

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 III

### INCOMPATIBILISMO DURO

Derk PEREBOOM

#### 1. ESQUEMA DE INCOMPATIBILISMO DURO

Baruch SPINOZA (1677-1985: 440-444, 483-484, 496-497) sostenía que, debido a hechos muy generales sobre la naturaleza del universo, no tenemos el tipo de libre albedrío que se requiere para la responsabilidad moral. Estoy de acuerdo. Más específicamente, argumenta que es a causa de la verdad del determinismo que carecemos de este tipo de libre albedrío. Él es, por tanto, un *determinista duro*. Por el contrario, yo soy un agnóstico acerca de la verdad del determinismo. Yo sostengo, como SPINOZA, que no seríamos moralmente responsables si el determinismo fuera verdad, pero también que careceríamos de responsabilidad moral si el indeterminismo fuera verdad y si las causas de nuestras acciones fueran exclusivamente estados o eventos. Si las causas de nuestras acciones fueran exclusivamente estados o eventos, las historias causales indeterminadas de las acciones serían tan amenazantes para la responsabilidad moral como las historias deterministas lo son. Al mismo tiempo, pienso que si fuésemos causas-agentes indeterminadas —si nosotros como sustanciasuviésemos el poder de causar decisiones sin estar causalmente determinados a causarlas— entonces podríamos tener el tipo de libre albedrío que se requiere para la responsabilidad moral. Sin embargo, aunque la causalidad del agente no ha sido descartada como una posibilidad coherente, la afirmación de que somos causas-agentes no es creíble dadas nuestras mejores teorías físicas. Por tanto, tenemos que tomar en serio el prospecto de que no somos libres en el

sentido que se requiere para la responsabilidad moral. A esta perspectiva resultante la llamo *incompatibilismo duro*. Además, argumento que una concepción de la vida sin esta clase de libre albedrío no sería devastadora para la ética ni para el significado que le damos a la vida, y en ciertos aspectos podría incluso ser beneficiosa.

Por otra parte, rechazo el tipo de incompatibilismo según el cual la disponibilidad de posibilidades alternativas es crucial para explicar la responsabilidad moral, y acepto en cambio un tipo de incompatibilismo que atribuye el rol más significativo a la historia causal de una acción. Sostengo que la responsabilidad moral de un agente por una acción se explicaría no por la existencia de posibilidades alternativas disponibles al agente, sino más bien por el hecho de que la acción tiene una historia causal del tipo que le permite al agente ser la fuente de su acción de un modo específico. Por tanto, opto por un incompatibilismo de *fuerza* en vez de un incompatibilismo de *margen*. El libertarismo causal-agente suele ser concebido como una posición incompatibilista de acuerdo a la cual un agente puede ser la fuente de su acción en la forma requerida por la responsabilidad moral, y, por tanto, los defensores de este punto de vista suelen ser incompatibilistas de fuerza. Pero también se puede ser un incompatibilista de fuerza y dudar seriamente de que tengamos el tipo de libre albedrío necesario para la responsabilidad moral, y esta es la postura que tomo.

El término «responsabilidad moral» se usa de muchas maneras, pero hay una noción que ha estado en controversia en el debate filosófico tradicional sobre el libre albedrío y el determinismo. Mi caracterización del mismo es la siguiente: para que un agente sea moralmente responsable de una acción esta debe pertenecerle de tal modo que el agente merecerá culpa si entiende que era moralmente incorrecta y merecerá crédito o quizá elogio si entiende que la acción era un ejemplo de lo moral. El merecimiento en cuestión aquí es básico en el sentido de que el agente, para ser moralmente responsable, merecería la culpa o el crédito solo porque ha llevado a cabo la acción (ya que entiende su condición moral), y no en virtud de consideraciones consecuencialistas. Esta caracterización deja espacio para que un agente sea moralmente responsable por una acción, incluso si no merece culpa, crédito o elogio por ella —si, por ejemplo, la acción es moralmente indiferente—.

Hay otras nociones de responsabilidad moral. Por ejemplo, un agente podría ser considerado moralmente responsable si es legítimo esperar que responda a preguntas tales como: «¿Por qué decidió hacer tal cosa? ¿Cree que hizo lo correcto?», y si es legítimo evaluar críticamente lo que sus decisiones y acciones indican acerca de su carácter moral. La idea es que la participación en tales interacciones podría ser razonable a la luz de la forma en que contribuyen a nuestro desarrollo moral y al de los demás (esta noción se deriva de Arthur KUFLIK

a través de una conversación; para una concepción relacionada consúltese Hilary Bok, 1998: 151). Pero si bien esta noción de «legítimamente demandado para el desarrollo moral» puede ser un sentido *bona fide* de responsabilidad moral, no es la que está en discusión en el debate sobre el libre albedrío. Esto se debe a que los incompatibilistas no encontrarían que el ser moralmente responsable en este sentido sea incompatible, ni siquiera a primera vista, con el determinismo. La noción que los incompatibilistas afirman que está en desacuerdo con el determinismo es más bien la que ha sido definida en términos de merecimiento básico.

En mi perspectiva, la noción de responsabilidad moral en juego en el debate se aplica principalmente a las *decisiones*; podría pensarse en la decisión como el tipo de acción a la cual la responsabilidad moral en este sentido principalmente se aplica. Intuitivamente, para que un agente sea moralmente responsable de una decisión en el sentido «merecimiento básico» se requiere, sobre todo, que tenga y sea capaz de ejercer un cierto tipo de control en su producción. El tener y ser capaz de ejercer este tipo de control ha sido tradicionalmente concebido como una especie de libertad de la voluntad. A veces se asume que el libre albedrío es cuestión de tener posibilidades alternativas para tomar una decisión, pero esta no es la única opción. En su lugar, se podría pensar que consiste principalmente en que el agente sea la fuente de su decisión de cierta manera. Afirmando, por tanto, que el libre albedrío comprendido de esta última forma brindaría el tipo de control requerido para la responsabilidad moral en el sentido «merecimiento básico», pero resulta que no tenemos un libre albedrío de este tipo.

## 2. POSIBILIDADES ALTERNATIVAS

¿Por qué optar por una posición de fuerza en lugar de una posición de margen? La intuición de que la responsabilidad moral por una acción por parte del agente requiere que este pueda haber hecho las cosas de otra manera tiene una fuerza considerable. Esta fuerza está muy bien expresada a través de lo que David WIDERKER llama *defensa-W*. Sobre un agente (Jones) que rompe una promesa, sin haber tenido otra opción, él escribe:

Aunque tú, [Harry] Frankfurt, quieras echarle la culpa por su decisión de romper su promesa, dime *¿qué es lo que, en tu opinión, debería haber hecho?* Ahora, tú no puedes afirmar que él no debió haber roto la promesa, ya que esto no era algo que estaba en poder de hacer. Por tanto, no veo cómo puedes culpar a Jones por su decisión de romper la promesa (WIDERKER, 2000: 191).

A pesar de las fuertes intuiciones que la defensa-W plasma, creo que ejemplos del tipo ideado por FRANKFURT presentan un desafío efi-

caz para la posición de margen (FRANKFURT, 1969). En esos ejemplos, un agente piensa llevar a cabo una acción, pero a un interventor le preocupa que el agente no llegue efectivamente a hacerlo. Entonces, si el agente diera alguna señal de que no va a realizar la acción, el interventor le haría realizar la acción de todos modos. Así que un interventor, Black, podría asegurarse de que un agente, Jones, lleve a cabo una acción, por ejemplo, matar a Smith, mediante la implantación de un dispositivo en su cerebro. Al darse cuenta de que el agente tal vez no lo haga, podría hacer que mate a Smith de todas maneras. De hecho, sin embargo, Jones mata a Smith por su cuenta, sin que la intervención tenga lugar. La intuición que FRANKFURT pretende generar es que Jones podría ser moralmente responsable de matar a Smith a pesar del hecho de que no pudo hacer otra cosa.

Sin embargo, algunos incompatibilistas de margen han sostenido que una examinación detallada de los casos estilo Frankfurt, de hecho, respalda su posición, ya que dichos casos involucran cierto factor que el dispositivo del interventor está configurado para detectar, que podría haber pero que de hecho no se produce en el agente, tal como *formar una intención* de hacer las cosas de otra manera. La posible aparición de tal factor —una «lucecilla de libertad», por usar el término de John FISCHER— es luego propuesto como la alternativa que se requiere para la responsabilidad moral (FISCHER, 1994: 134-140).

FISCHER sostiene, sin embargo, que uno puede construir ejemplos estilo Frankfurt en los que el dispositivo del interventor detecte algún factor que se produzca antes de la formación de la intención, y, más importante, un factor que no esté tan íntimamente ligado a la acción en sí misma. Por ejemplo, uno podría imaginar que Jones va a decidir matar a Smith solo si Jones se sonroja antes de hacerlo. Entonces, su falta de rubor (en un tiempo determinado) podría ser la posibilidad alternativa que provocaría la intervención que le haría matar a Smith. Suponiendo que Jones actúa sin la intervención, podríamos tener la intuición de que es moralmente responsable de la muerte de Smith, a pesar de que no podía haber hecho otra cosa que matarlo, y aunque no podía ni siquiera haber formado una intención alternativa. El agente pudo no haberse ruborizado, pero FISCHER sostiene que esta lucecilla no es de ninguna utilidad para los libertarios, ya que no es suficientemente *robusta* como para tener un rol al fundamentar la responsabilidad moral del agente (FISCHER, 1994: 140-147).

Estoy de acuerdo con FISCHER en que se pueden construir ejemplos efectivos estilo Frankfurt en los que ninguna posibilidad alternativa que quede sea robusta. Pero ¿qué es exactamente lo que hace que una alternativa sea robusta? La intuición clave que subyace a la condición de que haya posibilidades alternativas es que, por ejemplo, si un agente es culpable de una acción, es crucial que este pueda haber hecho algo para

evitar esta culpabilidad. Si la disponibilidad de una posibilidad alternativa per se explicara la responsabilidad moral de un agente por una acción, esta tendría que ser robusta, al menos en el sentido de que como resultado de tomar esa posibilidad alternativa, el agente hubiera evitado la responsabilidad que tiene por la acción que realizó. El asegurar la posibilidad alternativa explicaría por qué el agente habría evadido la responsabilidad que tiene. El no sonrojarse en la situación anterior no cumple con este criterio de ser robusto. Si Jones no se hubiera sonrojado no habría de ese modo evadido la responsabilidad de matar a Smith —la falta de rubor en sí misma no explicaría por qué no es culpable—. De acuerdo a típicas intuiciones incompatibilistas, una alternativa robusta involucraría, como mínimo, la voluntad del agente de actuar de tal manera que habría impedido la acción por la cual es, de hecho, moralmente responsable.

Ser robusto también tiene un componente epistémico que tiene que hacerse explícito. Imaginemos que la única manera en que Jones pudiera haber evitado voluntariamente matar a Smith sería tomando un sorbo de su taza de café, y esto es así solo porque el café había sido mezclado con una droga. Esta ingestión hubiese reemplazado su deseo de matar a Smith por verdadero amor, resultado de lo cual habría sido psicológicamente imposible para ella matarlo. Suponga que no tenía ninguna razón para creer que el tomar ese sorbo le impediría matar a Smith, ya que ella no tenía ninguna razón para creer que el café estaba mezclado con la droga. En esta situación, Jones podría haberse comportado voluntariamente de tal manera que hubiese impedido la acción por la que ella era de hecho culpable, como resultado de lo cual se habría evitado la responsabilidad moral que en realidad tiene (esto refleja la condición propuesta sobre la culpabilidad de Michael OTSUKA, 1998; cfr. WYMA, 1997; McKENNA, 1997). Pero que ella pudiese voluntariamente haber tomado el sorbo de la taza de café, sin tener ninguna razón en absoluto para creer que esto le habría dejado sin culpa en este sentido, es irrelevante *qua* posibilidad alternativa para explicar por qué es moralmente responsable de haber matado a Smith. A pesar del hecho de que Jones pudo haber voluntariamente tomado un sorbo de la taza de café de Smith y al hacerlo se habría liberado de ser moralmente responsable de matarla, esta alternativa es, sin embargo, insuficientemente robusta para fundamentar su responsabilidad moral.

Este punto invita a hacer una caracterización más refinada de lo que significa ser robusta. La siguiente es una condición que creo que está por lo menos cerca de ser correcta:

Ser robusta: para que una alternativa sea relevante en sí misma para explicar la responsabilidad moral de un agente por una acción, el agente pueda haber tenido la voluntad de hacer algo distinto para lo que de hecho tuvo voluntad de hacer, de tal forma que entendió correctamente

que al tener esta voluntad habría de esta forma evitado la responsabilidad moral que tiene en realidad por la acción.

Esto puede no estar del todo bien, ya que puede haber ejemplos de un agente que tiene una posibilidad alternativa robusta que evitaría la responsabilidad que tiene por la opción que elige, pero, debido a alguna falla epistémica por su parte, no cree tener una posibilidad alternativa que cumpla con esta especificación. Dana NELKIN (en correspondencia) sugiere un caso en el que un agente cree, erróneamente, que la posibilidad alternativa no le libera de la responsabilidad que tiene por la opción que elige, aunque sí reconoce significativas diferencias moralmente relevantes entre las dos opciones. En este caso diríamos que el agente tiene una robusta posibilidad alternativa, en parte porque hay buenas razones a su disposición para creer que tiene una alternativa en la que su responsabilidad es diferente de modo relevante, a pesar de que no aprecia esas razones de forma adecuada. Pero este tema es complejo y lo dejaré para otra ocasión.

Podría parecer que cualquier condición en la que hay posibilidades alternativas relacionadas con la responsabilidad moral puede ser derrotada, por un ejemplo, estilo Frankfurt que emplea un destello de libertad que no es robusto. Pero esta línea de defensa para tales argumentos ha demostrado ser demasiado rápida. Ha sido desafiada por una objeción importante a este tipo de argumentos planteada originalmente por Robert KANE y luego sistemáticamente desarrollada por WIDERKER (KANE, 1985: 51, y 1996: 142-144, 191-192; WIDERKER, 1995: 247-261; cfr. GINET, 1996). La forma general de la objeción KANE/WIDERKER es la siguiente: para cualquier escenario estilo Frankfurt, si se asume que el determinismo causal se sostiene en ese escenario, el libertario no va a tener y no se puede esperar que tenga la intuición de que el agente es moralmente responsable. Si, por otro lado, el indeterminismo libertario es aceptado, un ejemplo eficaz estilo Frankfurt no estará disponible, ya que cualquier caso de ese tipo caería en un dilema. En ejemplos estilo Frankfurt, la situación real va a presentar una señal previa que indica el hecho de que la intervención no es necesaria (como el rubor en el ejemplo de FISCHER). Si en el caso propuesto, el signo determinó la acción causalmente, o si estaba asociado a algún factor que lo hizo, la capacidad de predicción del interventor podría explicarse. Sin embargo, en ese caso el libertario no tendría la intuición de que el agente es moralmente responsable. Si la relación entre el signo y la acción no fuera causalmente determinista de tales maneras, entonces el libertario objetaría que el agente podría haber hecho otra cosa a pesar de la aparición del signo anterior. De cualquier manera, alguna condición de posibilidades alternativas para la responsabilidad moral emergería intacta.

