

## LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD MORAL\*

Carlos J. Moya. Universitat de València

¿Son los seres humanos libres y moralmente responsables<sup>1</sup> de sus acciones? El supuesto de que esta pregunta tiene una respuesta categórica ha prevalecido ampliamente en la discusión filosófica contemporánea. Este supuesto presupone a su vez que la libertad y la responsabilidad moral, si existen, son rasgos que caracterizan la naturaleza humana como tal. La discusión sobre la libertad y la responsabilidad moral se ha movido, en gran parte, en torno a la cuestión de sus relaciones de compatibilidad o incompatibilidad con el determinismo y la necesidad causal, es decir, en un ámbito estrictamente metafísico. En este marco, las respuestas posibles, compatibilismo e incompatibilismo (tanto en su versión libertarista como determinista estricta), son, como trataré de mostrar, insatisfactorias. Esta situación favorece la sospecha de que los conceptos mismos de libertad y responsabilidad moral son incoherentes, ya que no parece posible construirlos adecuadamente bajo supuestos deterministas o indeterministas, y estas dos posibilidades parecen exhaustivas. El resultado es el escepticismo. En este trabajo sostendré que la pregunta con la que comenzamos no tiene una respuesta categórica. Esta propuesta debe mucho a la obra de Susan Wolf<sup>2</sup> y de Paul Benson<sup>3</sup>. La libertad y la responsabilidad moral no son rasgos metafísicos pertenecientes a la naturaleza misma de los seres humanos, sino cualidades que los seres humanos pueden o no adquirir, poseer en mayor o menor grado, o en ningún grado en absoluto, y, desde luego, perder. No es inconcebible que la humanidad pudiera carecer de esas cualidades, de modo que, si las consideramos valiosas, es preciso que investiguemos cuáles son sus condiciones de posibilidad y tratemos de preservarlas.

### 1. Dilemas de la responsabilidad moral.

El concepto de responsabilidad moral es un concepto causal. La atribución de responsabilidad moral a un agente supone considerarle como causa u origen de su acción, imputarle esa acción. En último término, pensamos, dependía sólo de él hacer lo que hizo, por lo que estamos justificados para adscribirle esa acción y censurarle o alabarle por ella. La libertad es un supuesto de la responsabilidad moral: admitir que la acción que un sujeto llevó a cabo dependía sólo de él equivale a admitir que el sujeto era libre de llevarla o no a cabo, que nada le obligaba a ello.

¿Qué significa admitir que un sujeto es libre de llevar a cabo una acción y que, por lo tanto, si la lleva a cabo es moralmente responsable de ella? La reflexión sobre los casos en que

---

\* La investigación conducente a este trabajo ha sido financiada por la DGICYT del Ministerio de Educación y Ciencia, en el marco del proyecto PB93-1049-C03-02. Agradecemos a esta institución su generosa ayuda y estímulo.

<sup>1</sup> Las expresiones 'moralmente responsables' y 'responsabilidad moral' no tienen aquí el sentido ordinario según el cual decir de un agente que es moralmente responsable de una acción sugiere que él no llevó a cabo la acción, sino que indujo a otro a realizarla. 'Moralmente responsable' ha de entenderse aquí más bien como 'responsable desde el punto de vista moral'. Un agente puede ser responsable en este sentido también (y quizá especialmente) cuando él mismo lleva a cabo la acción.

<sup>2</sup> En especial a su libro *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1990.

<sup>3</sup> En particular a su artículo 'Free Agency and Self-Worth', *Journal of Philosophy* 91 (1994), 650-668.

excluimos la responsabilidad moral de un sujeto puede servir de ayuda para responder a esta pregunta. Así, por ejemplo, no consideramos a un sujeto responsable de una acción llevada a cabo en estado hipnótico. También excluimos o rebajamos la responsabilidad moral de un sujeto cuando éste actúa bajo coacción externa o debido a una compulsión patológica. Lo que parece estar ausente en estos casos, y ser por ello un aspecto constitutivo de la libertad, es la autodeterminación del agente: no era él, sino un estado o condición ajenos a su control voluntario, el determinante de lo que hizo. Al mismo tiempo, en casos como los citados suponemos que el agente no tenía realmente elección, no tenía alternativas a su alcance. La existencia de alternativas, sin embargo, es una condición que en principio parece separable de la autodeterminación, pues, aun cuando ninguna coacción externa o compulsión patológica estén presentes, no consideramos a un agente moralmente responsable de una acción cuando lo que hizo era literalmente lo único que podía hacer. Si un sujeto llega tarde a una cita porque su coche queda atrapado en un monumental atasco, no estamos realmente justificados para culparle por su retraso, por más que no deje de molestarnos. Autodeterminación y alternativas de conducta son, pues, al parecer, aspectos constitutivos, condiciones necesarias de la libertad como presupuesto de la responsabilidad moral.

Al mismo tiempo, consideramos a los seres humanos, de modo paradigmático, como seres cuya conducta intencional es explicable en términos de razones, en especial creencias y deseos. La capacidad de actuar por razones es esencial a nuestro concepto de los seres humanos como personas. Ahora bien, esta perspectiva parece entrar en conflicto con las ideas de libertad y de responsabilidad moral. Hemos indicado, en efecto, que la autodeterminación es un supuesto de la responsabilidad moral. En realidad, la atribución de responsabilidad moral presupone que el agente es el origen *último* de su acción, que en último término dependía exclusivamente de él llevarla a cabo. Esta condición, que Wolf denomina, siguiendo a Kant, el requisito de autonomía<sup>4</sup>, equivale a nuestra condición de autodeterminación. El incumplimiento de esta condición hace, al parecer, que neguemos responsabilidad moral a un agente que actúa en estado de hipnosis: no lo consideramos el origen *último* de su decisión y de su acción. El hipnotizador controla sus decisiones y su acción controlando el contenido de sus deseos y creencias. El agente no tiene el control último de su decisión (y, con ello, de su acción) en la medida en que ésta depende de creencias y deseos determinados por un factor externo. Ahora bien, aunque nuestras creencias y deseos ordinarios, que constituyen nuestras razones para tomar decisiones y actuar, no tienen su origen en un hipnotizador, no están por ello menos determinados por factores externos a nosotros y ajenos a nuestra voluntad. De modo que, al parecer, las mismas consideraciones que nos llevan a negar la responsabilidad moral de un sujeto en estado de hipnosis —que el sujeto en cuestión no es el origen último de su decisión y de su acción— nos conducen también a la conclusión de que ningún sujeto es en realidad moralmente responsable de sus acciones. La condición de autodeterminación parece a la vez indispensable para la responsabilidad moral e imposible de satisfacer. La mera espontaneidad con la que surgen en nosotros creencias y deseos en la vida cotidiana, frente a la planificación con que son implantados en el sujeto en el proceso de hipnosis, aunque pueda servir de consuelo, no parece una diferencia suficiente en lo que respecta a sus efectos sobre la responsabilidad moral. Por otra parte, el ejemplo de la hipnosis no es realmente esencial. Argumentos semejantes podrían ser contruidos tomando como base la coacción externa. ¿No es cierto, por ejemplo, que el miedo a perder nuestro empleo, si lo tenemos, condiciona nuestra

---

<sup>4</sup> S. Wolf, *op. cit.*, p. 10.

conducta tan eficazmente (aunque no de modo tan ostensible) como una pistola apuntando a nuestra sien?<sup>5</sup>

Cabría objetar que existe una diferencia decisiva entre el ejemplo de la hipnosis y el caso de una conducta conforme a razones en la vida cotidiana. En el primer caso, el deseo y la creencia del sujeto, implantados en él por el hipnotizador, tienen carácter monocorde, por decirlo así. No conectan con otros deseos y creencias ni son comparados con ellos, sino que producen un estado compulsivo, ocupando de modo obsesivo y excluyente la mente del sujeto. El sujeto no contempla seriamente otros deseos y cursos de acción posibles, con lo que su conducta no es resultado de una elección entre alternativas. La condición de alternativas no se cumple en este caso: el agente no podría haber hecho otra cosa. La conducta cotidiana llevada a cabo por razones es distinta. En ella, el sujeto decide actuar para satisfacer ciertos deseos que no ocupan por completo su mente, sino que contrastan con otros, y lo mismo sucede con sus creencias. Es cierto que estos deseos y creencias no están sometidos al control voluntario del agente. Sin embargo, hay algo que depende de él: la decisión de llevar a cabo un curso de acción, dirigido a la satisfacción de un determinado deseo, en lugar de otro igualmente posible para él. La existencia de alternativas podría no ser, pues, una condición independiente de la autodeterminación, sino un requisito de esta última. Aunque nuestros deseos y creencias no dependen de nosotros, podemos autodeterminarnos a actuar en la medida en que el curso de acción elegido no está determinado por nuestros deseos y creencias, sino por nuestra decisión. En realidad, la autodeterminación parece ociosa en ausencia de alternativas: si no puedo hacer otra cosa que lo que hago, es una broma decir que me autodetermino a hacerlo. En cambio, si tengo alternativas, es posible entonces para mí decidir entre ellas. Y si la decisión que tomo depende exclusivamente de mí, la alternativa que llevo a cabo depende asimismo de mí, con lo que me autodetermino a actuar y soy moralmente responsable de mi acción.

