

## *Consideraciones sobre la disputa norteamericana actual en torno a la cuestión del libre albedrío\**

MIQUEL BELTRÁN  
(Universidad de las Islas Baleares)

A modo de preámbulo antes de iniciar esta intervención me permitiré referirles ciertas experiencias personales –aunque de índole notoriamente filosófica– relativas al problema del libre albedrío, porque creo que así podré dar mejor cuenta de mi modo, quizá un tanto peculiar, de entender la crítica a esa noción. La primera experiencia a la que quiero referirme proviene de la lectura de uno de los así llamados neocontractualistas, Robert Nozick: su libro de 1974 *Anarchy, State and Utopia...* Y se trata de la indignación que sentí ante su para mí aberrante legitimación política de las más extremas desigualdades socioeconómicas, a partir de ciertos presupuestos que él considera moralmente relevantes, y que se refieren precisamente a la ontología de la voluntad.

El primer presupuesto: que la voluntad de todo individuo –de cada agente en el mundo– puede desplegarse arbitrariamente sobre las cosas (puede en el sentido de que tiene derecho a hacerlo). Ante todo –y sin atisbo de duda– sobre su misma persona y sobre sus posesiones, pero también sobre todo aquello que no pertenece a nadie, aquello que no ha llegado a formar parte constitutiva de la esfera moral que circunda a cada uno de los demás individuos, y que está conformada por la totalidad de sus propiedades. Así, el único límite legítimo que se le puede imponer al alcance de cada voluntad individual proviene de fuera, y es precisamente el hecho de que las voluntades de todos los demás están plenamente licitadas, también, a hacer lo que quieran con aquello que haya llegado a formar parte de sus esferas, y también con aquello que no ha llegado a formar parte de la esfera moral de nadie.

De este modo la legitimidad de toda acción se define en función de ese despliegue –ya sea reflexivo o irreflexivo, racional o irracional desde cualquier otra instancia– de la totalidad de voluntades individuales de los agentes posesivos en el mundo. Esto debe ser así puesto que –y ésta es la segunda tesis moral sobre la que Nozick fundamenta su teoría política– sólo los individuos existen, de modo que tratar de recortar, o refrenar, o restringir el alcance de sus querencias –ya se trate de deseos primarios o de voliciones de alto orden– sería tanto como tratarles indebidamente desde un punto de vista moral. Se infiere así que la supuesta libertad de la voluntad sobre las cosas no sólo es en principio irreprochable, sino que se trata de una prerrogativa humana frente al mundo sobre la que pueden validarse teóricamente supuestos sociales y políticos bien determinados, y que todos, por desgracia, conocemos...

---

\* El examen de los textos objeto de este estudio forma parte de un proyecto de investigación para cuya realización le ha sido concedida al autor del artículo una beca del Instituto de Estudios Norteamericanos. In Memoriam Josep M. Pi Sunyer - Josep M. Poal.

Hasta aquí la primera experiencia. La segunda no puedo precisarla tan concretamente, salvo decir que es, sin duda, anterior. Se trata del asombro que me asaltaba al observar la asimetría que, desde las teorías morales normativas, suele darse entre lo insignificantes o ineficaces que se juzgan ciertas buenas emociones para la actuación moral, y cómo sin embargo desde esas mismas teorías se da un empeño en propugnar o estimular la aparición y permanencia de otras emociones alternativas, pero de corte más bien negativo. Me voy a explicar: esas teorías normativas, que proceden a la distinción entre acciones moralmente correctas e incorrectas desde el criterio de la obediencia a una ley (o de la imposición) no parecen dar importancia fundamental a que la acción moralmente correcta se vea acompañada de buenas emociones de indudable intensidad, como serían la alegría, la autoestima e incluso la benevolencia —es el caso en general de cierta tradición inglesa, con salvedades aparentes como las de Hume o Butler—... Es como si se pensara que, puesto que se trata de coartar el despliegue en principio indiscriminado de la voluntad, no se puede exigir (y quizá ni siquiera esperar, en la mayoría de los casos) que el individuo que actúa moralmente en virtud de una imposición experimente, además, buenas emociones, o por lo menos que las experimente desde un punto de vista eficiente (a no ser las más desapasionadas de cierto respeto por los demás, o una tenue felicidad final (de corte finalista, quiero decir)). Sin embargo, no es un secreto que las emociones de culpabilidad y autorreprobación son más importantes desde una perspectiva que condena moralmente ciertas de nuestras acciones en base a una normativa.

