto. Pero no depende de nosotros lo que ocurrió antes de que naciéramos y tampoco depende de nosotros lo que son las leyes naturales. Por tanto, las consecuencias de estas cosas (incluyendo nuestros propios actos) no dependen de nosotros. (Tomado de *An essay on free will*, Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 16).

Decir que «no depende de nosotros» lo que «ocurrió antes de que naciéramos», o «lo que son las leyes naturales», es lo mismo que decir que no hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el pasado o alterar las leyes naturales (esto va más allá de nuestro control). Podemos entonces formular el argumento de la consecuencia en los siguientes pasos:

- 1) No hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el pasado.
- 2) No hay nada que podamos hacer ahora para cambiar las leyes naturales.
- 3) No hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el pasado y las leyes naturales.
- 4) Si el determinismo es verdad, nuestras acciones presentes son consecuencias necesarias del pasado y las leyes naturales. (Es decir, dado el pasado y las leyes naturales es *necesario* que ocurran nuestras acciones presentes).
- 5) Por tanto, no hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el hecho de que nuestras acciones presentes ocurran.

En otras palabras, *no podemos hacer ahora otra cosa* que lo que en realidad hacemos. Como este argumento puede ser aplicado a cualquier agente y acción en cualquier momento, podemos inferir de él que *si el determinismo es verdad, nadie nunca puede hacer cosas distintas a las que hace*, y si el libre albedrío requiere tener el poder de hacer cosas distintas a las que de hecho hacemos (como en la imagen de los senderos que se bifurcan) entonces nadie tendría libre albedrío.

Defensores del argumento de la consecuencia, como VAN INWAGEN sostienen que las dos primeras premisas son innegables. No podemos cambiar ni el pasado (1) ni las leyes naturales (2). El paso 3 formula lo que parece ser la simple consecuencia de las premisas 1 y 2: si no puedes cambiar ni el pasado ni las leyes, entonces no puedes cambiar la conjunción de ambas. La premisa 4 simplemente formula lo que implica el determinismo. Algunos filósofos han cuestionado uno u otro de los primeros tres pasos del argumento. Pero la mayoría de las críticas se concentra en el paso 5. El paso 5 le sigue al 3 y al 4 en virtud de la siguiente inferencia: Si 3) no hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el pasado y las leyes naturales, y 4) nuestras acciones presentes son consecuencias necesarias del pasado y de las leyes naturales, entonces 5) no hay nada que podamos hacer ahora para cambiar el hecho de que nuestras acciones presentes ocurran. Esta inferencia es un ejemplo del siguiente principio:

(PT) Si no hay nada que alguien pueda hacer para cambiar X, y si Y es una consecuencia necesaria de X (si es necesario que si ocurre X, ocurra Y), entonces no hay nada que alguien pueda hacer para cambiar Y.

PT ha sido llamado un «Principio de transferencia de impotencia» porque, en efecto, dice que si eres incapaz de cambiar algo X y algo Y va a ocurrir necesariamente si ocurre X, entonces también eres incapaz de cambiar Y. Esto tiene sentido. Si no podemos hacer nada para prevenir que ocurra X, e Y tiene que ocurrir si X ocurre, entonces ¿cómo podemos hacer algo para prevenir que ocurra Y? Considérese un ejemplo. Supongamos que el Sol va a explotar en el año 2050 y no hay nada que alguien pueda hacer ahora para cambiar el hecho de que el Sol vaya a explotar en 2050. Asumamos también que necesariamente (dadas las leyes de la física), si el Sol explota en 2050, toda la vida en la Tierra terminará en 2050. Si ambas aseveraciones son verdad, parece obvio que no hay nada que alguien pueda hacer ahora para cambiar el hecho de que la vida desaparecerá en la Tierra en 2050. Aquí hay otro ejemplo. Si no hay nada que alguien pueda hacer ahora para cambiar las leyes de la naturaleza y las leyes de la naturaleza implican que nada va más rápido que la velocidad de la luz, entonces no hay nada que alguien pueda hacer para cambiar el hecho de que nada va más rápido que la velocidad de la luz.

Sin embargo, a pesar de la verosimilitud inicial del Principio de transferencia de impotencia, los críticos del argumento de la consecuencia lo han desafiado. Ellos dicen que todo depende de cómo se interprete la expresión «no hay nada que alguien pueda hacer para cambiar...». Hablar acerca de lo que las personas «pueden» (o «no pueden») hacer es hablar acerca de sus *poderes*, y el concepto de poder es uno de los más difíciles en la metafísica, como indicó hace tres siglos John LOCKE. Por ejemplo, muchos *compatibilistas* interpretan lo que significa decir que las personas «pueden» o «tienen el poder» de hacer cosas de la siguiente manera.

Ellos dicen que:

«Tú puedes (o tienes el poder de) hacer algo» simplemente significa que «Si quisieras (o intentaras) hacerlo, lo harías».

«Yo puedo saltar esta cerca» significa que yo saltaría sobre ella si quisiera o lo intentara. Si alguien cuestiona mi poder de hacerlo, quien me cuestiona diría «no creo que lo lograras *aunque* quisieras o lo intentaras».

Ahora bien, lo interesante de esta interpretación compatibilista de «tener la capacidad» o «poder» es que, si es correcta, el argumento de la consecuencia fracasaría. Porque, de acuerdo a esta interpretación, el decir que podemos ahora cambiar el pasado o las leyes significaría que

«Si quisiéramos o intentáramos ahora cambiar el pasado o las leyes, las cambiaríamos».

Y esto es falso. Ninguna persona cambiaría el pasado o las leyes naturales *aunque* quisiera o lo intentara, porque nadie tiene el poder de hacerlo. Pero cuando nos referimos a acciones cotidianas como saltar sobre la cerca, las cosas cambian. Si puedes saltar sobre una cerca que está en tu sendero, puede ser cierto que lo *harías si* quisieras o lo intentarás, porque saltar sobre cercas es algo que *eres* capaz de hacer.

En otras palabras, en el análisis de «tener la capacidad» o «poder» con el que están de acuerdo los compatibilistas las *premisas* del argumento de la consecuencia son *verdad* (no hubieras cambiado el pasado ni las leyes, aunque hubieras querido o lo hubieras intentado, porque no tienes la capacidad de hacerlo). Pero la *conclusión* del argumento de la consecuencia se vuelve *falsa* (habrías saltado la cerca *si* hubieras querido o lo hubieras intentado porque saltar cercas de esta altura es algo que *eres* capaz de hacer). Como el argumento de la consecuencia tendría premisas verdaderas y una conclusión falsa, bajo este análisis, el argumento no sería lógicamente válido. ¿Qué ha pasado para que sea inválido? La respuesta es que el principio de transferencia de impoten-

cia ha fracasado. Tu impotencia o incapacidad para cambiar el pasado y las leyes naturales no se *transfiere* a tu impotencia o incapacidad de saltar la cerca. Esto porque *no* eres capaz de cambiar el pasado ni las leyes, pero sí *eres* capaz de saltar la cerca —por lo menos en el sentido compatibilista de que lo harías *si* quisieras o trataras—.

Pero, ¿por qué debemos aceptar esta interpretación «hipotética» de «tener la capacidad» o «poder» («lo harías si quisieras o trataras»)? Defensores del argumento de la consecuencia como VAN INWAGEN no aceptan este análisis compatibilista de «tener la capacidad» o «poder», como tampoco la mayoría de los libertarios. Así responderían al anterior argumento compatibilista:

Entonces el argumento de la consecuencia no funciona bajo su análisis compatibilista de «tener la capacidad» o «poder». Pero eso no debe sorprendernos. Esto porque su análisis compatibilista fue viciado desde el principio para que la libertad fuera compatible con el determinismo. Bajo su análisis, las personas pueden saltar la cerca aunque el hacerlo aquí y ahora sea imposible dado el pasado y las leyes naturales. Eso no es lo que para nosotros los libertarios significa «poder» en el argumento de la consecuencia. Lo que para nosotros significa es que sea posible que lo hagas *aquí y ahora, dado todos los hechos que confluyen*. Si su análisis le permite decir que las personas pueden hacer una cosa distinta a la que hacen, aunque no puedan cambiar ni el pasado ni las leyes, y a pesar de que sus acciones sean la consecuencia necesaria del pasado y las leyes, *entonces algo debe estar mal con su análisis compatibilista*. ¿De qué sirve un poder o habilidad para hacer algo si no puede ser *ejercido* en las circunstancias existentes aquí y ahora? Para nosotros los libertarios, las premisas y las reglas del argumento de la consecuencia son mucho más verosímiles que cualquier análisis compatibilista de «poder».

En este punto, los argumentos en torno al argumento de la consecuencia tienden a alcanzar un punto muerto. Los defensores incompatibilistas del argumento aducen que los críticos compatibilistas asumen lo que deben probar mediante su interpretación del término «poder» del argumento de la consecuencia, de manera tal que sea compatible con el determinismo. A esto los compatibilistas responden diciendo que los defensores del argumento de la consecuencia están, por el contrario, asumiendo ellos lo que deben probar al asumir que «poder» tiene un significado *incompatibilista* en vez de un significado compatibilista.

4. RESPONSABILIDAD FUNDAMENTAL

Como resultado de este *impasse* se han multiplicado los debates filosóficos acerca de lo que términos como «tener capacidad» y «poder» (y otras expresiones como «pude haber hecho otra cosa») realmente significan. No podemos dar seguimiento a todos estos complejos debates aquí. Pero de todas maneras no creo que haga falta. Creo que las discrepancias sobre el significado de «tener la capacidad» y «poder» son síntomas de un problema más profundo en las discusiones sobre el libre albedrío y el determinismo. El problema radica en que el enfoque *exclusivo* en las «posibilidades alternativas» (o en los «senderos que se bifurcan hacia el futuro») o en «el poder de hacer otra cosa», como lo hace el argumento de la consecuencia, es *una base demasiado delgada* para cimentar el argumento a favor de la incompatibilidad del libre albedrío y el determinismo. Debe mirarse más allá de los debates sobre «capacidad», «poder», «habilidad» y «poder hacer otra cosa» para argumentar convincentemente a favor de la incompatibilidad del libre albedrío y el determinismo.

Afortunadamente, hay otro lugar donde podemos buscar razones por las cuales el libre albedrío puede entrar en conflicto con el determinismo. Recuerden que en el apartado 1 sugerí que hay *dos* razones por las cuales las personas piensan que el determinismo elimina el libre albedrío. Una era el requisito de 1) posibilidades alternativas que hemos estado considerando: el libre albedrío parece requerir que tengamos frente a nosotros *alternativas abiertas* o *posibilidades alternativas* —los senderos que se bifurcan— y «depende de nosotros» cuál de esas alternativas escojamos. (Llamemos a esta condición «PA» por Posibilidades Alternativas). Pero mencioné una segunda condición que también ha encendido históricamente las intuiciones incompatibilistas: 2) el libre albedrío parece requerir que las *fuentes* u *orígenes* de nuestras acciones estén «dentro de nosotros» y no en algo fuera de nosotros (como los decretos del destino, la autoridad de Dios o causas previas y leyes de la naturaleza) y fuera de nuestro control.

Llamo a este segundo requisito para el libre albedrío la Responsabilidad Fundamental (RF), y pienso que es todavía más importante para los debates de libre albedrío que las PA. La idea básica de la RF es esta: *para ser fundamentalmente responsable de una acción es necesario que el agente sea responsable de cualquier causa o motivo suficiente de la acción*. Por ejemplo, si una decisión surge de, y puede ser suficientemente explicada por, la personalidad y motivaciones de un agente (junto con condiciones de fondo), entonces para ser *fundamentalmente* responsable por esa decisión el agente debe ser por lo menos en parte responsable del carácter y las motivaciones que él o ella tiene ahora, en

virtud de las decisiones o acciones ejercidas voluntariamente en el pasado. Compárese lo que dice ARISTÓTELES, que si un hombre es responsable de los actos perversos que surgen de su carácter, él tuvo que ser responsable también, en algún momento del pasado, por la formación del carácter perverso de donde surgen dichos actos.

Esta condición de responsabilidad fundamental (o RF) no requiere que hayamos podido hacer otra cosa (PA) por *cada* acto hecho en ejercicio de nuestro propio libre albedrío. Pero sí requiere que hubiéramos podido hacer otra cosa con respecto a *algunos* actos de nuestro pasado a través de los cuales formamos nuestras personalidades presentes. Llamo a estos actos anteriores por los que hemos formado nuestras personalidades «acciones autoformadoras» (AAF).