Esta respuesta, que de algún modo volveremos a encontrar bajo la forma del incompatibilismo libertarista, no está sin embargo exenta de problemas. El principal de ellos es que, al separar la decisión de las razones del agente, la libertad de obrar y la autodeterminación se adquieren a costa de la racionalidad, con lo que la propia adquisición se torna problemática. Supongamos, en efecto, que un agente se enfrenta a la decisión entre los cursos de acción A y B, y supongamos que, en conjunto, el agente tiene más y mejores razones para hacer A que para hacer B. La propuesta que consideramos pretende que la decisión dependa del propio agente, y no esté determinada por sus razones, por más que el agente las tenga en cuenta. En este contexto la elección racional favorece la acción A. La propuesta que consideramos insiste, sin embargo, en que el agente podría elegir igualmente B: su voluntad no está vinculada por sus razones. Supongamos entonces que el agente se decide por B. Esta decisión es irracional y arbitraria, ya que, *ex hypothesi*, el agente tiene más razones para optar por A. La libertad y la autodeterminación que aparentemente hemos adquirido no es la libertad que requiere la responsabilidad moral. Es la libertad como pura arbitrariedad, la decisión ciega<sup>6</sup>. Por otra parte, ¿podemos estar seguros de que la decisión en favor de B no tiene explicación?

---

<sup>5</sup> Consideraciones relacionadas con éstas han llevado a Galen Strawson a desarrollar un argumento destinado a mostrar la imposibilidad lógica de la autodeterminación y, con ello, de la responsabilidad moral. Cf. G. Strawson, *Freedom and Belief*, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 28-29. Véase también su artículo 'The Impossibility of Moral Responsibility', *Philosophical Studies* 75 (1994), pp. 5-24.

<sup>6</sup> Esta es la objeción más característica del compatibilismo al libertarismo. Cf., por ejemplo, A. J. Ayer, 'Freedom and Necessity', en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 17-18.

¿No puede ocurrir que esa decisión venga determinada, no por las razones conscientes del agente, sino por factores ajenos por completo a su alcance cognoscitivo? La decisión en favor de A es alcanzada al menos por razones de las que el agente tiene conciencia, por más que esas razones no dependan de él. En cambio, la decisión en favor de B, si no ha de ser un evento absolutamente indeterminado, se halla presumiblemente determinado por otras causas, inaccesibles a la conciencia.

La imagen de la acción humana como resultado de las creencias y deseos del agente parecía amenazar la concepción del sujeto como origen último de su acción, y con ello su responsabilidad moral, en la medida en que esas creencias y deseos no están sometidos a su control. Pero vemos ahora que la propuesta alternativa, la imagen de la acción humana como el resultado de una decisión independiente de las creencias y deseos del sujeto, de sus razones, una propuesta que pretendía situar de nuevo en el agente el origen último de su acción, no consigue tampoco su objetivo. La argumentación que hemos desarrollado no necesita considerar las razones como determinantes férreos de la acción, ante los que el agente se hallaría indefenso. El agente puede llegar a su acción, y de hecho llega en ocasiones, a través de su propia deliberación y decisión racional. Sin embargo, tanto si lo hace como si no, el supuesto de la autodeterminación, según el cual el agente constituye el origen último de su acción, y con él la creencia en la responsabilidad moral, parecen injustificables.

## 2. El yo humeano y la autodeterminación.

El dilema en que nos encontramos es el siguiente: si la acción es el resultado de las razones del agente, del conjunto de sus creencias y deseos, el agente no se autodetermina a actuar porque esas razones dependen de factores ajenos a su control; en cambio, si la acción es el resultado de una decisión para la cual las razones no son vinculantes, el agente no se autodetermina tampoco a actuar en el sentido relevante para la responsabilidad moral, porque, o bien la decisión depende de factores irracionales posiblemente inaccesibles a la conciencia, o bien se convierte en un acto arbitrario e imprevisible, impropio de un agente responsable de sus actos.

Supongamos que, para escapar a este dilema, aceptamos que las acciones son el resultado, incluso el resultado necesario, de las razones del agente, pero rechazamos una distinción tajante entre el agente y sus razones. El agente no sería una instancia decisoria separada de sus creencias, deseos y motivos, sino más bien el conjunto de esas creencias, deseos y motivos. El agente, como sujeto de libertad y de responsabilidad moral, no es algo situado más allá de sus estados mentales, sino el conjunto mismo de tales estados. Podemos reconocer en esta propuesta el concepto humeano del yo como un 'haz de percepciones'. Nuestras creencias, deseos, motivos, forman parte de lo que somos en cuanto sujetos de acción y decisión. En la actualidad, Donald Davidson ha insistido también en este punto, previniendo contra la tentación de situar al sujeto más allá de sus estados psicológicos<sup>7</sup>. La propuesta tiene importantes elementos en su favor. El sujeto de la voluntad, el sujeto que delibera y decide actuar, es el mismo sujeto que desea, cree y se propone metas. Y estos deseos, creencias y metas forman parte de él, de su personalidad y su modo de ser.

Esta propuesta, si es correcta, tiene importantes ventajas, porque nos permite sostener que, cuando un agente decide y actúa debido a las razones que tiene para hacerlo, él mismo es el origen de su decisión y de su acción, ya que esas razones forman parte de su propia naturaleza. En este contexto, podemos concebir la relación entre razones, decisión y acción

---

<sup>7</sup> Véase su 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme', en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 185.

como una relación de necesidad causal sin renunciar a estas ventajas. Podemos así conciliar la autodeterminación con la dependencia, incluso causalmente necesaria, de una acción respecto de las razones del agente. El determinismo es consistente con la libertad y con la responsabilidad moral: ésta es la tesis compatibilista, defendida por David Hume, John Stuart Mill y Alfred Ayer, entre otros. El compatibilismo ha tendido a primar, en su análisis de la libertad y la responsabilidad moral, la condición de autodeterminación (la llamada 'libertad de espontaneidad') frente a la condición de alternativas (la 'libertad de indiferencia'), por razones fácilmente comprensibles. Para esta posición, la libertad consiste en la capacidad de hacer lo que deseamos o decidimos hacer. Somos libres para hacer algo sencillamente cuando nada nos impide hacerlo, cuando lo único que se requiere para que lo hagamos es que decidamos hacerlo. Citemos a Hume:

Para continuar con nuestro proyecto reconciliador en la cuestión de la libertad y la necesidad, el tema más discutido de la Metafísica, la ciencia más discutida, no harán falta muchas palabras para demostrar que toda la humanidad ha estado de acuerdo tanto en la doctrina de la libertad como en la de la necesidad, y que toda la polémica, también en este sentido, ha sido hasta ahora una mera cuestión de palabras. Pues, ¿qué se entiende por libertad cuando se aplica a acciones voluntarias? Desde luego no queremos decir que las acciones tienen tan poca conexión con motivos, inclinaciones y circunstancias que las unas no se siguen de los otros y que las unas no nos permiten inferir la existencia de los otros. Pues se trata de cuestiones de hecho manifiestas y reconocidas. Entonces, sólo podemos entender por libertad *el poder de actuar o de no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad*, es decir, que si decidimos quedarnos quietos, podemos hacerlo, y si decidimos movernos, también podemos hacerlo<sup>8</sup>.