Sea como fuere, desde las teorías de la observancia de la norma, desde las éticas del deber, parece que se entraña una concepción restrictiva de la acción moral, y que por tanto el alcance irrestricto de la voluntad se supone inconveniente de entrada; que el libre albedrío constituye, ya desde sí mismo, un factor de riesgo para la moralidad. Y que por eso la imposición normativa tiene como cometido proponer a la voluntad, en principio ilimitada —infinita, dirían ciertos clásicos— un modo de ser moral que pueda restringir sus pretensiones (como si se la juzgara congénitamente inadecuada para la moralidad, de modo que se entiende que habrá que imponérsele al agente —definido como esa misma voluntad— límites externos). Quiero advertir desde ahora que no es ese, por cierto, el caso de Kant, que dio una respuesta muy distinta a la cuestión, y para quien la reverencia por la ley es intrínseca a la voluntad libre, y que asume además una doble voluntariedad para resolver el problema de poder zafarse del determinismo, pero que sí lo es, sin embargo, de la mayoría de partidarios actuales de afirmar el libre albedrío en sentido libertarista.

De este modo, me vi enfrentado al dilema de decidir —o descifrar, si se quiere— si las condiciones que definen a la voluntad individual eran convenientes o, al contrario, inconvenientes desde un punto de vista moral, y me pregunté si la historia confirmaba uno u otro de los pareceres, esto es, si las facultades anejas al libre albedrío —a la voluntad irrestricta de los agentes— se habían supuesto a lo largo de los siglos benéficas o no para la moralidad. Pensé que sería útil, para terciar entre deterministas y librealbedristas, entre compatibilistas e incompatibilistas, ver qué necesidad habían tenido los clásicos de estipular un recurso moral a partir del libre albedrío, más allá de la mera obviedad de que la voluntad, como una cuestión de hecho, parece poder dirigir sus miras —sus miras empíricas— hacia cualesquiera objetos.

Se trataba, así pues, de incidir en la evolución del concepto, para contemplar en qué momento y debido a qué circunstancias se había pensado, por vez primera, en la eficacia moral de la voluntad libre, y en mi examen de los griegos pude advertir que el problema de dar una dimensión volitiva a los actos no tenía mayor importancia para ellos. Lo que me llevó al problema de la acción, porque al hombre griego le costó, al principio, asumir como propias sus acciones no-características, habida cuenta de que, desde una perspectiva cósmica, ontológica, y que por supuesto se veía también socialmente refrendada, le venía indicado de antemano su rol como agente moral, hasta el punto de que, desde una iniciativa contraria por su

parte, no podían presentársele —como individuo moral— alternativas reales. Lo que simplifica, además, el problema de la responsabilidad, puesto que del agente se sabe que conoce, a su vez, su misión en el todo-que-es-orden, y por lo tanto no se le insta a que quiera, desde su casi insospechada dimensión individual, lo que entiende como su finalidad desde una perspectiva general.

Todo lo cual comporta que el agente tenga fácil entender sus acciones y emociones no-características como intervenciones ajenas a él, que aturden su entendimiento, que interfieren, desde fuera, en su saber actuar. Ello explica también que para Sócrates la virtud fuese todavía el conocimiento, y que nadie pueda, a sabiendas, cometer el mal (como en el *Protagoras*...). También que los primeros conflictos de *akrasia* se refieran a una debilidad de la voluntad de corte patológico, no reflexivo. Y aunque Aristóteles distinga entre acciones voluntarias e involuntarias, y hable del hombre como principio o *arché* de la acción, no tuvo conciencia real del problema del libre albedrío, porque el agente no tenía que decidir, como individuo, sobre lo que es moralmente importante.

Según se sabe, fue Epicuro el primero que pareció verse en la necesidad de abrir brechas en el orden causal, para colocar ahí la libertad, y eso fue así porque el agente humano, ya en su caso, era ontológicamente un individuo, puesto que no se vio refrendado en su quehacer moral por el mundo-como-orden, ni por la colectividad social. El agente tuvo que decidir, así, desde la sola instancia de sí mismo, sobre las cosas más importantes en un sentido moral, cosas tales como si participar o no en la vida política o si aleccionar o no a los demás (a algunos de los demás) sobre el sentido de la felicidad —por ejemplo—, dilemas de conciencia que para Aristóteles habían podido resultar impensables. Así que la aparición del libre albedrío como un problema estuvo estrechamente unida a un sentimiento de desventura en lo que toca a la relación del agente con el mundo, porque el individuo siente la hostilidad global de lo externo en torno a su existencia, se sabe escindido de ese todo que no le es ya naturalmente propicio. Desventura que, por cierto, no hizo más que incrementarse a medida que el hombre vio que su intención personal iba teniendo cada vez mayor relevancia, como factor causal, en la determinación de sus acciones singulares.