### 3. UN EJEMPLO RESISTENTE ESTILO FRANKFURT

He propuesto un escenario estilo Frankfurt que evita las objeciones que se han planteado para ejemplos de este tipo. Sus características distintivas son: la señal para la intervención —el destello de libertad— debe ser una condición *necesaria* en vez de suficiente no para la realización de la acción que el agente de hecho hace, *sino para que el agente tenga cualquier posibilidad alternativa robusta* (sin el dispositivo del interventor en su lugar), mientras que la señal para la intervención en sí misma no es una posibilidad alternativa robusta, y la señal previa de que la acción va a ocurrir —la ausencia de la señal para intervenir— claramente en ningún sentido causal determina la acción que el agente realiza efectivamente. Aquí está el ejemplo:

*Evasión de Impuestos (2)*: Joe está considerando la posibilidad de pedir una deducción de impuestos por la cuota de inscripción que tuvo que pagar cuando compró una casa. Él sabe que pedir esta deducción es ilegal, pero que lo más seguro es que no le descubran y que, si fuera descubierto, podría convincentemente alegar ignorancia. Supongamos que tiene un deseo fuerte, aunque no siempre primordial, de avanzar en interés propio, sin importarle cómo puede afectar a otros o si se trata incluso de una actividad ilegal. Además, la única manera de que en esta situación pudiera dejar de optar por evadir impuestos es por razones morales. No podría, por ejemplo, optar por no evadir impuestos sin razón alguna o simplemente por capricho. Por otra parte, es causalmente necesario, para que no opte por evadir impuestos en esta situación, que preste un cierto nivel de atención a las razones morales. Joe puede llegar a este nivel de atención voluntariamente. Sin embargo, el lograr llegar a este nivel de atención no es suficiente para que no opte por evadir impuestos. Si llegara a alcanzar este nivel de atención podría, en ejercicio de su libre albedrío libertario, o bien optar por evadir impuestos o abstenerse de ello (sin el dispositivo del interventor en su lugar). Sin embargo, para asegurarse de que opte por evadir impuestos, un neurólogo, a espaldas de Joe, ha implantado un dispositivo en su cerebro que, si llegara a detectar el nivel requerido de atención, estimularía electrónicamente los centros neuronales del lado derecho para, inevitablemente, dar lugar a que tome esta decisión. Da la casualidad de que Joe no alcanza este nivel de atención en torno a razones morales y elige evadir impuestos por su cuenta, mientras que el dispositivo permanece inactivo.

En esta situación, Joe pudiera ser moralmente responsable por haber escogido evadir impuestos a pesar de que él no podría haber elegido otra opción que evadir. David HUNT también sugiere esta estrategia de «condición necesaria» (2000) y desarrolla un ejemplo similar (2005).

El ejemplo sí involucra posibilidades alternativas disponibles al agente —su atención de alto nivel a razones morales—. Pero estas posibilidades alternativas no son robustas. Nótese, en primer lugar, que en circunstancias normales, sin el dispositivo del interventor, no sucede que al alcanzar un nivel superior de atención, Joe habría evitado la responsabilidad por la elección de evadir impuestos. Bajo estas condiciones, el alcanzar un nivel superior de atención es compatible con su no abstenerse de tomar esta decisión, o incluso alguna vez haber estado seriamente inclinado a abstenerse y haber de todas maneras elegido evadir impuestos. En este punto se podría objetar que, dado que el dispositivo por parte del interventor está instalado, al alcanzar de forma voluntaria el especificado mayor grado de atención, Joe habría hecho algo voluntariamente por medio de lo cual habría evitado la culpabilidad en la que en realidad incurre (OTSUKA, 1998). Porque si hubiese voluntariamente alcanzado el nivel requerido de atención, la intervención se habría producido, con lo cual él no habría sido culpable de la decisión de evadir impuestos. En respuesta, Joe no comprende y, por otra parte, no tiene motivos para creer que el alcanzar voluntariamente el nivel requerido de atención le evitaría la responsabilidad de optar por evadir impuestos, y, por tanto, esta alternativa no es robusta. Es cierto que si voluntariamente hubiera alcanzado este nivel de atención, la intervención se habría llevado a cabo y entonces no habría sido responsable de esta elección. Sin embargo, Joe no entiende, y no tiene por qué creer, que la intervención, por tanto, tendría lugar, y que como consecuencia evitaría la responsabilidad por esta elección. De hecho, uno podría imaginar que él cree que lograr este nivel de atención es compatible con su libre decisión de evadir impuestos de todos modos, y que no tiene razón para creer lo contrario. De todas maneras, Joe es moralmente responsable de decidir evadir impuestos.

La característica fundamental de la objeción KANE/WIDERKER es que si la inevitabilidad de la acción, dado el signo previo, se basa en el determinismo causal, entonces no se puede esperar que el libertario esté de acuerdo con que el agente es moralmente responsable por la acción, pero si eliminamos la determinación causal entonces el agente tiene posibilidades alternativas después de todo. Pero aquí, la inevitabilidad de la acción, dado el signo previo, no se basa en el determinismo causal y, al mismo tiempo, el agente no cuenta con posibilidades alternativas robustas contrario a la crítica de Stewart GOETZ del ejemplo de la evasión fiscal (2002: 146, n. 36). En este ejemplo, la relación entre el signo previo y la acción puede ser expresada de la siguiente manera:

Si Joe no consigue alcanzar un cierto nivel de atención en torno a las razones morales, entonces, dado que no hay intervención, decidirá evadir impuestos.

La inevitabilidad de la decisión de Joe no se basa en el determinismo causal, ya que la ausencia de lo que daría lugar a la intervención en un determinado momento, esto es, la ausencia de un cierto nivel de atención en torno a las razones morales por cierto tiempo, no constituye, junto con todos los otros hechos reales sobre la situación, un proceso causalmente determinista que produce esta decisión. Para ver que esto es así, imaginemos que el interventor y su dispositivo son retirados de la situación. Este es un paso legítimo, ya que hemos especificado que el interventor y su dispositivo no ejercen una influencia causal en la decisión de Joe de evadir impuestos, y, por tanto, la eliminación de ellos no cambiaría que el proceso que produce su decisión sea o no causalmente determinista. Ahora, nótese que no hay ningún momento relevante en el que abstenerse de decidir evadir impuestos no sea causalmente posible para él, ya que siempre puede alcanzar el mayor nivel de atención, en consecuencia de lo cual él puede libremente decidir abstenerse de evadir impuestos —o bien libremente decidir evadir impuestos—. Imaginemos que de hecho decide evadir impuestos y nunca logra el nivel de atención especificado. Sin embargo, no existe un proceso causalmente determinista que surja en su decisión de evadir impuestos, por lo que en ningún momento está causalmente determinado que no logrará alcanzar ese nivel de atención, y si lo lograra, estaría causalmente abierto para él la posibilidad de abstenerse de decidir evadir impuestos. En el último análisis, entonces, un agente puede ser moralmente responsable de una acción incluso si no se le presentan posibilidades alternativas robustas, y la posición de margen está en peligro.

¿Qué debemos entonces decir acerca de las fuertes intuiciones expresadas por la defensa-W de WIDERKER? Aquí creo que Michael McKENNA está en lo correcto (2005a: 177). Cuando WIDERKER pregunta sobre Joe, en vista del hecho de que no tenía una posibilidad alternativa robusta, «¿Qué le habrías pedido que haga?», debemos admitir que no hay una buena respuesta. Pero frente a este preocupante resultado, más bien deberíamos llamar la atención sobre lo que Joe realmente ha hecho y a la historia causal por la cual su acción se produjo.

#### 4. CONTRA EL COMPATIBILISMO

Aunque este argumento sea correcto, tanto el incompatibilismo de fuente como el compatibilismo de fuente quedan como opciones. De acuerdo con el compatibilismo de fuente, el compatibilismo es verdad, y la responsabilidad moral de un agente por una acción no se explica por las posibilidades alternativas que se le presentan, sino más bien porque la acción tiene una historia causal de tal forma que le permite al agente ser la fuente de su acción de una manera específica. FISCHER es un defensor de un punto de vista de este tipo y es, por tanto, un oponente del in-

compatibilismo de fuente. Aunque advirtió la posibilidad de una posición incompatibilista de fuente tempranamente (FISCHER, 1982), sostiene que «simplemente no hay buenas razones para suponer que el determinismo causal en sí mismo (y al margen de consideraciones relativas a las posibilidades alternativas) anula nuestra responsabilidad moral» (1994: 159). Michael DELLA ROCCA (1998: 102-103) afirma que FISCHER no ha sustentado esta postura, y de hecho creo que se le puede desafiar en este punto. Es cierto que una intuición incompatibilista que muchos parecen tener es que si no pudiéramos actuar de modo distinto al que de hecho actuamos, entonces jamás podríamos abstenernos de realizar las acciones inmorales que realizamos, y por esta razón no podríamos ser culpables por ellas. Sin embargo, otra intuición muy poderosa y común es que si todo nuestro comportamiento estuviera «en las cartas» antes de nacer, en el sentido de que hubo acontecimientos que sucedieron antes de que existiéramos por medio de un proceso causalmente determinista en nuestro comportamiento, entonces no podríamos ser legítimamente juzgados como culpables por nuestros errores morales. De acuerdo con esta intuición, si existían factores causales antes de que un criminal naciera, que por medio de un proceso determinista lo conducen inevitablemente a matar a alguien, entonces no podría ser legítimamente juzgado como culpable por su acción. Si todas nuestras acciones tuvieran este tipo de historia causal, entonces parecería que nos falta el tipo de control sobre nuestras acciones que la responsabilidad moral requiere.

No creo que en la dialéctica del debate se debería esperar que esta intuición incompatibilista *por sí sola* le mueva a FISCHER a abandonar su posición compatibilista. Por el contrario, el mejor tipo de desafío para el compatibilista en este punto desarrolla el argumento de que una acción producida por un proceso determinista que se remonta a factores que están fuera del control del agente, incluso cuando este satisface todas las condiciones de responsabilidad moral especificadas por las teorías compatibilistas destacadas, presenta una amenaza a la responsabilidad moral igual a la amenaza de manipulación determinista. Mi «argumento de los cuatro casos» en primer lugar desarrolla ejemplos que implican dicha manipulación, en la que se cumplen estas condiciones compatibilistas de responsabilidad moral y que generan la intuición de que el agente no es moralmente responsable. Pero, además, presenta tres de este tipo de casos, cada uno cada vez más como un cuarto escenario, el mismo que el compatibilista podría imaginar que es realista, en el cual el agente está causalmente determinado a actuar de una manera natural. El reto para el compatibilista es señalar la diferencia entre este cuarto escenario y uno o más de los ejemplos de manipulación que muestran por qué el agente podría ser moralmente responsable en el caso ordinario pero no en los ejemplos de manipulación. Mi propuesta es que la falta de responsabilidad se generaliza desde al menos uno de los casos de manipulación al caso ordinario.

En cada uno de los cuatro casos que presento, el profesor Plum decide matar a la Srta. White por algún tipo de ventaja personal, y logra hacerlo. Este acto de homicidio se ajusta a las condiciones compatibilistas destacadas, que están diseñadas para ser suficientes para la responsabilidad moral de un agente cuando se complementan con algunas condiciones necesarias adicionales que no son controvertidas. Este acto satisface las diversas condiciones propuestas por David HUME y sus seguidores: es causado por deseos que fluyen de su «duradero y constante» carácter, ya que para él las razones egoístas suelen pesar mucho —demasiado pesadas al ser juzgadas desde el punto de vista moral, mientras que el deseo según el cual actúa no es, sin embargo, irresistible para él, y en este sentido no está obligado a actuar (Hume, 1739/1978: 319-412)—. La situación encaja en la condición propuesta por FRANKFURT: el deseo de Plum de matar a White se ajusta a sus deseos de segundo orden (es decir, deseos de tener algún deseo en particular) en el sentido de que él tiene la voluntad de matarla y quiere tener esa voluntad, y quiere este acto de homicidio porque quiere tener la voluntad de hacerlo (FRANKFURT, 1971). La acción cumple con la condición de sensibilidad propuesta por FISCHER y RAVIZZA: por ejemplo, los deseos de Plum son modificados por, y algunos de ellos surgen de, su consideración racional de las razones en cuestión, es receptivo al patrón de razones correspondientes, y si supiera que las consecuencias negativas que van a resultar para él de matar a White van a ser mucho más graves de lo que de hecho es probable que vayan a ser, se habría abstenido de matarla por esta razón (FISCHER y RAVIZZA, 1998: 69-82). También satisface una condición propuesta por Jay WALLACE: Plum conserva la capacidad general de comprender, aplicar y regular su conducta por razones morales. Por ejemplo, cuando las razones egoístas que van en contra de actuar moralmente son relativamente débiles, generalmente él regula su conducta por medio de razones morales. Estas capacidades incluso le proporcionan la habilidad de revisar y desarrollar su personalidad moral a lo largo del tiempo (WALLACE, 1994: 51-83). Ahora bien, dado que el determinismo causal es verdad, ¿es creíble que Plum sea responsable de su acción?

Cada uno de los cuatro casos que siguen presenta modos distintos en los que el homicidio cometido por Plum podría estar causalmente determinado por factores ajenos a su control.

Caso 1: El profesor Plum fue creado por neurocientíficos que pueden manipularle directamente a través del uso de una tecnología tipo radio, pero él es en lo posible lo más parecido a un ser humano común teniendo en cuenta esta historia. Estos neurocientíficos lo manipulan para que lleve a cabo el proceso de razonamiento por medio del cual sus deseos surgen y son modificados. Hacen esto presionando una serie de botones justo antes de que empiece a razonar sobre su situa-

ción, dando lugar a que su proceso de razonamiento sea racionalmente egoísta. Su eficaz deseo de primer orden de matar a White se ajusta a sus deseos de segundo orden. El proceso de deliberación que da como resultado su acción responde a razones; en particular, este tipo de proceso habría dado lugar a que se abstuviera de matar a White en algunas situaciones en las que las razones egoístas hubiesen sido otras. Sin embargo, no es racionalmente egoísta de modo exclusivo, ya que por lo general regula su conducta por medio de razones morales cuando las razones egoístas son relativamente débiles —más débiles de lo que son en la situación actual—. Él tampoco está limitado en el sentido de que no actúa a causa de un deseo irresistible —los neurólogos no le proporcionan un deseo de este tipo—.

Las acciones de Plum cumplen con todas las condiciones compatibilistas que hemos examinado. Pero intuitivamente, él no es moralmente responsable porque su acción está causalmente determinada por lo que los neurólogos hacen, lo que está más allá de su control. En consecuencia, parecería que estas condiciones compatibilistas son insuficientes para la responsabilidad moral, tanto si se las considera por separado o en conjunto.