Para entender por qué son importantes tales actos autoformados para el libre albedrío consideremos un conocido ejemplo de Daniel DENNETT acerca de Martín Lutero. Cuando Martín Lutero finalmente rompió con la Iglesia de Roma, iniciando la Reforma Protestante, dijo: «Aquí estoy parado y no puedo hacer otra cosa». DENNETT nos sugiere que supongamos que en el momento en que Martín Lutero dice esto estaba literalmente en lo correcto. Dado su carácter y sus motivaciones, Lutero no *podía* ahí y entonces *haber hecho otra cosa*. ¿Quiere decir esto que Lutero no era moralmente responsable, que no era sujeto de elogio o culpa, o que no estaba actuando de acuerdo a su libre albedrío? DENNETT dice: «de ninguna manera». Al decir «no puedo hacer otra cosa», Lutero no desconocía su responsabilidad. Lo que hacía, en cambio, era asumir plena responsabilidad por actuar de forma libre. Por consiguiente, dice DENNETT, la habilidad para hacer otra cosa («pude haber hecho otra cosa») o PA no es condición para la responsabilidad moral o el libre albedrío.

Ahora bien, DENNETT es un compatibilista, como indiqué antes, y está usando el ejemplo de Lutero para defender el compatibilismo del libre albedrío y el determinismo, sugiriendo que el libre albedrío y la responsabilidad moral ni siquiera requieren del poder de hacer otra cosa o de la existencia de posibilidades alternativas. Téngase en cuenta que si esto fuera verdad, el argumento de la consecuencia quedaría desvirtuado. No tendríamos que involucrarnos en complejos debates acerca de lo que significa «pude hacer otra cosa», ya que el libre albedrío y la responsabilidad moral, para empezar, no requerirían posibilidades alternativas o «poder haber hecho otra cosa».

Pero ahora, si miramos el ejemplo de Lutero de DENNETT desde el punto de vista de la condición de responsabilidad fundamental, en lugar de simplemente en términos de PA, hay una respuesta que podemos darle a DENNETT. Aceptamos que Lutero pudo haber sido responsable de este acto, aunque *no* hubiera podido hacer otra cosa *en ese entonces* y *en ese lugar*, e inclusive si su acto fue determinado. Esto sería así, como

la RF requiere, solo en la medida en que Lutero haya sido responsable por sus actuales motivaciones y carácter en virtud de algunas *previas* luchas y acciones autoformadoras que lo llevaron a ese punto de su vida en el cual no podía actuar de otra forma. Aquellos que conocen la biografía de Lutero conocen las luchas interiores y la turbulencia que tuvo que soportar para llegar a ese punto de su vida. Frecuentemente actuamos a partir de una voluntad ya formada, pero es por «nuestro propio libre albedrío», el que *nosotros* formamos por otras decisiones o acciones en el pasado (AAF), por lo que pudimos haber obrado de manera distinta. Si esto no fuera verdad, *no hay nada que pudiéramos haber hecho para volvernos diferentes de lo que somos* — consecuencia que creo es incompatible (por lo menos hasta cierto punto) con nuestro ser fundamentalmente responsables de lo que somos—. Así entonces las AAF son meramente un subconjunto de esos actos en la vida por los cuales somos fundamentalmente responsables y que son producto «de nuestro propio libre albedrío». Pero si *ninguno* de nuestros actos durante la vida fuese de esta manera autoformador, no seríamos *fundamentalmente* responsables de nada de lo que hemos hecho.

Si la incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo no puede establecerse por medio de referencia solamente a PA, sí se puede si se agrega la RF. Yo sugiero, entonces, que se vuelva protagónica la muchas veces subestimada condición de responsabilidad fundamental o RF en los debates sobre el libre albedrío. Si los agentes deben ser responsables en cierto grado por cualquier cosa que sea *motivo* o *causa suficiente* de sus acciones (como requiere la RF), entonces se requeriría un regreso infinito a las acciones del pasado, a menos que algunas acciones en la historia de la vida de ese agente (AAF) no tuvieran ni suficientes causas ni motivos (y, por consiguiente, fueran indeterminadas). Aquí radica la conexión entre la RF y el determinismo. Si hubiéramos tenido que formar nuestras voluntades actuales (nuestras personalidades y motivaciones) por medio de decisiones o acciones voluntarias anteriores, la RF requeriría que si cualquiera de estas anteriores decisiones o acciones *también* tuvieran causas suficientes y motivaciones cuando *las* ejecutamos, entonces también hubiéramos sido responsables de esas motivaciones y causas suficientes más tempranas, por medio de las cuales hubiésemos formado a su vez *anteriores* decisiones y acciones voluntarias, y así sucesivamente, retrocediendo indefinidamente hacia nuestro pasado. Eventualmente llegaríamos a la infancia o antes de nuestro nacimiento cuando no hubiéramos podido formar nuestra propia voluntad.

La única forma de frenar esta regresión al pasado es suponer que *algunos* actos de la historia de nuestras vidas carecen de causas *suficientes*, y, por consiguiente, deben ser indeterminados, si tenemos que ser la fuente original, y, por ende, fundamentalmente responsables, de nuestras propias voliciones. Estos actos que frenan la regresión al pasado se-

rían los actos de autoformación o AAF que son requeridos por la RF en algún momento de nuestras vidas, si es que fuéramos a tener libre albedrío. Como resultado, téngase en cuenta que la RF vuelve explícito algo que frecuentemente está oculto en los debates del libre albedrío, concretamente que el *libre albedrío* —a diferencia de la mera *libertad de acción*— concierne la formación y el moldear del carácter, y las motivaciones que son la *fuerza* o el *origen* de las acciones loables o reprochables, virtuosas o viciosas. La libre *voluntad* (en contraste con la mera libre *acción*) involucra la *autoformación*. Si las personas son responsables de actos perversos (o nobles, vergonzosos, heroicos, generosos, engañosos, amables o crueles) que brotan de su volición (carácter y motivaciones), también deben ser responsables de haber formado las *voluntades* de las que brotan sus actos.

5. RESPONSABILIDAD FUNDAMENTAL Y POSIBILIDADES ALTERNATIVAS

Otro punto a notar sobre este argumento de incompatibilidad del libre albedrío y el determinismo a partir de la RF es que —a diferencia del argumento de la consecuencia— el argumento de la RF no menciona para nada la condición de *posibilidades alternativas* o PA. El argumento a partir de la RF dice que, si los agentes son responsables hasta cierto punto por cualquier cosa que sea *causa o motivo suficiente* para sus acciones (como requiere la RF), entonces se requeriría una imposible regresión infinita a las acciones pasadas, *a no ser* que algunas acciones en la historia de vida del agente (AAF) no hubieran tenido suficientes causas y motivos, y, por ende, hayan sido indeterminadas. De esta manera el argumento a partir de la RF se enfoca en las fuentes u orígenes de lo que de hecho hacemos y no en nuestro poder de hacer otra cosa.

Cuando uno discute sobre la incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo a partir de las posibilidades alternativas o PA (como en el argumento de la consecuencia), el enfoque gira alrededor de los conceptos de «necesidad», «posibilidad», «poder», «habilidad», «tener capacidad de» y «poder haber hecho otra cosa». En cambio, la atención en el argumento a partir de la RF es sobre un conjunto diferente de asuntos acerca de «fuentes», «raíces», «razones» y «explicaciones» de nuestra volición, carácter y propósitos. ¿De dónde provienen nuestras motivaciones y propósitos? ¿Quién las produjo? ¿Quién es responsable por ellas? ¿Somos *nosotros* mismos los responsables de formar nuestras personalidades y propósitos, o alguien o algo más —Dios, el destino, las leyes de la herencia y el ambiente, la naturaleza o la crianza, la sociedad o la cultura, o unos ingenieros del comportamiento o controladores ocultos—? Es aquí donde yace el núcleo del antiguo problema del libre albedrío.

¿Pero quiere decir esto que las posibilidades alternativas o PA no tienen nada que ver con el libre albedrío? Desde el punto de vista de la RF puede parecer así si uno demuestra directamente la incompatibilidad del libre albedrío con el determinismo sin mencionar las posibilidades alternativas. Pero entonces, ¿qué pasaría con los «senderos que se bifurcan» si no se requiriera de las PA? Bueno, afortunadamente las PA y los senderos que se bifurcan sí *son*, después de todo, relevantes para el libre albedrío, ya que se puede demostrar que la RF *implica* PA para al menos *algunas* de las acciones libres. El porqué de esto no es evidente, pero comprenderlo es crucial, creo yo, para la plena comprensión de la naturaleza del libre albedrío.

Para entender la conexión entre PA y RF, posibilidades alternativas y responsabilidad fundamental, tenemos primero que considerar que el tener posibilidades alternativas para realizar una acción —aunque sea necesario para el ejercicio del libre albedrío— no es *suficiente* para que haya libre albedrío, *aun cuando* las posibilidades alternativas son igualmente *indeterminadas*. Esto puede demostrarse mediante ejemplos en los cuales los agentes tienen posibilidades alternativas y sus acciones son indeterminadas, *pero carecen de libre albedrío*. Esto suena extraño. Pero es importante comprender cómo puede ser esto para entender el libre albedrío. Llamo a los ejemplos que demuestran esto «ejemplos de tipo Austin», ya que fue el filósofo británico J. L. AUSTIN quien introdujo el primer ejemplo de este tipo al debate del libre albedrío.

Aquí están tres «ejemplos de tipo Austin» fáciles de entender a los cuales me referiré en el futuro. El primer ejemplo es del propio AUSTIN: i) Se imaginó que tenía que meter la bola en el hoyo a tres pies de distancia para ganar una competencia de golf pero, debido a un temblor nervioso de su brazo, falló. Los otros dos ejemplos son míos. ii) Un asesino intenta matar al primer ministro con un rifle muy potente cuando, debido a un temblor nervioso en su brazo, falla y mata en cambio al asistente del ministro. iii) Estoy parado frente a un dispensador de café con la intención de apretar el botón de café sin crema, pero debido a un lapso mental, accidentalmente presiono el botón de café con crema. Nótese que en cada uno de los ejemplos anteriores podemos suponer, como propone AUSTIN, que está involucrado un elemento aleatorio o de indeterminismo. Quizá los temblores nerviosos o lapsos mentales son el resultado de saltos cuánticos indeterminados en nuestro sistema nervioso. Podemos entonces imaginarnos que el que AUSTIN meta la bola en el hoyo es un auténtico evento indeterminado. Puede fallar en su tiro al hoyo por el azar, y en el ejemplo, de hecho, lo pierde por el azar. (De la misma manera, el asesino puede darle a un blanco equivocado por azar o yo, en el caso del tercer ejemplo, puedo presionar el botón equivocado por azar).

Ahora bien, en el caso de su ejemplo, AUSTIN hizo la siguiente pregunta: ¿Podemos decir bajo estas circunstancias que él (AUSTIN) pudo

haber hecho otra cosa que fallar en su tiro al hoyo? ¿Tenía él posibilidades alternativas? La respuesta de AUSTIN es que, por supuesto, él pudo haber hecho otra cosa distinta a haber fallado en su tiro al hoyo. Esto, ya que él era un buen golfista. Había hecho muchos tiros similares de corto alcance en el pasado (tenía la capacidad y la oportunidad de hacerlo). Y más importante aún, dado que el resultado de este lanzamiento fue auténticamente *indeterminado*, pudo haber tenido éxito en alcanzar el hoyo como estaba tratando de hacer.

Pero esto significa que tenemos una acción (fallar en el tiro al hoyo) que es i) *indeterminada* y ii) que el agente pudo haber hecho algo distinto. (En otras palabras, tenemos la presencia del indeterminismo *más* las posibilidades alternativas o PA). El fallar al intentar meter la bola en el hoyo, no obstante, no es algo que consideremos como una acción *libre* en ningún sentido normal del término, porque no está bajo el control voluntario del agente. Está bien, AUSTIN falló y *pudo* haber acertado —pudo haber hecho otra cosa—. Pero no falló *voluntaria y libremente*. Él no eligió fallar. Lo mismo sucede en el fallo del asesino en su intento de matar al primer ministro que resulta en cambio en matar a su asistente, y en mi apretar accidentalmente el botón equivocado del dispensador de café. Ambos pudimos haber hecho otra cosa (el asesino pudo haberle dado a su blanco y yo pude haber apretado el botón correcto) porque nuestras acciones eran indeterminadas y pudieron haber salido de otra manera. Sin embargo, el asesino no falló al darle al blanco voluntariamente y como resultado de su libre decisión, y yo no apreté el botón voluntariamente como resultado de mi propia libre elección.

Uno podría caer en la tentación de pensar que estos tres sucesos (no meter la bola en el hoyo, matar al asistente y apretar el botón incorrecto), bajo tales circunstancias, no son *acciones* en lo absoluto porque son indeterminadas y suceden accidentalmente. Pero AUSTIN, acertadamente, nos advierte contra dicha conclusión. El fallar el hoyo, dice él, fue evidentemente algo que él *hizo*, aunque no fue lo que él *quería* o *eligió* hacer. De forma similar, matar al asistente fue algo que el asesino hizo, aunque sin la intención de hacerlo, y apretar el botón incorrecto fue algo que hice, aunque solo fuera por accidente y sin darme cuenta. El argumento de AUSTIN es que muchas de las cosas que hacemos *por accidente* o *error*, *sin intención* o *sin darnos cuenta*, son, sin embargo, cosas que hacemos. Puede que algunas veces estemos exentos de responsabilidad por hacerlas (aunque no siempre, como en el caso del asesino). Pero es por *hacerlas* que estamos absueltos de responsabilidad, y esto es cierto aun si los accidentes o errores son auténticamente indeterminados.