Y mucho más se agudizaría esa desventura con la constitución filosófica de un Dios que habría de juzgar cada uno de los actos que el agente acomete en el orden natural del mundo —incluso los más recónditos—. Porque el individuo adquirió entonces, por vez primera, una responsabilidad incesante frente a otra voluntad, indéciblemente más poderosa, que era a la vez justicia sobrehumana —y, por lo tanto, incomprensible, pero justicia al fin y al cabo— y observador permanente de toda flaqueza, de toda debilidad, de toda indecisión y también de toda decisión humanas, lo que confirió un contenido moral incluso al más nimio de los actos, a la más íntima de las intenciones, a la vez que les dio —tanto a los actos como a las intenciones— un implícito estatuto de libertad.

El caso es que cuando lo mundano o lo supramundano llegan a ser una instancia frente a la cual se responde desde la individualidad, ya sea por miedo al engranaje de la causalidad o por temor de Dios, la voluntad y las intenciones tienen que adquirir cierta carta de autonomía, como bastión último que defender, parece, pero más bien como único reducto en el que guarecerse de esa ubicua y permanente amenaza. De modo que, cuanto más desafortunado se es ontológicamente, más entran en escena la voluntad y las intenciones personalizadas que, por lo demás, separan al agente de sus motivaciones llamadas contingentes. Por supuesto, la creencia en el libre albedrío es preciosa para un agente en el mundo que se verá obligado a responder de cada uno de sus actos ante alguien a quien no puede ocultárselos, porque sólo le queda creer que, por un acto de voluntad, puede decidir entre hacer y no hacer aquello por lo que sin apelación será juzgado. De modo que, (y ésta es la primera conclusión de la presente reflexión) la creencia en el libre albedrío —en sentido metafísico— tuvo que ver, al principio, con la aparición de un miedo no necesariamente natural, sino más bien, y en un sentido literal, contra-natura. Así que, si con frecuencia desde el liberta-

rismo se arguye contra los deterministas que éstos lo son porque tratan de escapar a la responsabilidad por sus actos, y que su posición es, en definitiva, producto del miedo de saberse culpables (sea o no sea así), la creencia en el libre albedrío se vio propiciada por un miedo aún peor, porque escinde al individuo, permanentemente, de todo aquello que, por que perteneciente al mundo, es un enemigo potencial para él. Le escinde, pues, incluso de sí mismo.

Pese a todo, los libertaristas actuales han dado en vindicar el libre albedrío bien como un estrato previo a la consecución de ciertas condiciones para la moralidad –como el ser responsable–, bien como constitutivo de ciertas prerrogativas relativas a la dignidad del hombre y a su posición de privilegio sobre las cosas. Me impuse entonces la tarea de descubrir si el frente desde el que se validaban esas facultades humanas, a partir del libre albedrío, podía ser defendido con igual o mejor suerte desde otras posiciones ontológicas que no precisaran recurrir a esa supuesta peculiaridad del hombre sobre la naturaleza. En primer lugar, si el tema de la dignidad basada en el libre albedrío estaba genuinamente inserto en la tradición, y en caso de que así fuese, de qué modo lo estaba. Porque es sabido que se aduce –y éste es un tema prioritario en el estudio de la voluntad por parte de los clásicos– que el hombre hecho *imagine Dei* gozaba de una dignidad superior a la del resto de la creación justamente por su calidad de ser semejante a su creador. Pero ocurre que el libre albedrío divino –y eso es algo que muchos librealbedristas parecen ignorar– no supone de Dios que goza de libertad de indiferencia en sentido lato, sino todo lo contrario.

Así en Agustín, para quien Dios, en la creación, rigió su libertad de acción a partir de las pautas de las ideas eternas, o para Tomás de Aquino, quien afirmó que Dios no podía sino crear un mundo en tendencia hacia el bien, y aunque habría podido no crear el mundo, no goza de libertad de indiferencia en él, o sobre él, una vez que ha decidido crearlo. También para Scotto esa libertad sería una deficiencia en Dios, porque El es un *ordinatissime volens*, y no puede actuar en contra de lo que la recta razón o la prudencia dictarían. Además, Dios quiere, en sentido volitivo, ciertas cosas con necesidad –en concreto, a Sí mismo y Su propia felicidad (ambas cosas son una, para Scotto)–. Ni siquiera en Ockham la *potentia absoluta* de Dios es otra cosa que un recurso hipotético para salvaguardar ciertos de sus atributos frente a la entonces desbordada marea del necesitarismo grecoárabe, y en Descartes la calidad de fiador que se atribuye a Dios, con respecto a nuestro conocimiento de ciertas verdades del mundo, le impide que pueda engañarnos, pese a que se afirma que, desde un punto de vista absoluto, hubiera podido hacerlo. De modo que la voluntad de acción de Dios, esto es, sus voliciones con respecto a los hombres y las cosas, no puede ser arbitraria. Al contrario, debe verse regida, porque verse regida es perfección, aunque sólo sea por el mismo compromiso divino con lo que llamamos la verdad revelada. Así que si la dignidad del hombre depende, en esos siglos, de que está hecho a imagen de Dios, no es precisamente la libertad de indiferencia con respecto a sus alternativas de acción la que puede hacerle semejante a la divinidad.

