

Traducción de
JORGE ISSA GONZÁLEZ

THOMAS NAGEL

UNA VISIÓN DE NINGÚN LUGAR



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
FILOSÓFICAS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

VI. LA LIBERTAD

I. DOS PROBLEMAS

Paso ahora a la relación entre la objetividad y la acción. Esto me llevará en algún momento al dominio de la ética, pero comenzaré hablando de la libertad.

Sucede algo peculiar cuando vemos la acción desde un punto de vista objetivo o externo. Bajo la mirada objetiva, parecen desvanecerse algunos de sus rasgos más importantes. No parece que se pueda seguir considerando a los agentes individuales como la fuente de las acciones, y éstas se convierten en componentes del flujo de hechos del mundo del cual forma parte el agente. La forma más sencilla de producir este efecto consiste en pensar en la posibilidad de que todas las acciones estén determinadas causalmente; pero no es la única forma. La fuente esencial del problema es una visión en que las personas y sus acciones forman parte del orden de la naturaleza, sea que éste se encuentre determinado causalmente o no. Forzándola un poco, esta concepción despierta la sensación de que no somos agentes en absoluto, del que somos impotentes y no nos cabe responsabilidad por lo que hacemos. La visión interna del agente se rebela en contra de este juicio. La pregunta es si puede resistir los efectos debilitadores de una visión naturalista.

En realidad, el punto de vista objetivo da lugar a tres problemas en torno a la acción, de los cuales consideraré sólo dos. Ambos tienen que ver con la libertad. El primer problema, que me concretaré a describir para dejarlo de lado, es el problema metafísico general de la naturaleza de la acción. Pertenece a la filosofía de la mente.

La pregunta "¿qué es la acción?" es mucho más amplia que el problema del albedrío, ya que se aplica incluso a la conducta de

las arañas y a los movimientos inconscientes, periféricos o subintencionales de los seres humanos en el proceso de una conducta más deliberada (véase Frankfurt [2]). Se aplica a cualquier movimiento que no es involuntario. Esta pregunta se vincula con nuestro tema porque el *que yo ejecute* un acto —o que alguien más ejecute un acto— parece desaparecer cuando pensamos objetivamente en el mundo. No parece haber lugar para la acción en un mundo de impulsos nerviosos, reacciones químicas y movimientos óseos y musculares. Aun añadiendo las sensaciones, las percepciones y los sentimientos, no arribamos a la acción o al *hacer*: queda únicamente lo que sucede.

En la misma línea de lo antes dicho acerca de la filosofía de la mente, creo que la única solución es considerar la acción como una categoría mental, o más exactamente, psicofísica básica (no reducible a términos físicos ni a otros términos mentales). Me confieso incapaz de mejorar la defensa exhaustiva que Brian O'Shaughnessy hace de esta posición. La acción tiene un aspecto interno irreducible propio, al igual que los demás fenómenos psicológicos —hay una simetría mental característica entre el conocimiento de las propias acciones y el de las acciones de los demás—, pero la acción no es algo más que se halle aislado o se combine con un movimiento físico: no es una sensación, ni un sentimiento, ni una creencia, ni una intención o deseo. Si en nuestra paleta sólo incluimos estas cosas además de los hechos físicos, en nuestra pintura del mundo no aparecerá la acción.

Pero aun añadiéndola como rasgo irreducible, haciendo que los sujetos de experiencia sean también (y, según sostiene O'Shaughnessy, inevitablemente) sujetos de acciones, permanece el problema de la acción libre. Podríamos actuar sin ser libres, y podríamos dudar de la libertad de los demás sin dudar de que actúan. Lo que mina la sensación de libertad no mina automáticamente la acción.¹ En lo que sigue, dejaré de lado el problema general de la acción y simplemente supondré que hay actos.

Lo que examinaré son dos aspectos del problema del albedrío,

¹ En este punto concuerdo con Taylor, p. 140.

correspondientes a las dos formas en que la objetividad amenaza a las suposiciones corrientes sobre la libertad humana. Llamaré a una de ellas el problema de la autonomía, y a la otra el problema de la responsabilidad; la primera se presenta de inicio como un problema sobre nuestra libertad, y la segunda como un problema sobre la libertad de los demás.² Una visión objetiva en que las acciones aparezcan como hechos en el orden natural (determinado o no) produce un sentimiento de impotencia y futilidad respecto a lo que nosotros mismos hacemos. Esta visión también socava ciertas actitudes básicas que tenemos hacia todos los agentes: aquellas actitudes reactivas (véase Strawson [2]) condicionadas a la atribución de responsabilidad. El segundo de estos efectos es al que habitualmente se hace referencia como el problema del albedrío. Pero la amenaza a nuestra concepción de nuestras propias acciones —la sensación de que nos vemos arrastrados por el universo como restos de un naufragio— es igualmente importante e igualmente merecedora del título. Ambos están conectados. La misma visión externa que plantea una amenaza para mi propia autonomía también amenaza mi sentimiento de la autonomía de los demás, y esto a su vez hace que parezcan objetos inapropiados de admiración y menosprecio, resentimiento y gratitud, culpa y alabanza.