Pero ahora podemos sacar una conclusión más de estos ejemplos de tipo Austin (la conclusión que buscamos) que AUSTIN mismo no consi-

deró. Estos ejemplos también demuestran que las posibilidades alternativas *más* el indeterminismo no son suficientes para el *libre albedrío* (aunque sean necesarias). Para que se entienda el porqué, supongamos que Dios creó un mundo donde existe mucho indeterminismo del tipo que ocurre en los ejemplos de tipo Austin. El azar juega un papel importante en este mundo, tanto en asuntos humanos como en la naturaleza. Las personas se proponen hacer cosas y con frecuencia tienen éxito, pero algunas veces fracasan, como en los ejemplos tipo Austin. Las personas salen a matar primeros ministros, a meter las bolas en los hoyos, aprietan botones de dispensadores de café, ensartan agujas, escriben en teclados de computadoras, escalan paredes, etc. —usualmente con éxito, pero algunas veces fallan por error o accidente de manera indeterminada—.

Ahora imaginen, adicionalmente, que en este mundo todas las acciones de cada agente, sea que tengan éxito o no en sus propósitos, son tales que sus razones, motivos y propósitos para intentar actuar como lo hacen están siempre predeterminadas o preestablecidas por Dios. Sea que el asesino falle o no en matar al primer ministro, su intención de matar al primer ministro está predeterminada por Dios. Sea que AUSTIN falle o no en su tiro, su deseo o intención de alcanzarlo en vez de fallar está preestablecido por Dios. Ya sea que yo apriete el botón para café sin crema o no, el deseo de hacerlo debido a que no me gusta la crema está predeterminado por Dios, y así es para todas las personas y todas sus acciones en este mundo imaginario. Sus razones, motivos y propósitos para actuar como lo hacen están siempre predeterminados por Dios.

Yo sostendría que las personas de tal mundo carecen de *libre albedrío*, aunque con frecuencia puedan actuar de otra manera (y, por consiguiente, tener posibilidades alternativas) en forma tal que sea indeterminada. La razón para esto es que pueden hacer otra cosa, pero solamente en una forma limitada de tipo Austin —por error o accidente, involuntariamente o sin intención—. Lo que sí que no pueden hacer de ninguna forma es *tener la voluntad* de hacer otra cosa diferente a lo que hacen, ya que todas sus razones, motivos y propósitos han sido prefijados por Dios. Podríamos decir que las voluntades de las personas de este mundo están siempre «configuradas de una manera», de tal forma que si actúan de otra forma no actuarán «de acuerdo con su voluntad».

La posibilidad de tales mundos muestra de forma contundente por qué para tener libre albedrío es necesario no solo ser la fuente fundamental de las propias *acciones*, sino también ser la fuente fundamental de la *voluntad* de realizar dichas acciones. No sería suficiente para el libre albedrío el no tener obstáculos en la búsqueda de los objetivos de nuestros propios motivos y propósitos, si todos los motivos y propósitos hubieran sido creados por algo o alguien más (Dios, el destino o lo que fuere) como en el mundo imaginado anteriormente. Incluso las propias motiva-

ciones o propósitos de desear cambiar los propios motivos y propósitos hubieran sido creados en ese mundo por algo o alguien más.

Ahora bien, la RF reúne este requisito adicional de ser la fuente fundamental de la propia *voluntad* de la cual carece este mundo imaginario. Esto es debido a que la RF sostiene que debemos ser responsables en virtud de nuestras acciones voluntarias por cualquier cosa que sea causa suficiente o *motivo* suficiente (o *razón*) para actuar como actuamos. Tenemos un motivo o razón suficiente para hacer algo cuando nuestra voluntad «se configura de una forma» para hacerlo antes de actuar y en el momento de actuar — así como la voluntad del asesino está configurada para matar al primer ministro—. Entre todas las cosas que puede hacer solo una de ellas (matar al primer ministro) será voluntaria e intencional. Cualquier otra cosa que pueda hacer (fallar y no darle al primer ministro, matar al asistente) será hecho solo por accidente o error, sin intención o sin su voluntad.

La RF dice en este sentido que si usted tiene suficientes motivos para hacer algo —si su voluntad está «configurada de una forma» para hacerlo en vez de cualquier otra cosa a su alcance—, entonces, para ser fundamentalmente responsable de su *voluntad*, usted debe ser hasta cierto punto responsable de los actos voluntarios pasados que dan como resultado la configuración actual de su voluntad. Esto es importante porque cuando buscamos la responsabilidad del asesino por lo que hizo nos fijamos en sus motivos e intenciones perversas. Son ellas la fuente de su culpabilidad, ya sea que tenga éxito en matar al primer ministro o falle y mate al asistente. Asumimos que Lutero también tenía un motivo suficiente para su afirmación final: «Aquí estoy». Sin embargo, dijimos que si la voluntad de Lutero estaba configurada de una manera cuando hizo su afirmación, esto no quitaría que fuera fundamentalmente responsable, *siempre y cuando él fuera responsable de que su voluntad se hubiera configurado de esa manera*. Eso es lo que la RF requiere.

Pero ahora parece que tenemos en nuestras manos otra regresión. Si nuestra voluntad anterior, *mediante* la cual establecimos nuestra presente voluntad, estuvo en sí fijada, entonces la RF requeriría que fuéramos a su vez responsables de las acciones voluntarias que produjeron dicha voluntad anterior, y así sucesivamente hacia atrás en forma indefinida. Pero, una vez más, esto es solo una *regresión potencial*. Así como la regresión discutida anteriormente puede ser frenada al asumir que algunas acciones en la historia de un agente carecen de *causas suficientes*, de la misma manera esta regresión puede ser frenada mediante la suposición de que algunas acciones en el pasado de un agente también carecen de *motivos suficientes*. Las acciones que carecen de motivos suficientes serían acciones en las cuales las voluntades de los agentes no habían sido configuradas de una manera *antes* de haberlas ejecutado.

Más bien, los agentes configurarían sus voluntades de una manera u otra al ejecutar las acciones mismas.

Podemos llamar a aquellas acciones en las cuales los agentes «configuran sus voluntades» de una manera u otra al llevar a cabo las acciones mismas: acciones «configuradoras de voluntad». Las acciones configuradoras de voluntad ocurren, por ejemplo, cuando los agentes eligen o toman decisiones entre dos o más opciones rivales y no se deciden en cuanto a cuál de las opciones les gusta más, hechas todas las consideraciones, hasta el momento de la elección o de la decisión misma. Ellos entonces «configuran» sus voluntades de una u otra manera en el acto mismo de la elección.

La necesidad de tales acciones configuradoras de voluntad nos dice algo adicional acerca del libre albedrío. Cuando nos preguntamos si los agentes tienen o no libre albedrío (en vez de preguntarnos solamente acerca de si ellos tienen libertad de acción), lo que nos interesa no es solamente si pudieron haber hecho otra cosa, aunque esa otra cosa fuera indeterminada, sino si pudieron haber hecho otra cosa de forma *voluntaria, intencional y racional*. O, lo que es lo mismo, en general estamos más interesados en si hubieran podido actuar en *más de una forma* voluntaria, intencional y racional, en vez de (como en los ejemplos tipo Austin) solo de una forma voluntaria, intencional y racionalmente, mientras que en otras formas meramente por accidente o error, sin intención o irracionalmente. («Voluntariamente» aquí significa «de acuerdo a la propia voluntad»; «intencionalmente» significa «con conocimiento» y «a propósito», y «racionalmente» quiere decir «teniendo buenas razones para actuar, a raíz de las cuales se actúa»).

A todos estos requisitos de que haya *más-de-una-manera* (o varias maneras) de dirigir nuestra voluntad, racionalidad e intencionalidad podríamos llamarlos «*condiciones plurales*» del libre albedrío. Dichas condiciones parecen estar profundamente enraizadas en nuestras intuiciones acerca de la libre elección y acción. Muchos de nosotros asumimos de forma natural que la libertad y responsabilidad serían deficientes si solo pudiéramos hacer cosas distintas a las que hacemos meramente por accidente o error, sin intención o involuntariamente. El libre albedrío parece requerir que si actuamos voluntaria, intencional y racionalmente, hubiéramos podido también hacer otra cosa voluntaria, intencional y racionalmente. Pero, *¿por qué* estamos asumiendo esto tan de prisa? *¿Y por qué* está esta pluralidad de condiciones tan profundamente enraizada en nuestras intuiciones acerca del libre albedrío?

El argumento de la sección anterior a la RF nos da la pista. Si i) el *libre albedrío* requiere ii) *responsabilidad fundamental* por nuestras voluntades, así como por nuestras acciones, entonces requiere iii) que realicemos acciones configuradoras de voluntad en algún punto de nuestras vidas, y las acciones configuradoras de voluntad requieren iv) la *plu-*

ralidad de condiciones: la capacidad de actuar voluntaria, intencional y racionalmente de más de una manera. Para comprender por qué las acciones configuradoras de voluntad requieren de la pluralidad de condiciones, consideremos una variación del ejemplo del asesino que hace de su elección de matar al primer ministro una elección configuradora de voluntad. Supóngase que, justo antes de apretar el gatillo, el asesino tiene dudas acerca de su misión. Le surgen punzadas de consciencia y entra en una lucha interna acerca de si sigue o no adelante con su plan. La mente del asesino tiene enfrente más de una importante opción motivacional. Por tanto, su voluntad no está ya claramente determinada de una manera, y solo resolverá la cuestión de una forma u otra decidiendo conscientemente y, por consiguiente, configurando su voluntad en una u otra dirección. A diferencia del ejemplo original del asesino, ningún resultado en este caso (en el que está asediado por la consciencia y tiene que decidir de una manera u otra) sería un simple accidente o error; cualquier resolución será producto de una decisión voluntaria e intencional, ya sea de matar o de dejar de hacerlo. Sea cual sea, tal acción configuradora de voluntad será entonces voluntaria, intencional y racional, y, por consiguiente, cumplirá con la pluralidad de condiciones.

Tenemos entonces la siguiente cadena de inferencias: 1) el *libre albedrío* implica 2) *responsabilidad fundamental* tanto por nuestras voluntades como por nuestras acciones, lo cual implica 3) la presencia de acciones *configuradoras de voluntad* en algún momento de nuestras vidas, lo que a su vez supone que algunas de nuestras acciones deben satisfacer 4) la *pluralidad de condiciones*. Pero si las acciones satisfacen las condiciones de pluralidad y los agentes podrían haber hecho otra cosa voluntaria, intencional y racionalmente, entonces los agentes podrían haber hecho otra cosa, lo que quiere decir que ellos tenían 5) *posibilidades alternativas*. Ahí radica la conexión entre la RF y las PA. Si el libre albedrío requiere la responsabilidad fundamental en el sentido de la RF, entonces por lo menos *algunas* acciones en nuestras historias de vida («acciones configuradoras de voluntad») debieron ser tales que pudimos haber hecho otra cosa con respecto a ellas. Nótese, sin embargo, que este argumento de 1) libre albedrío a 5) posibilidades alternativas (PA) no es directo. El argumento *pasa por* 2) responsabilidad fundamental (RF), 3) configuración de voluntad y 4) pluralidad, y la RF es la clave para ello, porque es la RF la que implica configuración de voluntad y pluralidad. Si vamos a ser fundamentalmente responsables por nuestras propias *voluntades*, algunas de nuestras acciones deberán ser tales que hubiéramos podido hacer otra cosa *porque* algunas de ellas también las hicimos voluntaria, intencional y racionalmente.

La RF entonces implica ambos, indeterminismo y posibilidades alternativas. Pero están implicados mediante rutas argumentativas diferentes. Dos regresiones separadas están involucradas. (Llamo a esto la «regresión dual del libre albedrío»). La primera comienza con el re-

querimiento (de la RF) de que los agentes sean responsables, en virtud de acciones voluntarias pasadas, por cualquier cosa que sea *causa suficiente* de sus acciones. Para frenar la regresión se necesita que si los agentes tienen libre albedrío, algunas acciones durante su vida sean *indeterminadas* (deben carecer de causas suficientes). La segunda regresión comienza con el requisito de que los agentes sean responsables, en virtud de acciones voluntarias pasadas, de cualquier cosa que sea *motivo* suficiente de sus acciones. Para frenar esta regresión se necesita que algunas acciones de la vida de un agente sean configuradoras de voluntades (que no tengan motivos suficientes ya configurados) y, por consiguiente, satisfagan la pluralidad de condiciones y, por ende, de PA.

