

RESEÑAS

Castañeda, Felipe, ed. *Anselmo de Canterbury. Tratado sobre la libertad del albedrío. Edición bilingüe.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2007. 328p. ISBN 978 958 695 280 4.

Para obtener una buena idea del contenido de este libro, puede consultarse la excelente *Presentación* del mismo elaborada por Roberto Palacio, y que ocupa las 9 primeras páginas del texto. En esta reseña buscaré resaltar algunos elementos que considero particularmente significativos, no tanto de la obra de Anselmo, cuya traducción se ofrece, sino de los comentarios que la acompañan.

El Tratado de Anselmo se halla precedido, en una primera parte (*Momento histórico y concepción de la libertad en Anselmo*), por tres escritos, dos de los cuales buscan situarlo en su contexto: “Anselmo y sus contemporáneos”, de Felipe Rojas, y “La reforma eclesiástica del siglo XI o reforma ‘gregoriana’”, mientras que el tercero, de Felipe Castañeda, titulado “La libertad condicionada: un análisis del ‘*De Libertate Arbitrii*’ de Anselmo de Canterbury”, es un amplio estudio (31-98) sobre el contenido del texto traducido. Vale la pena detenernos un poco sobre este último.

Castañeda parte de un serio problema que plantea la interpretación del texto anselmiano: ¿se trata de un escrito filosófico, o es más bien un texto de teología? Problema que determina en gran medida la forma en que deberá ser leído e interpretado. Sin embargo, dice Castañeda,

[P]retender desconocer o bien el componente teológico, o bien el racional, del pensamiento de Anselmo, sería tanto como pretender comerciar con una moneda de una sola cara. (34)

Con este principio hermenéutico, el análisis se desarrolla en cinco partes, cuyos subtítulos señalan muy bien el interés de los temas desarrollados: “La gracia y el poder de pecar y de no pecar”, “¿Cómo pecar por medio del poder de no pecar?”, “Hacia una definición de libertad ajustada a la condición de esclavo”, “De qué manera se puede ser libre sin ser libre” y “La tentable tentación”. Lo que resulta fascinante de este recorrido es que los problemas de la libertad y del libre albedrío se analizan confrontando sin ninguna clase de esguinces el asunto realmente fundamental del mismo, como es el del pecado. Término este que, a pesar de hallarse en el centro mismo de la controversia, suele brillar por su ausencia en los análisis contemporáneos. Al fin de cuentas, el problema que plantea la libertad en el pensamiento occidental proviene de la concepción judeo-cristiana del pecado, que habiendo comenzado por ser objeto de fe, ha terminado por convertirse en un asunto de la razón.

La consideración filosófico-teológica de la libertad, tal como la desarrollaron los teólogos cristianos, contaba entre sus múltiples peculiaridades con el ingrediente muy significativo de tener que confrontar la idea de libertad humana con la divina, de modo que si la humana debía incluir de alguna manera la posibilidad y la realidad del pecado, la segunda lo excluía por principio, siendo además esta última libertad la única que cumplía a cabalidad con su propio concepto. No es de extrañar, entonces, que la exposición de Castañeda termine con un *balance* en el que recoge los siguientes temas:

[E]l señalamiento de algunas implicaciones ligadas con la definición de libertad en cuanto preservación de la rectitud por la rectitud misma [*pace* Kant]; un esbozo de la concepción del no cristiano desde el punto de vista de esta concepción de la libertad; la determinación de algunos eventuales inconvenientes asociados con el intento de adelantar una lectura 'laica' del tema; y, finalmente, y a modo de un muy modesto epílogo, unas consideraciones sobre la posible actualidad del modelo anselmiano para abordar el problema de la libertad teniendo en cuenta condicionamientos culturales específicos. (91)

Me atrevo a decir que los tres párrafos a los que el autor llama "el muy modesto epílogo", vienen a ser la coronación de un excelente análisis, y sobre ellos me voy a permitir dos señalamientos. El primero tiene que ver con la conclusión que extrae Castañeda, y que podemos resumir con sus mismas palabras:

Es claro que Anselmo plantea el problema de la concepción de la libertad con base en un sistema de creencias que él da por supuesto y que, a la vez, le determina no sólo los asuntos concretos por abordar, sino también los criterios para establecer si se logró satisfactoriamente el cometido. Así, desde este punto de vista, no parece tener mayor sentido emprender un estudio filosófico de la libertad en completa abstracción de preguntas específicas generadas por situaciones reales. [...] Por lo mismo, no parece posible plantear algo así como una metodología general para abordar el problema de la libertad, porque no hay tal problema con mayúscula. [...] Y quizás demasiada de esta gimnasia de calentamiento, combinada con ejercicios más bien infértiles de clasificación taxonómica casi botánica de escuelas, pensamientos y posiciones, se entrevé en las actuales discusiones 'escolásticas' sobre las relaciones

entre el determinismo y la libertad, sobre la compatibilidad entre voluntad y necesidad, por mencionar algunos de los lugares más frecuentes al respecto. (97-98)