En cuanto a la acción libre, podemos caracterizarla, en el marco del compatibilismo, del modo siguiente. Suponiendo que tengamos libertad para, por ejemplo, salir o no de la habitación, si decidimos salir y llevamos a cabo nuestra decisión, salir de la habitación es una acción libre por nuestra parte. Actuamos libremente cuando hacemos lo que decidimos hacer. Aunque nuestra acción sea el resultado necesario de determinados antecedentes causales, ello no la priva de libertad, pues lo que hace de nuestra conducta una acción libre no es la carencia de causas, sino el tipo de causas que dan lugar a ella. Para Hume, el paradigma de causa que excluye el carácter libre de la acción es la coacción, en la medida en que ésta es una fuerza externa al sujeto. Hume nos previene contra la tentación de identificar la causalidad con la coacción. Sin embargo, como ya hemos sugerido, hay también causas psicológicas internas que, intuitivamente, excluyen el carácter libre de la acción. Ayer alude a ellas, completando así el análisis compatibilista de Hume:

Si padeciera una neurosis compulsiva, de modo que me levantara y caminase a través de la habitación, tanto si quiero hacerlo como si no, o si lo hiciera porque alguien me coacciona, no estaría obrando libremente. Pero si lo hago ahora, lo haré libremente, precisamente porque esas condiciones no se dan; y el hecho de que mi acción pueda no obstante tener una causa es, desde este punto de vista, irrelevante, pues mi acción se considera como no libre, no cuando tiene una causa en general, sino cuando tiene un tipo especial de causa<sup>9</sup>.

La insistencia de Ayer en la compulsión como causa de acciones no libres exige una modificación del concepto humeano del yo como el conjunto de sus estados mentales, ya que, aparentemente, un deseo compulsivo no es menos parte del sujeto que un deseo ordinario.

---

<sup>8</sup> D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza editorial, Madrid, 1980, p. 119.

<sup>9</sup> A. J. Ayer, 'Freedom and Necessity', en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 17-18.

Añadir la compulsión a la coacción externa exige una restricción en los estados mentales con los cuales se identifica al yo. Ayer no nos ofrece un principio razonado de distinción entre los estados mentales que constituyen el yo como sujeto de responsabilidad moral y los estados mentales que no forman parte del mismo<sup>10</sup>. Su posición, muy cercana a la que luego sostendrá Davidson, parece ser que una acción libre es aquella que está causada, típicamente, por las razones del agente, por aquellos deseos y creencias que hacen de su conducta una acción racional.

La identificación del sujeto con (algunos de) sus estados psicológicos permite al compatibilismo ofrecer una base al concepto de autodeterminación. No se trata, sin embargo, de una autodeterminación radical. El agente no es el origen *último* de su acción, ya que los estados psicológicos con los cuales es identificado tienen a su vez una historia causal que se remonta indefinidamente en el pasado, por lo que en el fondo no depende del agente tener o no tener esos estados. Por esta razón, el incompatibilista considera que este análisis no suministra un fundamento suficiente a la responsabilidad moral. El compatibilista replica, típicamente, que el concepto incompatibilista de autodeterminación radical es utópico e inconsistente con la ilustración científica, orientada a la búsqueda de condiciones causales de todos los fenómenos y que, en todo caso, no ofrece tampoco un fundamento suficiente para la responsabilidad moral, pues, al separar tajantemente los actos de voluntad de las razones, convierte esos actos en ocurrencias arbitrarias e irracionales. El compatibilista está de acuerdo en que la autodeterminación que puede ofrecer no es radical, pero insiste en que eso es todo lo que razonablemente podemos esperar al respecto, de modo que, si queremos tener algo semejante a la responsabilidad moral, haremos bien en no exigir algo más.

Sin embargo, el análisis que de la autodeterminación lleva a cabo el compatibilismo de Hume y Ayer es insatisfactorio incluso desde un punto de vista interno. En primer lugar, este análisis no puede explicar la experiencia de falta de libertad que acompaña a ciertas acciones que llevamos a cabo debido a determinados deseos no compulsivos. Pensemos, por ejemplo, en una persona envidiosa que, sin embargo, no quisiera serlo. Este sujeto tiende a desear el fracaso de los demás y en ocasiones deseos de este tipo le llevan, a través de su razonamiento práctico, a actuar de cierta forma. No se trata de deseos compulsivos y, sin embargo, el sujeto se siente en el fondo avergonzado de ellos. Lamenta su tendencia a actuar de ese modo y no se siente libre, dueño de sí mismo, al actuar así. Sin embargo, el compatibilismo de Hume y Ayer debería considerar una acción de este tipo como un ejemplo de autodeterminación, ya que la acción de este sujeto está causada por un estado que forma parte de él. Pero no es ésta la experiencia del propio sujeto. En segundo lugar, si autodeterminarse a actuar, en el sentido relevante para la responsabilidad moral, consiste en hacer lo que uno desea hacer, dadas sus creencias, habremos de decir, si aceptamos que ciertos animales no humanos tienen también creencias y deseos y hacen en ocasiones lo que desean hacer, que estos animales se autodeterminan a actuar y, en esa medida, son moralmente responsables de sus acciones. El compatibilismo de Hume y Ayer, pues, no puede explicar la distinción intuitiva que trazamos, por lo que respecta a la responsabilidad moral, entre personas y animales. Claramente, algo funciona mal en este análisis.

### 3. El compatibilismo y la condición de alternativas.

Como hemos señalado, el compatibilismo de Hume y Ayer subraya sobre todo, en su análisis de la libertad y la responsabilidad moral, el aspecto de la autodeterminación. Sin embargo, la posibilidad de obrar de otro modo, la condición de alternativas, ha sido considerada

---

<sup>10</sup> Será Harry Frankfurt quien desarrollará la exigencia implícita en la tesis de Ayer.

también indispensable para la libertad y la responsabilidad moral. En realidad, como indicamos, parece constituir un supuesto de la autodeterminación misma. Si pretende dar cuenta de esta condición, el compatibilismo ha de mostrar cómo es posible que alguien pudiera actuar de otro modo si su acción estaba causalmente determinada. La propuesta más importante en esta dirección, que debemos a Moore<sup>11</sup>, ha consistido en analizar la posibilidad de actuar de otro modo en términos de enunciados condicionales. Según Moore, decir que X podría haber actuado de otro modo equivale a decir que X habría actuado de otro modo si así lo hubiera decidido<sup>12</sup>. Este análisis es compatible con la determinación causal de la acción, siendo así afín al espíritu del compatibilismo.

Una crítica decisiva de esta propuesta le llevó a cabo Roderick Chisholm<sup>13</sup>. Sea A el enunciado 'X podría haber actuado de otro modo' y sea B el enunciado 'Si X hubiera decidido actuar de otro modo, X habría actuado de otro modo'. De acuerdo con la tesis de Moore, A y B serían lógicamente equivalentes. Chisholm, por el contrario, señala que, si fuesen lógicamente equivalentes, de B podría deducirse A. Sin embargo, de B no puede deducirse A. Podría suceder que B fuese verdadero y que A fuese falso, en el caso de que el agente en cuestión no pudiera haber decidido actuar de otro modo. Por lo tanto, para la deducción de A se requiere, además de B, el enunciado C: 'X podría haber decidido actuar de otro modo'. Así, pues, en el análisis de A encontramos otro enunciado, C, que tiene la misma forma que A, con lo que iniciamos un regreso al infinito.

Como ha visto Davidson<sup>14</sup>, la dificultad puesta de manifiesto por Chisholm se aplica, no sólo a 'decidir', sino también a 'intentar', 'elegir', etc., es decir, a cualquier verbo que implique la idea de actividad por parte del agente. Cabría entonces tratar de eludir la dificultad introduciendo en el antecedente del enunciado condicional un verbo que no involucre esa idea. Esta es, de hecho, la sugerencia de Davidson:

La única esperanza para el análisis causal es encontrar estados o eventos que sean condiciones causales de las acciones intencionales, pero que no sean a su vez acciones o eventos acerca de los cuales se pueda preguntar inteligiblemente si el agente puede llevarlos a cabo<sup>15</sup>.