La primera de estas dos regresiones es resultado de la condición de que seamos la fuente fundamental de nuestras *acciones*, y la segunda resulta de que seamos la fuente fundamental de nuestras *voluntades* (de ejecutar esas acciones). Si no se agregara el segundo requisito podríamos tener un mundo en el cual toda la configuración de voluntades fuera hecha por alguien o algo diferente de los agentes mismos, como en el mundo imaginado en el cual toda la configuración de voluntades era hecha por Dios. Los agentes de tal mundo pueden no tener obstáculos en el logro de sus propósitos o fines, pero nunca «dependería de ellos» qué *propósitos* o fines perseguirían. El tener libre albedrío, entonces, es ser el diseñador fundamental de los propósitos, fines o metas propias. Si vamos a ser los diseñadores fundamentales de nuestros propios propósitos o fines tiene que haber *algunas* acciones en nuestras historias de vida que sean configuradoras de voluntad, voluntarias de forma plural e indeterminadas por alguien o algo más.

Estas acciones indeterminadas, configuradoras de voluntad, son las «acciones autoformadoras» («AAF») requeridas por la RF mencionada anteriormente. Ellas serían las acciones en nuestra vida con las cuales *formamos* nuestro carácter, nuestros motivos y que nos convierten en los tipos de personas que somos.

6. EL PROBLEMA DE LA INTELIGIBILIDAD: ¿ES POSIBLE EL LIBRE ALBEDRÍO LIBERTARIO?

¿Tiene sentido para nosotros un libre albedrío que requiera de responsabilidad fundamental del tipo descrito en la sección anterior? ¿Podemos realmente ser los diseñadores fundamentales de nuestros propios fines y propósitos? Hay muchos escépticos acerca del libre albedrío que piensan que no. Ellos argumentan que ser la fuente fundamental de la propia voluntad y acción es un ideal incoherente e imposible, ya que requeriría que nosotros fuéramos «orígenes inmóviles del movimiento» o «causas sin causa de nosotros mismos» —«la mejor autocontradicción

hasta ahora concebida», según Friedrich NIETZSCHE—. La responsabilidad fundamental o RF requiere que existan algunos actos en la historia de nuestra vida que no tengan suficientes causas o motivos. Pero, ¿cómo puede ser que actos que no tienen ni suficientes causas ni motivos puedan ser acciones libres y responsables?

Esta pregunta nos trae a la segunda parte del ataque moderno al libre albedrío libertario. Una cosa es dar argumentos demostrando que el libre albedrío no es compatible con el determinismo (y, por ende, abordar el «problema de la compatibilidad»), y otra es responder a las imputaciones de que el libre albedrío incompatible que requiere de la responsabilidad fundamental es *inteligible* o *posible*, y que puede ser reconciliado con los enfoques científicos modernos acerca de los seres humanos. Este es el «problema de la inteligibilidad» del libre albedrío, el cual es de muchas formas aún más difícil que el problema de la compatibilidad.

El culpable en el caso del problema de la inteligibilidad no es el determinismo, sino el *indeterminismo*. Porque el problema de la inteligibilidad está relacionado con un antiguo problema mencionado anteriormente: si el libre albedrío no es compatible con el determinismo, parece que tampoco es compatible con el indeterminismo. Los argumentos para demostrar esto existen desde la antigüedad. Se dice que un evento indeterminado o aleatorio ocurre espontáneamente y no es controlado por nada, y, por consiguiente, no es controlado por el agente. Para citar un ejemplo mencionado anteriormente, si en virtud de un salto cuántico o cualquier otro evento indeterminado en nuestro cerebro ocurre una elección, parecería una falla o un accidente, mas no una elección responsable. Tales eventos indeterminados ocurridos en nuestro cerebro o cuerpo no parecerían potenciar nuestra libertad y control sobre nuestras acciones, sino que, por el contrario, la disminuyen.

O podríamos enunciar el problema de la inteligibilidad de otra manera que va más allá. Si mi libre elección es de veras indeterminada, eso quiere decir que pude haber elegido otra opción, *dado exactamente el mismo pasado* hasta exactamente el momento en que hice la elección. Eso es lo que significan el indeterminismo y la probabilidad: dado exactamente el mismo pasado, son posibles diferentes resultados («senderos que se dividen»). Imagine, por ejemplo, que Juan ha estado deliberando acerca de dónde pasar sus vacaciones, en Hawai o Colorado, y después de mucho pensar y deliberar decidió que prefiere Hawai y lo escoge. Si la elección fuera indeterminada, entonces exactamente la misma deliberación, el mismo proceso de pensamiento, las mismas creencias, deseos y motivos —ni una pizca de diferencia—, que hizo que Juan prefiriera y escogiera Hawai en vez de Colorado habría hecho, al azar, que escogiera en cambio a Colorado. Esto es muy extraño. Si tal cosa sucediera parecería una falla o accidente, parecido

a ese salto cuántico en el cerebro que acabamos de mencionar, en vez de una elección racional. Como Juan prefirió Hawai y estaba a punto de escogerlo, y por el azar escoge Colorado, puede bien pensar que algo falló y quizá deba consultar a un neurólogo.

Uno puede pensar inicialmente que debe haber un sendero que evite la conclusión de que si la elección es indeterminada (como en el caso de la elección de Juan recién descrita), entonces el agente pudo haber elegido otra cosa *«dado exactamente el mismo pasado»*. Pero, de hecho, no es fácil escapar de esta conclusión. Esto es porque el *indeterminismo*, que es la negación del determinismo, *sí* significa «diferentes futuros posibles, dado el mismo pasado». En el diagrama del «abanico de senderos que se dividen» en el apartado 1, la línea que retrocede hacia el pasado es justo eso: una línea única que indica «el mismo pasado», mientras que las líneas múltiples hacia el futuro representan «los diferentes futuros posibles». En contraposición, el determinismo significa solo una línea hacia el futuro. Si Juan fuera realmente libre de escoger diferentes opciones en cualquier momento de su deliberación y su elección no es determinada, entonces debe ser capaz de escoger *cualquiera de los dos* senderos (Hawai o Colorado), dado el *mismo* pasado hasta el momento de la elección.

No se puede hacer trampa aquí y decir «si el pasado hubiera sido solamente *un poquito* diferente, entonces Juan podría haber escogido sensata y racionalmente de forma diferente (haber escogido en cambio a Colorado)». Los *deterministas* y los *compatibilistas* pueden decir esto. Porque ellos insisten en que Juan pudo haber escogido *sensata* y *racionalmente* lo otro si el pasado hubiera sido de alguna manera diferente (ya sea que la diferencia hubiera sido pequeña). Por ejemplo, si Juan hubiera tenido unos pocos deseos y creencias diferentes o hubiera razonado un poco diferentemente podría haber llegado a preferir Colorado y haberlo escogido en vez de Hawai. Pero las personas que creen que las decisiones libres no pueden ser determinadas (como lo creen los libertarios) deben decir que Juan pudo haber escogido diferentes futuros posibles, dado el mismo pasado considerado en su totalidad, incluyendo su historia psicológica y física hasta el momento de la decisión. Y esto parece hacer de su decisión de escoger lo otro (Colorado) una decisión arbitraria e irracional, ya que bajo las mismas circunstancias prefiere y escoge Hawai. Se puede ver el porqué mucha gente ha argumentado que decisiones libres indeterminadas, del tipo que exigen los libertarios, serían «arbitrarias», «caprichosas», «aleatorias», «irracionales», «incontroladas» e «inexplicables», y no serían para nada decisiones libres y responsables.

De acuerdo a los críticos, los defensores del libre albedrío libertario tienen un récord muy malo en su capacidad de respuesta a tales cargos. Aceptando que el libre albedrío no puede ser simplemente in-

determinismo o azar, los libertarios han recurrido a varias concepciones poco usuales del agente o de la causalidad para justificar las diferencias. Por ejemplo, Immanuel KANT dijo que no podemos explicar el libre albedrío en términos científicos o psicológicos, aunque lo necesitamos para creer en la moralidad. Para reconocer el libre albedrío tenemos que invocar la agencia de lo que KANT llamó un «ser noumenal», fuera del espacio y el tiempo, que no puede ser estudiado en términos científicos. Muchos otros filósofos respetables continúan creyendo que solamente una especie de invocación al dualismo de la mente y el cuerpo, del tipo asociado a DESCARTES, puede ayudarnos a entender el libre albedrío. La ciencia nos puede decir que hubo indeterminación o que hay huecos causales en el cerebro, pero un ser o alma inmaterial, o lo que el fisiólogo premio Nobel John ECCLES llama un «centro transempírico de poder», tendría que llenarlos mediante la intervención en el orden natural. La invocación de mayor acogida entre los libertarios de hoy es la de un agente especial o *causa inmanente* que no puede ser explicada en términos de los modos usuales de causación de eventos conocidos por las ciencias. De acuerdo con este enfoque de «causa-agente», las acciones libres y responsables no son determinadas por eventos previos, pero tampoco suceden solamente al azar. Ellas son causadas por el agente (una sustancia), de tal forma que trascienden y no pueden ser explicadas en términos convencionales de causación de eventos o de estados que tienen que ver con el agente.

Llamo a estas conocidas estrategias libertarias que buscan hacer sentido del libre albedrío: estrategias «de factor extra». La idea general detrás de dichas estrategias no es difícil de entender: dado que el indeterminismo implica que un agente puede actuar de una manera u otra, dado exactamente el mismo pasado, incluyendo todos los *mismos eventos mentales y físicos previos*, hay que postular un tipo «adicional» de causa o agente por encima de y fuera del curso natural de eventos. Abreviando, debe haber un factor adicional involucrado para «inclinarse la balanza hacia un lado». Es esta línea de pensamiento la que ha llevado a los libertarios, a través de los siglos, a postular factores extras para explicar las decisiones libres. Factores como causas inmatrimales, agentes noumenales, centros transempíricos de poder, causas sin causa, movedores inmóviles, y así sucesivamente, se han postulado para explicar la libre elección. Y estos postulados a su vez han hecho que los detractores acusen al libertarismo de oscurantismo, de misterioso o de «metafísica en pánico».

Ahora bien, puede ser que algunos factores adicionales del tipo mencionado (o algunos más) sean necesarios para que el libre albedrío libertario tenga sentido. La mayoría de los libertarios hoy en día creen, por ejemplo, que la idea de una «causación del agente» o causación mediante una sustancia, que no sea causación en términos de eventos o estados relacionados con el agente, es necesaria para que el libre albedrío

tenga sentido. Y este enfoque de agente-causa es defendido con solvencia por un gran número de filósofos de nuestro tiempo incluyendo a Roderick CHISHOLM, Timothy O'CONNOR, Randolph CLARKE, William ROWE y otros. Pero yo coincidí con otros libertarios del libre albedrío como Peter VAN INWAGEN y Carl GINET, que dicen que las estrategias de «factores extras» —que incluyen teorías de agente-causa— no solucionan los problemas que pretenden solucionar relativos al indeterminismo y, en cambio, crean otros misterios. Más aún, las estrategias de «factores extras» tienden a reforzar la crítica generalizada de que las ideas de libre albedrío libertarias que requieren del indeterminismo son misteriosas y no tienen lugar en la perspectiva científica moderna del mundo.

Entonces, yo creo que si queremos progresar en el problema de la inteligibilidad del libre albedrío libertario debemos tomar nuevos rumbos, tratando de evitar en la medida de lo posible la invocación a factores extras, incluyendo tipos especiales de agente-causa, y recurriendo a dichos factores extras *solo* si no es posible evitarlos. Pero pienso que hacer esto significa repensar asuntos del indeterminismo y de la responsabilidad, y, por ende, del libre albedrío libertario, desde los cimientos —tarea que ahora abordo—.

7. INDETERMINISMO Y RESPONSABILIDAD

El primer paso en este repensar del problema de la inteligibilidad es notar, como hicimos previamente, que el indeterminismo no tiene que estar involucrado en *todos* los actos realizados «en ejercicio de nuestro libre albedrío» por los cuales somos fundamentalmente responsables. No todos los actos libres tienen que ser indeterminados, según el enfoque libertario, sino solamente esos actos por los cuales nos hemos construido a nosotros mismos en los tipos de personas que somos, es decir, «los configuradores de voluntades» o «las acciones autoformadoras» (AAF) que son necesarias para la responsabilidad fundamental.