Un compatibilista podría resistirse a esta conclusión con el argumento de que, si bien en el Caso 1 el proceso que da lugar a la acción cumple con todas las condiciones compatibilistas destacadas, sin embargo, los estados relevantes de Plum son producidos directamente por los manipuladores —él es manipulado a nivel local— y esta es la característica de la historia que elimina su responsabilidad. En respuesta, ¿podría un desfase temporal entre la actividad de los manipuladores y la producción de los estados en el agente hacer una diferencia en cuanto a si el agente es moralmente responsable? Si toda la actividad de manipulación ocurrió durante un intervalo de tiempo y, después de un tiempo adecuado estos estados se produjeron en él, ¿podría solo en ese caso ser considerado responsable? En mi opinión, semejante desfase, por sí solo, no podría hacer una diferencia para determinar si un agente es moralmente responsable de una acción.

Ahora la estrategia requiere de un escenario más parecido a la situación normal que al Caso 1. Así que aquí está el Caso 2 —que por sí solo también podría servir como un contraejemplo para las condiciones compatibilistas de acción moralmente responsable—:

Caso 2: Plum es como un ser humano común y corriente, salvo que un equipo de neurocientíficos lo programó al comienzo de su vida para sopesar razones antes de actuar, de tal modo que es a menudo, pero no exclusivamente, racionalmente egoísta, con la consecuencia de que, en las circunstancias en las que ahora se encuentra, está causalmente determinado para llevar a cabo el proceso de deliberación sensible a ra-

zones y poseer el conjunto de deseos de primer y segundo orden que lo conducen a matar a White. Plum tiene la capacidad general de regular su conducta en función de razones morales, pero, en su caso, las razones egoístas pesan mucho para él, y como resultado está causalmente determinado a matar a White. Sin embargo, no actúa a causa de un deseo irresistible.

Una vez más, a pesar de que Plum satisface cada una de las condiciones compatibilistas, intuitivamente no es moralmente responsable. Por tanto, el Caso 2 también muestra que las condiciones compatibilistas destacadas, ya sean por separado o en conjunto, no son suficientes para la responsabilidad moral. Además, parecería ser una afirmación sin principios el decir que aquí, en contraste con el Caso 1, Plum es moralmente responsable porque el tiempo transcurrido entre la programación y la acción es lo suficientemente largo. Ya sea que la programación tenga lugar dos segundos o treinta años antes de la acción, parece irrelevante para la cuestión de la responsabilidad moral. La determinación causal por factores que están fuera del control de Plum explica más convincentemente su falta de responsabilidad moral en el primer caso, y creo que nos vemos obligados a decir que no es moralmente responsable en el segundo caso por la misma razón.

Considérese ahora un escenario aún más parecido a la situación normal:

Caso 3: Plum es un ser humano común, excepto que fue determinado por la formación rigurosa de su hogar y comunidad, de modo que a menudo, aunque no exclusivamente, es racionalmente egoísta (igual de egoísta, como en los Casos 1 y 2). Su formación se produjo cuando él era demasiado joven para haber tenido la capacidad de prevenir o modificar las prácticas que determinaron su carácter. Como resultado, Plum está causalmente determinado para iniciar el proceso de deliberación sensible a razones y para poseer los deseos de primer y segundo orden que dan lugar a que mate a White. Él tiene la capacidad general de comprender, aplicar y regular su conducta por medio de razones morales, pero en estas circunstancias, los motivos egoístas son muy poderosos, así que la formación durante su crianza, junto con las circunstancias de fondo, de una manera determinista dan lugar a que cometa el homicidio. Sin embargo, no actúa debido a un deseo irresistible.

Si el compatibilista quiere decir que Plum es moralmente responsable en el Caso 3, debe señalar qué rasgo de estas circunstancias explicaría por qué es moralmente responsable aquí, pero no en el Caso 2. Sin embargo, parece que no existe ese rasgo. En cada uno de estos ejemplos, Plum cumple con todas las condiciones compatibilistas destacadas para la acción moralmente responsable, por lo que una divergencia en

la evaluación de la responsabilidad moral entre estos ejemplos no puede apoyarse en el hecho de que estas condiciones se cumplan. La determinación causal por factores ajenos a su control explica de modo más verosímil la falta de responsabilidad moral en el segundo caso, y parece que estamos obligados a concluir que Plum no es moralmente responsable en el Caso 3 por la misma razón.

Así que parece que la exención de responsabilidad de Plum en los Casos 1 y 2 se generaliza al Caso 3, que es más cercano a lo normal. ¿Se generaliza hasta llegar al caso normal?

Caso 4: El determinismo fisicista es verdad, todo en el mundo es completamente físico, y Plum es un ser humano común y corriente; se crió en circunstancias normales. A menudo es, pero no exclusivamente, racionalmente egoísta (tan egoísta como en los Casos 1-3). El acto por parte de Plum de matar a White es producto de haber pasado por el proceso de deliberación sensible a razones y de tener los deseos de primer y segundo orden especificados. También posee la capacidad general de comprender, aplicar y regular su conducta por medio de razones morales, pero en estas circunstancias, los motivos egoístas pesan mucho para él, y como consecuencia está causalmente determinado a matar a White. Pero no es por causa de un deseo irresistible que la mata.

Teniendo en cuenta que debemos negar la responsabilidad moral de Plum en el Caso 3, ¿podría ser moralmente responsable en este caso más común? Parecería que no hay diferencias entre el Caso 3 y el Caso 4 que pudieran apoyar la afirmación de que Plum no es moralmente responsable en el Caso 3, pero que sí es responsable en el Caso 4. Un rasgo distintivo del Caso 4 es que la determinación causal del crimen de Plum no es provocada por otros agentes (LYCAN, 1997: 117-118). Sin embargo, la afirmación de que esta es una diferencia relevante es inverosímil. Imaginemos un caso exactamente igual al Caso 1 o al Caso 2, salvo que los estados de Plum son inducidos por una máquina que se genera espontáneamente, sin diseño inteligente. ¿Sería en ese caso moralmente responsable? El compatibilista podría estar de acuerdo con que este tipo de inducción por parte de la máquina también socava la responsabilidad y después podrían idear una condición que estipula que los agentes no son responsables por acciones manipuladas por agentes o máquinas. Sin embargo, este movimiento da la impresión de ser ad hoc —parece motivado solo por conseguir el deseado resultado compatibilista—. En este punto, el compatibilista podría intentar trazar una línea en alguna parte entre la manipulación del agente y la inducción de la máquina, pero no veo cómo esta idea podría ser desarrollada de una manera convincente.

La mejor explicación para la intuición de que Plum no es moralmente responsable en los primeros tres casos es que carece del control que se requiere para la responsabilidad moral debido a que su acción

es el producto de un proceso causalmente determinista que se remonta a factores ajenos a su control. Debido a que Plum también está causalmente determinado de esta manera en el Caso 4, debemos concluir que tampoco en este caso Plum es moralmente responsable por la misma razón. De manera más general, si una acción es el producto de un proceso causalmente determinado que se remonta a factores que están más allá del control del agente, entonces carece del control que se requiere para ser moralmente responsable de ello.

De acuerdo con este argumento, la exención de responsabilidad de Plum en el Caso 1 se generaliza a la exención de responsabilidad en el Caso 4. Nótese que este argumento no es un sorites —es decir, su fuerza no depende de la producción de una serie de casos, cada uno similar a su predecesor, y después argumentar que, debido a que el primero tiene algún rasgo general, hay que concluir que el último también lo tiene porque cada uno de los pares sucesivos de casos son diferentes solo en algún pequeño grado con respecto a ese tipo de rasgo general—. Una serie de casos similares es efectivamente importante para el argumento. Pero su fuerza se deriva del hecho de que entre cada par sucesivo de casos no hay divergencia alguna en los factores que podrían hacer una diferencia verosímil para la responsabilidad moral, y que, por tanto, debemos concluir que los cuatro casos muestran el mismo tipo de rasgo que socava la responsabilidad.

Otra variedad de compatibilismo, desarrollada por P. F. STRAWSON, también es vulnerable a este tipo de argumento. Él sostiene que la prioridad de la práctica —en este caso la práctica de hacer que las personas sean moralmente responsables— protege las atribuciones de responsabilidad moral de desafíos científicos o metafísicos como el que se basa en el determinismo causal (STRAWSON, 1962). En mi opinión, el mejor tipo de argumento en contra de esta posición tiene que ver con lo que WALLACE llama una estrategia de generalización —argumentar a partir de excusas o exenciones generalmente aceptadas a la conclusión de que el determinismo causal descarta la responsabilidad moral (Wallace 1994)—. Las excusas y las exenciones que forman la base de este tipo de argumento tendrían que ser de aceptación general (pero tal vez no sin oposición), para que sean rasgos internos a la práctica de hacer que las personas sean moralmente responsables. El tipo de exenciones que explotó en mi argumento se deben a la manipulación determinista, y es una característica de nuestra práctica que eximamos a los agentes de responsabilidad moral cuando han sido manipulados de esta manera, como en los Casos 1 y 2. También es una característica de nuestra práctica que si no se pueden encontrar diferencias moralmente relevantes entre agentes en dos situaciones, entonces, si un agente es legítimamente exento de responsabilidad moral, lo mismo ocurre con el otro. No se puede encontrar diferencias moralmente relevantes entre agentes en los ejemplos de manipulación y en agentes en situacio-

nes deterministas ordinarias como en el Caso 4. Por tanto, es la práctica en sí misma — en particular, las reglas clave que rigen la práctica— que vuelve a la responsabilidad moral vulnerable al determinismo causal después de todo.

## 5. DOS OBJECIONES AL ARGUMENTO DE LA MANIPULACIÓN

FISCHER ha desarrollado recientemente un desafío a este argumento de manipulación de los cuatro casos. Sostiene que Plum *es* moralmente responsable en los Casos 1 y 2, y que nuestra intuición de que no es moralmente responsable parte de la correcta noción de que él no es *culpable*:

En mi opinión, otras condiciones tienen que ser añadidas al simple control de orientación para llegar a la culpabilidad; estas condiciones pueden tener que ver con las circunstancias en virtud de las cuales los valores de uno, las creencias, los deseos y las disposiciones fueron creadas y mantenidas, el estatus físico y económico, y así sucesivamente. Me parece que el profesor Plum no es culpable, a pesar de que es moralmente responsable. El que él no sea culpable es una función de las circunstancias de la creación de sus valores, el carácter, los deseos, y así sucesivamente. Pero no hay ninguna razón para suponer que algo como tales circunstancias inusuales se obtenga solo en virtud de la verdad del determinismo causal. Por tanto, no veo ningún impedimento para decir que Plum puede ser culpable por matar a la Srta. White en el Caso 4. Téngase en cuenta que no hay ninguna diferencia con respecto a las condiciones de control mínimo para responsabilidad moral de los Casos 1 al 4 —el umbral se alcanza en todos los casos—. Sin embargo, existen [...] grandes disparidades en las condiciones de culpabilidad. (FISCHER, 2004: 158).

Estoy de acuerdo en que hay casos en que un agente es moralmente responsable, sin ser culpable —cuando es digno de elogio por haber realizado una acción ejemplar desde el punto de vista moral, o cuando realiza una acción que es moralmente indiferente—. Pero, ¿podría Plum, quien actúa mal, y podríamos suponer comprende que lo hace, ser moralmente responsable sin ser culpable? En mi opinión, el que un agente sea culpable de una acción es algo que está implícito por el hecho de que es moralmente responsable de la misma, en la noción que está en discusión, junto con su comprensión de que la acción era, de hecho, moralmente incorrecta. Esto se debe a que para que un agente sea moralmente responsable de una acción, en el sentido que está en discusión, debe pertenecerle de tal manera que merecería culpa si entendiera que fue moralmente incorrecto, y merece-

ría crédito o tal vez elogio si entendiera que fue moralmente ejemplar, en el supuesto de que este merecimiento sea básico en el sentido de que el agente merecería la culpa o el crédito solo porque ha realizado la acción (ya que entiende su condición moral), y no en virtud de consideraciones consecuencialistas. Asumiendo esta caracterización y la comprensión por parte de Plum de que el asesinato de White es moralmente incorrecto, él no podría ser moralmente responsable por cometer este crimen, sin también ser culpable por ello. Es cierto que hay nociones alternativas de responsabilidad moral que le permiten a Plum ser moralmente responsable y no culpable, tal como la noción «legítimamente llamado a la mejora moral», pero no son las que están tratándose en este debate. Si Plum es moralmente responsable en el Caso 1 y en el Caso 2 en el sentido de «merecimiento básico» que está en discusión, entonces, dada su comprensión de que su acción es moralmente incorrecta, está implícito que es culpable. La intuición de que Plum puede ser moralmente responsable sin ser culpable podría explicarse por la posibilidad de que él sea responsable en algún otro sentido, sin ser culpable. Pero no se trata de responsabilidad en estos sentidos que los incompatibilistas han pensado que está en contradicción con el determinismo.

McKENNA desafía el argumento de los cuatro casos con un enfoque distinto, que consiste en poner en primer plano nuestras intuiciones sobre los casos ordinarios por sobre las provocadas por escenarios de manipulación:

La mejor estrategia del compatibilista, me parece a mí, no es mostrar cómo un agente adecuadamente determinado varía muchísimo de un agente globalmente manipulado. Esto es más bien para mostrar cuán similares son. El compatibilista debe aclarar que una vez que la manipulación es de tal forma que todas las estructuras amigables al compatibilismo están instaladas en ciertos tiempos, el rol del manipulador se aleja hacia el fondo del escenario; nos quedamos con una persona normal, que vino al mundo de una manera muy peculiar. Considere el uso que hace Derk Pereboom de casos de manipulación global en su defensa del incompatibilismo. Pereboom quiere empezar con casos de manipulación, llevar la atención a las causas ocultas que parecen corromper cualquier aspecto de responsabilidad y luego mostrar cómo esos casos son como casos estándar de determinación de origen natural. Una vez que las causas ocultas de un agente naturalmente determinado se revelan, Pereboom argumenta, entonces nuestra reacción hacia el agente debería ser como nuestra reacción ante el descubrimiento de que un agente que en apariencia funciona normalmente ha sido manipulado de manera global. El compatibilista debe satisfacer el desafío de Pereboom con dos movidas. En primer lugar, debe trabajar en la otra dirección, *desde* un (posible) agente naturalmente determinado *a* uno globalmente manipu-

lado. En segundo lugar, se debe enfocar, no en las causas ocultas, sino en el tipo de propiedades agenciales que por lo general sirven de base para atribuir responsabilidad. Una vez que se establece que las acciones que surgen de un (posible) agente naturalmente determinado dan lugar a cierto tipo de evaluaciones en términos de responsabilidad, uno puede sostener que las acciones que surgen de un agente que ha sido apropiadamente manipulado no deben ser evaluadas de manera diferente. La naturaleza de las causas ocultas, puede, por tanto, argumentarse, no es relevante para el tipo de estructura psíquica según la cual la responsabilidad de un agente es evaluada. (McKENNA, 2005b).