Todo lo anterior importa, porque si bien los libertaristas actuales suelen vindicar la necesidad de libertad de indiferencia en función del tema de la responsabilidad –de lo que hablaré luego–, algunos, como el mismo Nozick, tienen como principal interés radicar la dignidad del hombre sobre esa libertad de indiferencia, esto es, sobre el hecho de que su voluntad pueda simultáneamente inclinarse por todas y cada una de las alternativas que el mundo le presente, y que es lo mismo que lo haga impulsada por deseos de primera instancia que por voliciones de alto-orden, como ya sugerí (vid. Nozick, 1981, cap. 4). Por supuesto, subyace a esa pretensión la tesis de que el pluralismo de objetivos y fines es un valor en sí mismo, pero también que el sólo criterio de su querencia sirve al agente para legitimar su acción. Y a la inversa, si la voluntad estuviera indisolublemente unida a un objeto (que se quisiera, *ex hypothesi*, con necesidad), ello comportaría una imperfección, se trataría de una restricción que merma la posibilidad de despliegue, el alcance, la versatili-

dad de la voluntad. Huelga decir, me parece, que ese argumento, en boca de un libertarista, está destinado, igual que a garantizar las más insensatas de las voliciones humanas —y las acciones resultantes de éstas—, a posibilitar la atribución de responsabilidades por las mismas, y a incentivar emociones que me parecen nefastas en sí mismas, como la reprobación irreflexiva de las acciones de los demás, o la inquina, o el egoísmo irracional.

Diré, no obstante, que la versatilidad de la voluntad como un privilegio fue propugnada también por los renacentistas, que quisieron con ello hacer del hombre una unidad frente a los conceptos dualistas provenientes del medioevo, hacer de él un portentoso microcosmos, pero que éstos distan de dar un carácter moral a su argumentación (así ocurre, por ejemplo, en la famosa oración *De Dignitate Hominis*, 1486, de Pico). Me importa insistir, por tanto, en que lo que los libertaristas actuales pretenden ante todo es asegurar la licitud de las alternativas de acción sobre el mundo, y que la libertad que les parece realmente valiosa es la de indiferencia, y no la de espontaneidad, que queda relegada, me parece, a un segundo lugar en toda concepción libertarista. Puede probarlo quizá el hecho de que Nozick, el más conocido defensor de la tesis en la actualidad, afirme que la autoestima se fomenta y acrece en contraposición a los demás, sobrepasándoles en capacidades y características netamente empíricas, lo que tiene que ver, por supuesto, con su posibilidad de actuar en el mundo, y no con su autodeterminación (Nozick, 1974, cap. 8. Respecto a la concepción de la autoestima en Nozick, vid. Beltrán, 1990).

Bien es cierto que libertaristas como Campbell (1957), Chisholm (1967), Taylor (1966), Van Inwagen (1983) o Bishop (1986) no se cansan de elaborar argumentos para probar la posibilidad de la causación-agente en la naturaleza, un correlato 'mundano' a la originación de cadenas causales por parte del nómeno en Kant, y esa forma de causación originativa parece poder ser definida como una búsqueda de libertad de espontaneidad. Pero leyendo a fondo a esos autores se descubre que lo que les interesa, al cabo, es la posibilidad de alternativas reales simultáneas para el agente libre, y porque creen que esa libertad de indiferencia es sólo posible a partir de la espontaneidad es por lo que se dedican tan afanosamente a tratar de probar cómo es esa espontaneidad posible. Y ésta es la segunda tesis principal de esta reflexión, a saber, que la libertad de espontaneidad sólo interesa a los libertaristas subsidiariamente, pese a los complejos artificios teóricos que erigen para hacer inteligible su existencia.