Al igual que otros problemas filosóficos básicos, el problema del albedrío no es verbal en primera instancia. No es un problema acerca de lo que debemos *decir* sobre la acción, la responsabilidad, lo que alguien pudo o pudo no haber tenido que hacer, etc. Se trata, más bien, del desconcierto en que se ven envueltos nuestros sentimientos y actitudes: una pérdida de confianza, convicción o equilibrio. Así como el problema básico de la epistemología no es si se puede *decir que conocemos* las cosas, sino que reside más bien en la pérdida de creencias y en la invasión de la duda, el problema del albedrío consiste en la erosión de las actitudes interpersonales y del sentimiento de autonomía. Las preguntas en torno a lo que debemos decir sobre la acción y la responsabilidad tratan de ex-

² Jonathan Bennet hace esta distinción y los llama los problemas de la agencia y de la responsabilidad, respectivamente (Bennett, cap. 10).

presar esos sentimientos (de impotencia, de desequilibrio y de alejamiento afectivo de los demás) una vez que se han dado.

Ya que nos hemos encontrado con el problema del albedrío al explorar la hipótesis del determinismo, nos resultan familiares estas formas de inestabilidad. Nos sentimos minados, pero al mismo tiempo nos mostramos ambivalentes, porque las actitudes desequilibradas no desaparecen: se mantienen a la fuerza en la conciencia, a despecho de su falta de apoyo. Un tratamiento filosófico del problema debe lidiar con tales perturbaciones del espíritu y no únicamente con su expresión verbal.

Yo cambio mi manera de pensar sobre el problema del albedrío cada vez que pienso en él; así pues, no me es posible ofrecer ninguna opinión en la que tenga una confianza siquiera moderada. En este momento, creo que no se ha dicho todavía nada que pueda hacer las veces de solución. No es éste un caso en el que haya varios candidatos posibles a solución y no sepamos cuál es la correcta. Es un caso en el que nadie ha propuesto (que yo sepa) nada creíble en la amplia discusión pública del asunto.

La dificultad, tal como intentaré explicar, es que, mientras podemos evocar con facilidad los efectos perturbadores aceptando una visión externa de nuestras propias acciones y de las de los demás, es imposible dar una descripción coherente de la visión interna de la acción que se halla amenazada. Cuando tratamos de explicar qué es lo que creemos que parece verse minado por una concepción de las acciones como hechos en el mundo (determinado o no), acabamos con algo que es incomprensible, o que resulta claramente inadecuado.

Esto sugiere naturalmente que la amenaza es irreal y que se puede dar a la libertad un tratamiento compatible con la visión objetiva y, quizás, incluso con el determinismo. Pero yo creo que esto no es cierto. Todos los tratamientos de esta índole fracasan en la tentativa de proporcionar un alivio al sentimiento de que, vistos desde fuera con suficiente distancia, los agentes son impotentes y no les cabe responsabilidad por lo que hacen. Los tratamientos compatibilistas de la libertad tienden a ser aún menos verosímiles que los libertarios. Tampoco es posible disolver nues-

tro inanalizado sentimiento de autonomía y responsabilidad. Es algo que no podemos sacarnos de encima, ni en relación con nosotros mismos ni respecto a los demás. Aparentemente, estamos condenados a desear algo imposible de conseguir.

2. AUTONOMÍA

El primer problema es el de la autonomía. ¿Cómo surge?

Al actuar adoptamos la perspectiva interna, y podemos adoptarla y ser comprensivos con las acciones de los demás. Pero cuando abandonamos nuestro punto de vista individual y consideramos nuestras acciones y las de los demás como partes del flujo de acontecimientos que se dan en un mundo que habitamos entre otros objetos y criaturas, empieza a parecer como si en realidad nuestra contribución siempre fuera nula.

Desde dentro, al actuar, parece que ante nosotros se abren posibilidades alternativas: dar vuelta a la izquierda o a la derecha, ordenar este platillo o aquél, votar por un candidato o por otro; y con nuestros actos se hace efectiva una de las posibilidades. Otro tanto se aplica a nuestra consideración interna de las acciones de los demás. Sin embargo, desde una perspectiva externa, las cosas lucen distintas. Dicha perspectiva no sólo toma en cuenta las circunstancias de la acción tal como se presentan ante el agente, sino también las condiciones y las influencias que operan detrás de la acción, incluyendo la naturaleza completa del agente mismo. Aunque no nos está dado ocupar del todo esta perspectiva de nosotros mismos mientras actuamos, parece posible que muchas de las opciones que parecen abrirse al verlas desde una perspectiva interna se cerrarían aparentemente si adoptamos este punto de vista externo. Aunque quedaran abiertas algunas de ellas, después de una especificación completa de cuáles eran las condiciones del agente y las circunstancias de la acción, no es claro cómo en este contexto quedaría algo con lo que el agente pudiera contribuir al resultado (alguna contribución que lo hiciera aparecer como la fuente y no nada más como el escenario en que se produce el resultado;

como la persona que realizó el acto). Si tales opciones siguen abiertas luego de considerar todo lo que influye en él, ¿qué tiene que ver él con el resultado?