Primero, un punto preliminar. Parte del propósito del argumento de los cuatro casos es poner en primer plano, dentro de nuestras evaluaciones de responsabilidad moral, las causas de nuestras acciones que ordinariamente no son evidentes, y en particular el hecho (supuesto) de que son deterministas. En nuestros juicios morales cotidianos, por lo general no consideramos que las acciones sean producto de procesos causales deterministas que se remontan a factores que están fuera del control de los agentes. Nuestras intuiciones comunes no suponen que el determinismo causal es verdad, y bien podrían suponer que es falso. La afirmación del incompatibilista es que si asumiéramos el determinismo e interiorizáramos sus implicaciones, nuestros juicios sobre responsabilidad moral bien podrían ser diferentes de lo que son. SPINOZA señala: «la experiencia en sí misma, no menos que la razón, enseña que los hombres se creen libres porque son conscientes de sus propias acciones, e ignorantes de las causas que las determinan» (SPINOZA, 1677/1985: 496). La secuencia de casos de manipulación pretende generar la intuición de que Plum no es moralmente responsable al hacer resaltar la naturaleza determinista de estas causas. Afirmar que deberíamos dejarnos guiar por ejemplos en los cuales la naturaleza determinista de las causas no se clarifica, cuestionaría al incompatibilista, ya que eso significaría que se niega a asumir el reto.

¿Es posible, sin embargo, ejercer presión sobre el argumento de los cuatro casos haciendo hincapié en el hecho de que en la vida cotidiana las condiciones compatibilistas resultan suficientes para la responsabilidad moral? McKENNA afirma que uno «debe enfocarse no en las causas ocultas, sino en el tipo de propiedades agenciales que generalmente sirven de base para atribuir responsabilidad». Pero el incompatibilista podría estar de acuerdo con la idea de fijar la atención en esas propiedades porque, desde su punto de vista, a menudo van a ser condiciones necesarias para atribuir la responsabilidad moral. Sin embargo, esto no debilita la afirmación, que se hace intuitiva por los ejemplos de manipulación, de que la ausencia de determinación causal es también una condición necesaria. Téngase en cuenta que aquí el incompatibilista recomendaría transparencia completa: debemos enfocarnos en *ambas*, en las cau-

sas ocultas y en las propiedades agenciales en cuestión. La sugerencia de que deberíamos centrarnos únicamente en las propiedades agenciales parecería ser una desventaja en la dialéctica de este debate.

La visión de McKENNA que hemos revisado no plantea que debemos examinar únicamente las propiedades agenciales, sino más bien que al evaluar la argumentación de los cuatro casos se podría legítimamente *poner mayor atención* a ellos, y esto generaría la intuición de que Plum es responsable —de hecho en el Caso 4, pero incluso, por ejemplo, en el Caso 2 (McKENNA, 2005b)—. Al mismo tiempo, admite que llevar mayor atención a las causas ocultas y a su naturaleza determinista podría generar la intuición de que Plum no es moralmente responsable. Pero dado que cada una de estas dos estrategias es igualmente legítima, el resultado va a ser un empate. En respuesta, propongo dirigir *igual* atención a la clase de propiedades agenciales que suelen servir de base para atribuir responsabilidad y a las causas ocultas y su carácter determinista a través de los cuatro casos, y luego dejar que las intuiciones se configuren. De hecho, en mi desarrollo de estos casos, la mayor parte de cada descripción la dedico a exponer estas propiedades agenciales. Cuando sigo esta recomendación, mantengo la fuerte intuición de que Plum en el Caso 4, y definitivamente en el Caso 2, no es moralmente responsable.

## 6. LA OBJECCIÓN DE SUERTE AL LIBERTARISMO EVENTO-CAUSAL

La posición que queda es el incompatibilismo de fuente. Esta visión permite una opción que valida el tipo de libre albedrío necesario para la responsabilidad moral —un tipo de libertarismo—, así como uno que lo niega. Creo que hay buenas razones para ser escépticos sobre la opción libertaria.

Hay dos versiones principales del libertarismo, el evento-causal y el agente-causal. En el libertarismo evento-causal, las acciones son causadas únicamente por medio de estados o eventos, y algún tipo apropiado de indeterminación en la producción de acciones por estados o eventos se considera un requisito decisivo para la responsabilidad moral (KANE, 1996; EKSTROM, 2000). Según el libertarismo agente-causal, el libre albedrío del tipo requerido para la responsabilidad moral se explica por la existencia de agentes que tienen un poder causal para tomar decisiones sin estar determinados a hacerlo. De acuerdo con este punto de vista, es crucial que el tipo de causalidad presente en la elección libre por parte del agente no se reduzca a causalidad entre los estados del agente o acontecimientos que involucran al agente, sino más bien que sea irreduciblemente una instancia de causación por parte de una sustancia sin

mediación de estados o eventos. El agente, fundamentalmente como una sustancia, tiene el poder causal para tomar decisiones sin estar determinado a hacerlo (CHISHOLM, 1976; O'CONNOR, 2000; CLARKE, 2003).

Los críticos del libertarismo sostienen que, si las acciones son indeterminadas, los agentes no pueden ser moralmente responsables por ellas. La presentación clásica de esta objeción se encuentra en el *Tra-tado de la Naturaleza Humana* de HUME, y se ha hecho conocida como la «objeción de suerte» (HUME, 1739/1978: 411-412; cfr. MELE, 2006). Consideremos la objeción de suerte a la versión evento-causal del libertarismo. Intuitivamente, para que un agente sea moralmente responsable de una decisión debe ejercer un cierto tipo y grado de control en la toma de esa decisión. En una visión libertaria de tipo evento-causal, las condiciones causales relevantes previas a una decisión —eventos que involucran al agente, o, alternativamente, estados del agente— dejarían abierta la posibilidad de que una u otra decisión ocurra, y el agente no tendría más rol causal para determinar si ocurre o no. Con el rol causal de estas condiciones previas instaladas, queda abierta la posibilidad de que la decisión ocurra, y si es que va a ocurrir no queda establecido por nada que tenga que ver con el agente —ya se trate de estados o eventos en los que está involucrado el agente, o el agente en sí mismo—. Así que si la decisión se produce o no es, en este sentido, una cuestión de suerte. En consecuencia, el agente no tiene el control necesario para ser moralmente responsable de la decisión.

Para ilustrar, considérese el ejemplo de KANE de una mujer de negocios —vamos a llamarla Ana— que tiene la opción de decidir detenerse para ayudar a una víctima de un asalto, con lo cual llegaría tarde a una reunión importante, o decidir no detenerse, lo que le permitiría llegar a la reunión a tiempo (KANE, 1996). Para simplificar, supongamos que las condiciones previas relevantes en contra de la opción de detenerse son *el deseo de Ana en el momento t de no molestar a su jefe, y la creencia de Ana en ese momento de que si llega tarde a la reunión su jefe se va a molestar con ella*, y a favor de detenerse, *el deseo de Ana en t de ayudar a la gente que está en problemas, y la creencia de Ana de que ella puede ser eficaz en ayudar a la víctima del asalto*. Supongamos que la fuerza motivadora de cada uno de estos pares de condiciones es para ella más o menos igual. De acuerdo a la teoría libertaria evento-causal, con el rol causal de estas condiciones dadas, tanto el que Ana decida detenerse como el que decida no detenerse son resultados probables. Supongamos que, de hecho, decide detenerse. No hay nada más en torno a Ana que pueda establecer si la decisión de detenerse ocurre, ya que desde esta visión, su rol al producir una decisión se agota por estados previos o eventos en los que está involucrada. Si nada acerca de Ana puede resolver si la decisión se produce, entonces carece del control necesario para la responsabilidad moral que se requiere. Este podría ser llamado *el problema del agente que desaparece*. Desde una perspec-

tiva libertaria evento-causal, no hay ninguna disposición que permita al agente tener control sobre si la decisión se produce o no (en los casos de tipo fundamental), y por esta razón carece del control necesario para la responsabilidad moral para ello.

Los libertarios están de acuerdo en que una acción que es resultado de una secuencia determinista de causas que se remonta a factores que están fuera del control del agente eliminaría su responsabilidad moral por ella. El punto más profundo de la objeción de la suerte es que si este tipo de determinación causal descarta la responsabilidad moral, entonces no es remedio simplemente proporcionar holgura en la red causal haciendo a la historia causal de acciones indeterminista. Tal medida satisfaría uno de los requisitos de la responsabilidad moral —la ausencia de determinismo causal para decisión y acción— pero no satisfaría otro —el suficientemente fuerte control (CLARKE, 1997 y 2003)—. En particular, no proporcionaría la capacidad para que un agente sea la fuente de sus decisiones y acciones que, desde el punto de vista de muchos incompatibilistas, es descartado por un marco determinista.

## 7. ¿PUEDE EL LIBERTARISMO EVENTO-CAUSAL DE KANE EVADIR LA OBJECIÓN DE SUERTE?

En la variedad de libertarismo evento-causal de KANE, el tipo de acción paradigmática por la que un agente es moralmente responsable es una de lucha moral o prudencial, en la que hay razones a favor y en contra de realizar la acción en cuestión. En su perspectiva, la producción de ese tipo de acción se inicia con el carácter y los motivos del agente, y continúa con el esfuerzo de voluntad de actuar, lo que se traduce en la elección de una acción en particular. El esfuerzo de voluntad es una lucha para elegir en un sentido, dadas las presiones compensatorias, y se explica por el carácter y los motivos del agente. En el caso de una opción libremente elegida, este esfuerzo de elección es *indeterminado*, y en consecuencia, la elección producida por el esfuerzo será indeterminada. Kane ilumina esta última especificación estableciendo una analogía entre un esfuerzo de voluntad y un evento cuántico:

Imaginemos una partícula aislada que avanza hacia una fina barrera atómica. Que la partícula penetre o no la barrera es indeterminado. Hay una probabilidad de que penetre, pero no la certeza, porque su posición y momento no están determinados a medida que se mueve hacia la barrera. Imagine que la elección (para vencer una tentación) es como el evento de la penetración. La elección de una manera u otra es *indeterminada* porque el proceso que le precede y potencialmente el que la termina (es decir, el esfuerzo de voluntad para vencer la tentación) es *indeterminado* (KANE, 1996: 128).

El esfuerzo de voluntad es indeterminado en el sentido de que su potencial causal no se vuelve determinado hasta que la elección se produce. Antes de esta interacción vital, hay varias maneras en las que el potencial causal puede ser resuelto, y, por tanto, cuando se resuelve, la opción que le sigue será indeterminada. KANE advierte que no se debe interpretar su visión de tal manera que la indeterminación se produzca después de que el esfuerzo se ha hecho: «Hay que pensar en el esfuerzo y el indeterminismo como fundidos; el esfuerzo es indeterminado y el indeterminismo es una propiedad del esfuerzo, no es algo que ocurre antes o después del esfuerzo». Sostiene que si un agente es moralmente responsable de una elección, o bien debe ser libre en este sentido o debe haber una libre elección de este tipo que sea fundamento, causa o explicación suficiente (1996: 35). Además, KANE elabora su posición por medio de un relato de cómo la analogía de la partícula para la libre elección podría actuar en el funcionamiento de las redes neuronales del cerebro (1996: 128-30).

En respuesta a la objeción de suerte, KANE cita a varios comentaristas que han señalado que un agente puede, de hecho, ser responsable de un evento que es indeterminado (AUSTIN, 1966; PIE, 1957; ANSCOMBE, 1971). Proporciona un ejemplo convincente: puede ser que no esté causalmente determinado el que el material radioactivo que el empleado coloca en el escritorio del ejecutivo le genere cáncer, pero esta falta de determinación causal es consistente con el que el empleado sea moralmente responsable de que el ejecutivo desarrolle cáncer si de hecho lo desarrolla (1996: 55). KANE tiene toda la razón en esto. Sin embargo, como sostiene Galen STRAWSON, si el indeterminismo se encuentra en un punto diferente en la producción de una acción de lo que está en este ejemplo, la responsabilidad moral está más claramente amenazada (1986: 8). Imaginemos que el indeterminismo no se encuentra en las consecuencias de la decisión, como en el ejemplo, sino en la decisión de actuar. Si *el que el agente decida colocar el material radioactivo en el escritorio* es un evento indeterminado, entonces tal vez ya no es claro que el empleado sea moralmente responsable.

Esta propuesta debe ser desarrollada con cuidado. Uno podría imaginar versiones de libertarismo evento-causal que permitan que los agentes sean responsables de decisiones caracterizadas por dos tipos distintos de historias causales. En el primer tipo,

a) eventos de tipo

(E) *un agente que está en circunstancias C*, donde C incluye el carácter del agente, deseos, creencias y circunstancias externas

causan eventos de tipo:

(F) *el agente decide hacer A*.

pero los E no causan de modo determinista los F.

En el segundo tipo,

b) eventos de tipo (F) se producen sin causa alguna.

Los eventos con cualquiera de estos tipos de historia causal serán indeterminados. En un primer vistazo a la objeción de suerte en relación en la postura de KANE, los agentes no serán moralmente responsables por tomar decisiones, con cualquier tipo de historia causal, ya que *no están suficientemente dentro del control del agente*.

KANE ha desarrollado dos líneas de defensa contra esta versión de la objeción de suerte. En primer lugar, sostiene que las decisiones pueden ser indeterminadas y de todas maneras tener muchas características indicativas de control por parte del agente y responsabilidad moral. Las decisiones indeterminadas todavía podrían hacerse de forma voluntaria, intencional, adrede, a propósito, y como resultado de los esfuerzos del agente. Todavía podrían ser realizadas por razones; más que por error, accidente, al azar; y puede ser que los agentes quieran hacerlas por estas razones y no por otras. Puede ser que los agentes no estén coaccionados u obligados a tomar decisiones indeterminadas, y al tomarlas puede ser que no estén controlados por otros agentes o circunstancias (KANE, 1996: 179; 1999: 237-239). La ausencia de determinación causal es, por tanto, consistente con el control significativo sobre la acción, y, KANE sostiene, con un control suficiente para la responsabilidad moral.

El hecho de que la acción indeterminista puede tener estas características muestra que permite un significativo control sobre la acción. Sin embargo, los compatibilistas apelan a las mismas características para defenderse de la objeción de que el determinismo causal impide el control suficiente para la responsabilidad. Dado que los incompatibilistas niegan que la acción causalmente determinada pueda presentar control suficiente para la responsabilidad, cabe preguntarse si la primera estrategia de KANE puede, en el último análisis, proveer el control que los incompatibilistas desean.