Y es hora ya de decir que la calidad de precursor que muchos de estos filósofos atribuyen a Kant, con respecto a sus propias teorías, es poco menos que ignominiosa. Porque para Kant, el problema era precisamente que se hallaba comprometido con un punto de vista natural en el cual no hay lugar para la causación agente. Al igual que los compatibilistas, Kant supuso que la libertad ha de ser compatible con la naturaleza entendida como un sistema determinista de eventos y cambios —lo que comporta que no haya libertad de indiferencia en sentido ontológico—. Pero también, como el libertarista, pensó Kant que la libertad no puede ser caracterizada en términos de cambios determinados entre objetos naturales. Así, por un lado, rechaza el compatibilismo, llamándolo un 'mezquino subterfugio' que nos da meramente 'la libertad de un asno en la noria'. Sin embargo, al contrario que los libertaristas, Kant se dio cuenta de que, para que el agente sea libre, no cabía otra cosa que situarlo fuera del mundo.

En todo caso, el problema central del libertarismo ha sido desde siempre que su interpretación de las libertades de espontaneidad y de indiferencia no las hace coherentes entre sí, y que su defensa de las posibilidades alternativas en sentido incondicionado amenaza con desvirtuar la misma noción de autodeterminación, porque si se arguye que, en cualquier caso o circunstancia, el agente podría haber actuado de otro modo, dados todos los hechos que hubieran ocurrido hasta ese momento, e incluyendo en la lista todos los que conciernen al agente mismo —sus deseos, creencias, y los que le han llevado a formar su carácter—, entonces parece no haber lugar para la idea de que es el yo el que introduce la

diferencia, esto es, para la noción de autodeterminación, a no ser que se identifique al agente con una voluntad que puede intervenir en último lugar, después de la decisión más característica, tras el más reflexivo de los planteamientos, para como dice Dennett «echar, en el último momento, la moneda al aire» (1978, c. 15). Y si es así —y lo es explícitamente en el caso de algunos libertaristas, como Campbell—, no sólo resulta que la voluntad metafísicamente libre es un arma de doble filo peligrosa en extremo (para la posibilidad de actuación moral, quiero decir), sino que no todos estaríamos tranquilos si se hace descansar sobre ella la dignidad del hombre.

Como Kant entendió, y también los más sensatos de entre los libertaristas, los clásicos —Bramhall sobre todo, y también Clarke—, es la libertad de espontaneidad la que importa para la dignidad, y no la de indiferencia. Dicho de otro modo, la gran amenaza para la dignidad no proviene de fuera, sino de dentro. En concreto, el no lograr el agente un conocimiento adecuado sobre sí mismo, a partir de la formación de su carácter y de su reflexión, el no lograr convertirse en una autoconciencia con pleno sentido moral. Por supuesto, desde el compatibilismo clásico no resulta fácil hacer ver cómo sería posible ese autocontrol en el mundo, y es justamente el intento de escapar a la suerte —en forma de determinación causal de nuestras facultades morales— lo que llevó a Kant a menospreciar los intentos de esa índole, porque desde ellos tiene que admitirse en último término que, como Spinoza escribió varias veces, «no está en poder del hombre tener una mente sana más de lo que puede estarlo tener un cuerpo sano» (cfr. *Tratado político*, cap. II, 6. También epístola 78).

Lo que preocupó a Kant, en dicho sentido, fue la autodeterminación y su correlato —precondición, mejor— en forma de libertad de espontaneidad. Pero el compatibilismo clásico quizá pretendía otra cosa: en concreto, atacar al libertarismo en su obcecación por argumentar una libertad de indiferencia incondicionada, tanto desde el punto de vista de la acción como de la volición. El argumento libertarista por excelencia no responde, sin embargo, al tema de la dignidad, sino al de la responsabilidad, y toma forma en torno al así llamado 'principio de las posibilidades alternativas', que desde los más notables teólogos de la contracasualidad, como Filón, hasta libertaristas actuales como Van Inwagen (1983) y los demás teóricos de la causación-agente, ha sido enarbolado a lo largo de los siglos casi sin interrupción en favor del libre albedrío.