Ahora bien, creo que estas acciones autoformadoras indeterminadas o AAF ocurren en esos momentos difíciles de la vida cuando estamos luchando entre visiones opuestas de lo que debemos hacer o en lo que debemos convertirnos. Quizá estamos divididos entre hacer lo moral o actuar por ambición, o entre fuertes deseos presentes y objetivos a largo plazo, o nos enfrentamos a tareas difíciles a las que tenemos aversión. En todos estos casos nos enfrentamos a motivaciones rivales y tenemos que hacer un esfuerzo para superar la tentación de hacer otra cosa que también quisiéramos profundamente. En tales momentos hay una tensión e incertidumbre en nuestras mentes acerca de qué hacer, y considero que esto se refleja en ciertas zonas de nuestros cerebros a través de una alteración del equilibrio termodinámico —resumiendo, una

especie de «revuelo del caos» dentro del cerebro que lo hace sensible a micro-indeterminaciones a nivel neuronal—. La incertidumbre y la tensión interna que sentimos en tales momentos de búsqueda existencial de la autoformación se reflejan entonces en la indeterminación de los propios procesos neuronales. Lo que sentimos internamente como incertidumbre en tales ocasiones acerca de qué hacer correspondería físicamente a la apertura de una ventana de oportunidad que temporalmente borra el estar completamente determinado por el pasado.

Cuando decidimos bajo tales condiciones de incertidumbre el resultado no será determinado como consecuencia de la indeterminación pasada —y, sin embargo, el resultado puede ser la voluntad de escoger una de las opciones, por ende, de forma racional y voluntaria, debido al hecho de que, en tal autoformación, las voluntades anteriores del agente están divididas por motivos rivales—. Consideremos el caso de una mujer ejecutiva que enfrenta dicho conflicto. Está de camino a una importante cita cuando observa un asalto en una calle aledaña. Surge en su conciencia una lucha interna entre parar y pedir ayuda, y sus ambiciones profesionales que le dicen que no puede perder la cita. Ella tiene que hacer un esfuerzo de voluntad para superar la tentación de seguir. Si supera esta tentación será producto de su esfuerzo, pero si pierde será porque ella no *permitió* que su esfuerzo ganara. Y esto se debe al hecho de que, mientras tuvo la voluntad de superar la tentación, también tuvo la voluntad de perder, por muy diferentes e inconmensurables razones. Cuando nosotros, como en el caso de la mujer, tomamos decisiones bajo tales circunstancias y los esfuerzos indeterminados que hacemos se convierten en elecciones determinadas, *hacemos* ahí y en ese lugar que un conjunto de razones o motivaciones opuestas prevalezcan sobre otras *mediante el acto de decidir*.

Ahora permitámonos agregar una pieza más al rompecabezas. Así como el indeterminismo no requiere hacer caso omiso de la racionalidad y la voluntariedad de las elecciones, tampoco el indeterminismo en sí mismo requiere subvertir el control y la responsabilidad. Supongamos que está tratando de resolver un problema difícil, digamos un problema matemático, y hay alguna indeterminación en su proceso neural que complica la tarea —un tipo de caos de fondo—. Sería como tratar de concentrarse y resolver un problema, digamos un problema matemático, con distracción o ruido de fondo. El que vaya a tener éxito o no en solucionar el problema es incierto e indeterminado por el ruido neural que le distrae. Sin embargo, si usted, no obstante, se concentra y resuelve el problema, tenemos razones para decir que lo hizo y es responsable de hacerlo, aunque fuera indeterminado el que lo lograra. El ruido indeterminista hubiese sido un obstáculo que usted superó mediante su esfuerzo.

Hay numerosos ejemplos que dan cuenta de este punto, donde el indeterminismo opera como un obstáculo para el éxito sin excluir la res-

ponsabilidad. Entre estos están los ejemplos tipo Austin discutidos en el apartado 5. Recuérdese al asesino que está tratando de dispararle al primer ministro, pero puede errar por algunos eventos indeterminados en su sistema nervioso que pueden producirle un temblor involuntario en su brazo. Si el asesino tiene éxito en darle a su blanco, a pesar del indeterminismo, ¿se le puede considerar a él responsable? La respuesta es obviamente que sí, porque él intencional y voluntariamente logró lo que *intentaba* hacer —matar al primer ministro—. Sin embargo, su acción, matar al primer ministro, era indeterminada. Parecería entonces que el indeterminismo no necesariamente excluye la responsabilidad.

Aquí hay otro ejemplo: un esposo, mientras tiene una discusión con su esposa, en un ataque de ira golpea con su brazo el cristal de la mesa preferida de ella con la intención de romperlo. Nuevamente suponemos que algún indeterminismo en sus conductos neurales hace que el impulso de su brazo sea indeterminado, de la misma manera que lo es el que el cristal se rompa o no en el momento del golpe. El que el esposo rompa el cristal es indeterminado, pero, sin embargo, él es obviamente responsable si lo rompe. (Sería una excusa muy floja para darle a su esposa que exclamara: «Yo no lo rompí, fue el azar». Aunque estuvo involucrado el indeterminismo, no fue el azar el que lo rompió, fue él). Tanto en este ejemplo como en el anterior, al agente se le considera responsable por una acción, aunque la acción haya sido indeterminada.

Ahora bien, estos ejemplos —del problema matemático, el asesino y el esposo— no son todo lo que queremos para entender el libre albedrío, ya que no alcanzan a ser un auténtico ejercicio de acciones autoformadoras, como en el de la mujer ejecutiva, donde la voluntad está dividida entre motivos en conflicto. La ejecutiva quiere ayudar a la víctima, pero también quiere llegar a tiempo a su cita. En contraste, la voluntad del asesino no está igualmente dividida. El quiere matar al primer ministro, pero además no quiere fallar. (Si falla, por tanto, será *solamente* por casualidad). No obstante, estos ejemplos del asesino, el esposo y similares, aunque no nos dicen todo lo que queremos saber acerca del libre albedrío, sí nos ofrecen algunas pistas acerca de lo que el libre albedrío requiere. Para continuar tenemos que agregar unas peculiaridades adicionales.

8. PROCESAMIENTO EN PARALELO

Imaginemos en casos de conflictos característicos de las acciones autoformadoras o AAF, como en el de la ejecutiva, que el ruido indeterminista que está proveyéndole de un obstáculo para que ella supere la tentación no tenga un origen externo, sino que sea de su propia voluntad, ya que ella desea profundamente hacer lo contrario. Para entender

cómo puede ser esto imaginemos que en su cerebro están involucradas dos redes recurrentes neuronales que se cruzan, cada una influenciando a la otra, representando las motivaciones rivales que ella tiene. (Las redes neuronales recurrentes son redes complejas de neuronas interconectadas en el cerebro que circulan impulsos en circuitos cerrados que se retroalimentan y que generalmente están involucradas en procesos cognitivos de alto nivel). El estímulo para una de estas redes consiste en las razones que la mujer tiene para actuar moralmente y parar a ayudar a la víctima; el estímulo de la otra red comprende sus motivos ambiciosos de llegar a la cita.

Las dos redes están conectadas de tal forma que el indeterminismo, que es un obstáculo para escoger una de las opciones, está presente debido a su conflictivo deseo simultáneo de escoger lo otro —como dijimos antes, el indeterminismo que surge del conflicto generador de tensión en la voluntad—. Este conflicto se reflejaría en las zonas apropiadas del cerebro mediante una alteración del equilibrio termodinámico, como ya se dijo. El resultado es un surgimiento del caos en las redes neuronales en juego. En los sistemas físicos, el caos es un fenómeno en el cual cambios muy pequeños en las condiciones iniciales crecen o se magnifican de tal forma que producen grandes e impredecibles cambios en el comportamiento subsiguiente del sistema. Deben haber oído la muy difundida imagen del caos en la cual el movimiento de las alas de una mariposa en Sudamérica desencadena una sucesión de eventos que afectan los patrones climáticos de Norteamérica. Esos ejemplos populares pueden ser una exageración. Pero los fenómenos caóticos en los cuales cambios pequeños producen grandes efectos se sabe ya que son más comunes de lo que antes se creía, y en particular entre seres vivos. Hay evidencia creciente de que el caos juega un papel en el procesamiento de información del cerebro, ofreciendo en parte la flexibilidad que necesita el sistema nervioso para adaptarse creativamente —en lugar de hacerlo de forma predecible y rígida— a un ambiente en permanente cambio.

Ahora, los deterministas son rápidos en indicar que el caos, o el comportamiento caótico, en los sistemas físicos, aunque *impredecible*, es usualmente determinista y no implica en sí un auténtico indeterminismo en la naturaleza. Pero algunos científicos han sugerido que una combinación de caos y física cuántica puede proveer el auténtico indeterminismo que necesitamos. Si el cerebro en sus procesos «crea el caos para entender el mundo» (como lo expone una reciente investigación), entonces el caos resultante puede agrandar las indeterminaciones cuánticas en las descargas que se producen en las redes neurales del cerebro. Si el comportamiento caótico, por tanto, se acrecentara en estas redes neurales mediante los conflictos creadores de tensión en la voluntad, el resultado sería un indeterminismo significativo en el proceso cognitivo en cada una de las redes neurales en competencia.

Bajo tales circunstancias, cuando cualquiera de las redes en juego «gana» (o alcanza un umbral de activación que equivale a la elección), sería como si estuviera solucionando el problema matemático mediante la superación del ruido indeterminístico de fondo creado por la presencia de la red rival. Igual que cuando solucionó el problema matemático mediante la superación del ruido que le distraía, uno puede decir que usted lo hizo y es responsable por eso, y sostengo que uno también puede decir lo mismo en el presente caso, *cualquiera que sea la elección que escoja*. Esto es porque la vía neural a través de la cual se logra un umbral de elección habrá superado el obstáculo indeterminista generado por la presencia de la otra red rival.

Nótese que bajo dichas condiciones cualquiera de las dos opciones que la mujer puede escoger no será «por descuido», «por accidente», «por capricho» o «meramente al azar» (como dicen los críticos del indeterminismo), porque la elección será *a voluntad* de la mujer, sea cual sea que escoja, y será ejecutada por *razones* en cada caso —que en ese momento y en ese lugar ella *apruebe*—. Porque recordemos que en las AAF la voluntad del agente está dividida y el agente tiene poderosas razones o motivos para escoger *lo uno o lo otro*. Entonces, cuando ella decide, aprueba un conjunto de razones en juego por encima del otro como la base de su acción. Pero, en este sentido, *tener voluntad* de lo que hagas y hacerlo por *razones* que apruebas son condiciones usualmente requeridas para poder decir que algo es hecho «a propósito», en vez de accidental o caprichosamente, o simplemente al azar. Además, estas condiciones juntas (que la elección de lo uno o lo otro fuera objeto de voluntad, que hubieran sido realizadas por razones y los agentes las aprobaran) eliminan cada una de las razones que tenemos para decir que los agentes actúan, pero no tienen *control* sobre sus acciones. La elección de la ejecutiva, por ejemplo, no hubiera sido hecha por accidente o descuido o por error, ni necesitaba ser el producto de una coerción (nadie le estaba apuntando a la cabeza con una pistola, por ejemplo) o el resultado del control por parte de otros agentes. Para las AAF indeterminadas, obviamente, los agentes no controlan ni determinan *antes* de que ocurra lo que ocurrirá. Pero esto no quiere decir que porque uno no tenga control o determine cuál, entre una serie de resultados, va a ocurrir antes de que ocurra, que uno no controle ni determine cuál de ellos ocurre *cuando* ocurre. Cuando se cumple con las condiciones mencionadas para las AAF, los agentes ejercen control sobre su futuro *en ese momento y en ese lugar* mediante el acto de decidir.

Como consecuencia de esto, ellos tienen lo que llamo *control voluntario plural* sobre sus opciones en el siguiente sentido: los agentes tienen control voluntario plural sobre un conjunto de opciones (tales como la ejecutiva escogiendo ayudar a la víctima o ir a su cita) cuando tienen la capacidad de realizar *cualquiera* de las opciones a la que le apliquen voluntad, *cuando* tengan voluntad de hacerlo, *por* las razones que

tienen, *a propósito*, en vez de por accidente o por error, *sin* estar coaccionados u obligados a hacerlo o a tener voluntad de hacerlo, y sin estar controlados para hacerlo o tener voluntad de hacerlo por otro agente o mecanismo. Cada una de estas condiciones puede ser satisfecha por las AAF, como en el caso de la mujer ejecutiva, como las he descrito. Las condiciones pueden ser resumidas diciendo que los agentes pueden escoger una u otra cosa *a voluntad*. En otras palabras, las decisiones son «configuradoras de voluntades»: configuramos nuestras voluntades de una manera u otra en el *acto* mismo de decidir y no antes.

Nótese que esta concepción de las elecciones autoformadoras o AAF se convierte en un tipo de problema como el matemático, «por duplicado». Es como si el agente enfrentado a la decisión autoformadora está *tratando de* o haciendo un esfuerzo para solucionar *dos* problemas cognitivos a la vez, o de completar dos tareas rivales (deliberativas) al mismo tiempo —en nuestro ejemplo, hacer una elección moral y hacer una elección de interés propio (correspondientes a las dos redes neurales rivales en juego)—. Cada tarea está siendo obstaculizada por el indeterminismo generado por la presencia de la red rival y, por tanto, pueden fallar. Pero si lo logran, entonces los agentes pueden ser responsables porque, como en el caso de la solución del problema matemático, los agentes habrán tenido éxito al hacer lo que trataban de hacer de forma informada y voluntaria.