La segunda estrategia de Kane para defender el libertarismo evento-causal apela a la fenomenología —el carácter de la experiencia introspectiva— de elección y acción. Sostiene que si el inicio de una acción indeterminada fuese experimentado como un acontecimiento sin causa, involuntario, no como resultado de un esfuerzo de la voluntad, entonces no tendríamos razón de peso para creer que una elección auténtica está involucrada, y que el agente no es moralmente responsable de la acción. Pero si el inicio de una acción indeterminada se sintiera como voluntario y como resultado de un esfuerzo propio de la voluntad, entonces la responsabilidad moral del agente no se vería socavada. El ejemplo de Ana y la víctima de asalto presentan una lucha interna entre la conciencia moral de Ana, que le insta a detenerse y ayudar a la víctima, y

sus ambiciones profesionales, que le dicen que no puede perderse la reunión. Cuando la lucha se resuelve a favor de la decisión de detenerse y ayudar a la víctima, Kane supone que el esfuerzo de voluntad del que resulta la decisión es indeterminado, y que en consecuencia la decisión es indeterminada. A continuación señala:

Ahora el indeterminismo puede, en algunos casos, socavar la elección [...] Nos imaginamos que Jane había llegado a un punto en su deliberación en el cual daba prioridad a sus vacaciones en Hawái cuando, debido a un salto cuántico en su cerebro, se encontró a sí misma con la intención de ir de vacaciones a Colorado. El caso era extraño, porque no tenía la voluntad de hacer nada [...] ella se resistiría —y nosotros nos resistiríamos— a decir que escogió algo en este caso [...] Así que el indeterminismo a veces puede socavar la elección. Pero no hay una razón legítima para generalizar a partir de casos como el de Jane y decir que siempre debe hacerlo. Considérese el caso de [Ana] la mujer de negocios, por el contrario. Su experiencia, a diferencia de la de Jane, es la de escoger seguir su conciencia moral y regresar a ayudar a la víctima, y por medio de eso resolver la incertidumbre que tenía en su mente. Además, en el caso de la mujer de negocios, a diferencia de Jane, el proceso indeterminado descubierto por los neurocientíficos inmediatamente anterior a la elección fue sentido por ella como su propio esfuerzo de voluntad, no solo como un suceso aleatorio en su cerebro que influyó el resultado. Teniendo en cuenta estas circunstancias, sería apresurado, por decir lo menos, agrupar los dos casos y sacar conclusiones sobre el caso de la mujer de negocios a partir del caso de Jane [...] ¿Por qué sacaría la mujer de negocios la conclusión de que ella realmente no hizo una elección en tales circunstancias (en lugar de que su elección haya sido indeterminada) *solo porque, bajo circunstancias muy diferentes*, Jane realmente no eligió? (1996: 182-3).

De acuerdo con KANE, por tanto, la fenomenología del proceso de toma de decisiones es decisiva o por lo menos tiene mucho peso para determinar si un agente es moralmente responsable por una acción indeterminada.

Sin embargo, un compatibilista podría fácilmente apelar a este mismo tipo de consideración fenomenológica en respuesta a la objeción de que los agentes no pueden ser responsables de acciones causalmente determinadas, y esto debe ser motivo de preocupación para el incompatibilista. Un compatibilista podría argumentar que si un agente sintiera que su decisión fue causalmente determinada por una fuerza externa determinante, tendría buenas razones para creer que no estaba tomando una decisión por la que fue moralmente responsable. Si, por el contrario, una decisión causalmente determinada fuera sentida como voluntaria y como resultante del esfuerzo de voluntad del agente, tendría

una razón de peso para creer que fue moralmente responsable por ella. Pero los incompatibilistas generalmente rechazarían esta defensa compatibilista dado que un hecho metafísico sobre la historia causal de una acción —que la decisión esté causalmente determinada— elimina la responsabilidad moral del agente, independientemente de su fenomenología. Sería inverosímil afirmar que la fenomenología puede tener más peso cuando la amenaza a la responsabilidad moral es indeterminista en lugar de determinista.

Debido a que están disponibles para los compatibilistas, las dos estrategias de KANE dan lugar a una versión más refinada de nuestra objeción al libertarismo evento-causal. Voy a admitir, para efectos de argumentación, que esta posición permite *tanto* control como el compatibilismo (CLARKE, 1995, 2000 y 2003). Sin embargo, siguiendo la sugerencia de Randolph CLARKE (1997 y 2003), la preocupación es que si las decisiones fueran eventos indeterminados, entonces los agentes *no* tendrían *más control* sobre sus acciones de lo que tuvieran si el determinismo fuera verdad, y ese control es insuficiente para la responsabilidad.

Podría ser que esta preocupación no amenace una posición como la de KANE, si la única razón por la cual el determinismo causal socava la responsabilidad moral es porque descarta posibilidades alternativas. Entonces KANE podría argumentar que solo se necesita añadir posibilidades alternativas al tipo de control que un relato determinista de acción puede ofrecer, y esto es lo que su postura puede ofrecer. Sin embargo, si un argumento estilo Frankfurt es exitoso, y he afirmado que lo es, entonces no puede ser que la única razón por la que el determinismo causal socava la responsabilidad es que descarta posibilidades alternativas. Mi propuesta alternativa es que si la decisión de un agente está causalmente determinada por factores fuera de su control, este no va a ser la fuente de sus decisiones de una manera que permita la responsabilidad moral. La incapacidad del libertarismo evento-causal para proporcionar este tipo de fuente es algo que la objeción de suerte, y en particular, el problema del agente que desaparece, sugieren con fuerza. Podríamos ampliar esta objeción más refinada volviendo a la RF («responsabilidad fundamental») de KANE, que especifica sus condiciones clave para la responsabilidad moral. La RF tiene dos elementos. El primero, en esencia [las formulaciones de KANE de estos componentes son más precisas (1996: 35)], es que para ser fundamentalmente responsable de un evento, un agente debe haber sido voluntariamente capaz de hacer lo contrario. El segundo es que para ser fundamentalmente responsable de un evento, un agente debe ser responsable por cualquier fuente suficiente o causa o explicación del evento. Si las acciones son eventos indeterminados, entonces el primer componente de la RF podría cumplirse y los agentes podrían tener la libertad de acción necesaria para optar por acciones alternativas. Para KANE, el se-

gundo componente se basa en un requisito más fundamental sobre el origen de la acción:

(Q) Si la acción tenía una razón suficiente por la que el agente no fue responsable, entonces la acción, o la voluntad del agente para llevarla a cabo, tendría su fuente en algo en lo que el agente no jugó ningún papel en producir[...] los agentes fundamentalmente responsables no solo deben ser las fuentes de sus acciones, sino también de la *voluntad* de realizar las acciones. (1996: 73).

Considero que (Q) expresa la más profunda y más plausible intuición incompatibilista de fuente. Al mismo tiempo, sin embargo, también provee una amenaza a la posición de KANE. En primer lugar, (Q) tiene como consecuencia que los agentes no pueden ser responsables por decisiones que son indeterminadas porque no son producidas por nada en absoluto, ya que los agentes, obviamente, no pueden ser la fuente de la voluntad de llevarlas a cabo. Esta consideración subvierte los libertarismos evento-causales según los cuales los agentes pueden ser responsables de decisiones de tipo *b*) arriba, en las que los eventos de tipo *F*), a saber, *la decisión del agente de ejecutar A*, se producen sin causa alguna. Tendríamos que ver si también socava una perspectiva como la de KANE.

Entre las decisiones que son indeterminadas porque no se producen por nada en absoluto, y aquellas que están causalmente determinadas por factores que están fuera del control del agente, se encuentran una serie de decisiones a las cuales factores que están fuera del control del agente contribuyen en su producción, pero no las determinan, mientras que no hay nada que complemente la contribución causal de estos factores para producirlos. Por analogía, de acuerdo a la interpretación estándar de la mecánica cuántica, los eventos previos influyen causalmente cualquier evento cuántico que ocurre entre un abanico de posibilidades fijando las probabilidades que rigen este rango, pero estos acontecimientos previos no determinan causalmente cuál de estos posibles eventos cuánticos se va a producir. Así que, de manera similar, los eventos previos podrían influenciar la decisión de un agente, sin determinar una decisión particular.

Sin embargo, dada la intuición incompatibilista de fuente, los agentes no pueden ser moralmente responsables de las decisiones si se cumplen estas especificaciones. Si hay factores fuera del control del agente que influyen la toma de una decisión sin determinarla causalmente, mientras que no hay nada que complemente la contribución de estos factores para producir la decisión, entonces su producción presenta únicamente una combinación de los dos primeros tipos de factores que minan la responsabilidad. Ya hemos visto que de acuerdo a la intuición incompatibilista de fuente, los agentes no son moralmente responsables

de las decisiones que están causalmente determinadas por factores que están fuera de su control. Sin embargo, si estos factores, en lugar de determinar una sola decisión simplemente dejan abierta más de una posibilidad, y el agente no juega ningún otro rol en determinar qué posibilidad se realiza, entonces no tenemos razones para creer que es más moralmente responsable de lo que es en el caso determinista.

Vamos a designar aquellos eventos en los que factores fuera del control del agente determinan su presencia, *eventos determinados por factores ajenos* y aquellos que no son causados por nada, *eventos verdaderamente aleatorios*. Y podríamos llamar a los eventos en la escala entre estos dos extremos —aquellos en los que factores que están fuera del control del agente influyen causalmente su producción, pero no los determinan causalmente, mientras que no hay nada que complemente la contribución de estos factores para producirlos— *eventos parcialmente aleatorios*. De acuerdo con la intuición incompatibilista de fuente, un agente no puede ser moralmente responsable por una decisión si se trata de un evento que se encuentra en cualquier parte de esta escala, ya que el agente no tiene un papel adecuado en su producción —el agente no va a ser la fuente de tal decisión de modo suficiente para la responsabilidad moral—. Pero parece que para KANE, las decisiones libres son de hecho eventos parcialmente aleatorios.

En este punto se podría argumentar que la teoría de KANE sobre decisiones moralmente responsables tiene a su disposición un recurso adicional. Se podría sugerir que en su concepción, el carácter y los motivos que explican un esfuerzo de voluntad no necesitan ser factores fuera del control del agente, ya que podrían ser producidos en parte como resultado de su libre elección. Por consiguiente, no es necesario que el esfuerzo, y, por tanto, la elección, se produzca exclusivamente por factores que están fuera del control del agente y no por la libre elección del agente.

Sin embargo, este paso se enfrenta a un desafío. Para simplificar, supongamos que es únicamente el carácter, sin añadir las motivaciones, lo que explica el esfuerzo de la voluntad. Imaginemos primero que el carácter que explica el esfuerzo no es producto de las elecciones libres del agente, sino, más bien, que hay factores fuera de su control que determinan este carácter, o nada lo produce, o factores fuera de su control contribuyen a la producción del carácter sin determinarlo y nada complementa su contribución a producirlo. Entonces, el agente no va a ser responsable de su carácter. Además, el agente tampoco puede ser responsable por el esfuerzo que se explica por el carácter, ya sea que esta explicación sea determinista o indeterminista. Si la explicación es determinista, entonces habrá factores fuera del control del agente que determinen el esfuerzo, y el agente carecerá, por tanto, de responsabilidad moral por el esfuerzo. Si la explicación es indeterminista,

nista, dado que la libre elección del agente no juega ningún papel en la producción del carácter, y nada más que el carácter explica el esfuerzo, habrá factores fuera del control del agente que harán una contribución causal a la producción de este esfuerzo sin determinarlo, mientras que nada complementará la contribución de estos factores para producir el esfuerzo. Entonces una vez más, el agente no será moralmente responsable por el esfuerzo.

Sin embargo, los prospectos de responsabilidad moral por el esfuerzo de voluntad no aumentan si el carácter del agente es, en parte, resultado de su libre elección. Considérese la primera elección libre que un agente realiza. De acuerdo con el argumento anterior, el agente no puede ser responsable por ella, ya que no puede ser responsable por el esfuerzo de voluntad del cual proviene. Pero luego, no puede ser responsable por la segunda elección tampoco, ya sea que la primera elección haya sido o no formadora del carácter. Si la primera elección no fue formadora del carácter, entonces el carácter que explica el esfuerzo de voluntad que da lugar a la segunda elección no se produce por su libre decisión, y por el argumento anterior, no puede ser moralmente responsable por ello. Suponga, alternativamente, que la primera elección era formadora del carácter. Ya que el agente no puede ser responsable de la primera elección, tampoco puede ser responsable de la formación de carácter resultante. Y luego, de acuerdo al argumento anterior, no puede ser responsable de la segunda elección tampoco. Dado que este tipo de razonamiento se puede repetir para todas las elecciones posteriores, un agente que cumpla con las especificaciones de KANE nunca será moralmente responsable de un esfuerzo de voluntad.

Dado que dicho agente jamás será moralmente responsable de un esfuerzo de voluntad, tampoco será responsable de las elecciones resultantes. La razón es que, según la explicación de KANE, no hay nada que complemente la contribución del esfuerzo de voluntad para producir la elección. De hecho, todas las elecciones libres serán eventos parcialmente aleatorios, ya que habrá factores fuera del control del agente, tales como su carácter inicial, que influenciarán causalmente la elección que se produzca sin determinarla causalmente, mientras que nada complementa la contribución de estos factores en la producción de la elección. Se podría afirmar que si las decisiones tuvieran como base arreglos complejos, tal vez caóticos de tales eventos, un mayor control surgiría (KANE, 1996: 128-130). Sin embargo, si las decisiones en sí mismas, en el mejor de los casos son eventos parcialmente aleatorios, los agentes no tendrán el mejorado control que se requiere para la responsabilidad moral, a pesar de la propuesta complejidad de la estructura subyacente de las decisiones.

## 8. LA OBJECCIÓN DE SUERTE AL LIBERTARISMO AGENTE-CAUSAL

Lo que hay que añadir a la teoría libertaria evento-causal es la participación del agente en la producción de decisiones que mejoren su control de manera que sea suficiente para la responsabilidad moral. Este mayor control remediaría el problema del agente que desaparece, que es destacado por la objeción de suerte en contra del libertarismo evento-causal. La propuesta del libertario agente-causal es reintroducir al agente como una causa, esta vez no solo como involucrado en eventos, pero más bien, fundamentalmente como una sustancia. El libertario agente-causal así apela a la controvertida noción de causalidad de sustancias (para ver las razones por las que es objeto de controversia, véase CLARKE, 2003: 196-210). Si el agente fuera reintroducido tan solo como participante en eventos o estados, los argumentos que ya se han dado en contra de la suficiencia del libertarismo evento-causal podrían reiterarse con el mismo efecto. Lo que el libertario agente-causal postula es un agente que posee un poder causal, fundamentalmente como una sustancia, para causar una decisión sin estar causalmente determinado para hacerlo. La propuesta es que el control ausente en el punto de vista libertario evento-causal —el tipo de control suficiente para la responsabilidad moral— sea suministrado por el agente en virtud de tener este poder causal.

Hay que señalar que una concepción adecuada de este poder causal tendría que incluir elementos adicionales. Por ejemplo, es necesario establecer que puede ser ejercido de manera racional. Una opción aquí es construir esta disposición en el poder causal en sí —podría estar caracterizado como un poder causal, fundamentalmente como una sustancia, que causa una decisión después de considerar razones, y sobre la base de ciertas razones, sin estar causalmente determinado a hacerlo—.