Así pues, desde una perspectiva externa, parece que las circunstancias de la acción absorben al agente y a todo lo que tiene que ver con él; no queda nada propio del agente que intervenga en esas circunstancias. Esto ocurre ya sea que la relación entre la acción y sus condiciones antecedentes se conciba o no como una relación determinista. En uno u otro caso, dejamos de estar de frente al mundo y, en vez de ello, nos volvemos parte de él; nosotros y nuestras vidas aparecemos como productos y manifestaciones del mundo como totalidad. Todo lo que yo hago o lo que hace cualquier otra persona forma parte de un más amplio flujo de acontecimientos que nadie "hace", pero qué sucede, con una explicación o sin ella. Todo lo que hago forma parte de algo que no hago, porque soy parte del mundo. Podríamos elaborar esta representación externa refiriéndonos a factores biológicos, psicológicos y sociales que intervienen en la formación de nosotros mismos y de los demás agentes. Pero la representación no tiene que ser completa para resultar amenazadora. Basta con formarnos la idea de la posibilidad de una representación de esta índole. Aunque para nosotros no fuera posible, sí lo sería para un observador que literalmente se hallara fuera de nosotros.

¿Por qué lo anterior es amenazador y qué es lo que amenaza? ¿Por qué no nos contentamos con considerar la perspectiva interna de la acción como una forma de apariencia subjetiva nebulosa que se basa, como es inevitable, en una visión incompleta de las circunstancias? Las opciones son opciones sólo relativas a lo que sabemos, y nuestras elecciones son resultado de influencias de las que sólo en parte tenemos conciencia. La perspectiva externa proporcionaría, entonces, una visión más completa, superior a la interna. En otras áreas aceptamos una subordinación paralela de la apariencia subjetiva a la realidad objetiva.

La razón de que no podamos aceptarlas en este caso, por lo menos no como solución general, es que la acción es demasiado ambigua. En algunas de nuestras acciones aspiramos a un tipo de

autonomía que no es una mera apariencia subjetiva —que no se reduce a la falta de conocimiento sobre cuáles son las fuentes de tales acciones— y tenemos de los demás la misma concepción que de nosotros. La sensación de que somos los autores de nuestras propias acciones no es solamente un sentimiento, sino una creencia, y no nos es posible considerarla una mera apariencia sin abandonarla por completo. Pero, ¿de qué creencia se trata?

Ya he confesado mi sospecha de que no es en absoluto una creencia inteligible; pero esto hay que mostrarlo. Lo que estoy a punto de decir es altamente controvertible, pero permítaseme describir cuál creo que es nuestra concepción ordinaria de la autonomía. En un principio se presenta como la creencia de que las circunstancias antecedentes, incluyendo la condición del agente, dejan sin determinar algunas de las cosas que haremos: sólo las determinan nuestras elecciones, las cuales a su vez se pueden explicar motivacionalmente pese a que no están determinadas causalmente. Aunque muchas de las condiciones internas y externas de la elección las fija de manera inevitable el mundo y no se hallan bajo mi control, por lo general se me presenta una serie de posibilidades cuando hay ocasión de actuar. Y cuando, al actuar, hago que se realice alguna de tales posibilidades, la explicación final de ello (una vez que se ha tomado en cuenta la situación antecedente que define las posibilidades) recae en la explicación intencional de mi acción, la cual sólo es comprensible desde mi punto de vista. Mi razón para llevarla a cabo es la *única* razón de que suceda, y no resulta necesaria ni posible ninguna explicación ulterior. (Que la realice por ninguna razón en particular es un caso límite de este tipo de explicación.)

La visión objetiva parece suprimir tal autonomía porque sólo admite un tipo de explicación —la explicación causal— para cualquier suceso e identifica su ausencia con la ausencia de toda explicación. Podría admitir explicaciones causales probabilísticas, pero la idea básica que le parece apropiada es la de que la explicación de un suceso debe mostrar que ese suceso (o una serie de posibilidades en la que está considerado) era necesario en virtud de condiciones y acontecimientos previos. (No abordaré la extensa pre-

gunta de cómo debe interpretarse esta noción de necesidad.) En la medida en que no exista esta necesidad, el suceso queda sin ser explicado. En una representación objetiva del mundo no hay sitio para un tipo de explicación de la acción que no sea causal. Para defender la libertad es menester el reconocimiento de un tipo diferente de explicación que se conecta de manera esencial con el punto de vista del agente.

Aunque discutible, creo que tenemos tal idea de la autonomía. Muchos filósofos han abogado por alguna versión de esta posición como la verdad de la libertad: Farrer, Anscombe y Wiggins, por ejemplo. (Las teorías metafísicas de la causalidad del agente que adoptan Chisholm y Taylor son distintas, ya que tratan de meter la autonomía por la fuerza en el orden causal objetivo, dándole nombre a un misterio.) No obstante, sin importar qué versión escojamos, el problema es que, aunque podría dar una correcta descripción superficial de nuestra sensación prerreflexiva de nuestra propia autonomía, cuando escudriñamos la idea con cuidado, se derrumba. La forma alternativa de explicación en realidad no explica en absoluto la acción.