Recordemos al asesino y al esposo. Debido a las indeterminaciones en sus vías neurales, el asesino puede fallar al intentar dar en el blanco o el esposo fallar y no romper el cristal de la mesa. Pero si lo *logran*, a pesar de la probabilidad de fracasar, son responsables, porque habrían logrado hacer lo que trataban de hacer. Y es así, sugiero yo, con las elecciones autoformadoras (AAF) como las de la ejecutiva, excepto que en los casos de decisiones autoformadoras no importa qué *escojan los agentes*, ellos lograrían hacer lo que trataban de hacer porque simultáneamente trataban de hacer ambas elecciones, y una es la que va a ganar. Su fracaso de hacer una cosa no es un simple fracaso, sino un logro voluntario de hacer lo otro.

¿Tiene sentido hablar de que el agente intenta hacer dos cosas que compiten entre sí al mismo tiempo o solucionar dos problemas cognitivos al mismo tiempo? Bueno, sabemos que el cerebro es un «procesador en paralelo»; puede procesar simultáneamente diferentes tipos de información relacionada con tareas tales como percepción o reconocimiento a través de diferentes vías neurales. Creo que tal capacidad es esencial para el ejercicio del libre albedrío. En el caso de las acciones de autoformación (AAF), los agentes están simultáneamente tratando de resolver varias tareas cognitivas que compiten entre sí. Son, como afirmamos, de dos mentes. No obstante, no son dos personas distintas. No están dissociadas de ninguna de las tareas. La ejecutiva que quiere

retroceder y ayudar a la víctima es la misma mujer ambiciosa que quiere ir a su cita y hacer un negocio. Está dividida internamente por diferentes visiones de quién es ella y qué quiere ser, como estamos todos en determinados momentos de la vida. Pero este es el tipo de complejidad que se necesita para una auténtica autoformación y libre albedrío. Y cuando ella logre hacer una de las cosas que está tratando de hacer, aprobará ese logro como su resolución del conflicto de su voluntad de manera voluntaria e intencional, y no por accidente o error.

9. RESPONSABILIDAD, SUERTE Y AZAR

Usted podría encontrar todo esto interesante, pero, de todas maneras, todavía le puede parecer difícil sacudirse la intuición de que si las elecciones son indeterminadas *deben* suceder meramente al azar —y entonces tienen que ser «aleatorias», «caprichosas», «descontroladas», «irracionales» y todas las otras cosas de las que se les acusa—. Tales intuiciones están profundamente enraizadas. Pero si vamos a comprender el libre albedrío, creo que debemos romper los viejos hábitos de pensamiento que sostienen dichas intuiciones y aprender a pensar de manera distinta.

El primer paso en este sentido es cuestionar la conexión intuitiva presente en la mente de las personas entre «el involucramiento del indeterminismo en algo» y «que ese algo sea mera cuestión del azar o la suerte». «Azar» y «suerte» son términos del lenguaje común que contienen el significado de «estar fuera de mi control». Así que el usarlos asume circularmente ciertas cuestiones. Aunque el «indeterminismo» es un término técnico que saca de plano la causación *determinista*, no elimina la existencia de la causación. El indeterminismo es consistente con la causación no determinista o probabilística, donde el resultado no es inevitable. Es, por ende, un error (de hecho uno de los más comunes en los debates acerca del libre albedrío) el asumir que lo «indeterminado» significa «no causado» o «*simplemente* una cuestión del azar».

Aquí está otra fuente de malentendidos. Como el resultado del esfuerzo de la ejecutiva (la elección) es indeterminado hasta el último momento, podríamos tener en mente la imagen de ella haciendo primero un esfuerzo por superar la tentación de ir a su cita y luego, en el último instante, «aparece el azar» y toma la decisión por ella. Pero esta es una imagen incorrecta. Bajo este enfoque, uno no puede separar el indeterminismo del esfuerzo de la voluntad, de tal forma que *primero* ocurre el esfuerzo *seguido* por el azar o la suerte (o viceversa). Uno debe entender el esfuerzo y el indeterminismo como fusionados; el esfuerzo *es* indeterminado y el indeterminismo es una propiedad del esfuerzo, no como algo separado que ocurre después o antes del esfuerzo.

El hecho de que el esfuerzo tenga esta propiedad de ser indeterminado no le quita que sea el *esfuerzo* de la mujer. La compleja red neural recurrente que realiza el esfuerzo en el cerebro circula a impulsos eléctricos en circuitos que se retroalimentan dando lugar a la indeterminación. Pero todo el proceso es su esfuerzo de voluntad y persiste hasta el momento en que se realiza la elección. No hay un punto en el cual se frena el esfuerzo y el azar «se apodera de la situación». Ella elige como resultado del esfuerzo, aunque pudiera fallar. De forma similar, el esposo rompe la mesa como resultado de su esfuerzo, aunque pudiera fallar debido a la indeterminación. (Por eso es que su excusa de que «fue el azar el que rompió la mesa» y no él es tan poco convincente).

En tales contextos, expresiones tales como «ella eligió *al azar*» pueden engañarnos tanto como expresiones como «ella tuvo suerte». Recuerden que uno podría decir del asesino y del esposo que «tuvieron suerte» al matar al primer ministro y al romper la mesa porque sus acciones eran indeterminadas. No obstante, lo sorprendente es que todavía podemos decir que el asesino y el esposo fueron *responsables* si lograron matar al primer ministro y romper la mesa. Entonces nos debemos preguntar lo siguiente: ¿por qué es incorrecto decir «tuvo suerte, *así que no es responsable*» en los casos del esposo y del asesino? Sí tuvieron suerte, pero de todas maneras *siguen* siendo responsables. (Imaginen al abogado del asesino en el tribunal argumentando que su cliente no es culpable porque su acto de matar al primer ministro era indeterminado y pudo, por tanto, haber fallado por azar. ¿Tendría éxito tal defensa?).

La primera parte de una respuesta a por qué el asesino y el esposo siguen siendo responsables tiene que ver con el punto tratado antes acerca de «la suerte» y «el azar». Estas dos palabras tienen implicaciones que asumen cuestiones del lenguaje cotidiano que no son necesariamente implicaciones del «indeterminismo» (que solo implica la ausencia de causación determinista). El significado fundamental de «tuvo suerte» en los casos del asesino y el esposo, que *está* implicado por el «indeterminismo», es que «tuvo éxito *a pesar de la probabilidad o posibilidad de fallar*», y este significado fundamental no implica ausencia de responsabilidad *si tiene éxito*. Si el uso ordinario de «tuvo suerte» tuviera otros significados en estos casos, frecuentemente asociados con «la suerte» y «el azar», la inferencia «tuvo suerte, entonces no es responsable» no sería incorrecta para el esposo y el asesino como de hecho lo es. Por ejemplo, si «suerte» en estos casos quisiera decir que el resultado no fue producto suyo, u ocurrió por puro azar, o no fue responsable, entonces la inferencia «tuvo suerte, entonces no es responsable» sería válida para el esposo y el asesino. Pero la cuestión es que estos otros significados de «suerte» y «azar» no se desprenden *de la mera presencia del indeterminismo*.

La segunda razón de por qué la inferencia «tuvo suerte, entonces no es responsable» no se aplica en los casos del asesino y del esposo es que *lo que* ellos lograron hacer era exactamente lo que ellos *trataban* de hacer y pretendían hacer todo el tiempo (matar al primer ministro y romper la mesa, respectivamente). La tercera razón es que *cuando* lo lograron su reacción no fue: «Qué pena, fue un error, un accidente, algo que me *sucedió*, no algo que yo *hice*». Por el contrario, ellos *aceptan* los resultados como algo que trataban de y querían hacer desde el comienzo, con conocimiento y a propósito, no por error o accidente.

Pero estas condiciones también se cumplen en el caso de la ejecutiva, *sin importar* qué escoja. Si escoge regresar a ayudar a la víctima (o ir a su cita) i) lo habrá «logrado *a pesar de la probabilidad o posibilidad de fracaso*», ii) habrá logrado hacer lo que intentaba y quería hacer desde el comienzo (quería mucho ambas cosas, pero por razones diferentes, y trataba de que prevalecieran esas razones en ambos casos), y iii) cuando lo logró (elegir regresar a ayudar) su reacción no fue: «Qué pena, eso fue un error, un accidente — algo que me sucedió, no algo que yo hice—». En lugar de eso, ella *aprobó* el resultado como algo que estaba tratando y queriendo hacer desde el principio; ella reconoció el resultado como una resolución del conflicto de su voluntad. Y si hubiera escogido ir a su cita habría aprobado ese resultado reconociéndolo como una resolución del conflicto de su voluntad.

10. ELECCIÓN, AGENCIA, ESFUERZO Y CAUSAS: CONSIDERACIÓN DE OBJECIONES ADICIONALES

Quizá estamos asumiendo lo que deseamos probar desde el principio: que los resultados de los esfuerzos de la ejecutiva son *elecciones*. Si el indeterminismo está involucrado en un proceso (como en la deliberación de la mujer) de tal forma que su resultado es indeterminado, uno puede argumentar que el resultado debe simplemente *suced*er y, por consiguiente, no puede ser la *elección* de alguien. Pero no hay razón para asumir que tal afirmación es verdad. Una elección es una formación de una intención o propósito de hacer algo. Resuelve la incertidumbre y la indecisión en la mente acerca de qué hacer. Nada en tal descripción implica que no pueda haber algo de indeterminismo en la deliberación y en los procesos neurales de una elección correspondiente a la incertidumbre previa del agente sobre qué hacer. Recuérdense los argumentos anteriores que dicen que la presencia del indeterminismo no significa que el resultado ocurrió *simplemente* por azar y *no* por el esfuerzo del agente. Las elecciones autoformadoras son indeterminadas, pero no sin causa. Son causadas por los esfuerzos del agente.

Bien, quizá el indeterminismo no socava la idea de que algo es simplemente una *elección*, sino más bien que es una elección del *agente*. Esta objeción suscita importantes preguntas acerca de la naturaleza de ser agente. Lo que hace que, en el caso previo, la elección de la mujer sea de ella, es que es resultado de *sus* esfuerzos y deliberación, los cuales, a su vez, son influenciados a nivel causal por sus razones y sus intenciones (por ejemplo, su intención de resolver la indecisión de una forma u otra). Y lo que hace que sean *suyos* estos esfuerzos, deliberaciones, razones e intenciones es que son parte de un sistema motivacional mayor de su cerebro en cuyos términos, en la práctica, ella se define como razonadora práctica y actora. Una elección le pertenece a un agente cuando es producida intencionalmente por esfuerzos, deliberación y razones que son parte de este sistema motivacional autodefinido y cuando, además, el agente *endosa* la nueva intención o propósito creado por la elección dentro de ese sistema motivacional como un propósito ulterior para guiar futuros razonamientos prácticos y acciones.

Otra preocupación que se ha suscitado acerca de la exposición anterior del libre albedrío libertario es que no somos conscientes introspectivamente de hacer esfuerzos duales y de realizar tareas cognitivas múltiples en tales momentos de decisión. Pero no estoy afirmando que los agentes sean conscientes de hacer esfuerzos duales. De lo que son introspectivamente conscientes es de que están tratando de decidir cuál de las opciones elegir, y de que cualquiera de ellas es difícil porque existen motivaciones resistentes que apuntan en diferentes direcciones que deberán ser superadas, sea cual sea la elección. Tengo la teoría de que en tales condiciones introspectivas, lo que realmente pasa al interior es un tipo de procesamiento en paralelo en el cerebro que involucra separados esfuerzos u orientaciones de resolver tareas cognitivas que compiten entre sí. La cuestión es que la evidencia introspectiva no nos brinda todo lo que hay acerca del libre albedrío. Si nos quedamos en la superficie y solo consideramos lo que nos dice nuestra experiencia inmediata, creo que el libre albedrío está condenado a aparecer misterioso, como ha aparecido a tantas personas a través de los siglos. Para develar sus misterios tenemos que considerar lo que puede estar sucediendo detrás del escenario.

Por ejemplo, muchos creen hoy que el procesamiento en paralelo ocurre en el cerebro en la percepción visual. La teoría es que el cerebro procesa por separado rasgos diferentes de la escena visual, tales como los objetos y el fondo, a través de canales o corrientes neurales distintas y paralelas que interactúan entre sí. Supongamos que alguien objeta que no somos introspectivamente conscientes de tal proceso dividido en casos de percepción ordinaria. Eso difícilmente sería una objeción definitiva a esta nueva teoría sobre la visión, ya que la afirmación es que esto es lo que estamos haciendo en la percepción visual, no necesariamente que somos introspectivamente conscientes de hacerlo. Y estoy haciendo una afirmación similar acerca del libre albedrío. Lo

que se necesita es una *teoría* acerca de lo que puede estar pasando cuando ejercemos el libre albedrío, no solamente una descripción de nuestra experiencia inmediata.