Los compatibilistas clásicos forjaron sus intentos en contra *vis-à-vis* de los argumentos libertaristas en favor de las posibilidades alternativas, de modo que se vieron envueltos en una célebre disputa sobre el significado de la expresión 'podría haber hecho otra cosa' (*I could have done otherwise*), y su discusión gira, más que nada, en torno a qué grado de libertad —y si al nivel de la acción o de la volición— es suficiente para que el agente sea considerado responsable. Así ocurría con el compatibilismo de Hobbes, Hume o Mill, hasta Moore, autores que consideraron libertad suficiente la de alguien cuya acción muestre su dependencia con respecto a la propia voluntad, y para quienes las posibilidades alternativas se definen contrafácticamente: el agente es libre si, en el caso de que hubiera decidido hacer otra cosa, habría podido también —como una cuestión de hecho— llevar a cabo esa volición. Según se sabe, a partir del artículo de Frankfurt de 1969 que denuncia como falaz el principio de las posibilidades alternativas —y desde entonces hasta ahora—, esa tendencia racionalista del compatibilismo que incluye en su nómina a filósofos como Benson (1987), Watson (1982, 1987), Charles Taylor (1976), Hofstadter (1982), Dennett (1984a y b), Susan Wolf (1987, 1990) y el mismo Frankfurt ha argüido con fortuna que lo que de verdad nos interesa cuando nos preocupamos de si un acto es libre y responsable no es precisamente si 'podríamos haber actuado de otro modo o no', con que más allá de realizar ataques contra la desenfundada libertad de indiferencia por la que abogan los libertaristas, el compatibilismo actual se ocupa de redefinir las condiciones de la autodeterminación, que eran sin remedio deficientes en las teorías compatibilistas anteriores a la canónica formulación hecha por Kant del autocontrol.

El papel que juega el entendimiento en los intentos jerárquicos de redefinir el sujeto, que tienen en Frankfurt, de nuevo, a su más notorio defensor, puede dar cuenta de ese cambio de interés por parte del compatibilismo. No se trata de que el agente pueda hacer lo que quiera, ni siquiera que pudiera hacer lo que habría decidido, si hubiera decidido de otro modo, sino de ser capaz de mantener 'deseos de segundo nivel', y 'voliciones de alto-orden' con las cuales nos identifiquemos.

En este sentido Frankfurt va más allá que los librealbedristas, porque su concepción de la libertad sí tiene que ver con «querer lo que uno quiere querer, o tener la voluntad que uno desea» ((1971) [1982], p. 90), por decirlo con sus propias palabras. Si nuestra querencia particular se concreta, en cada caso, de acuerdo con nuestras voliciones de segundo-orden, parece que entonces aseguramos al fin, y de una vez por todas, nuestro libre albedrío. Pero, como a menudo tenemos ocasión de comprobar, las voliciones de más alto orden pueden ser tan defectuosas en un sentido moral, y estar tan fatalmente determinadas, como lo son y lo están con frecuencia los deseos más irreflexivos, y esta crítica a la jerarquización es particularmente lúcida en el caso de Susan Wolf (vid. en concreto su artículo de 1987). Pues la decisividad del compromiso adquirido por el agente con esas voliciones de orden más elevado sólo garantiza, a la postre, que la persona sea tal y como la caracterizan dichas voliciones —mientras dure su identificación con ellas, claro está—, aunque también —y ésta es otra arma de doble filo— que el agente vea como externos a él los deseos que sean contrarios a ese sistema evaluativo desde el cual rige su actuación.

Más allá de las críticas, el sofisticado compatibilismo contemporáneo tiene la virtud de centrar los temas de la dignidad y la responsabilidad en planteamientos de valor, y no en el modo en que habrán de ser entendidas las posibilidades alternativas<sup>1</sup>, cuya incondicionalidad metafísica ha sido además tan bien denunciada, en lo reciente, por filósofos como Kapitan (1986) o Velleman (1989). El problema mayor de la identificación, de todos modos, es que ésta sea estrictamente teórica, no ya por la capacidad más o menos general de autoengaño que tenemos los humanos, sino porque —tal y como Aristóteles ya sintió— el influjo de la suerte no sólo incide sobre la concepción del mundo, en un sentido global, que el agente pueda mantener, sino también sobre su concreta actuación en él, en cada momento. Watson (1987) ha sido quien con más acierto ha dado en mostrar que no hay enajenamiento ni debilidad de la voluntad en esas acciones que efectuamos a menudo en contra de nuestra más firme comprensión del mundo.

Y como Watson (ibíd.) señala, el gran problema de los intentos compatibilistas jerárquicos consiste en dar cuenta de los orígenes de la propia voluntad —o de la voluntad más propia, aquella con la que nos identificaríamos en cualquier circunstancia—. Pero también que las condiciones que imponen a la acción libre esos intentos podrían ser satisfechas por ciudadanos de cualquier *Brave New World*. Susan Wolf, ya lo he dicho, es la autora que me parece más brillante en su denuncia de que esa perspectiva del yo profundo —como ella misma la llama— puede significar adscribirse a un sistema de valores fundamentalmente erróneo. Porque además las voliciones de alto-orden no pueden elevarse indefinidamente de nivel en nivel, y el nivel en el que el agente decida detenerse estará, en definitiva, determinado por la cadena causal que antecede a esa decisión (mientras no se pruebe lo contrario), como lo está la volición menos meditada con respecto a la suya propia.