La idea intuitiva de autonomía comprende elementos opuestos, lo cual implica que a un tiempo es y no es una manera de explicar por qué se realizó una acción. Una acción libre no debería estar determinada por condiciones antecedentes y, para recibir una explicación exhaustiva, ésta debería ser intencional, estar formulada en términos de razones y propósitos que la justificaran. Cuando alguien hace una elección autónoma, como aceptar un trabajo, y hay razones que apoyan ambos lados de la cuestión, se supone que somos capaces de explicar lo que hizo esa persona señalando las razones que tuvo para aceptarlo. Pero igualmente habríamos podido explicar que rechazara el empleo, si lo hubiera rechazado, aludiendo a las razones que estaban del otro lado, y él o ella podría haber fundado su rechazo en esas otras razones: tal es la pretensión central de la autonomía. Ésta se aplica aun cuando una elección sea significativamente más razonable que la otra. Las malas razones también son razones.³

³ Algunos argumentarían que tenemos toda la autonomía que deseamos si nues-

La explicación intencional, si existe algo así, puede explicar cada elección apelando a las razones apropiadas, puesto que cada elección sería inteligible si se diera. Pero por esta misma razón es incapaz de explicar por qué la persona en cuestión aceptó el empleo por las razones que había a favor en lugar de rechazarlo por las razones que había en contra. Es incapaz de explicar con bases inteligibles por qué se dio uno de los dos cursos de acción inteligibles, siendo ambos posibles. Y aun en el caso de que pudiera explicarlo recurriendo a razones ulteriores, habrá un punto en el que la explicación quede agotada. Decimos que los valores y el carácter de alguien se revelan en las elecciones que hace en tales circunstancias, pero si éstas son en realidad condiciones independientes, también deben, a su vez, tener o carecer de una explicación.

Si la autonomía requiere que el elemento central de la elección se explique de una manera que no nos transporte fuera del punto de vista del agente (dejando de lado la explicación de qué es lo que lo hace encarar la elección), entonces las explicaciones intencionales deben considerarse concluidas cuando se han dado todas las razones de que se dispone, y no hay nada que pueda sustituirlas. Pero esto parece implicar que una explicación intencional autóno-

tra elección se halla determinada por razones irresistibles. Hampshire, por ejemplo, le atribuye a Spinoza la posición de que "un hombre es más libre... y siente también que es más libre cuando no puede evitar llegar a cierta conclusión y cuando no puede resistirse a emprender un cierto curso de acción en vista de las razones claramente contundentes que hay en favor de él... La cuestión está decidida para él cuando los argumentos que apoyan una conclusión teórica son concluyentes" (Hampshire [1], p. 198).

Y Wolf propone que la condición de libertad consiste en que el agente "pueda haber actuado de otro modo, de haber tenido razones buenas y suficientes para hacerlo" (Wolf [1], p. 159), lo cual significa que si no hubiera tenido una buena razón para actuar en forma distinta, el agente libre no necesitaba haber podido actuar de otra manera.

Algo como esto tiene mayor fuerza respecto al pensamiento, me parece, que respecto a la acción. Al formarnos creencias, no esperamos que nos determine otra cosa que la verdad (véase Wiggins [1], pp. 145-148; véase también Wefald, cap. 15), pero en el caso de la acción nuestra posición inicial es distinta. Aunque nos sentimos racionalmente obligados a actuar, ello no implica que estemos causalmente determinados. Cuando Lutero dice que no *puede* hacer otra cosa, se está refiriendo a la irresistibilidad normativa de sus razones, no a su poder causal, y yo creo que incluso en tal caso la determinación causal es incompatible con la autonomía.

ma no puede explicar precisamente lo que se supone que explica, a saber: *por qué hice lo que hice más que la otra opción que se me presentó causalmente*. Dice que lo hice por ciertas razones, pero no explica por qué no decidí no hacerlo por otras razones. Podría volver la acción subjetivamente inteligible, pero no explica por qué se llevó a cabo esta acción en lugar de otra que era igualmente posible y comparablemente inteligible. Esto parece algo para lo que no hay explicación, ni causal ni intencional.

Desde luego que hay una explicación intencional trivial: mis razones para hacerlo son también mis razones para no dejar de hacerlo por otras razones. Pero como podría haberse dicho otro tanto si hubiera hecho lo contrario, esto equivale a explicar lo que ocurrió diciendo que ocurrió. No anula la pregunta acerca de por qué me motivaron estas razones más que las otras. En algún momento, esta pregunta, o bien dejará de tener respuesta, o bien tendrá una respuesta que nos lleve fuera del dominio de las razones normativas subjetivas para introducirnos en el dominio de las causas que intervinieron en la formación de mi carácter o mi personalidad.⁴

De manera que no sé explicar qué es lo que creemos cuando creemos que somos autónomos, qué creencia inteligible se ve socavada por la visión externa. En otras palabras, no puedo decir en qué se sustenta nuestra sensación (en caso de que la tengamos) de que somos los autores de nuestras acciones libres. Aun así, persiste la sensación de que hay una explicación interna, una explicación aislada de la visión externa que es completa en sí misma y que vuelve ilegítima cualquier exigencia posterior de explicar mi acción como un hecho en el mundo.