El libertarismo agente-causal, sostengo, no cae bajo el golpe de la objeción de suerte. Recientemente, Carl GINET, Alfred MELE e Ishtiyaque HAJI, cada uno por su parte, han cuestionado esta afirmación, sobre la base de que la objeción de suerte tiene tanta fuerza en contra de la afirmación de que el libertarismo agente-causal permite un control suficiente para la responsabilidad moral como en contra de la idea de que el libertarismo evento-causal permite este tipo de control (GINET, 1997; HAJI, 2004; MELE, 2005 y 2006). En respuesta, en primer lugar, es indiscutible que cuando un agente A agente-causa la decisión D en el momento  $t$ , entonces un evento del siguiente tipo se produce:

G: A causa D en  $t$ .

MELE y HAJI señalan que en la imagen agente-causal, dadas exactamente las mismas condiciones previas a  $t$  como las que preceden que

A agente-cause D, G puede que no haya ocurrido. Por tanto, argumentan, el hecho de que G ocurrió es cuestión de suerte. Como resultado, el agente no tiene control al tomar la decisión D que es suficiente para la responsabilidad moral.

El libertario agente-causal sin duda va a admitir que dadas estas condiciones previas, G podría haber ocurrido o no. Pero el tema central es si el agente, no obstante, puede jugar un papel crucial al tomar la decisión D que no puede tener de acuerdo a la visión del libertario evento-causal. Y no ha sido descartado que pueda. Lo que el agente-causa hace *fundamentalmente* es causar una decisión. En este punto, cabe señalar que se trata de una *consecuencia lógica* que al causar el agente una decisión, un evento del tipo G se produce. Es una consecuencia lógica del hecho de que Ana, ahora equipada con el poder agente-causal, cause la decisión de detenerse, que el evento *Ana está causando la decisión de detenerse* ocurra. Pero es por el hecho de que el agente causa una decisión que el agente produce el evento tipo G —como una consecuencia lógica de que el agente causa la decisión—. Lo que explica entonces la presencia del evento de tipo G —en efecto, teniendo en cuenta que los acontecimientos previos están en su lugar— es que Ana, como una sustancia, causa la decisión. Esta explicación difiere del escenario del libertario evento-causal, donde, dado el rol de los eventos previos, el agente no juega ningún otro papel en la resolución de si la decisión se da o no (cfr. CLARKE, 2003: 105; PEREBOOM, 2001: 48; y 2004).

## 9. LA CAUSALIDAD DEL AGENTE Y LA FÍSICA

¿Puede reconciliarse el libertarismo agente causal con lo que cabría esperar dado nuestras mejores teorías físicas? Si esta teoría es cierta, entonces cuando tomamos decisiones libremente, causamos estas decisiones sin estar causalmente determinados a hacerlo. Como agentes-causas que corresponden a esta descripción, en algún momento afectaríamos el mundo físico externo al agente-causa, tal vez más directamente en el cerebro. Si el mundo físico estuviese regido generalmente por leyes deterministas, parece que en el punto de interacción encontraríamos divergencias de estas leyes. Se podría objetar que es posible que todas las elecciones indeterministas que se han tomado calcen perfectamente con lo que podría, en principio, predecirse sobre la base de las leyes deterministas, de tal manera que no existan divergencias con respecto a estas leyes. Sin embargo, esta propuesta involucra coincidencias demasiado alocadas para ser creídas. Por esta razón, el libertarismo agente causal no se reconcilia de manera creíble con el mundo físico que está gobernado por leyes deterministas.

De acuerdo a la interpretación estándar de la mecánica cuántica, sin embargo, el mundo físico de hecho no es determinista, sino que se rige por leyes estadísticas probabilísticas. CLARKE ha defendido la afirmación de que el libertarismo agente-causal puede reconciliarse con leyes físicas de este tipo (CLARKE 1993: 193, y 2003: 181). Sin embargo, coincidencias alocadas también surgen de esta propuesta. Considérese la clase de acciones posibles, cada una de las cuales tiene un componente físico cuya probabilidad previa de ocurrir es de aproximadamente 0,32. No se violarían las leyes estadísticas en el sentido de ser lógicamente incompatibles con ellas si, por un gran número de casos, los componentes físicos de esta clase no se realizaran cerca del 32 por 100 del tiempo. Por el contrario, la fuerza de la ley estadística es que para un gran número de casos es correcto *esperar* que los componentes físicos de esta clase se realicen cerca del 32 por 100 del tiempo. ¿Las elecciones libres en el modelo libertario agente causal son compatibles con lo que la ley estadística nos lleva a esperar de ellas? Si así fuera, entonces para un número suficientemente grande de casos, las acciones posibles en nuestra clase casi con seguridad serían elegidas libremente cerca del 32 por 100 del tiempo. Pero si la presencia de estos componentes físicos estuviese determinada por las decisiones de agentes-causas, entonces el ser de hecho elegido cerca al 32 por 100 del tiempo equivaldría a una coincidencia no menos alocada que la coincidencia de las posibles acciones cuyos componentes físicos tienen una probabilidad previa de alrededor del 0,99 de ser elegidos en un número lo suficientemente grande de casos, cerca del 99 por 100 del tiempo. La propuesta de que las elecciones libres causadas por el agente no se aparten de lo que las leyes estadísticas predicen para los componentes físicos de nuestras acciones iría tan fuertemente en contra de lo que cabría esperar, que se vuelve increíble.

CLARKE sostiene que «Si pudiera existir causalidad de sustancia, entonces parece que puede haber causalidad de sustancia cuyas propensiones del ejercicio se ajusten a las leyes causales no deterministas de nivel micro» (2003: 181). Yo creo que CLARKE tiene razón en esto. Es *posible* que la causalidad del agente concuerde con las leyes probabilistas de nivel micro, porque podría suceder que a largo plazo el ejercicio de poderes agente-causales se ajuste a las probabilidades que las leyes indeterministas de nivel micro asignarían en ausencia de la causalidad del agente.

Pero, ¿se debería esperar esta conformidad? Timothy O'CONNOR sostiene que si los eventos previos se conciben como formadores del poder agente-causal, entonces es razonable esperar que las acciones de los agentes-causas se ajusten a las probabilidades conferidas por estos eventos previos:

Imaginemos que algunos sistemas conscientes guiados por razones «magnifican» las indeterminaciones microfísicas de tal manera que va-

rios resultados significativamente diferentes son físicamente posibles. Luego supongamos que el poder agente-causal emerge cuando los sistemas conscientes guiados por razones alcanzan el umbral de complejidad requerido. Ese poder puede ser moldeado por estados (por ejemplo, las razones del agente para actuar) que encarnan las indeterminaciones cuánticas magnificadas, por lo que se esperaría que las acciones agente-causales reflejen las probabilidades físicas a largo plazo (O'CONNOR, 2003: 309; cfr. CLARKE, 2003: 181).

Sin embargo, para responder a la objeción de suerte, el poder causal ejercido por el agente debe ser de una especie diferente a aquella de los eventos que dan forma al poder agente-causal, y en el caso de una decisión libre, el ejercicio de estos poderes causales debe ser distinto del ejercicio de los poderes causales de los eventos. Esto se debe a que la objeción de suerte muestra que los poderes causales de los eventos no son del tipo que puede proporcionar el control necesario para la responsabilidad moral. El agente como sustancia, en virtud de su poder agente-causal, debe proporcionar este tipo de control. Dado este requisito, se esperaría que las decisiones del agente-origen difieran, en el largo plazo, de la frecuencia de las elecciones, lo que sería muy probable sobre la base de los eventos por sí solos. Si de todas maneras encontráramos el ajuste, tendríamos una muy buena razón para creer que el poder agente-causal no era de un tipo diferente al de los poderes causales de los eventos después de todo, y que, en el caso de ciertas decisiones, el ejercicio de estos poderes causales no era distinto del ejercicio de los poderes causales de los eventos. En consecuencia, la idea que O'CONNOR tiene en mente no puede ser tan radical como para debilitar la independencia del poder agente-causal de los poderes causales de los eventos, y si no es así, entonces esperaríamos las divergencias en cuestión.

En este punto, el libertario podría proponer que en realidad hay divergencias con respecto a las probabilidades que podemos esperar sin la presencia de agente-causas, y que estas divergencias se encuentran en el cerebro. El problema de esta propuesta, sin embargo, es que no tenemos ninguna evidencia de que tales divergencias se producen. Esta dificultad, por sí sola, proporciona una razón de peso para rechazar este enfoque.

A veces se dice que tenemos evidencia fenomenológica significativa para la tesis más amplia de que tenemos libre albedrío libertario. Quizá, entonces, podríamos tener libre albedrío libertario solo si fuéramos agentes-causas, y si fuéramos agente-causas existirían las divergencias en cuestión, entonces nuestra evidencia fenomenológica cuenta a favor de la existencia de estas divergencias. Sin embargo, la respuesta de SPINOZA a esta afirmación, que plantea que creemos que nuestras decisiones son libres solo porque desconocemos sus causas, no ha sido exitosamente contrarrestada. La lección que podemos sacar de SPINOZA es que la fenomenología apta para generar la creencia de que tenemos libre al-

bedrío libertario sería exactamente la misma si las decisiones fueran más bien causalmente determinadas y si desconociéramos gran parte de las causas. Por esta razón, la evidencia fenomenológica de que tengamos libre albedrío libertario no es especialmente sorprendente. Esta consideración va fuertemente en contra de la propuesta de que esa evidencia nos da razones para creer que las divergencias en cuestión existen.

Por otra parte, nada de lo que hemos dicho de manera concluyente descarta la afirmación de que debido a que somos agentes-causas existen esas divergencias. No contamos con una comprensión completa del sistema neuronal humano, y podría ser que algunas estructuras neuronales humanas difieran significativamente de cualquier otra cosa en la naturaleza que sí comprendemos y que sirven para fundamentar la causalidad del agente. Este enfoque puede ser el mejor a seguir para los libertarios. Pero en este momento no tenemos pruebas de que va a resultar correcto.

Por consiguiente, todas las versiones del libertarismo enfrentan graves dificultades. Anteriormente planteamos problemas para las posiciones de margen y para el compatibilismo. De ahí que la única posición en el debate sobre el libre albedrío sobre la que no se han planteado problemas es la versión del incompatibilismo de fuente que niega que tengamos el tipo de libre albedrío que se requiere para la responsabilidad moral. Se trata de una variedad de incompatibilismo duro. La preocupación en torno a este punto de vista no es, creo, que haya evidencia empírica significativa de que sea falso, o que hay un buen argumento que pruebe que es de alguna manera incoherente, y falso por esa razón. Por el contrario, las preguntas a las que se enfrenta son prácticas: ¿Cómo sería la vida si creyéramos que fuera verdad? ¿Es esta un tipo de vida que podemos tolerar?

## 10. EL INCOMPATIBILISMO DURO Y LAS MALAS ACCIONES

Aceptar el incompatibilismo duro requiere negar nuestra visión ordinaria de nosotros mismos como culpables de acciones inmorales y dignos de elogio por acciones que son moralmente ejemplares. En este punto se podría objetar que renunciar a nuestra creencia sobre la responsabilidad moral tendría consecuencias muy perjudiciales, tal vez tan perjudiciales que pensar y actuar como si el incompatibilismo duro fuera verdad no es una opción viable. Por tanto, incluso si la afirmación de que somos moralmente responsables resulta ser falsa, aún puede haber poderosas razones prácticas para continuar tratando a las personas como si lo fueran. Por ejemplo, quizá el tratar a los infractores como culpables es algo que se requiere a menudo para una educación moral eficaz y para que mejoren desde una perspectiva moral.

Si decidiéramos no tratar a la gente como culpable, podríamos temer quedarnos sin el suficiente poder para reformar la conducta inmoral. Sin embargo, esta opción nos haría tratar a las personas como culpables —por ejemplo, por medio de expresar indignación hacia ellos— cuando no lo merecen, lo que a primera vista parece moralmente incorrecto. Como Bruce WALLER sostiene, si las personas no son moralmente responsables de una conducta inmoral, tratarlos como si lo fueran sería injusto (WALLER, 1990: 130-135). Sin embargo, es posible conseguir una reforma moral a través de métodos que no estarían amenazados por este tipo de injusticia, y en las situaciones ordinarias estas prácticas podrían ser tan discutiblemente exitosas como las que suponen responsabilidad moral. En lugar de tratar a la gente como si mereciera la culpa, el incompatible duro podría recurrir a la reprensión moral y al estímulo, lo que supone únicamente que el delincuente ha hecho algo incorrecto. Estos métodos pueden comunicar con eficacia el sentido del bien y del mal y dar lugar a una auténtica reforma.

Sin embargo, ¿el incompatible duro cuenta con recursos adecuados para hacer frente a la conducta criminal? Aquí parece estar en desventaja, y, si es así, las consideraciones prácticas nos obligarían de todas maneras a tratar a los criminales como si fueran moralmente responsables. Si el incompatible duro es verdad, una justificación de retribución para el castigo penal no está disponible, ya que asume que el delincuente merece el dolor o privación solo por cometer el crimen, mientras que el incompatible duro niega esta afirmación. Y la retribución es una de las maneras más naturalmente convincentes para justificar la sanción penal.

En contraste, una teoría que justifica la sanción penal por el hecho de que el castigo educa a los delincuentes moralmente no es cuestionada por el incompatible duro específicamente. Así que se podría proponer que el incompatible duro puede apelar a una visión de este tipo. Pero carecemos de evidencia empírica significativa sobre el hecho de que el castigo a los delincuentes traiga consigo educación moral, y sin tal evidencia, sería un error castigarlos solo por lograr este objetivo. En general, está mal hacer daño a alguien para hacer un bien cuando carecemos de evidencia significativa de que el daño va a producir el bien. Además, incluso si tuviéramos buena evidencia de que el castigo fuera efectivo para educar moralmente a los criminales, deberíamos preferir métodos no-punitivos para alcanzar este resultado, si están disponibles —ya sea que los criminales sean o no moralmente responsables—.

Las teorías de la disuasión afirman que la sanción penal se justifica por el hecho de que disuade de cometer delitos en el futuro. Las dos teorías de la disuasión más importantes, la versión utilitaria y la que fundamenta el derecho a castigar en el derecho a la legítima defensa, no se ven socavadas por el incompatible duro en sí. No obstante,

son cuestionables por otras razones. La teoría utilitarista, que sostiene que el castigo es justificable porque maximiza la utilidad, se enfrenta a conocidos desafíos. Parecería a veces que demanda castigar al inocente, cuando al hacerlo se maximiza la utilidad; en algunas circunstancias parecería prescribir sanciones que son excesivamente severas, y autorizaría a hacer daño a personas como simple medio para el bienestar, en este caso la seguridad, de otros. El tipo de teoría de la disuasión que fundamenta el derecho de castigar sobre el derecho de las personas de defenderse de amenazas inmediatas también es objetable (FARRELL, 1985: 38-60). Cuando un delincuente es condenado, generalmente no constituye una amenaza inmediata para nadie, y este hecho acerca de sus circunstancias lo distingue de aquellos que legítimamente pueden ser afectados sobre la base del derecho a la legítima defensa.