Davidson sugiere que las condiciones causales apropiadas de la acción libre serían creencias y deseos del agente que explican racionalmente su acción. De acuerdo con esta propuesta, el enunciado A equivaldría tal vez al enunciado B': 'Si X hubiera tenido razones suficientes para actuar de otro modo, X habría actuado de otro modo', donde esas razones suficientes son creencias y deseos apropiados. Aun en este caso, sin embargo, A no se deduciría de B' solamente, sino de este enunciado y el enunciado C': 'X podría haber tenido razones suficientes para actuar de otro modo'. Pero C' no tiene ya la misma forma que A, con lo que se evita el riesgo de un regreso al infinito.

Sin embargo, en nuestra opinión, la deducción de A a partir de B' y C' no es correcta debido a una falacia de equívocidad en el significado de 'podría'. En el enunciado C', 'podría' significa 'sería lógicamente posible'. En cambio, en el enunciado A 'podría' significa más bien 'estaba en su poder' o 'tenía capacidad efectiva para'. La mera posibilidad lógica de actuar de

---

<sup>11</sup> Según sugiere Austin. Cf. J. L. Austin, 'Ifs and Cans', *Philosophical Papers*, segunda edición, Oxford University Press, Oxford, 1970, pp. 205-232.

<sup>12</sup> En realidad, esta propuesta se halla implícita en el texto de Hume citado más arriba.

<sup>13</sup> En su 'Human Freedom and the Self', hoy en G. Watson (ed.), *Free Will*.

<sup>14</sup> Cf. su 'Freedom to Act', *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1982, pp. 63-81.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 72.

modo distinto no es base suficiente para la atribución de responsabilidad moral. Lo que se requiere es que estuviera en poder del agente actuar de otro modo. Cabría evitar la falacia de equivocidad dando al término 'podría', en el enunciado C' el significado de 'estaba en su poder'. Pero esto supondría aceptar que el agente controla voluntariamente sus creencias y deseos, lo que parece sencillamente falso. Creencias y deseos no son el tipo de estados que se hallan bajo el control directo de la voluntad.

Una dificultad más profunda de los análisis condicionales, tanto en la versión de Moore como en la de Davidson, es el conflicto que generan con los supuestos de la atribución de responsabilidad moral en la vida cotidiana. Estos análisis, de inspiración compatibilista, interpretan la capacidad de actuar de otro modo en términos de un condicional contrafáctico cuyo antecedente describe una condición que *no* se dio en el momento de la acción. Esta interpretación no es casual si se pretende conciliar la responsabilidad moral con el determinismo, ya que un determinista no puede aceptar que un evento fuese distinto de como es sin algún cambio en sus condiciones causales. En la vida cotidiana, en cambio, cuando aceptamos que un agente podría haber actuado de otro modo (lo que, cuando nuestro juicio es negativo, conlleva un 'debería'), suponemos precisamente que el agente, *en las circunstancias en que se hallaba, siendo como era y teniendo las creencias y deseos que tenía*, era efectivamente capaz de actuar de otro modo<sup>16</sup>. En efecto, tiene perfecto sentido decir: 'Considero a Juan moralmente responsable de lo que hizo porque podría (y debería) haber actuado de otro modo'. Pero no lo tiene decir: 'Considero a Juan moralmente responsable de lo que hizo porque, si hubiera tenido otros deseos y creencias, o si las circunstancias hubieran sido distintas, o si hubiera tenido otro carácter, habría hecho otra cosa'. Lo que nos importa es lo que Juan hizo y lo que podría haber hecho siendo como era y en la situación y circunstancias en que se hallaba, no lo que haría o habría hecho en otra situación o circunstancias, o teniendo otro carácter u otros deseos.

La interpretación de la condición de alternativas que el compatibilismo puede aceptar no resulta satisfactoria.

#### 4. El yo trascendental: el incompatibilismo libertarista.

Tanto en lo que respecta a la condición de autodeterminación como en lo que se refiere a la condición de alternativas, el compatibilismo nos ofrece menos de lo que parece necesario para la responsabilidad moral. De ahí el atractivo del incompatibilismo libertarista. Esta posición tiene la virtud de exponer con radicalidad las condiciones que deberían verse satisfechas para la existencia de responsabilidad moral genuina. La responsabilidad moral requiere autodeterminación radical, requiere que el agente sea el origen *último* de la acción, y esto es incompatible con la determinación de la acción por las creencias y deseos del agente, pues tener unas u otras creencias o deseos no depende de él. De ahí que el yo, como sujeto de la voluntad y de la decisión, como sujeto de la responsabilidad moral, se conciba como estrictamente separado y distinto de sus estados psicológicos. Es el yo, el sujeto de la voluntad, y no los deseos, creencias u otros estados psicológicos, la causa u origen último de la acción. Esta es la doctrina de la causalidad del agente, defendida paradigmáticamente por Roderick Chisholm<sup>17</sup>. El yo es autónomo frente a sus estados psicológicos, es una entidad distinta e

---

<sup>16</sup> J. L. Austin apunta esta idea en una nota en su artículo 'Ifs and Cans', *cit.*, p. 218. Cf. también S. Wolf, *op. cit.*, p. 100.

<sup>17</sup> Cf., por ejemplo, *Person and Object*, Allen and Unwin, Londres, 1976, esp. pp. 69-72. Esta posición es también defendida en la actualidad por otros autores. Cf., por ejemplo, R. Clarke,

independiente de tales estados, una instancia última e incondicionada de decisión. Es el núcleo personal que da origen a la acción y garantiza la autodeterminación. En cuanto a la condición de alternativas, la interpretación incompatibilista pretende ajustarse a los supuestos de la atribución de responsabilidad moral que aparentemente mantenemos en la vida cotidiana. La interpretación incompatibilista de esta condición es categórica, no condicional: para ser moralmente responsable de lo que hace, el agente ha de tener la capacidad de decidir y actuar de otro modo sin un cambio en sus deseos, creencias, carácter y circunstancias. El hecho de que, pudiendo decidir y actuar de otro modo en la situación en que se hallaba, no lo hiciera, justifica la atribución al agente de responsabilidad moral por su acción.

La interpretación radical de la autodeterminación y la interpretación categórica de la condición de alternativas parecen fundamentalmente correctas si tomamos en serio la noción de responsabilidad moral. Sin embargo, el modo en que el incompatibilismo trata de ajustarse a esas interpretaciones le conduce a compromisos de dudosa plausibilidad. Encontramos, en primer lugar, el compromiso con la existencia de una entidad, el yo o el sujeto de la voluntad, cuya identidad es independiente de toda propiedad psicológica. Sin embargo, los juicios cotidianos de atribución de responsabilidad moral tienen, aparentemente, como sujeto personas de carne y hueso, no sujetos puros de la voluntad carentes de determinaciones psicológicas. Cuando hacemos o decidimos algo, somos nosotros, con nuestro carácter, creencias, motivos y deseos quienes lo hacemos o decidimos. Tal vez la concepción humeana del yo sea incoherente. Tal vez sea necesario establecer una cierta distinción entre un sujeto y sus caracteres y estados psicológicos, como la establecemos entre un objeto y sus propiedades. Sin embargo, la distinción no puede ser tan tajante como supone el incompatibilismo: la identidad de ese yo no puede ser absolutamente independiente de sus caracteres psicológicos. El supuesto de que el mismo yo puede sobrevivir a un cambio completo de sus creencias, deseos, propósitos, recuerdos, expectativas y rasgos de carácter remite a premisas cartesianas de dudosa factura. En segundo lugar, la pretensión incompatibilista de trazar un hiato infranqueable entre las razones y la decisión, de modo que un agente hubiera podido decidir y actuar de otro modo sin un cambio en la situación psicológica en la que decidió actuar como lo hizo parece convertir la decisión en un acto arbitrario e irracional, por el que difícilmente se puede ser responsable, como el compatibilismo ha señalado repetidamente. Pensemos en casos reales de deliberación, en que un agente tiene en cuenta diversas razones en favor de cursos de acción también diversos. ¿Qué significa en estos casos decir que el agente hubiera podido decidir y actuar de otro modo? Tal vez que podría (debería) haber concedido mayor peso a algunas de las razones que tenía en cuenta en su deliberación. Pero si hubiera concedido mayor peso a estas razones, esto habría supuesto, al parecer, un cambio en su situación psicológica, en su sensibilidad, estado de ánimo, etc. Las dificultades involucradas en la interpretación categórica de la condición de alternativas no sólo amenazan al incompatibilismo, sino a la justificación de la práctica cotidiana de atribución de responsabilidad moral, en la medida en que esta práctica presupone esta interpretación categórica. De ahí que diversos autores consideren el concepto mismo de responsabilidad moral como incoherente<sup>18</sup>. Otros autores, como Daniel Dennett<sup>19</sup>, tratan de salvar algo semejante a este concepto, en el espíritu del compatibilismo, negando que las prácticas cotidianas de atribución de responsabilidad moral presupongan en realidad una interpretación categórica de la condición de alternativas. El problema, sin embargo, es que la

---

'Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will', en T. O'Connor (ed.), *Agents, Causes, and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 201-215.