También se ha objetado que es irracional realizar esfuerzos para hacer cosas incompatibles. Estoy de acuerdo con que en la mayoría de las situaciones ordinarias esto es cierto. Pero construyendo a partir de sugerencias realizadas por teóricos de la acción, tales como Michael BRATMAN, planteo que hay circunstancias especiales en las cuales no es irracional hacer esfuerzos que compiten entre sí. Estas incluyen circunstancias en las cuales: i) estamos deliberando entre opciones que compiten entre sí; ii) en las que tenemos la intención de escoger una u otra, pero no podemos escoger ambas; iii) en las que tenemos fuertes motivos para querer escoger cada una de las opciones por razones diferentes e inconmensurables; iv) en las que hay una resistencia consecuente en nuestra voluntad hacia cada elección, de tal forma que v) si cualquiera de las opciones va a tener una oportunidad de ser elegida habrá que hacer un esfuerzo para superar la tentación de hacer lo otro, y, lo más importante, vi) queremos darle a cada opción una buena oportunidad de ser ejecutada porque los motivos de cada elección son importantes para nosotros. Los motivos para cada elección en parte definen qué tipo de persona somos, y estaríamos tomándolo a la ligera si no hiciéramos un esfuerzo en su nombre. Estas condiciones son, por supuesto, las condiciones de las AAF.

Pero quizá la preocupación más profunda acerca de la teoría anterior sigue siendo la preocupación en torno al *azar*. Si el azar está involucrado en la toma de decisiones, de alguna manera pensamos que el azar es lo que decide el asunto, como una ruleta que selecciona un resultado. Como señalé antes, esa preocupación nos lleva a buscar factores extra por todos lados, diferentes eventos y sucesos anteriores para inclinar la balanza hacia una opción o hacia la otra, como un agente inmaterial o una causa-agente no-evento. Pero hay una forma alternativa de pensar que se me ocurrió por primera vez hace veinticinco años sobre cómo el indeterminismo podría estar involucrado en el libre albedrío. Esta forma de pensar evita estas estrategias libertarias y exige un cambio de perspectiva.

Pensemos, en cambio, en el indeterminismo involucrado en el libre albedrío como un *ingrediente* dentro de un proceso mayor de carácter teleológico o dirigido hacia un objetivo, en el cual el indeterminismo funciona como un *obstáculo* para el logro del objetivo. Si reflexionamos por un momento veremos que justo esto es lo que la concepción del libre albedrío presentada antes realmente hace. Daré un ejemplo de otra teoría científica moderna relevante para el libre albedrío —la teoría de la información—. Considérese el envío de un mensaje en código Morse. Quien lo envía digita el mensaje en puntos y rayas represen-

tando letras. Los pulsos viajan electrónicamente sobre líneas al receptor, donde son reproducidos. Ahora, puede haber interferencias debido al ruido o la estática en las líneas eléctricas, de tal forma que el mensaje no llegue o llegue distorsionado. En ese caso tenemos lo que los teóricos de la información llaman «equivocación» más que solo ruido. El mensaje está demasiado distorsionado para ser leído. Sin embargo, si el mensaje llega a pesar del ruido y la estática, entonces el objetivo del remitente se cumple. Ahora, si el ruido en las líneas eléctricas fue el resultado del indeterminismo o del azar, el que el mensaje llegue sería indeterminado. Pero si el ruido eléctrico indeterminado o la estática no fueron suficientes para causar una equivocación, se alcanzaría el objetivo del proceso a pesar de la interferencia (el mensaje llegará a pesar del indeterminismo).

En forma similar, la idea es no pensar en el indeterminismo involucrado en las libres decisiones como una causa que *actúa por propia cuenta*, sino como un ingrediente dentro de un proceso o actividad teleológica en el cual el indeterminismo opera como un obstáculo para el logro del objetivo. Este es el rol sugerido del indeterminismo en los esfuerzos que preceden las AAF indeterminadas. Estos esfuerzos son actividades temporales enfocadas a un objetivo en las cuales el indeterminismo es un elemento que obstaculiza o interfiere, como el ruido o la estática en el ejemplo de la transmisión del mensaje. Por tanto, las elecciones o AAF que resultan de estas actividades o esfuerzos extendidos temporalmente no es que surjan de la nada, aunque sean indeterminados. Son los *logros* de las actividades del agente dirigidos hacia un propósito que pudieron haber fallado, pero que no fallaron.

Nótese que si el indeterminismo o el azar juegan este papel de interferencia en el proceso mayor que se dirige a una elección, el indeterminismo o el azar pueden no ser la *causa* de la elección que se tome. Esto es consecuencia del punto general acerca de la causación probabilística. Una vacuna puede impedir o disminuir la probabilidad de que alguien contraiga cierta enfermedad, siendo así causa relevante del resultado. Pero si me da la enfermedad a pesar de ella, la vacuna no es la causa de que contraiga la enfermedad, aunque sea relevante causalmente por su rol de *impedir* ese efecto. En contraste, las causas que dan lugar a que contraiga la enfermedad son esos factores relevantes (tales como el virus) que *umentan* significativamente la probabilidad de que ocurra el efecto. De forma similar, en el caso de la elección de la mujer ejecutiva, las causas de la elección que ella toma (la elección moral o la elección ambiciosa) son aquellos factores relevantes causalmente que *umentan* significativamente la probabilidad de tomar *esa* elección en comparación a lo que se habría elegido si esos factores no hubieran estado presentes, tales como sus razones y motivos para hacer esa elección en vez de la otra, su consciencia de las razones y sus esfuerzos deliberativos para superar las tentaciones de hacer la elección

contraria. La presencia del indeterminismo disminuye la probabilidad de que la elección sea el resultado de estas razones, motivaciones y esfuerzos, en comparación a lo que hubiera sido la probabilidad si no hubiera habido motivaciones o esfuerzos en competencia y, por ende, no hubiera habido un indeterminismo haciendo interferencia.

Como esos rasgos causalmente relevantes del agente, que *pueden* ser identificados entre las causas de la elección de la ejecutiva, son *sus* razones o motivaciones, *su* consciencia y *sus* esfuerzos deliberativos, podemos también decir que ella es la causa de la elección en virtud del ejercicio de sus esfuerzos por las razones y por lograrlo. El indeterminismo o el azar (así como la vacuna) fueron causalmente relevantes al resultado, pero no son la causa. Esto explica por qué la excusa del esposo fue tan floja cuando dijo: «¡Yo no rompí la mesa, fue el azar!». Aunque el azar sí fue parte causal, no fue la causa de que la mesa se rompiera. La causa fue su esfuerzo por romper la mesa al darle un golpe con su brazo. El azar simplemente volvió incierto el que esa actividad tuviera éxito. Y sugiero que así pasa también con los esfuerzos que llevan a las elecciones autoformadoras. Estos esfuerzos, por supuesto, son actividades mentales que se llevan a cabo en las partes cognitivas más altas del cerebro, a diferencia de los movimientos externos tales como el de balancear un brazo. Pero las AAF que resultan de estos esfuerzos mentales son, sin embargo, también los logros de actividades dirigidas a un propósito que pudieron haber fracasado debido al azar, pero que no fallaron, como sucedió con el esfuerzo del esposo de romper la mesa golpeándola con el brazo, que pudo haber fallado debido al azar pero que no sucedió así.

Pero, ¿no podríamos decir que es «cuestión del azar» el que uno de estos esfuerzos conducentes a una AAF tenga o no éxito? ¿No es cierto que sea o no que un esfuerzo logre producir una elección depende de si ciertas neuronas indeterminadas involucradas en el procesamiento cognitivo del agente se disparan o no (quizá en un marco de tiempo dado)? Y ya que el que estas neuronas se disparen o no es, por hipótesis, indeterminado, ¿no es entonces cierto que no está bajo el control del agente? Bueno, sí *podemos* decir todas estas cosas: que si un esfuerzo *tiene* éxito depende de si ciertas neuronas indeterminadas se disparan o no, y el que estas neuronas se disparen o no no está bajo el control del agente, y, en consecuencia, podemos decir que es cuestión del azar si los esfuerzos conducentes a las AAF tienen éxito o no.

Pero la cosa realmente asombrosa es que, mientras todas estas cosas pueden ser verdad, *no implican* que el agente no sea *responsable* por la elección *si* el esfuerzo tiene éxito. Considere la situación en la que el esposo deja caer su brazo sobre la mesa. Es *también* verdad en su caso que sea o no que su esfuerzo de romper la mesa tenga éxito «depende» de si ciertas neuronas en su brazo se disparan o no, y *también* es verdad en su

caso que si estas neuronas se disparan o no es indeterminado y, por consiguiente, no está bajo su control, y podemos *también* decir consecuentemente en el caso del esposo que es «cuestión del azar» si logra o no romper la mesa. Sin embargo, aunque podamos decir todo esto, no implica que no sea responsable de romper la mesa *si* su esfuerzo tiene éxito. ¡Realmente asombroso! Pero este es el tipo de resultados sorprendentes que uno obtiene cuando el indeterminismo o el azar juega un rol de interferencia u obstáculo en actividades mayores dirigidas a un objetivo, tales como esfuerzos de hacer cosas que pueden tener éxito o fallar.

Es conveniente meditar sobre esto: tendemos a razonar que si un resultado (romper la mesa o realizar una elección) depende de si ciertas neuronas se disparan o no (en el brazo o en el cerebro), entonces el agente debe ser capaz de *hacer* que esas neuronas se disparen o no, si es que el agente va a ser responsable del resultado. En otras palabras, pensamos que tenemos que arrastrarnos al lugar donde se origina el indeterminismo (en las neuronas individuales) y *hacerlas* ir por una vía u otra. Pensamos que tenemos que convertirnos en originadores a nivel micro e inclinar la balanza que el azar deja nivelado si fuéramos nosotros (y no el azar) los responsables del resultado. Y, claro, nos damos cuenta de que no podemos hacer eso. Pero es que no tenemos que hacerlo. Es el lugar equivocado donde buscar. No tenemos que administrar a nivel micro nuestras neuronas individuales una por una para ejecutar acciones dirigidas a un propósito. De hecho, no tenemos dicho microcontrol sobre nuestras neuronas, *inclusive cuando ejecutamos acciones ordinarias* tales como golpear una mesa con el brazo.

Lo que necesitamos cuando ejecutamos actividades mentales o físicas dirigidas a un propósito es más bien un control macro de los procesos que involucran muchas neuronas —procesos complejos que pueden tener éxito en el logro de sus objetivos a pesar de los efectos interferentes de algunas neuronas recalcitrantes—. No administramos a nivel micro nuestras acciones controlando cada neurona individual o músculo involucrado. No sabemos lo suficiente sobre neurología o fisiología para hacer eso, y sería contraproducente intentarlo. Pero eso no nos impide administrar a nivel macro nuestras actividades dirigidas a un propósito (ya sean actividades mentales, como el razonamiento práctico, o actividades físicas, como golpear con un brazo) y ser responsables cuando esas actividades con propósitos logran sus objetivos.

11. RESPONSABILIDAD Y CONTROL: TRES ASESINOS

¿No es verdad que la presencia del indeterminismo o del azar al menos *disminuye* el control que tienen las personas sobre sus elecciones o acciones? ¿Y ese hecho no afectaría su responsabilidad? (Esta es otra

forma en la que objeciones en torno al azar y la suerte han sido con frecuencia suscitadas en contra de los enfoques libertarios del libre albedrío). ¿Es o no verdad que el control del asesino sobre si el primer ministro es asesinado (su habilidad para realizar sus propósitos o lo que intenta hacer) disminuye por el temblor indeterminado de su brazo —y lo mismo para el esposo y su rotura de la mesa—? La respuesta es, nuevamente, sí. Pero el nuevo punto, más sorprendente aún, que vale la pena resaltar —un punto que pienso que con mucha frecuencia se pierde— es que el *menor control* en dichas circunstancias *no supone menor responsabilidad* cuando los agentes tienen éxito en hacer lo que están tratando de hacer. Hágase esta pregunta: ¿sería el asesino menos culpable de matar al primer ministro si no tuviera total control sobre su logro por el indeterminismo de su proceso neural?