Y es que desde el punto de vista de la determinación por el mundo, nada parece poder distinguir al agente cuya motivación para la acción se dé al nivel de más alto-orden que podamos imaginar, de alguien que cometa las atrocidades más evidentes (el JoJo del ejem-

---

1. No obstante lo anterior, algunos recientes libertaristas parecen percibir la necesidad de argumentar desde otro contenido la necesidad de libertad de indiferencia. Es el caso de R. Kane (vid. *Free Will and Values* (1985), State University of New York Press, y «Two Kinds of Incompatibilism» (1989), *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 219-234).

plo de Wolf –1987, pp. 55ss.–, pongamos por caso, alguien que, por haber sido aleccionado en la crueldad y la malignidad de tal modo que no ve error en esa conducta, se identifica con ella como podríamos hacerlo nosotros con las acciones que más razonables nos parezcan desde un punto de vista instrumental, o más universalizables desde el punto de vista de la moralidad).

Al respecto Wolf (1987) opta por distinguir entre agentes morales y no-morales desde el criterio que ella denomina de la cordura<sup>2</sup>: el agente moral sería el que está cuerdo, aunque nadie pueda determinarse a estarlo o no, ni siquiera a cumplir las condiciones iniciales para poder estarlo, algo que, como ya he dicho, Spinoza afirmó tajantemente, y cuya importancia los griegos parecieron sospechar, dado su terrible respeto hacia la *tyché*. Lo mejor del análisis de Wolf, de todos modos, es que da cuenta de que el deseo de estar cuerdo, si se da en alguien, no le impele a otra forma de control, más elevada quizá, sobre sus acciones.

En este sentido no puedo estar más de acuerdo con Wolf cuando afirma que estar cuerdo, en un sentido moral, «es el deseo de que el propio yo esté conectado con el mundo de cierta manera... podríamos incluso decir que es el deseo de que el propio yo sea controlado por el mundo de cierto modo, y no de otros» (1987, p. 55). Creo, por tanto, que la moralidad no depende de una evaluación de los actos *per se*, y que si imponemos a las acciones criterios de corrección unívocos o pretendemos hacerlas universalizables, lo que hacemos en el fondo es malgastar nuestra buena voluntad, y también sobrevalorarla, al creer que puede escapar al influjo de la suerte en su contacto con el mundo; porque una buena voluntad puede verse enfrentada a dilemas que le presenten alternativas igualmente nefastas, y aun así será mejor para el agente ser autor de su acción que ‘dejarse llevar’ (por decirlo de un modo trivial). Además, si bien es cierto que a menudo es sensato o cuerdo, desde un punto de vista moral, suponer que la mayoría de acciones inmorales no deberían ser universalizadas, también puede resultar cuerdo, en otros casos, no querer que la acción que juzgamos o sabemos que es la mejor pueda ser universalizada, por razones muy parecidas. Porque, como dice Gert, «es simplemente falso que una persona racional se comporta de manera inmoral cuando actúa según una máxima a partir de la cual no querría que actuaran los demás» (1988, p. 200).

Me parece una mejor concepción de la moralidad la que hace hincapié en el carácter, porque del carácter sí podemos ser causa adecuada –en el sentido de Spinoza– más de lo que podemos serlo de nuestras acciones concretas en el mundo. Y no porque me adscriba a una ética de la virtud, si con ello nos referimos a excelencias empíricas del individuo –en el sentido de MacIntyre (1981, 1986), por ejemplo–, sino porque sólo a partir del carácter se puede desear estar cuerdo en el sentido de Wolf. Por eso me parece importante también aleccionar las emociones morales –como se lo pareció a Aristóteles–, porque las emociones, pese a todo, no son imposiciones, y si el agente las entiende adecuadamente *no le haría falta* considerarlas como externas a él. Pienso, en fin, que ese deseo comporta que la causa eficiente de las emociones sea cierta felicidad ética en la relación del agente con el mundo, y que justamente el criterio de cordura, como noúmeno, es que la felicidad actúe eficientemente en la determinación de las acciones, lo que permite, además, me parece, una distinción más correcta entre las emociones buenas y las emociones malas.