<sup>18</sup> Galen Strawson se cuenta entre ellos. Cf. su *Freedom and Belief*, cit. supra.

<sup>19</sup> Cf. su aportación al presente volumen.

interpretación condicional, como vimos, no es menos problemática. Un modo radical de resolver este conflicto consiste, como veremos, en negar que la condición de alternativas sea realmente necesaria para la responsabilidad moral.

El incompatibilismo tiene la indudable virtud de exponer con claridad y crudeza las condiciones que habrían de ser satisfechas para que un agente fuese moralmente responsable de sus acciones, pero al mismo tiempo alimenta el escepticismo sobre la responsabilidad moral al poner de manifiesto las enormes dificultades que conllevaría la satisfacción de tales condiciones.

##### 5. El yo real y la autodeterminación.

La identificación humeana del yo con el conjunto de sus estados mentales es claramente insatisfactoria como base del concepto de autodeterminación, ya que, por ejemplo, ha de clasificar como autodeterminadas acciones causadas por deseos compulsivos. Restringir los estados mentales que dan lugar a acciones autodeterminadas a los deseos y creencias no patológicos, como parece hacer Ayer, no es tampoco suficiente, ya que, en esta perspectiva, cualquier animal que tenga deseos y haga lo que desea hacer se hallará en pie de igualdad con un ser humano en lo que respecta a la autodeterminación. Asimismo, este animal satisfaría la condición de alternativas en la interpretación condicional, pues sería verdad decir de él que, si hubiera deseado hacer otra cosa, habría hecho otra cosa. En general, el compatibilismo clásico, como el defendido por Hume o Ayer, es, podríamos decir, demasiado liberal al establecer las condiciones de la responsabilidad moral, ya que, como vimos, esas condiciones serían satisfechas por seres a los que intuitivamente negamos esa cualidad. Por el contrario, las condiciones de la responsabilidad moral en el incompatibilismo son tan estrictas que cabe preguntarse si algún ser puede ser capaz de satisfacerlas. El incompatibilismo identifica el yo con un sujeto volitivo carente de cualquier determinación psicológica, capaz de decidir con independencia de sus razones, e incluso en contra de ellas. Aun cuando exista una entidad semejante, cabe dudar que sea moralmente responsable de sus acciones, debido al carácter arbitrario de sus voliciones. En este punto el compatibilismo parece correcto: no es plausible separar los conceptos de acción autodeterminada y acción llevada a cabo por razones si se pretende justificar la libertad y la responsabilidad moral.

Harry Frankfurt ha desarrollado una concepción de la responsabilidad moral que promete sortear las dificultades del compatibilismo de Hume y Ayer sin incurrir en los problemas del incompatibilismo<sup>20</sup>. Para Frankfurt, el compatibilismo ha subestimado la complejidad psicológica necesaria para ser un sujeto libre y moralmente responsable. Frankfurt considera que la concepción de la libertad en el compatibilismo de Hume y Ayer capta tal vez la idea de libertad de acción, pero no la idea de libertad de la voluntad, que constituye el núcleo central del problema filosófico del libre albedrío. Un animal puede tener libertad de acción: puede actuar en ocasiones según desea hacerlo y es libre de hacer algo cuando nada le impide hacerlo, pero de aquí no se infiere que su voluntad sea libre. Un deseo de hacer algo es, en la terminología de Frankfurt, un 'deseo de primer orden', un deseo cuyo objeto es una acción. La 'voluntad' está constituida por aquellos deseos de primer orden que mueven efectivamente a la acción. Algunos animales no humanos tienen deseos de primer orden y voluntad, al igual que los seres humanos, pero, a diferencia de éstos, no tienen voluntad libre y no son moralmente responsables de sus acciones. La razón de esta diferencia reside en que los seres humanos (adultos) tienen, además, actitudes reflexivas y evaluativas que Frankfurt denomina 'deseos de

---

<sup>20</sup> Cf. su 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 81-95.

segundo orden'. Un deseo de segundo orden es un deseo cuyo objeto es un deseo de primer orden, un deseo de tener o no tener un determinado deseo de hacer algo. Por ejemplo, además de desear fumar (deseo de primer orden), yo puedo desear tener o no tener ese deseo. Una importante subclase de los deseos de segundo orden son las 'voliciones de segundo orden'. Una volición de segundo orden es un deseo cuyo objeto es la voluntad, es decir, un deseo de que cierto deseo me mueva o no a actuar. Para ilustrar este concepto, Frankfurt alude al caso de un drogadicto que no desea serlo:

El adicto que no desea serlo tiene deseos de primer orden en conflicto: desea tomar la droga y también desea abstenerse de tomarla. Sin embargo, además de estos deseos de primer orden, tiene una volición de segundo orden. No es indiferente con respecto al conflicto entre su deseo de tomar la droga y su deseo de abstenerse de tomarla. El desea que sea el segundo deseo, y no el primero, el que constituya su voluntad<sup>21</sup>.

Este adicto a pesar de sí mismo es una 'persona', según Frankfurt, en la medida en que no es indiferente acerca de su voluntad, acerca de los deseos que le mueven a actuar. La posesión de voliciones de segundo orden es la frontera que separa a las personas, como sujetos capaces de tener voluntad libre y responsabilidad moral, de otros seres, como los animales y los niños pequeños, a los que no atribuimos esas cualidades. Una persona, pues, es un ser que, por tener voliciones de segundo orden, es capaz de tener voluntad libre, capaz de actuar por deseos que él juzga positivamente, que él desea que constituyan su voluntad:

Así como la cuestión de la libertad de la acción de un agente tiene que ver con la cuestión de si ésta es la acción que desea llevar a cabo, la cuestión de la libertad de su voluntad tiene que ver con la cuestión de si ésta es la voluntad que desea tener.

Así, pues, una persona ejerce la libertad de su voluntad al asegurar la conformidad de su voluntad con sus voliciones de segundo orden. Y una persona que no tiene esa libertad siente su falta... en la discrepancia entre su voluntad y sus voliciones de segundo orden<sup>22</sup>.

En cambio, un ser que no posea voliciones de segundo orden no es una persona, sino, en términos de Frankfurt, un 'wanton', un mero ser de deseos, cuyas acciones se limitan a reflejar la economía de sus deseos de primer orden:

La característica esencial de un *wanton* es que no se preocupa de su voluntad. Sus deseos le mueven a hacer ciertas cosas, sin que sea verdad decir de él que desea ser movido por esos deseos o que prefiere ser movido por otros deseos. La clase de los *wantons* incluye todos los animales no humanos que tienen deseos y todos los niños muy jóvenes. Quizá incluya también algunos seres humanos adultos. En cualquier caso, los seres humanos pueden ser más o menos *wanton*; pueden actuar de modo *wanton* más o menos frecuentemente, en respuesta a deseos de primer orden acerca de los cuales no tienen voliciones de segundo orden<sup>23</sup>.