Pero hay una teoría intuitivamente legítima de prevención del delito que no ha sido menoscabada por el incompatible duro, ni por otras consideraciones. Este punto de vista establece una analogía entre el trato que se da a los delincuentes y el trato que se da a los portadores de enfermedades peligrosas. Ferdinand SCHOEMAN (1979) sostiene que si tenemos el derecho de poner en cuarentena a los portadores de enfermedades contagiosas graves para proteger a las personas, entonces, por la misma razón, también tenemos derecho de aislar a los criminalmente peligrosos. Poner en cuarentena a alguien puede justificarse cuando no es moralmente responsable de ser peligroso para los demás. Si un niño está infectado con un virus contagioso y mortal que adquirió antes de nacer, la cuarentena puede a pesar de todo ser legítima. Ahora bien, supongamos que un asesino en serie sigue siendo un grave peligro para una comunidad. Incluso si no es moralmente responsable de sus crímenes, sería tan legítimo detenerlo como es poner en cuarentena a un portador de una enfermedad contagiosa mortal que no es responsable de ello.

Sería moralmente incorrecto, sin embargo, tratar a los portadores de enfermedades transmisibles más severamente de lo que se requiere para protegerse contra la amenaza resultante. Del mismo modo, sería un error tratar a los delincuentes más duramente de lo que se necesita para neutralizar el peligro que ellos constituyen. Además, así como las enfermedades moderadamente peligrosas dan lugar a medidas menos intrusivas que la cuarentena, así también las tendencias criminales moderadamente graves solo podrían justificar respuestas menos intrusivas que la detención. El hurto en almacenes, por ejemplo, justificaría solo cierto grado de control. Además, sospecho que una teoría inspirada en la cuarentena no justificaría medidas cuya legitimidad está más en duda, como la pena de muerte o la reclusión en las peores cárceles que tenemos. Por otra parte, exigiría un grado de preocupación por la rehabilitación y el bienestar del delincuente que decididamente alteraría la mayor parte de la práctica actual. Así como la sociedad tiene el deber de tratar de curar a los enfermos que han sido puestos en cua-

rentena, así mismo tendría el deber de tratar de rehabilitar a los delinquentes que detiene. Cuando la rehabilitación es imposible, y, si la protección de la sociedad requiere reclusión indefinida, no habría ninguna justificación para hacer la vida de un criminal más miserable de lo que la protección de la sociedad requiere.

## 11. SIGNIFICADO EN LA VIDA

¿Sería difícil sobrellevar la vida sin una concepción de nosotros mismos como dignos de elogio por lograr lo que hace que nos sintamos realizados, felices, satisfechos, o que nuestra vida vale la pena —por cumplir lo que Ted HONDERICH llama nuestras *esperanzas de vida* (HONDERICH, 1988: 382)—. HONDERICH sostiene que hay un aspecto de estas esperanzas de vida que se ve socavado por el determinismo, pero que el determinismo, sin embargo, las deja en gran parte intactas. Estoy de acuerdo y desarrollo esta posición de la siguiente manera. En primer lugar, no es irrazonable objetar que nuestras esperanzas de vida implican una aspiración de merecer elogio, que la verdad del incompatibilismo duro socavaría. Las esperanzas de vida son las aspiraciones de logro y bien podría ser que no se puede tener un logro por el que uno no sea también digno de elogio. Pero en consecuencia, renunciar a merecer elogio parecería privarnos de nuestras esperanzas de vida por completo. Sin embargo, los logros y las esperanzas de vida no están tan estrechamente ligados a merecer elogio como esta objeción supone. Si un agente espera tener éxito en algún proyecto, y si lleva a cabo lo que quería, intuitivamente este resultado sería un logro, incluso si el agente no es digno de elogio por lo logrado, aunque al mismo tiempo el sentido en el que es su logro puede verse disminuido. Por ejemplo, si alguien espera que sus esfuerzos como profesor resulten en niños con buena educación, y lo logra, entonces hay un sentido claro en el que el agente ha logrado lo que deseaba, incluso si debido a que, en general, no es moralmente responsable, el agente no merece elogio por sus esfuerzos.

Uno podría pensar que el incompatibilismo duro inculcaría una actitud de resignación a todo lo que las disposiciones conductuales junto con las condiciones ambientales mantienen en reserva. Pero esto no es del todo cierto. Incluso si lo que sabemos acerca de nuestras características conductuales y el medio ambiente nos lleva a creer que nuestro futuro irá por un camino en particular, a menudo puede ser razonable esperar que las cosas salgan de manera distinta. Para que esto sea así, a veces puede ser importante que no tengamos un conocimiento completo de nuestro carácter y de las condiciones ambientales. Imaginemos que alguien cree razonablemente que tiene una cualidad que podría ser un impedimento para la realización de una esperanza de vida.

Sin embargo, debido a que no sabe si esta cualidad de hecho va a tener este efecto, queda abierta —es decir, es posible para esa persona de acuerdo a lo que sabe— la posibilidad de que otra cualidad de su voluntad le permita trascender el impedimento. Por ejemplo, imaginemos que alguien aspira a convertirse en un político exitoso, pero le preocupa que su miedo a hablar en público se cruce en el camino. No sabe si este temor va, de hecho, a frustrar su ambición, puesto que está abierta la posibilidad de que supere este problema, tal vez por una disposición a una autodisciplina decidida para trascender obstáculos de este tipo. Como resultado, puede razonablemente tener la esperanza de que va a superar el miedo y tener éxito en relación con su ambición. Teniendo en cuenta el incompatibilismo duro, si de hecho logra superar su problema y tiene éxito en la vida política, este no sería su logro en un sentido tan robusto como es natural suponer, pero sería su logro en un sentido sustancial de todas maneras.

¿Cuán significativo es el aspecto de nuestras esperanzas de vida que debemos renunciar a la suposición del incompatibilismo duro? Saul SMLANSKY sostiene que, aunque el determinismo deja abierta la posibilidad para una base limitada para el sentido de la autoestima que se deriva de los logros o la virtud, la perspectiva de los deterministas duros (y también, por extensión, de los incompatibilistas duros) puede ser sin embargo «muy perjudicial para nuestra visión de nosotros mismos, para nuestra noción de logro, nuestro valor y auto-respeto», especialmente cuando se trata de logros en la formación de su propio carácter moral. En respuesta, SMLANSKY piensa que sería mejor para nosotros fomentar la ilusión de que tenemos libre albedrío (SMLANSKY 1997: 94, y 2000). Estoy de acuerdo con Smilansky en que hay una especie de respeto a uno mismo que supone una base incompatibilista, y que se vería amenazado si el determinismo duro o el incompatibilismo duro fuera verdad. Me pregunto, sin embargo, si está en lo cierto acerca de lo perjudicial que sería para nosotros el renunciar a este tipo de autorrespeto, y si su apelación a la ilusión es necesaria.

En primer lugar, téngase en cuenta que nuestro sentido de autovaloración —el sentido de que valemos y de que nuestra vida vale la pena ser vivida— se debe de manera no trivial a características que no son producidas por la voluntad, es decir, no de manera voluntaria en absoluto, y menos aún por el libre albedrío. La gente otorga un gran valor a la belleza natural, al talento natural para el deporte y a la inteligencia, ninguno de los cuales tiene como origen nuestra voluntad. Sin duda, también valoramos los esfuerzos voluntarios —en el trabajo productivo y el comportamiento altruista y, de hecho, en la formación del carácter moral—. Sin embargo, ¿nos importa mucho que estos esfuerzos voluntarios sean *libremente* deseados? Tal vez SMLANSKY sobrestima cuánto nos importa.

Pensemos en cómo una persona llega a desarrollar un buen carácter moral. No es improbable que se forme en gran medida como resultado de la educación, y, por otra parte, la creencia de que esto es así está muy difundida. Los padres, por lo general, consideran que han fallado al educar a sus hijos si estos tienen una disposición inmoral y los padres generalmente hacen un gran esfuerzo por criar a sus hijos para prevenir dicho resultado. En consecuencia, las personas suelen llegar a creer que tienen la buena conducta que tienen en gran parte debido a que fueron criados con amor y habilidad. Pero aquellos que llegan a creer esto de sí mismos rara vez experimentan consternación por ello. Las personas tienden a no sentirse desanimadas al comprender que su buena conducta no es producto de sus acciones y que no merecen mayor elogio y respeto por ella. Por el contrario, a menudo llegan a sentirse más afortunados y agradecidos. Supongamos, sin embargo, que hay algunos que serían superados con consternación. ¿Se justificaría o sería deseable para ellos que acojan la ilusión de que, no obstante, merecen reconocimiento y respeto por su buen carácter moral? Sospecho que la mayoría, con el tiempo, sería capaz de aceptar la verdad, sin incurrir en mucha pérdida. Pienso que todo esto también sería válido para aquellos que llegan a creer que no son dignos de elogio y respeto por su conducta porque no son, en general, moralmente responsables.

## 12. EMOCIONES, ACTITUDES REACTIVAS Y RELACIONES PERSONALES

P. F. STRAWSON (1962) argumenta que la justificación para juicios de culpabilidad y reconocimiento tiene su fundamento en nuestras actitudes reactivas, reacciones emocionales a la calidad moral de la voluntad de un agente. Debido a que la responsabilidad moral, más en general, tiene este tipo de fundamento, la verdad o falsedad del determinismo es irrelevante para determinar si se justifica el considerar a los agentes moralmente responsables. Estas actitudes reactivas, tales como el resentimiento moral, la culpa, la gratitud, el perdón y el amor, son necesarias para el tipo de relaciones interpersonales que hacen que nuestra vida tenga sentido. Así que incluso si pudiéramos renunciar a las actitudes reactivas —y STRAWSON cree que esto es imposible— nunca habría suficiente razón práctica para hacerlo. Por tanto, nunca tendríamos suficiente razón práctica para dejar de considerar a las personas moralmente responsables. Además, si el determinismo puso en peligro las actitudes reactivas, enfrentaríamos la perspectiva de la «actitud objetiva», una postura fría y calculadora hacia los demás que debilitaría la posibilidad de tener relaciones personales significativas.

STRAWSON tiene toda la razón al creer que una actitud objetiva socavaría las relaciones personales, pero niego que adoptaríamos esta pos-

tura o que sería conveniente si llegáramos a aceptar el determinismo o el incompatibilismo duro. En mi concepción, algunas de las actitudes reactivas de hecho serían cuestionadas por el determinismo duro, o más ampliamente por el incompatibilismo duro. Sostengo que algunas de estas actitudes, tales como el resentimiento moral y la indignación, suponen que la persona que es objeto de la actitud es moralmente responsable en el sentido de «merecimiento básico» en discusión en el debate. En consecuencia, estas actitudes tienen suposiciones que el incompatibilista duro creería que son falsas. Afirmo, sin embargo, que las actitudes reactivas que nos gustaría conservar, o bien no se ven amenazadas por el incompatibilismo duro de esta manera, o tienen análogos o aspectos que no tienen suposiciones falsas. El conjunto de actitudes que sobrevivirían no equivale a la actitud objetiva de STRAWSON y sería suficiente para mantener buenas relaciones.

Es posible que hasta cierto punto el resentimiento moral y la indignación estén fuera de nuestro poder de influenciar, y, por tanto, aun suponiendo que un incompatibilista duro esté profundamente comprometido con la moral y la racionalidad, y que tenga un control admirable de su vida emocional, sin embargo, es posible que no pueda erradicar estas actitudes. Por tanto, como incompatibilistas duros podríamos esperar que las personas se resientan moralmente en ciertas circunstancias, y consideraríamos que, en gran medida, es algo que está fuera del control del agente. Sin embargo, también tenemos la capacidad de prevenir, controlar y a veces disipar el resentimiento moral, y, dada la creencia en el incompatibilismo duro, podríamos tomar esas medidas por ética y racionalidad. Modificaciones de este tipo, apoyadas por una convicción incompatibilista dura, podrían ser buenas para las relaciones interpersonales.

Se podría objetar que el resentimiento moral y la indignación son cruciales para comunicar de manera efectiva las acciones indebidas en nuestras relaciones, y si disipáramos o modificáramos estas actitudes, nuestras relaciones se verían perjudicadas. Sin embargo, cuando alguien es perjudicado en una relación, esa persona suele tener más actitudes que no son puestas en peligro por el incompatibilismo duro, cuya expresión puede desempeñar el papel comunicativo en cuestión. Estas actitudes incluyen sentirse alarmado o angustiado por lo que el otro ha hecho, así como tristeza moral o preocupación por el otro. Entonces, el resentimiento moral no es evidentemente una necesidad para una comunicación efectiva en las relaciones personales.

El perdón podría implicar que la persona que es perdonada es culpable, y si esto es así, esta actitud también se vería socavada por el incompatibilismo duro. Sin embargo, algunos aspectos esenciales del perdón no son puestos en peligro por el incompatibilismo duro y son suficientes para mantener el rol que el perdón en su totalidad tiene en las rela-

ciones. Supongamos que un amigo lo maltrata en repetidas ocasiones, y debido a esto usted resuelve poner fin a su relación con él. Sin embargo, luego se disculpa con usted, lo que indica que reconoce que sus acciones estaban equivocadas, le expresa su arrepentimiento por haberlo maltratado y su auténtico compromiso de abstenerse de ofender. Como resultado de ello, usted decide no poner fin a la amistad. Aquí, la característica del perdón que es consistente con el incompatibilismo duro es la voluntad de dejar de considerar el pasado comportamiento in-moral como una razón para disolver o debilitar una relación. El aspecto del perdón que es socavado por el incompatibilismo duro es la voluntad de hacer caso omiso de la culpabilidad del amigo. Pero habiendo renunciado a la creencia de que somos moralmente responsables, el incompatibilista duro ya no necesita la voluntad de ignorar la culpabilidad para disfrutar de buenas relaciones.

Se podría argumentar que el incompatibilismo duro pone en peligro las actitudes autodirigidas de culpa y arrepentimiento, y que esto sería especialmente perjudicial para las relaciones. Sin culpa y arrepentimiento, no solo no seríamos capaces de restaurar las relaciones dañadas debido a nuestros errores, sino que también nos veríamos limitados al querer mantener nuestra integridad moral. Al estar ausentes las actitudes de culpa y arrepentimiento, careceríamos de los mecanismos psicológicos que pueden desempeñar estas funciones. Pero téngase en cuenta primero que es porque la culpa esencialmente implica la creencia de que uno es culpable por algo que ha hecho que esta actitud parecería estar en peligro por parte del incompatibilismo duro. Es por esta razón que el arrepentimiento también parecería estar (indirectamente) amenazado, ya que el sentimiento de culpa parecería ser necesario para motivar el arrepentimiento. Sin embargo, suponga que usted se comporta in-moralmente, pero debido a que aprueba el incompatibilismo duro, usted niega ser culpable. En cambio, reconoce que ha obrado mal, se siente triste por haber realizado acciones indebidas y lamenta profundamente lo que ha hecho (WALLER, 1990). Además, debido a que se ha comprometido a hacer lo correcto y a mejorar su conducta, decide abstenerse de este tipo de comportamiento en el futuro y a buscar la ayuda de otros para mantener su decisión. Nada de esto se ve amenazado por el incompatibilismo duro.