Volviendo al libre albedrío, la crítica final y mayor que puedo hacerle procede justa-

---

2. En 1990 apareció *Freedom within Reason*, libro en el que Wolf modifica la terminología en lo que respecta al tema de la responsabilidad. Distingue ahora la autora entre agentes capaces de actuar por las razones correctas al aprehender lo bueno y lo verdadero, y quienes no son capaces de hacerlo. La esencia de la distinción, sin embargo, es equiparable a la del artículo de 1987 que aquí comentamos. sobre la teoría moral de Wolf vid. mi artículo «Elogio de la cordura (una crítica al criterio de responsabilidad de Susan Wolf)», *Isegoría* (en prensa).

mente de ese criterio de cordura que creo esencial para la moralidad, y que se refiere, por supuesto, a la espontaneidad del agente, y no a su libertad de indiferencia en el mundo. Porque mi idea es que de esa cordura fluyen de modo natural las acciones moralmente correctas, y no en base a un criterio normativo —ni tácito ni explícito—, o a partir de una imposición —sea interna o externa—, sino que fluyen tal y como Mozart dijo que deberían fluir las cosas, como el aceite. Pero claro, actuar a partir del criterio de la cordura como una determinación del carácter —o un deseo de determinación del carácter— es algo que los libertaristas no podrían aceptar, porque ello mermaría la posibilidad de alternativas en el mundo que tanto les preocupa, alternativas de las que sí gozaría una mera voluntad, una voluntad pura, una voluntad libre en absoluto de determinaciones. Aunque, si nos fijamos bien, esa misma intransigencia con respecto a la determinación de las acciones, esa incondicionalidad que pretenden los libertaristas para su agente libre, no hace más que ir en contra de su misma propuesta. Porque, a la postre, recorta ciertas posibilidades preciosas de relación del agente con el mundo. Precisamente esas posibilidades que a algunos de los demás se nos antojan como las más cuerdas.

#### REFERENCIAS:

- BELTRAN, M.: «Nozick. La tergiversación política de la ética». *Sistema*, 97, 1990, pp. 115-121.
- BENSON, P.: «Freedom and Value». *The Journal of Philosophy*, 84, 1987, pp. 465-486.
- BISHOP, J.: «Is Agent-Causality a Conceptual Primitive?». *Synthese*, 67, 1986, pp. 225-247.
- CAMPBELL, C. A.: *Selfhood and Godhood*. Allen and Urwin. London, 1957.
- CHISHOLM, R. M.: «He Could Have Done Otherwise». *The Journal of Philosophy*, 64, 1967, pp. 409-417.
- DENNETT, D. C.: *Brainstorms*. Bradford Books. Montgometry. Illinois, 1978.
- DENNETT, D. C.: *Elbow Room*. MIT Press and Oxford University Press, 1984a.
- DENNETT, D. C.: «I Could not Have Done Otherwise-so what?». *The Journal of Philosophy*, 81, 1984b, pp. 553-565.
- FRANKFURT, H.: «Alternate Possibilities and Moral Responsibility». *The Journal of Philosophy*, 66, 1969, pp. 829-839.
- GERT, B.: *Morality*. Oxford University Press, 1988.
- HOBBS, T.: *English Works*, ed. W. Molesworth, 11 vols. New York, 1966.
- HOFSTADTER, D. R.: «Who Shoves whom around inside the Careenium? or what is the Meaning of the Word "I"?». *Synthese*, 53, 1982, pp. 189-218.
- KAPITAN, T.: «Deliberation and the Presumption of Open Alternatives». *The Philosophical Quarterly*, 36: 1986, pp. 230-251.
- MACINTYRE: *After Virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. Hay traducción castellana de Amelia Valcárcel: *Tras la Virtud*. Editorial Crítica. Barcelona, 1981.
- MACINTYRE, A.: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, 1986.
- NOZICK, R.: *Anarchy, State and Utopia*. Basil Blackwell, 1974.
- NOZICK, R.: *Philosophical Explanations*. Oxford University Press, 1981.
- SPINOZA, B. DE: *Spinoza Opera*, ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters, 4 vols., 1924.
- TAYLOR, C.: «Responsibility for Self», en Watson, G. (ed.): *Free Will*. Oxford University Press, 1976, 1982.
- TAYLOR, R.: *Action and Purpose*. Englenwood Cliffs. N. J., Prentice-Hall, 1966.
- VAN INWAGEN, P.: *An Essay on Free Will*. Oxford University Press, 1983.
- VELLEMAN, J. D.: «Epistemic Freedom». *Pacific Philosophical Quarterly*, 70, 1989, pp. 73-97.
- WATSON, G.: «Introduction», en Watson, G. (ed.): *Free Will*. Oxford U. P., 1982, pp. 1-14.
- WATSON, G.: «Free Action and Free Will». *Mind*, 96, 1987, pp. 145-172.
- WOLF, S.: «Sanity and the Metaphysics of Responsibility», en Schoeman, F. (ed.): *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge University Press, 1987, pp. 46-62.
- WOLF, S.: *Freedom within Reason*. Oxford University Press, 1990.