Un *wanton* puede ser perfectamente racional, puede deliberar sobre los medios para conseguir lo que desea y decidir sobre esta base. Lo esencial en un *wanton* es que no adopta, reflexivamente, ninguna actitud evaluativa acerca de sus deseos de primer orden. Un *wanton* posee libertad de acción en la medida en que puede hacer lo que desea o decide hacer y actúa libremente cuando hace lo que desea o decide hacer. Sin embargo, no puede tener libertad de la voluntad.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

La concepción de Frankfurt representa un indudable progreso con respecto al compatibilismo de Hume y Ayer. A diferencia de este último, puede dar cuenta de la diferencia entre personas y animales y explicar la experiencia de falta de libertad de, por ejemplo, el envidioso que no desea serlo cuando actúa movido por el deseo de que los demás fracasen. El yo, en Frankfurt, no es el conjunto de sus estados psicológicos, ni el conjunto de sus deseos y creencias no patológicos. No es tampoco un sujeto puro carente de rasgos psicológicos. Se identifica más bien con el conjunto de valores del que surgen sus voliciones de segundo orden, sus juicios sobre los deseos que le mueven a actuar. Autodeterminarse a actuar consiste, según esto, en actuar por un deseo que el yo juzga positivamente y con el cual se identifica. La libertad de la voluntad, en Frankfurt, es, fundamentalmente, una capacidad de autoexpresión, la capacidad de actuar de acuerdo con los valores que constituyen el yo real. Así, el adicto a las drogas a pesar de sí mismo no se autodetermina a actuar cuando toma la droga y su voluntad no es libre a este respecto aun cuando la toma porque desea hacerlo, ya que este deseo no está respaldado por su verdadero yo, por sus voliciones de segundo orden.

A pesar del avance que representa sobre el compatibilismo anterior, la teoría frankfurtiana de la libertad no está exenta de problemas. Veamos el primero de ellos. Podemos estar de acuerdo en que la voluntad de un drogadicto incapaz de resistirse a su deseo de drogarse, a pesar de que su juicio sobre ese deseo es negativo, no es libre y que este sujeto no se autodetermina a actuar cuando se droga. Pensemos, sin embargo, en un caso menos dramático, en el que un agente, que por sus convicciones morales cree que debería hacer A, decide hacer sin embargo B, que sirve mejor a sus intereses personales. La teoría de Frankfurt nos lleva a decir que la voluntad del sujeto en cuestión no es libre y que dicho sujeto no se autodetermina a actuar. Pero nuestras intuiciones cotidianas sobre este caso contradicen claramente el juicio que se deriva de la concepción frankfurtiana. Nuestro sujeto ha optado libremente (con voluntad libre) por satisfacer sus deseos privados a costa de sus convicciones morales y es moralmente responsable de lo que ha hecho. El supuesto de alternativas desempeña en este juicio un papel esencial, que está ausente de la concepción frankfurtiana: el agente podía haber hecho tanto A como B y optó libre y voluntariamente por hacer B. Para Frankfurt, sin embargo, la capacidad de actuar de otro modo no es una condición necesaria de la responsabilidad moral<sup>24</sup>. Sólo lo es la autodeterminación, entendida como la conformidad de la voluntad (en el sentido de Frankfurt) con las voliciones de segundo orden. De ahí que, en la perspectiva frankfurtiana, nuestro agente no se autodetermine a actuar, ya que su voluntad discrepa de su volición de segundo orden. El rechazo de la condición de alternativas puede explicar, en parte, la insuficiencia de la concepción frankfurtiana para tratar con casos tan simples como el que consideramos. Una discusión en profundidad de los argumentos de Frankfurt en favor de este rechazo rebasaría con mucho los límites del presente trabajo. Aunque pensamos que estos argumentos no logran su objetivo, no podemos desarrollar aquí las razones que nos llevan a pensarlo. En el presente trabajo, supondremos que la condición de alternativas, interpretada en sentido categórico, es, efectivamente, una condición necesaria de la responsabilidad moral.

Veamos una segunda dificultad<sup>25</sup>. En el caso que consideramos, visto desde la perspectiva frankfurtiana, nuestro agente podría haber actuado con voluntad libre al hacer B si su sistema de valores incluyera el egoísmo, pues ello habría generado una volición de segundo

---

<sup>24</sup> Cf. su importante y conocido trabajo 'Alternate Possibilities and Moral Responsibility', *Journal of Philosophy* 66 (1969), 828-39.

<sup>25</sup> He desarrollado más extensamente la objeción que sigue en mi trabajo 'A paradox in compatibilist accounts of free will and moral responsibility', *Crítica* 27 (1995), pp. 119-127.

orden conforme con la voluntad del agente de hacer B. La consecuencia paradójica de la concepción frankfurtiana es que la autodeterminación y la libertad de la voluntad de un agente aumentan en proporción directa al número de valores que constituyen su yo, de modo que, si deseamos ser agentes máximamente libres, habremos de procurar construirnos un sistema de valores lo más amplio posible, un sistema que abarque el mayor número posible de valores, incluidos valores opuestos entre sí. Lograremos con ello que todas nuestras acciones broten de deseos que se hallan en conformidad con nuestras voliciones de segundo orden, ya que siempre habrá, en nuestro sistema de valores, un valor que respalde cualquier deseo de primer orden. En otras palabras, si la teoría frankfurtiana es correcta, la libertad y la capacidad de autodeterminación de un sujeto aumentan en proporción inversa a su integridad moral. Si esta objeción es correcta, ello constituye un importante argumento contra la concepción de Frankfurt. Una teoría de la libertad y la responsabilidad moral que encierre una paradoja de este calibre es seriamente defectuosa.

La última objeción que tendremos en cuenta tiene que ver con el carácter de las voliciones de segundo orden, que desempeñan un papel central en la concepción frankfurtiana de la autodeterminación y la libertad<sup>26</sup>. Pensemos que estas voliciones son, a fin de cuentas, deseos. De modo que, en cierto sentido, la concepción frankfurtiana no resulta tan distinta del compatibilismo de Hume y Ayer. En ambas teorías, un agente se autodetermina a actuar cuando su acción está causada por un deseo suyo, que, en el caso de Hume o Ayer, es un deseo de primer orden y, en el caso de Frankfurt, un deseo de segundo orden. Ahora bien, como hemos indicado, los deseos no son el tipo de estados que un sujeto controla voluntariamente. Así, basar la autodeterminación de la acción en el hecho de que esté causada por estados no sometidos al control voluntario del agente no parece correcto, y en este punto el incompatibilismo tiene razón. Pensemos que el ideal personal y el sistema de valores de un agente, del que surgen sus voliciones de segundo orden, pueden haber sido inducidos en él por un proceso de condicionamiento sistemático, manipulación o lavado de cerebro. Este agente se autodeterminaría a actuar, actuaría con voluntad libre, si Frankfurt tiene razón, a condición de que su voluntad fuese conforme a sus voliciones de segundo orden. Pero esta consecuencia de la teoría frankfurtiana contradice nuestro juicio intuitivo sobre un agente de ese tipo. Como Watson ha señalado<sup>27</sup>, la teoría de Frankfurt parece implicar que los ciudadanos del 'Mundo Feliz' de Huxley son perfectamente libres, lo cual es sin duda falso.

En relación con estas últimas consideraciones, aunque sin duda preferimos que nuestros deseos, de primer o de segundo orden, surjan en nosotros de modo espontáneo, y no como resultado de una manipulación planificada, la diferencia entre ambas situaciones, por lo que respecta a nuestra autodeterminación y responsabilidad moral, no resulta esencial. Esto parece implicar que cualquier teoría que pretenda fundamentar la responsabilidad moral en el hecho de que la acción venga causada por deseos (u otros estados no sometidos al control voluntario del agente) ha de resultar insatisfactoria.

## 6. Diagnóstico y propuestas.

Ni el incompatibilismo libertarista ni el compatibilismo, tanto en la versión clásica de Hume y Ayer como en la más refinada de Frankfurt, parecen capaces de ofrecer una justificación suficiente de la responsabilidad moral. (El incompatibilismo determinista, que no

---

<sup>26</sup> Gary Watson desarrolla esta objeción en su artículo 'Free Action and Free Will', *Mind* 96 (1987), pp. 145-172. Este artículo incluye una interesante bibliografía sobre el problema del libre albedrío.

<sup>27</sup> *Ibid.*

hemos analizado, rechaza decididamente la existencia de la responsabilidad moral). En este último apartado, trataremos de evitar la conclusión escéptica sobre la responsabilidad moral que parece imponerse como resultado del examen anterior elaborando un diagnóstico que ilumine supuestos comunes a todas las teorías examinadas y explique las dificultades con que tropiezan. Sobre esta base, ofreceremos sugerencias para una concepción alternativa de la libertad y la responsabilidad moral.