Como último recurso, el libertario podría afirmar que quien no

⁴ Lucas advierte esto, pero me parece que no se deja disuadir totalmente por ello: "Sigue habiendo una tensión entre el programa de la explicabilidad completa y las exigencias de la libertad. Si los hombres tienen albedrío, entonces no se puede dar ninguna explicación completa de sus acciones, salvo que se haga referencia a ellos mismos. Podemos dar sus razones. Empero, no podemos explicar por qué sus razones constituyeron razones a sus ojos... Cuando se me pregunta por qué actué, yo doy mis razones; cuando se me pregunta por qué elegí aceptarlas como razones, sólo puedo decir: 'lo hice'" (Lucas, pp. 171-172).

acepte como explicación básica de la acción una descripción de lo que yo era hasta ese momento, es víctima de una concepción muy limitada de lo que es una explicación; una concepción que se engrana con el punto de vista objetivo y que, por tanto, representa una petición de principio en contra del concepto de autonomía. Sólo que necesita una réplica mejor que ésta. ¿Por qué estas explicaciones subjetivas autónomas no se limitan en realidad a describir qué significó para el agente —antes, durante y después del acto— hacer lo que hizo? ¿Por qué son algo más que impresiones? Claro que por lo menos son impresiones, pero las consideramos impresiones *de* algo, algo cuya realidad no está garantizada por la impresión. Sin ser capaz de decir qué es ese algo y, al mismo tiempo, muy perturbado por la posibilidad de su ausencia, estoy en un punto muerto.

Me veo obligado a concluir que lo que queremos es algo imposible y que es precisamente la visión objetiva de nosotros mismos la que evoca este deseo y lo revela como un imposible. En el momento en que nos vemos desde fuera como pedazos del mundo, ocurren dos cosas: al actuar, ya no nos satisface nada menos que intervenir en el mundo desde fuera, y vemos, además, que esto no tiene sentido. La misma capacidad que actúa como fuente del problema —nuestra capacidad de vernos desde fuera— alienta nuestras aspiraciones de autonomía al crearnos la sensación de que deberíamos ser capaces de abarcarnos por entero a nosotros mismos y convertirnos, así, en la fuente absoluta de lo que hacemos. De todos modos, algo menos que esto nos deja insatisfechos.

Cuando actuamos, no estamos separados del conocimiento de nosotros mismos que se revela desde el punto de vista externo, hasta donde nos sea posible adoptarlo. Después de todo, es *nuestro* punto de vista tanto como lo es el interno, y si lo adoptamos no podemos menos que tratar de incluir todo lo que nos revele en una nueva y más amplia base de acción. Actuamos, cuando es posible, basándonos en la visión más completa de las circunstancias de la acción que podemos conseguir, y esto incluye una visión tan completa de nosotros mismos como nos está dado lograrla. No se trata de que quisiéramos que la autoconciencia nos paralizara. Pero, en

la acción, no podemos vernos como si estuviéramos subordinados a una visión externa de nosotros mismos, ya que de manera automática subordinamos la visión externa a los propósitos de nuestras acciones. Sentimos que al actuar debemos ser capaces de determinar no sólo nuestras elecciones, sino las condiciones internas de tales elecciones, a condición de que salgamos lo suficiente de nosotros mismos.

Así pues, el punto de vista externo, a la vez que nos da la esperanza de la autonomía genuina, nos la arrebatada. Acrecentando nuestra objetividad y la conciencia de nosotros mismos, parece que adquirimos mayor control sobre lo que influirá en nuestras acciones y tomamos, así, nuestras vidas en nuestras propias manos. Sin embargo, la finalidad lógica de estas ambiciones es incoherente, pues para ser realmente libres tendríamos que actuar desde un punto de vista por completo externo a nosotros mismos, escogiendo todo lo que tiene que ver con nosotros, incluyendo todos los principios que gobiernan nuestras elecciones (por decirlo así, creándonos a partir de nada).

Esto es contradictorio en sí mismo: para ser cualquier cosa ya debemos ser algo. No importa cuántos elementos tomemos de la visión externa para incluirlos entre los fundamentos de la acción y la elección, esta misma visión externa nos asegura que seguimos siendo parte del mundo y un producto, determinado o no, de su historia. Aquí, igual que en otros lugares, el punto de vista objetivo crea un apetito que se muestra insaciable.

El problema de la libertad y el problema del escepticismo epistemológico son semejantes en este aspecto. En la creencia, como en la acción, los seres racionales aspiran a la autonomía. Desean que se formen sus creencias con base en los principios y métodos del razonamiento y la confirmación que ellos mismos pueden juzgar correctos, y no con base en influencias que no entienden, no conocen o no pueden evaluar. Ése es el objetivo del conocimiento. Sólo que, llevado a su límite lógico, este objetivo es incoherente. No nos está dado evaluar y revisar o confirmar el sistema entero de nuestros pensamientos y nuestros juicios desde fuera, pues no tendríamos nada que ver con él. Como buscadores de conocimien-

to, seguimos siendo criaturas que se hallan dentro del mundo y no se han creado a sí mismas y cuyos procesos de pensamiento, en algunos casos, sencillamente les han sido dados.

En la formación de la creencia, como en la acción, pertenecemos a un mundo que no hemos creado y del cual somos producto; la visión externa es la que nos revela esto y nos hace desear más. No importa cuán objetivo sea el punto de vista que consigamos incorporar como parte de la base de nuestras acciones y creencias, seguimos amenazados por la idea de una visión aún más externa y abarcadora de nosotros mismos que no podemos integrar y que revelaría las fuentes no elegidas de nuestros empeños más autónomos. La objetividad que parece ofrecer un mayor control también revela que, en último término, el yo es algo dado.