Supongamos que hay tres asesinos, cada uno de los cuales mató a un primer ministro. Suponga que uno de ellos tenía un 50 por 100 de probabilidad de lograrlo por el temblor involuntario de su brazo. Otro tenía un 80 por 100 de probabilidad y el tercero un 100 por 100 de probabilidad. (Este tercer asesino no tenía ningún temblor; era un robusto joven asesino). ¿Es alguno de estos asesinos menos culpable que el otro *si todos lo logran*? ¿Podríamos decir que un asesino merece cien años de cárcel, otro ochenta años y el tercero cincuenta años? Absurdo. Son todos igualmente culpables si lo logran. El menor control de los asesinatos que tienen 80 y 50 por 100 de probabilidad no se traduce a menor culpabilidad cuando lo logran. El menor control en tales circunstancias no supone menor responsabilidad. Imagine al abogado del asesino con una probabilidad del 50 por 100 argumentando que su cliente no fue culpable por la muerte del primer ministro, que el resultado de lo que hizo su cliente «fue cuestión del azar». Por consiguiente, el azar fue la causa de la muerte del primer ministro, no su cliente. Eso haría que la famosa «Defensa Twinkie» se viera brillante en comparación. (Esta fue la defensa llevada a cabo por un abogado en California, que sostenía que su cliente no era responsable argumentando que, por haber comido tantos dulces «Twinkie», el nivel de azúcar en la sangre de su cliente era tan alto que este no podía controlar sus acciones).

Creo que hay una importante lección adicional aquí acerca del libre albedrío en general. Debemos aceptar que el indeterminismo, donde sea que ocurra, *sí* disminuye el control sobre lo que estamos tratando de hacer y *es* un impedimento u obstáculo para la realización de nuestros propósitos. Pero recordemos que en el caso de la mujer ejecutiva (y de las AAF en general), el indeterminismo, que disminuye su control sobre una de las cosas que está intentando hacer (el acto moral de ayudarle a la víctima), *viene de su libre voluntad* —de su deseo y esfuerzo de hacer lo opuesto (ir a su cita de negocios)—. Y el indeterminismo que está disminuyendo su control sobre la otra cosa que está intentando hacer (actuar egoístamente e ir a su cita) viene de su deseo y esfuerzo de

hacer lo opuesto (ser una persona moral y actuar con razones morales). En cada caso, el indeterminismo *está* operando como un impedimento u obstáculo para que ella ejecute uno de sus propósitos, un impedimento u obstáculo en la forma de resistencia al interior de su voluntad que deberá ser superado mediante su esfuerzo.

Si no hubiera tal impedimento —si no hubiera resistencia en su voluntad— ella habría tenido en cierto sentido «control completo» sobre una de sus opciones. No hubiera habido motivos contrapuestos atravesados en el sendero al escoger y, por consiguiente, ningún indeterminismo hubiera interferido. Pero entonces, tampoco habría sido libre de elegir racional y voluntariamente el *otro* propósito, porque no habría tenido buenas razones rivales para hacerlo. Así entonces, al *ser* un impedimento para la realización de algunos de nuestros propósitos, el indeterminismo paradójicamente abre la auténtica posibilidad de perseguir otros propósitos de elegir o *hacer otra cosa* de acuerdo con, en vez de en contra de, nuestras voluntades (voluntariamente) y razones (racionalmente). Para ser auténticos agentes autoformadores (creadores de nosotros mismos) —tener libre albedrío— en algunos momentos de nuestra vida debe haber obstáculos e impedimentos de este tipo en nuestras voluntades que debemos superar.

Pienso que los libertarios en torno al libre albedrío han tratado tradicionalmente de ignorar este aspecto del indeterminismo. Ellos sabían que el indeterminismo era necesario en su enfoque, pero asumieron que podía ser enteramente burlado por agencias especiales. Pero los impedimentos y obstáculos en la voluntad son precisamente lo que se requiere para el libre albedrío, el cual, como la vida misma, existe al borde del caos. Si se fuera a poner bajo una perspectiva religiosa, este hecho estaría relacionado con el problema del mal. Debe haber impedimentos y obstáculos a nuestras elecciones y resistencia a nuestras voluntades, las cuales deben ser superadas si vamos a ser capaces de una auténtica autoformación y libre albedrío. Comparemos la pregunta de Evodio a San Agustín (en la obra clásica *Sobre el libre albedrío de la voluntad*, de San Agustín) de por qué Dios nos dio el libre albedrío, ya que trae tanto conflicto, lucha y sufrimiento al mundo. Sí, nos trae lucha, impedimentos y resistencia a nuestras voluntades. Pero tales cosas son necesarias para una auténtica responsabilidad.

Es de interés también la imagen de KANT, la cual he usado antes, de un pájaro que está molesto por la resistencia que le hacen el aire y el viento a su vuelo, y, por ende, se imagina que podría volar mejor si no hubiera ningún aire que le hiciera resistencia. Pero, claro, el pájaro no volaría mejor si no hubiera aire. Dejaría de volar del todo. Lo mismo pasa con el indeterminismo en relación con el libre albedrío. Ofrece resistencia a nuestras elecciones, pero es una resistencia necesaria si queremos ser capaces de una verdadera autoformación.

12. CONCLUSIÓN: LA COMPLEJIDAD Y «SER AUTORES DE NUESTRA PROPIA HISTORIA»

En resumen, pienso que la clave para entender el rol del azar en el libre albedrío es no pensar en el azar como un factor causal en sí mismo, sino más bien pensar en el azar como un ingrediente que cumple un rol de interferencia dentro de un proceso mayor que tiene un objetivo ulterior. El ver al azar de esta forma está relacionado a un peculiar enfoque científico moderno de entender la acción humana que también tiene sus raíces en la visión antigua de ARISTÓTELES. De acuerdo con esta concepción moderna de raíces antiguas, los agentes son *sistemas complejos dinámicos que responden a la información*. Los sistemas complejos dinámicos son los sujetos de la «teoría de sistemas dinámicos» y también de lo que algunas veces llamamos comúnmente «teoría de la complejidad». Son sistemas (que se sabe ya que son omnipresentes en la naturaleza) en los cuales nuevas capacidades *emergentes* surgen como resultado de una mayor complejidad o como resultado de un desvío de su equilibrio termodinámico en el borde del caos. Cuando estas capacidades emergentes surgen en sistemas complejos dinámicos, cada sistema, como un todo, impone nuevas limitaciones en el comportamiento de sus partes que no imponía antes de alcanzar esa nueva complejidad o desequilibrio. En dichos sistemas complejos dinámicos hay entonces una recíproca influencia causal de las totalidades hacia las partes y de las partes hacia las totalidades.

En la explicación que he propuesto acerca del libre albedrío, por ejemplo, es el conflicto sobre el sistema motivacional total del agente, tomado como un todo —la red del ser, como la he llamado en otras partes— que genera el caos y aumenta el indeterminismo en los niveles neuronales y sinápticos. El todo integral, o red del ser, genera el caos en sus partes (neuronas y su red de conexiones), pero el indeterminismo ampliado, que se produce a su vez, interfiere con las actividades dirigidas a un propósito pertenecientes al sistema macro. Hay entonces una interferencia mutua de totalidades a partes y de partes a totalidades propia de los sistemas complejos dinámicos. Y también se añaden capacidades emergentes. Solo cuando las criaturas alcanzan el tipo de complejidad interior capaz de generar conflictos en sus voluntades, o sistemas de valores, entre valores inconmensurables, es que surge la capacidad de autoformación propia del libre albedrío. Entonces estamos hablando aquí acerca de un sistema complejo dinámico especial que responde a información altamente compleja, no vista en animales no-racionales. La mujer ejecutiva, como dije, está dividida interiormente por visiones diferentes de quién es y quién quiere ser, como estamos todos en algún momento. Pero esto es solo el tipo de complejidad que se necesita para que emerja una nueva capacidad de auténtica autoformación o libre albedrío.

Déjenme concluir con una objeción final a la propuesta sobre libre albedrío presentada aquí, la cual es quizá la más significativa y aún no ha sido discutida. Aunque uno admitiera que las personas, tal como la ejecutiva, pueden ejecutar auténticas elecciones autoformadoras indeterminadas, ¿no hay algo de verdad en acusarlas de *arbitrarias*? Un remanente de arbitrariedad parece que quedara en todas las elecciones autoformadoras, ya que los agentes no pueden en principio tener suficientes y concluyentes razones a priori para elegir una opción, y un conjunto de razones prevalecerá por sobre el otro conjunto.

Hay también mucha verdad en esta objeción, pero de nuevo pienso que es una verdad que nos dice algo importante sobre el libre albedrío. Nos dice que cada libre elección, indeterminada y autoformante, es el inicio de lo que se podría llamar un *experimento de valores* cuya justificación reposa en el futuro y no puede ser explicado en su totalidad por razones pasadas. Al hacer dicha elección decimos, en efecto: «Probemos esto. No es requerido por mi pasado, pero es consistente con mi pasado y es un sendero que se divide en el jardín de senderos, el cual mi vida puede tomar ahora con significado. El que sea la elección correcta solo el tiempo lo dirá. Mientras tanto, estoy dispuesto a asumir la responsabilidad por esta elección o la otra».

Vale la pena aclarar que el término «arbitrario» viene del latín *arbitrium*, que quiere decir «juicio» — como en *liberum arbitrium voluntati*, «libre juicio de la voluntad»—. Imaginen a un escritor en la mitad de una novela. La heroína de la novela se enfrenta a una crisis y el escritor todavía no ha desarrollado con suficiente detalle la personalidad de su personaje como para decir exactamente cómo actuará. El autor hace un «juicio» acerca de esto que no está determinado por el pasado ya formado de la heroína, el cual no da una dirección única. En este sentido, el juicio (*arbitrium*) de cómo reaccionará es «arbitrario», aunque no del todo. Está influenciado por el pasado novelado de la heroína y a su vez influye en su futuro proyectado. De manera similar, los agentes que ejercen el libre albedrío son ambos, al mismo tiempo, autores y personajes de sus propias vidas. En virtud de los juicios autoformadores de la voluntad (*arbitria voluntatis*) (AAF) son «árbitros» de sus propias vidas, «se hacen a sí mismos» a partir de su pasado, el cual, si es que son realmente libres, no reduce sus senderos futuros a uno solo.

Supongamos que les decimos a tales personas: «Miren, ustedes no tenían razones ni suficientes ni *concluyentes* para elegir lo que eligieron porque ustedes también tenían razones viables para elegir de otra manera». Ellos podrían responder: «Eso es verdad. Pero tuve *buenas* razones para elegir como lo hice, por lo que me mantengo en mi postura y estoy dispuesto a *asumir la responsabilidad*. Si estas razones no fueran ni suficientes ni concluyentes es porque, como la heroína de la novela, no era yo una persona totalmente formada antes de elegir (y de hecho

todavía no lo soy). Como el autor de la novela, estoy en el proceso de escribir una historia que aún no termina y formando un personaje que, en mi caso, soy yo mismo».

LECTURAS ADICIONALES

Para una discusión más avanzada de los temas tratados en este capítulo véase la colección de lecturas de Robert KANE (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Las siguientes colecciones de ensayos contienen también lecturas adicionales sobre los temas del libre albedrío discutidos en este capítulo: Gary WATSON (ed.), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Robert KANE (ed.), *Free Will* (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), y Laura EKSTROM (ed.), *Agency and Responsibility: Essays on the Metaphysics of Freedom* (Boulder, CO: Westview Press, 2001). Otra colección de lecturas que trata específicamente puntos de vista en torno al libre albedrío es Timothy O'CONNOR (ed.), *Agents, Causes and events: Essays on Indeterminism and Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

El enfoque libertario del libre albedrío presentado en este capítulo está desarrollado más ampliamente en mi libro *The Significance of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 1996). También se pueden encontrar puntos de vista alternativos sobre el libre albedrío en Timothy O'CONNOR, *Persons and Causes* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Randolph CLARKE, *Libertarian Accounts of Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Carl GINET, *On Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Hugh McCANN, *The Works of Agency* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998); Stewart GOETZ, «A non-causal theory of agency», *Philosophy and Phenomenological Research*, 49 (1988), 303-316; Laura WADDELL EKSTROM, *Free Will* (Boulder, CO: Westview Press, 2000); David HODGSON, «A Plain Person's Free Will», *Journal of Consciousness Studies*, 12 (2005), 3-19; James FELT, *Making Sense of Our Freedom* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994), y Thomas PINK, *Free Will: A Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004). O'CONNOR y CLARKE defienden sofisticadas versiones modernas de la «teoría de causación agencial» del libre albedrío libertario mencionado en el capítulo. GINET, McCANN y GOETZ defienden lo que se conoce como enfoques «indeterministas simples» o «no-causalistas» del libre albedrío. El enfoque defendido en este capítulo es llamado con frecuencia un enfoque «indeterminista causal» o «evento causal» del libre albedrío para distinguirlo de enfoques de «causación del agente» y «determinista simple». EKSTROM también defiende un enfoque causal indeterminista, aunque diferente al que es defendido en este capítulo. Los enfoques libertarios defendidos por HODGSON, FELT y PINK no encajan fácilmente en ninguna de estas tres categorías mayormente conocidas.