Las tres grandes orientaciones que hemos analizado en el presente trabajo, a saber, el compatibilismo de inspiración humeana, el compatibilismo refinado de Harry Frankfurt y el incompatibilismo libertarista, comparten el supuesto de que la cuestión de la libertad y la responsabilidad moral es una cuestión exclusivamente *ontológica*. La posesión de estas cualidades depende de la estructura ontológica, y en particular de la estructura mental o psicológica, de determinados seres. La posesión de esta estructura debería entenderse, seguramente, al menos como condición suficiente de la libertad y la responsabilidad moral. Para la primera posición, la estructura en cuestión está formada por la posesión de creencias y deseos y la capacidad para el razonamiento práctico y la toma racional de decisiones. Motivos y propósitos podrían ser asimilados, en este contexto, a creencias y deseos complejos. Para la segunda posición, esta estructura incluye, además de los factores mencionados, la posesión de deseos y voliciones de segundo orden. Finalmente, la tercera posición considera indispensable la existencia de una instancia última de decisión, el yo de la voluntad, para cuya actividad las creencias y deseos son factores no vinculantes, aunque pueda (y seguramente deba) tenerlos en cuenta.

En segundo lugar, las tres grandes orientaciones consideradas presuponen que dicha estructura ontológica puede ser especificada de modo puramente *formal*, es decir, sin tener en cuenta el contenido de los estados, en especial de las creencias y deseos, que la constituyen. Dicho contenido no se considera relevante para decidir la cuestión de si un agente es libre y moralmente responsable de sus acciones.

En tercer lugar, y en conexión con esta perspectiva formal, se asume que las condiciones de la libertad y la responsabilidad moral pueden ser descritas exhaustivamente en términos de *procedimientos* (por ejemplo, en términos de un proceso de razonamiento práctico de carácter determinista o indeterminista), más que de actitudes. Paul Benson ha hecho especial hincapié en este punto<sup>28</sup>.

Finalmente, se da por supuesto que la autodeterminación ha de consistir en una determinación mental *interna*, que justifique la afirmación de que el sujeto es el origen, la causa de la acción. En el compatibilismo, este factor interno es un deseo, de primer o segundo orden, que forma parte del sujeto, mientras que en el incompatibilismo es el sujeto mismo, el yo volitivo. Se tiende, en otras palabras, a identificar autodeterminación con determinación interna y heterodeterminación con determinación externa. De ahí la preocupación por ofrecer una clara delimitación del yo frente a cualesquiera factores externos, que se perciben, independientemente de su naturaleza, con desconfianza, como amenazas a la autodeterminación. Se pretende así preservar la responsabilidad moral demarcando una esfera mental puramente interna y autónoma frente a lo externo: en este contexto hay que entender el recurso de Frankfurt al yo real, identificado con ciertos valores, o la apelación de Chisholm a un sujeto incondicionado de la voluntad.

La sugerencia que queremos ofrecer es que estos supuestos implícitos podrían estar en la base del callejón sin salida al que parecen conducir las perspectivas analizadas. Estos supuestos, sin embargo, no son en absoluto evidentes. Es posible que, al cuestionarlos, podamos

---

<sup>28</sup> Cf. su 'Free Agency and Self-Worth', cit. *supra*.

lograr un nuevo punto de partida, más fructífero, para el tratamiento de los problemas de la libertad y la responsabilidad moral.

Comencemos examinando el último de los supuestos mencionados. Al partir de este supuesto, es decir, al considerar los factores externos, por el mero hecho de serlo, como amenazas a la autodeterminación, y buscar el origen de la acción en una supuesta interioridad mental no contaminada por factores externos, las teorías que hemos examinado quedan indefensas ante la constatación de que esa supuesta interioridad es el resultado de una interacción del sujeto con el mundo natural y social, de que el individuo es, como decía Wilhelm Dilthey, un 'punto de cruce' de la interacción histórico-social<sup>29</sup>. Creencias y deseos surgen en nosotros como resultado de la relación con nuestro entorno, y lo mismo sucede con nuestros valores y las voliciones de segundo orden en que se expresan. En el fondo, es la conciencia de este hecho, junto con el supuesto que consideramos, lo que propicia el retroceso del incompatibilismo hacia una instancia última de decisión, hacia un yo independiente de las creencias, los deseos e incluso los valores, puesto que, si no es independiente de ellos, sus actos de voluntad quedarían a merced de la fatal determinación externa que destruiría la autodeterminación. A medida que más y más rasgos de nuestra vida mental se muestran dependientes de factores externos —y la pujanza del llamado externalismo o externismo en filosofía de la mente apunta precisamente en esta dirección— la autodeterminación sólo puede salvarse reduciendo cada vez más el espacio asignado al sujeto de la voluntad hasta que, como en la novela de Kafka, descubrimos que en ese minúsculo espacio no hay en realidad nadie.

Debemos ciertamente sospechar de este supuesto. La dicotomía interno/externo no corresponde como tal, por sí misma, a la dicotomía auto/heterodeterminación. Que un factor sea externo o interno (en la medida en que esta distinción pueda establecerse) no implica como tal que amenace o fomente nuestra capacidad de libertad, autodeterminación y responsabilidad moral. Hay factores internos, actitudes como la desconfianza hacia la propia capacidad de actuar y modificar las cosas, hacia la propia dignidad<sup>30</sup>, la cerrazón mental y la estrechez de miras, el temor a conocer otros modos de enfrentarse a las cosas y a cambiar nuestra forma de vida, por citar sólo algunos, que limitan nuestra capacidad de autodeterminación y nuestra libertad con tanta o mayor eficacia que los obstáculos externos tradicionales, como la coacción. Y hay factores externos, como la influencia de personas admirables, un entorno intelectual y moralmente estimulante, una sociedad que fomente la pluralidad y la tolerancia, entre muchos otros, que contribuyen a nuestra capacidad de autodeterminación tanto o más que muchos factores internos tradicionales. Y, naturalmente, a la inversa: hay factores internos que promueven nuestra capacidad de autodeterminación, como por ejemplo las actitudes contrarias a las mencionadas más arriba, y factores externos que la limitan o la destruyen.

Esto nos conduce a otros de los supuestos que estamos examinando. Frente al tercer supuesto, la autodeterminación no tiene que ver únicamente con la aplicación de ciertos procedimientos de razonamiento práctico y de toma de decisiones, sino también con ciertas actitudes hacia uno mismo y hacia el entorno. La apertura hacia otras perspectivas sobre la realidad, hacia otros valores, por ejemplo, no desemboca necesariamente en el relativismo, sino en la educación de la propia 'sensibilidad hacia lo Verdadero y lo Bueno', por usar una expresión de Susan Wolf<sup>31</sup>, y hacia las múltiples formas y matices en que pueden presentarse. El

---

<sup>29</sup> Cf. mi *Interacción histórico-social y subjetividad en la obra de Wilhelm Dilthey*, Tesis doctoral, Valencia, 1981.

<sup>30</sup> Benson ha insistido en este punto en su 'Free Agency and Self-Worth', cit. *supra*.. Entre otros ejemplos, alude a la mentalidad del esclavo americano antes de la Guerra de Secesión.

<sup>31</sup> Cf. su *Freedom within Reason*, cit. *supra*.

sentimiento de la propia dignidad resulta asimismo, como ha señalado Benson, indispensable para la propia libertad y responsabilidad moral. No menos importante resulta la creencia vivida en la propia capacidad de elegir, en la propia libertad, para la posesión efectiva de estas cualidades<sup>32</sup>, si es que podemos tenerlas.