¿Podemos seguir otro trecho del camino por la incitante senda de la objetividad sin terminar en el abismo, allí donde la búsqueda de objetividad se mina a sí misma y a todo lo demás? En la práctica, fuera de la filosofía encontramos ciertas paradas naturales a lo largo de la ruta y no nos preocupamos por cómo lucirían las cosas en caso de que avanzáramos más. En este aspecto también hay un parecido con la situación que se presenta en la epistemología, donde la justificación y la crítica se detienen sin muchos sobresaltos al llegar a la vida cotidiana. El problema es que, tan pronto como reflexionamos en lo que se revelaría con una visión aún más externa, nuestra complacencia parece no tener apoyo, y no resulta claro cómo podríamos restablecer estas paradas naturales en una nueva posición que creáramos después de haberlas puesto en duda.

Se requeriría alguna posibilidad distinta de la ambición literalmente ininteligible de intervenir en el mundo desde fuera (una ambición que Kant expresó en la idea ininteligible del yo nouménico que se halla fuera del tiempo y la causalidad). Esta ambición surge por una extensión o continuación natural de la búsqueda de libertad en la vida cotidiana. Quisiera actuar no sólo a la luz de las circunstancias externas que enfrento y de las posibilidades que ellas me abren, sino también a la luz de las circunstancias internas: mis deseos, creencias, sentimientos e impulsos. Quisiera poder sujetar mis motivos, principios y hábitos al examen crítico, de modo que

nada me impulse a actuar sin que yo concuerde con ello. De esta manera, el marco en que actúo crece gradualmente y se extiende hacia adentro cubriendo una parte cada vez mayor de mí mismo, considerado como uno de los contenidos del mundo.

En estas primeras etapas, el proceso parece acrecentar la libertad de manera genuina incorporando el autoconocimiento y la objetividad como una parte de las bases de la acción. Pero el peligro es obvio. Mientras más absorben las circunstancias de la acción al yo, menos participo en mis actos. No puedo salir por completo de mí mismo. El proceso que empieza como un medio de ampliar la libertad parece conducir a su destrucción. Cuando contemplo el mundo como totalidad, veo mis acciones, aun las que empíricamente son más "libres", como parte del curso natural, y éste no es obra mía ni de nadie más. El yo objetivo no está en mejor posición que TN para tirar de las cuerdas de mi vida desde fuera.

Al final de la senda que parece conducir a la libertad y al conocimiento se encuentran el escepticismo y la impotencia. Sólo podemos actuar desde dentro del mundo; pero al vernos desde fuera, la autonomía que experimentamos desde dentro aparece como una ilusión, y nosotros, que observamos desde fuera, nos vemos imposibilitados para actuar.

3. RESPONSABILIDAD

Me parece que el problema de la responsabilidad es insoluble, o cuando menos ha quedado sin resolver por razones similares. Nos consideramos a nosotros mismos y a los demás moralmente responsables al menos de algunos actos cuando nos vemos o los vemos desde dentro; pero no podemos decir de qué depende la justificación de tales juicios. Una vez que se ve a las personas como parte del mundo, determinado o no, no parece haber manera de atribuirles responsabilidad por lo que hacen. Todo lo que tiene que ver con ellas, incluyendo finalmente sus propias acciones, parece fundirse con las circunstancias que las rodean y sobre las cuales no tienen ningún control. Y cuando retornamos, entonces, a

considerar las acciones desde el punto de vista interno, luego del escrutinio minucioso nos resulta imposible dar sentido a la idea de que los actos de la gente dependen en última instancia de ella misma. Con todo, seguimos confrontando lo que hace la gente con las opciones que rechaza, y seguimos ensalzándola o condenándola por ello. (Mis ejemplos por lo general tendrán que ver con juicios negativos, pero todo lo que digo pretende aplicarse tanto al encomio como a la condena.)

¿Qué pasa aquí? Permítaseme comenzar con una descripción prefilosófica de lo que es un juicio de responsabilidad. Comprende siempre dos partes, a las que llamaré *juez* y *acusado*. Ambas pueden estar encarnadas en la misma persona, como cuando alguien se considera a sí mismo responsable por hacer o por haber hecho algo. Pero será más fácil examinar las complejidades del fenómeno si nos concentramos en primer lugar en el caso interpersonal y en la forma en que éste sufre al final un colapso.

El acusado es un agente, y en un juicio de responsabilidad el juez no sólo decide que lo que se ha hecho es bueno o malo, sino que trata de introducirse en el punto de vista que el acusado tiene como agente. Sin embargo, no se interesa nada más en la sensación que esto provoca; más bien, trata de evaluar la acción a la luz de las opciones que se le presentaron al acusado —entre las cuales éste eligió o dejó de elegir— y de las consideraciones y tentaciones —que tomó o dejó de tomar en cuenta— que acompañaron a la elección. Ensalzar o culpar no es juzgar simplemente que lo que ha sucedido es bueno o malo, sino juzgar al agente por haberlo hecho en vista de las circunstancias en las cuales se ejecutó la acción. La dificultad consiste en explicar cómo es posible esto, cómo podemos hacer algo más que deplorar o recibir de buen grado el hecho o, quizá, la psicología del agente.

Ante todo, lo que hacemos es confrontar el acto o la motivación con las (mejores o peores) opciones que fueron rechazadas de manera deliberada o implícita, aunque se habría podido entender que hubiera habido una motivación para aceptarlas en las circunstancias del acto. Tal es el marco en el que uno proyecta tanto una comprensión interna de la acción como un juicio sobre lo que de-

bería haberse hecho. El sentido del acto en contraste con las opciones no atendidas, en conjunción con una evaluación normativa de tales opciones —proyectada también en el punto de vista del acusado—, es lo que da lugar a un juicio interno de responsabilidad. El acto aparece como la elección que hizo el acusado entre el conjunto de posibilidades a las que se enfrentó, y se define por contraste con esas posibilidades.