La gratitud parecería implicar que la persona con quien uno se siente agradecido es moralmente responsable de un beneficio, y el incompatibilismo duro, por tanto, amenazaría la gratitud. Sin embargo, como en el caso del perdón, algunos aspectos de esta actitud no se verían afectados, y estos aspectos tienen la función que la gratitud en su conjunto tiene en las buenas relaciones. La gratitud incluye, ante todo, sentirse agradecido con una persona que le ha beneficiado a uno. Es cierto que sentirse agradecido con alguien suele implicar la creencia de que esa persona es digna de reconocimiento por alguna acción. Sin em-

bargo, uno también puede estar agradecido con un niño pequeño por algún acto de bondad sin creer que sea moralmente responsable. Este aspecto de la gratitud podría mantenerse incluso si uno renuncia a la supuesta implicación de merecer elogio. A menudo la gratitud implica también alegría como una respuesta al beneficio otorgado por otro. Pero ningún elemento del incompatibilismo duro socava el sentirse alegre y expresar alegría cuando los demás son considerados o generosos con uno. La expresión de alegría puede producir un sentido de armonía y buena voluntad a menudo generados por la gratitud, y, por tanto, aquí el incompatibilismo duro no está en desventaja.

¿El incompatibilismo duro pone en peligro la clase de amor que los adultos maduros sienten el uno por el otro en las buenas relaciones, como el argumento de STRAWSON sugiere? Considérese primero si para amar a alguien es importante que la persona amada tenga y ejerza el libre albedrío en el sentido que se requiere para la responsabilidad moral. Muy rara vez, si acaso alguna vez, los padres aman a sus hijos porque estos poseen este tipo de libre albedrío, o porque deciden hacer lo correcto en función del libre albedrío, o porque merecen ser amados debido a decisiones tomadas según el libre albedrío. Por otra parte, es también muy inusual, acaso inexistente, que los adultos se amen por este tipo de razones. Las razones por las que amamos a los demás son sin duda variadas y complejas. Además del carácter moral y el comportamiento, características como la inteligencia, la apariencia, el estilo y el parecido con otras personas en la historia personal de uno pueden todas tener un rol. Suponga que cualidades moralmente admirables son particularmente importantes para despertar, enriquecer y mantener el amor. Incluso si hay un aspecto del amor que concebimos como una respuesta merecida a cualidades moralmente admirables, es poco probable que el amor se vea menoscabado si llegamos a creer que estas cualidades no se producen o mantienen por decisiones que se basan en el libre albedrío. Las cualidades moralmente admirables son entrañables ya sea que la gente merezca o no elogios por poseerlas.

Se podría afirmar que queremos ser amados por otros, como resultado de su libre albedrío. Frente a esto, el amor que los padres tienen a sus hijos se genera, por lo general, de forma independiente de su voluntad en conjunto, y no se cree que este amor sea deficiente. KANE reconoce este hecho sobre el amor de los padres y está de acuerdo en que el amor romántico es similar en este aspecto. Pero afirma que hay un tipo de amor que deseamos, el cual no existiría si todo el amor estuviese determinado por factores que están fuera de nuestro control (KANE, 1996: 88; cfr. STRAWSON, 1986: 309; ANGLIN, 1991: 20). La verosimilitud de la perspectiva planteada por KANE podría fortalecerse al reflexionar sobre cómo reaccionaría usted si descubriera que alguien que ama está causalmente determinado a amarle, digamos, por un manipulador benevolente.

Dejando a un lado el *libre* albedrío por un momento, ¿en qué momento la voluntad juega algún rol en engendrar amor? Cuando una relación íntima se está desintegrando, a veces las personas deciden tratar de restaurar el amor que antes sentían. O cuando un estudiante está en desacuerdo con un compañero de dormitorio desde el principio, puede optar por tomar medidas para que la relación sea buena. Cuando un matrimonio ha sido concertado, la pareja puede decidir hacer lo que puedan para amarse. En tales situaciones, podríamos querer que otros tomen una decisión que pueda generar o mantener el amor. Pero eso no quiere decir que queramos que esa decisión sea libremente deseada en el sentido que se requiere para la responsabilidad moral. Porque no es claro que se añadiría valor al ser la decisión libre en este sentido. Por otra parte, aunque en algunas circunstancias puede ser que deseemos que otros tomen decisiones de este tipo, por lo general preferimos el amor que no requiere de tales opciones. Esto es así no solo en el caso de las relaciones íntimas de pareja —donde es bastante obvio—, sino también para las amistades y las relaciones entre padres e hijos.

Supongamos que la postura de KANE pudiera ser defendida y que sí quisiéramos el amor que es libremente deseado en el sentido que se requiere para la responsabilidad moral. Si en realidad deseáramos el amor de este tipo, entonces querríamos un tipo de amor que sería imposible si el incompatibilismo duro fuera verdad. Sin embargo, los tipos de amor que no han sido cuestionados por el incompatibilismo duro son suficientes para tener buenas relaciones. Si podemos aspirar al tipo de amor que los padres suelen tener por sus hijos, o al tipo de amor que los amantes comparten, o del tipo que tienen los amigos que se sintieron atraídos de inmediato y cuya amistad se volvió cercana a través de sus interacciones, entonces la posibilidad de realizarse a través de relaciones interpersonales se mantiene intacta.

El incompatibilismo duro, por tanto, no genera una amenaza para las relaciones interpersonales aunque podría desafiar ciertas actitudes que suelen jugar un papel importante en este tipo de relaciones. El resentimiento moral, la indignación y la culpa podrían ser irracionales para un incompatibilista duro, ya que estas actitudes tendrían postulados considerados falsos. Sin embargo, estas actitudes o bien no son necesarias para las buenas relaciones, o tienen análogos que pueden desempeñar su usual papel. Por otra parte, el amor —la actitud más esencial para tener buenas relaciones interpersonales— no parece amenazado por el incompatibilismo duro en absoluto. El amor al otro implica, fundamentalmente, desear el bien del otro, tener en cuenta sus objetivos y deseos, y querer estar junto a esa persona, y nada de esto es puesto en peligro por el incompatibilismo duro.

### 13. REVISIONISMO

Manuel VARGAS (2005) señala que las teorías de libre albedrío y responsabilidad moral pueden ser revisionistas sobre nuestras concepciones ordinarias, actitudes y prácticas en diversos grados. La versión del incompatibilismo duro con la que estoy de acuerdo es fuertemente revisionista acerca de la noción clave de la responsabilidad moral. Nuestra concepción común plantea que la gente puede ser moralmente responsable en el sentido de «merecimiento básico», pero esta concepción está equivocada. Al mismo tiempo, creo que las personas son moralmente responsables en otros sentidos. Pero renunciar a la noción de responsabilidad de «merecimiento básico» mientras se mantienen los otros sentidos equivaldría a una revisión considerable. Su magnitud sería evidente en el resultante cambio radical en la forma en cómo evaluaríamos el resentimiento moral y la indignación. Generalmente creemos que estas actitudes son a menudo totalmente justificadas, mientras que de acuerdo a la visión del incompatibilismo duro, siempre suponen la falsa creencia de que aquellos a quienes van dirigidas merecen culpa. Si estas actitudes fueran solo esporádicas, entonces la visión revisionista del incompatibilismo duro en torno a estas actitudes aún podría contar como débil o simplemente moderada. Pero no son esporádicas; por ejemplo, la mayoría de las personas están moralmente resentidas con uno u otro la mayoría del tiempo. Con respecto al trato a los delincuentes, el grado en el que mi postura es revisionista tiene que ver con prácticas específicas y la justificación para ellas. En torno a las actitudes reactivas necesarias para las buenas relaciones interpersonales mi posición es solo débil o moderadamente revisionista. La tristeza moral, la gratitud, el perdón y el amor no están en peligro de acuerdo a mi versión del incompatibilismo duro, o bien tienen análogos o aspectos que no tendrían postulados falsos. En consecuencia, por estas actitudes a lo sumo se requeriría una revisión bastante leve.

### 14. LO BUENO DEL INCOMPATIBILISMO DURO

El incompatibilismo duro también promete beneficios sustanciales para la vida humana. De todas las actitudes relacionadas con la suposición de que somos moralmente responsables, la ira parece más estrechamente vinculada con él. El debate sobre la responsabilidad moral a menudo no se centra en cómo miramos a los agentes que son moralmente ejemplares, sino más bien en cómo miramos a los que tienen una pobre moral. Los ejemplos diseñados para generar una fuerte intuición de que un agente es moralmente responsable por lo general incorporan una acción especialmente malévola, y la intuición por lo general im-

plica ira compasiva. Puede ser, entonces, que nuestro apego a la suposición de que somos moralmente responsables se derive, en un grado significativo, del papel que la ira juega en nuestra vida emocional. Tal vez estamos dispuestos a sentir que renunciar a este tipo de suposición en torno a la responsabilidad constituye una seria amenaza porque la racionalidad de la ira se vería socavada como resultado.

El tipo de ira en cuestión es aquella que se dirige hacia alguien que uno cree que se ha comportado de manera inmoral — incluye el resentimiento moral y la indignación—. Permítanos llamar a esta actitud *ira moral*. No toda la ira es ira moral. Un tipo de ira no moral se dirige a alguien porque sus habilidades carecen de algún aspecto o porque se ha desempeñado pobremente en alguna situación. A veces nuestro enojo no tiene objeto. Sin embargo, la mayoría de la ira humana es ira moral.

La ira moral comprende una parte importante de nuestra vida moral como normalmente la concebimos. Nos motiva a resistir el abuso, la discriminación y la opresión. Al mismo tiempo, la expresión de la ira moral con frecuencia tiene efectos nocivos, no contribuye al bienestar ya sea de aquellos a quienes va dirigida o de aquellos que expresan la ira. A menudo, su expresión tiene la intención de causar poco o nada más que dolor físico o emocional. Como consecuencia, tiene la tendencia de dañar relaciones, afectar el funcionamiento de las organizaciones y desestabilizar las sociedades. En casos extremos, puede motivar a la gente a torturar y matar.

La comprensión de que la expresión de la ira moral puede ser perjudicial da lugar a una fuerte necesidad de que sea moralmente justificada cuando ocurra. La necesidad de que se justifique moralmente la conducta que es perjudicial es por lo general muy fuerte, y las expresiones de ira moral suelen ser perjudiciales. Esta necesidad se hace más urgente por el hecho de que a menudo nos aferramos a la ira moral y de que por lo general disfrutamos al expresarla. Generalmente justificamos la expresión de la ira moral argumentando que los malhechores la merecen y suponemos que la merecen en el sentido básico.

De acuerdo a la suposición del incompatibilismo duro, sin embargo, una justificación de esta especie no está disponible. Pero teniendo en cuenta las preocupaciones sobre la expresión de ira moral, esto puede ser algo bueno.

La aceptación del incompatibilismo duro difícilmente va a modificar nuestra manera de ser al punto de que la expresión de la ira moral deje de ser un problema para nosotros. Al mismo tiempo, tenga en cuenta que la ira moral es a menudo mantenida y magnificada por la creencia de que su objeto es moralmente responsable de una conducta inmoral. La ira moral destructiva en las relaciones también se fomenta de esta manera por el supuesto de

que el otro es culpable. La ira que exacerba los conflictos étnicos se nutre del supuesto de que un grupo de personas es culpable de los males ocurridos en el pasado. El incompatibilismo duro propone renunciar a esas creencias, ya que son falsas. Como consecuencia de ello, la ira moral podría disminuir y sus expresiones aplacarse.

¿Los beneficios que se generarían, si la ira moral se redujera de esta manera, compensaría por las pérdidas producidas? La ira moral nos motiva a oponernos al comportamiento inmoral. ¿Se renunciaría a este beneficio? Si por razones del incompatibilismo duro, el supuesto de que los malhechores son culpables se retira, la convicción de que en realidad se han comportado de modo inmoral no estaría amenazada. Incluso si los que cometen genocidio no son moralmente responsables, sus acciones son, sin embargo, claramente inmorales, y la creencia de que esto es así permanecería intacta. Esto, junto con el compromiso de combatir las acciones malévolas, daría lugar a la resolución de oponerse al abuso, la discriminación y la opresión. La aceptación del incompatibilismo duro, por tanto, nos permitiría mantener los beneficios que la ira moral también puede ofrecer, mientras desafiamos sus efectos destructivos.

## LECTURAS ADICIONALES

Las ideas de este capítulo son presentadas y tratadas con mayor detalle en mi libro *Living Without Free Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Este capítulo incorpora algunas mejoras claves con respecto al libro, especialmente en el argumento a favor de la posición fuente y en contra de la posición de margen, y en el tratamiento del libertarismo evento-causal.

Como se mencionó en este capítulo, Baruch SPINOZA argumenta a favor del determinismo en *Ética demostrada según el orden geométrico*, publicado por primera vez justo después de su muerte en 1677, la traducción estándar actual está en *The Collected Works of Spinoza*, editada y traducida por Edwin CURLEY, vol. 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985). Casi un siglo más tarde, el determinismo duro es defendido por el Barón Paul D'HOLBACH, *Sistema de la Naturaleza* (Amsterdam, 1770), y por Joseph PRIESTLEY (quien también hizo importantes contribuciones a la química moderna), *Libre discusión de las doctrinas del materialismo y la necesidad filosófica* (1788), reimpresso en Joseph PRIESTLEY, *Priestley's Writings on Philosophy, Science, and Politics*, ed. de John PASSMORE (Nueva York: Collier, 1965).

La idea de que la responsabilidad moral es en realidad imposible — ya sea que el determinismo o el indeterminismo sea verdad — es defendida por Galen STRAWSON, *Freedom and Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1986), y en una serie de artículos más recientes que incluye

«The Impossibility of Moral Responsibility», *Philosophical Studies* 75 (1994), 5-24. Saul SMILANSKY, *Free Will and Illusion* (Oxford: Oxford University Press, 2000), defiende un argumento del mismo tipo que STRAWSON propone, pero sostiene que el que creamos que carecemos del tipo de libre albedrío necesario para la responsabilidad moral sería perjudicial y, por tanto, lo mejor sería mantener la ilusión de que tenemos este tipo de libre albedrío. Versiones detalladas del determinismo duro o del incompatibilismo duro han sido presentadas por Ted HONDERICH, *A Theory of Determinism* (Oxford: Oxford University Press, 1988), y por Bruce WALLER, *Freedom Without Responsibility* (Filadelfia: Temple University Press, 1990).

Richard DOUBLE, *The Non-Reality of Free Will* (Nueva York: Oxford University Press, 1991), y *Metaphilosophy and Free Will* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), sostiene que la afirmación de que tenemos el libre albedrío que se requiere para la responsabilidad moral no puede ser cierto por la sencilla razón de que el concepto mismo de libre albedrío es internamente incoherente si se interpreta de forma realista y no subjetivista.