Los factores que consideramos, y que en nuestra opinión han sido postergados, si no olvidados, por las teorías dominantes, no son meramente formales. Y esto nos lleva al segundo de los supuestos que hemos enumerado más arriba. Que los factores, externos o internos, que configuran nuestra personalidad contribuyan a nuestra capacidad de autodeterminación o la menoscaben depende mucho de la naturaleza de esos factores. Con respecto a las actitudes en las que hemos insistido, resulta esencial su contenido. No es la posesión de convicciones en general, sino su contenido, por ejemplo la convicción de la propia dignidad, lo que resulta relevante para la cuestión de la libertad y la responsabilidad moral. En cambio, las teorías que hemos considerado a lo largo del presente trabajo describen los supuestos de la libertad y la responsabilidad moral en términos de una estructura meramente formal, más o menos compleja, constituida por deseos y creencias cuyo contenido no se especifica por irrelevante. Pero la mera posesión de esa estructura, no importa lo compleja que pueda ser, no es suficiente para que un sujeto sea libre y moralmente responsable. Es sorprendente que, al tratar el problema de la responsabilidad moral, muchas teorías no tengan en cuenta la obviedad de que ese problema tiene relación con lo moral, con contenidos específicamente morales y con la sensibilidad de un sujeto hacia esos contenidos. Un proceso psicológico en el que intervengan deseos y creencias de primer y segundo orden, enlazadas de un modo formalmente adecuado, no tiene por qué guardar relación alguna con la cuestión de la responsabilidad moral, si los contenidos morales están ausentes del mismo. No la mera actuación conforme a razones, sino la puesta en juego de razones específicamente morales, que compiten con otras, es lo que hace de un sujeto una persona capaz de responsabilidad moral. La 'sensibilidad hacia lo Verdadero y lo Bueno', en la que ha insistido Susan Wolf, una sensibilidad que se puede tener en mayor o menor grado, adquirir, desarrollar o perder, es un componente esencial de la cuestión de la responsabilidad moral. Podemos así integrar en la imagen que se va perfilando la intuición compatibilista según la cual la acción que un sujeto lleva a cabo libremente y de la que es moralmente responsable ha de ser una acción vinculada a las razones del sujeto, completando esta intuición con la exigencia de que algunas de estas razones sean razones morales.

Si tenemos en cuenta la importancia del contenido de las razones podremos tal vez acercarnos a una solución a los problemas que plantea la interpretación categórica de la condición de alternativas. Lo que nos perturbaba en esta interpretación, que como señalamos parece implícita en la práctica cotidiana de atribución de responsabilidad moral, era lo siguiente. El sujeto, al que suponemos racional, optó, en un momento dado, por hacer A, lo que significa que el conjunto de sus razones le llevó a realizar esa acción. Al mismo tiempo, queremos que el agente, en esa misma situación, pudiera haber hecho B. Ahora bien, hacer B, *en esa situación*, sería irracional y arbitrario, pues, por hipótesis, el sujeto tenía más razones para hacer A. De modo que sólo podemos entender que el agente pudiera hacer B preservando su racionalidad en términos de la interpretación condicional, es decir, suponiendo que hubiera un cambio en las razones del agente, el surgimiento de un nuevo deseo, o la intensificación de alguno de los deseos que entonces tenía, o un cambio en alguna de sus creencias. Sin embargo, la interpretación condicional, como vimos, no se adecúa a nuestra intuición sobre las

---

<sup>32</sup> G. Strawson ha subrayado esta perspectiva 'subjetivista' sobre el problema de la libertad, incluyendo en ella a Kant y a su propio padre, Peter Strawson. Cf. su *Freedom and Belief*, cit. *supra*.

condiciones de la responsabilidad moral, que exigen más bien una interpretación categórica de la condición de alternativas. Pero esto nos conduce de nuevo al punto de partida. El problema, sin embargo, podría ser ficticio, podría derivar del hecho de que prescindimos del contenido de las razones del sujeto y al hacerlo presuponemos que esas razones son conmensurables y pueden ordenarse de modo cuantitativo en una especie de línea continua: más razones (o más poderosas) para A que para B, más razones para B que para C, etc. Ahora bien, si en el caso que consideramos está implicada la cuestión de la responsabilidad moral, el contenido de algunas de las razones del agente ha de ser también moral. Lo que está en juego, en un caso típico, es el conflicto entre razones morales y razones no morales, como los impulsos naturales hacia la satisfacción del propio interés. Pero, una vez tenemos en cuenta el contenido de las razones, no hay motivo para esperar que razones de uno y otro tipo sean conmensurables y puedan ordenarse de mayor a menor fuerza o peso en una línea continua. En ese caso típico, el sujeto tiene tanto razones para hacer A como para hacer B, y no podemos decir que tiene más razones para lo uno que para lo otro, si aceptamos que unas y otras razones son inconmensurables. Entonces, si el sujeto hace A (o B), haber hecho B (o A) no habría sido arbitrario o irracional. El sujeto tenía razones perfectamente buenas para hacer otra cosa y no entra entonces en conflicto con la racionalidad del agente aceptar que éste, en la situación en que se hallaba, podría haber actuado de otro modo.

Finalmente, nuestros comentarios al primer supuesto, a saber, que la libertad y la responsabilidad moral dependen de una determinada estructura ontológica, derivan de lo dicho hasta ahora. No pretendemos negar que una estructura ontológica, y psicológica en particular, constituya un factor necesario para la libertad y la responsabilidad moral. Pero en modo alguno es suficiente. De acuerdo con el supuesto que consideramos, la pregunta por la libertad y la responsabilidad moral de un sujeto tiene una respuesta categórica. Si el sujeto posee la constitución mental y las capacidades pertinentes, tiene esas cualidades. Si su constitución es más pobre o más simple, no llega al umbral preciso y no las posee. En cambio, en la concepción alternativa que estamos sugiriendo, la libertad y la responsabilidad moral de un sujeto no es una cuestión de todo o nada, como debería serlo bajo el supuesto considerado, sino una cuestión de grado: depende del nivel de desarrollo de sus actitudes hacia sí mismo y hacia los demás, del grado de desarrollo de su sensibilidad hacia las razones específicamente morales y, desde luego, de la calidad de los contextos en que se ha formado y de los factores externos a cuya influencia ha estado sometido. Se puede ser más o menos libre y más o menos responsable de las propias acciones, e incluso nada en absoluto. Esta concepción gradual no es extravagante, sino que se adecúa a nuestras prácticas cotidianas: reconocemos grados de responsabilidad y de libertad. También el sistema jurídico, en su esfera de actuación, reconoce estos grados. Ninguna constitución metafísica de los seres humanos garantiza su libertad y responsabilidad moral. Estas no son propiedades naturales de los seres humanos, sino cualidades *históricas*, por decirlo así, conquistas colectivas y personales que pueden acrecentarse, disminuir o perderse. De ahí la importancia de favorecer activamente las condiciones personales, sociales, educativas y políticas que pueden fomentar esas cualidades. Esta disposición activa deriva de la concepción aquí defendida, mientras que, en una interpretación metafísica, dichas cualidades están dadas en los seres humanos, o no lo están en absoluto, de una vez por todas.

En la propuesta que consideramos, es la decisión del agente el origen inmediato de su acción precisamente porque, dada la inconmensurabilidad de las razones, no hay un nexo directo entre ellas y la acción. El agente ha de *decidir*. Con ello podemos afrontar la principal objeción al compatibilismo, a saber, que no parece correcto basar la autodeterminación y la responsabilidad moral en el hecho de que la acción esté causada por estados o eventos no sometidos al control voluntario del agente. Al mismo tiempo, sin embargo, y frente al

incompatibilismo, la decisión no es un acto arbitrario, desconectado de las razones del sujeto, sino que se halla apropiadamente conectada con ellas. En la matriz que da origen a la acción, hay también estados no sometidos a la voluntad del agente: es propio de una razón que su fuerza no dependa de mi voluntad. Un sujeto capaz de responsabilidad moral es un sujeto sensible a razones de diversos tipos, y en especial a razones específicamente morales. Estas razones no son conmensurables con razones de otro tipo. Así, pues, la decisión del sujeto, que da origen a su acción, es un acto razonado, y no arbitrario, tanto si el sujeto actúa por razones morales como por razones de otro tipo. Esta concepción del sujeto capaz de responsabilidad moral sólo se mantiene, sin embargo, reconociendo la importancia del contenido de las razones y la necesidad de que, en el caso de algunas de ellas, ese contenido sea de carácter moral. Es asimismo necesario que el agente sea sensible a ese tipo de contenido. Estos aspectos dependen parcialmente de contingencias histórico-sociales. Así, pues, frente a los escépticos, la responsabilidad moral es ciertamente posible, pero, frente al dogmatismo, no está garantizada por la constitución ontológica de los seres humanos.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Agradezco a mis compañeros Josep Corbí, Tobies Grimaltos y Julián Marrades sus observaciones a versiones anteriores del presente trabajo.