Cuando consideramos que el acusado es responsable, lo que resulta no es nada más una descripción de su carácter, sino la adopción vicaria de su punto de vista y la evaluación de su acción desde el interior de éste. Aunque este proceso no necesita ir acompañado de sentimientos intensos, a menudo sí los incluye, y su carácter depende de la estructura del juez. Los juicios condenatorios, por ejemplo, pueden ir acompañados de impulsos de retribución y de castigo. Lo más probable es que éstos aparezcan con toda su ferocidad cuando la configuración psíquica del juez lo someta a fuertes conflictos respecto a la situación en que al acusado le tocó elegir. Un juicio de responsabilidad comprende una doble proyección: en la elección real y en las opciones posibles, mejores o peores. Si el juez siente una fuerte identificación con el acto protervo, ya sea que éste se haya ejecutado o contenido, su desprecio o su admiración tendrán una intensidad correspondiente. Es un hecho conocido que aborrecemos más los pecados que más tentación nos producen y admiramos más las virtudes que nos parecen más difíciles de practicar.

El tipo de cosas por las que juzgamos a los demás cambia. Condenamos a una serpiente de cascabel sin motivo y a un gato también sin motivo o casi sin motivo. Nuestra concepción de sus acciones e incluso de su punto de vista nos coloca demasiado fuera de ellos para permitirnos emitir cualquier juicio acerca de lo que deberían haber hecho. Todo lo que nos queda es comprender por qué hicieron lo que hicieron y congratularnos por ello o deplorarlo. Respecto a los niños pequeños, las posibilidades del juicio moral son algo mayores, pero de todos modos no podemos proyectarnos enteramente en su punto de vista para pensar en lo que deberían hacer por oposición a lo que se exigiría de un adulto en las circuns-

tancias correspondientes. Los juicios sobre la inteligencia o la estupidez de otras personas tienen límites semejantes. Una persona no ha cometido un error estúpido cuando carece por completo de la capacidad para pensar en lo que se necesita para sacar la conclusión correcta de los datos que tiene a su disposición. Mientras mayores son sus capacidades intelectuales, mayores son sus oportunidades de cometer estupideces y de dejar constancia de su inteligencia. Otro tanto ocurre con el bien y el mal. Se puede culpar a un niño de cinco años por arrojar un gato por la ventana, pero no por una simple falta de tacto.

Hay dos tipos de cosas que pueden socavar un juicio de responsabilidad, y las condiciones exculpatorias que nos son familiares caen en una u otra de estas clases. En primer lugar, podría descubrirse que el carácter de la elección o las circunstancias de la acción que rodeaban al acusado son diferentes de las que en un principio parecían ser. Podría no haber tenido completa conciencia de las consecuencias de lo que estaba haciendo; podría haber actuado sometido a una fuerte coacción; podría ocurrir que ciertas opciones que parecían estar abiertas no lo estuvieran o que él no estuviese consciente de ellas. Tales descubrimientos alteran el carácter de la acción que se va a evaluar, pero no bloquean totalmente un juicio de responsabilidad.

En segundo lugar, podría haber algo que impidiese que el juez proyectara sus normas en el punto de vista del acusado (paso inicial para hacer cualquier juicio de responsabilidad). Ciertos descubrimientos hacen que la proyección del juez en la perspectiva del acusado resulte irrelevante para evaluar lo que ha hecho el acusado, ya que uno y otro difieren bastante en puntos esenciales. Por ejemplo, el acusado podría haber actuado bajo sugestión hipnótica, o bajo la influencia de una droga poderosa, o incluso, ya en el plano de la ciencia ficción, bajo el control directo de un hombre de ciencia loco que manipulara su cerebro. O podría ser que no se tratara de un ser racional en absoluto. En estos casos, el juez no considerará que la posición ventajosa del acusado es la que hay que adoptar en la evaluación. No se proyectará en el punto de vista del acusado, sino que se mantendrá fuera de él (de manera que la

consideración de las posibilidades opcionales no dará pábulo a la alabanza ni a la inculpación, sino solamente al sentimiento de alivio o a la condolencia).

La desaparición filosófica de toda responsabilidad es una extensión de este segundo tipo de alejamiento. La esencia de un juicio de responsabilidad es la comparación *interna* con diversas opciones, es decir, con las elecciones que no hizo el agente y que son las que confrontamos con lo que sí hizo, para bien o para mal. En los juicios comunes de responsabilidad, una visión objetiva del agente podría conducirnos a alterar la idea que teníamos, con miras a llevar a cabo tal comparación, de las opciones que eran elegibles. Aun las opciones que el agente creyó que tenía abiertas en el momento de elegir nos podrían parecer inoperantes, una vez que se hace más completa la visión que tenemos de él desde afuera.

El punto de vista radicalmente externo que da lugar al problema filosófico de la responsabilidad parece volver ineligible cualquier opción. Vemos el agente como un fenómeno generado por el mundo del que forma parte. Un aspecto del fenómeno es la sensación que experimenta el agente de estar eligiendo, por buenas o malas razones. Pero esto no hace ninguna diferencia. Sea que consideremos o no que su razonamiento práctico y sus elecciones están causalmente determinados, no podemos proyectarnos en su punto de vista con el fin de comparar opciones una vez que hemos ascendido a ese punto de vista objetivo extremo que lo ve simplemente como un pedazo del mundo. Las opciones que pudo haber creído que tenía abiertas constituyen, desde este punto de vista, sólo direcciones posibles que pudo haber seguido el mundo. El hecho de que lo que no sucedió habría sido mejor o peor que lo que sí ocurrió no significa, en el caso de un juicio interno de responsabilidad acerca de un ser humano, un apoyo mayor que el que podría representar para un juicio de esta índole acerca de una serpiente de cascabel.

Además, como ocurre con la autonomía, no nos es posible imaginar nada que tenga que ver con el agente, aun tomando en cuenta su propio punto de vista, que diera algún apoyo al juicio. Una vez que nos hallamos en esta posición externa, no recibimos

ninguna ayuda de todo lo relativo a la explicación intencional de la acción. Habrá o no algo distinto de las razones del agente que explique por qué actuó según las razones que lo impulsaron. En cada caso, el punto de vista externo no ve las opciones como posibilidades para el agente, sino como posibilidades para el mundo, el cual incluye al agente. Y el mundo, por supuesto, no es un agente ni un sujeto al que pueda atribuírsele responsabilidad.

El problema real estriba en la ventajosa posición externa. En juicios comunes de responsabilidad, no nos alejamos tanto, sino que permanecemos dentro de nuestro punto de vista humano natural y lo proyectamos en el de los demás (que son seres semejantes), deteniéndonos sólo cuando ya no se ajusta a ellos. Sin embargo, los juicios que se hacen sobre esta base son vulnerables a la visión más externa, la cual puede englobar tanto al acusado como al juez. De esta manera, se ve al complejo total —la elección del acusado, así como la proyección del juez en ella y el juicio que resulta— también como un fenómeno. La sensación que embarga al juez de que el acusado tenía varias opciones se revela como una ilusión derivada de la proyección del sentimiento ilusorio —en realidad, ininteligible— de autonomía del propio juez en el acusado.

No tengo más recursos para dejar de atribuir responsabilidad a los demás y a mí mismo en la vida ordinaria de los que tengo para erradicar el sentimiento de que yo soy el autor de mis acciones. Pero ésta sólo es otra forma en la que, luego de tomar cierta distancia, se manifiesta mi sensación de estar atrapado.

Como es habitual, una visión radicalmente externa me plantea una exigencia imposible de cumplir. Me transmite la idea de que, para ser en verdad autónomo, yo tendría que ser capaz de actuar tomando en cuenta todo lo que me atañe (desde fuera de mí mismo y, en realidad, desde fuera del mundo). Y esto hace parecer irreal cualquier proyección en el punto de vista de un agente ordinario. Lo que a los ojos de éste son opciones entre las cuales puede decidir constituyen en realidad, desde este punto de vista, direcciones posibles que podría seguir el mundo y en las cuales están incluidas sus acciones. Aunque podría comparar el cúmulo de acontecimientos que incluyen su conducta real con alguna otra opción

que implicara que el agente hubiera hecho alguna otra cosa, mi evaluación de estas opciones no daría lugar a un juicio de su acción desde dentro. Las opciones del mundo no son *suas* opciones precisamente porque lo involucran. En cierto sentido, el punto de vista radicalmente externo no es en absoluto un punto de vista para elegir. Sólo al olvidarme de él y regresar a mi *status* de criatura individual semejante a otras puedo proyectarme en el punto de vista de otro agente en la forma que se requiere para hacer un juicio de responsabilidad. Sólo entonces puedo evaluar las opciones que él enfrentó y juzgarlo, así, por lo que hizo.

La obstaculización de los juicios morales por parte del distanciamiento objetivo es inestable. Provisionalmente, podríamos ver a William Calley, por ejemplo, como un fenómeno, como un peligroso y repulsivo pedazo de la zoosfera, sin condenarlo fundándonos en una proyección en su punto de vista de nuestra propia sensación de que existen opciones genuinas al actuar. Pero es casi imposible mantener la creencia de que no estamos en posición de condenar al teniente Calley por los asesinatos de My Lai: nuestros sentimientos retornan antes de que se seque la tinta con que se escribió el argumento. Esto se debe a que no permanecemos en la enrarecida atmósfera objetiva, sino que retomamos nuestro punto de vista como agentes, el cual a su vez nos permite ver el punto de vista de Calley —conforme entraba a la aldea y sólo se encontraba con campesinos desayunando que no oponían ninguna resistencia— como la perspectiva en la cual debe llevarse a cabo la evaluación.⁵ No podemos salirnos del teniente Calley porque no podemos salirnos de nosotros mismos. No obstante, el punto de vista externo siempre está allí como una posibilidad, y una vez que lo hemos adoptado ya no podemos mirar de la misma forma nuestros juicios internos de responsabilidad. Desde un punto de vista que está a nuestro alcance, súbitamente empieza a parecer que dependen de una ilusión: del olvido del hecho de que sólo somos una parte del mundo y nuestras vidas sólo son parte de su historia.

⁵ Para más detalles, véase Hirsch.