A lo que yo me atrevo a añadir: ¿no será que estamos pasando realmente de una configuración social y cultural determinada en sus raíces por las doctrinas del Cristianismo, uno de cuyos fundamentos es precisamente el concepto de pecado, a otra donde ese concepto se halla en vías de extinción? ¿No cabría pensar que estamos retornando a la 'inocencia' pagana? Si esto fuera así, la observación de Castañeda podría leerse en el sentido de que tal vez no podamos plantear hoy filosóficamente el problema de la libertad, si no estamos dispuestos a renunciar a la idea de pecado, con todas sus consecuencias, la primera de las cuales sería la desaparición del concepto de libre albedrío, como ya lo había anunciado Spinoza.

En cuanto al escrito de Anselmo y su traducción, que configura la segunda parte, me permito señalar la conveniencia de que el texto latino y su traducción se hubieran armado uno frente al otro, de modo que el lector pudiera conferirlos fácilmente. Esto hubiera implicado algún trabajo adicional de edición, pero valía la pena haberlo hecho. Y en cuanto a la traducción, creo que se ha logrado un sano equilibrio, nada fácil, entre la fidelidad al texto y el respeto por el español, equilibrio que constituye el dolor de cabeza de todo traductor.

Sólo unas pocas palabras sobre la tercera parte, *Aproximaciones al problema de la libertad en la Edad Media*, donde siete especialistas ofrecen muy valiosas consideraciones sobre la forma en que el problema de la libertad y el libre albedrío fue elaborado por pensadores medievales. Siguiendo el consejo

de Castañeda, tal vez sea precisamente en estos pensadores donde deberíamos aprender a considerar dicho problema.

Los textos buscan confrontar la concepción de Anselmo con la de Aristóteles (Alfonso Correa); examinar la concepción estoica, que tanta influencia ejerció sobre el pensamiento cristiano (Laura Liliana Gómez); estudiar desde dos perspectivas diferentes la idea de libertad en Agustín de Hipona, de quien se ha dicho que es el pensador que mayor influencia ha ejercido sobre Occidente (Alfonso Flórez y Christian Schäfer); analizar el fascinante y extraño texto de Boecio, *Consolatio philosophiae* (Jorge Sierra); y aplicarle al texto anselmiano algunos criterios actuales de lectura (Jaime Barrera).

Se trata entonces de un libro que enriquece la ya conocida colección de traducciones que ha venido realizando el Grupo de traducción del latín, de la Universidad de los Andes en Bogotá, y que cuenta con dos textos más de Anselmo: *Fragmentos sobre la filosofía del lenguaje* y *Tratado sobre la caída del demonio*, y uno de Agustín: *Principios de dialéctica*.

JORGE AURELIO DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia

jadiaz9@cable.net.co

Rescher, Nicholas. *Free Will: A Philosophical Reappraisal*. New Jersey: Transaction Publishers, 2009, 173p. ISBN 978 1 4128 0874 3.

El libro de Nicholas Rescher vuelve sobre el viejo tema del libre albedrío. Pero esta vez hay una clara intención de reformular, no sólo el planteamiento mismo de las preguntas filosóficas acerca de la libertad de la voluntad, sino el enfoque

de las respuestas que pueden ofrecerse. Como en todos los temas filosóficos, el problema mismo ha establecido un itinerario usual de conceptos, formulaciones de preguntas y argumentos, que en el caso del libro de Rescher no se echan de menos. La reseña de las posturas tradicionales acerca de la posibilidad del libre albedrío, el determinismo, las diferentes respuestas libertaristas y la consabida búsqueda de una postura compatibilista, son parte de la exposición clara y sucinta que hace el autor desde la introducción del libro, y que permiten al lector abordar el tema sin tener que acudir a consultas externas a esta obra. Sin embargo, a pesar de volver a insistir en una postura compatibilista, Rescher se propone desarrollar un análisis novedoso en términos de lo que él concibe como una *naturalización de la libertad de la voluntad*. Al adoptar esta perspectiva, Rescher establece de entrada las premisas de su análisis, a saber, que es un hecho que los fenómenos naturales están sujetos a relaciones causales y, por otra parte, que es un hecho que los seres humanos tenemos la experiencia de ser libres. Tal como la “caída libre” (*free fall*), el “libre albedrío” (*free will*) es un hecho que depende de la Madre Naturaleza (cf. 15). Ante estos “hechos”, Rescher considera que lo que necesitamos es un ejercicio de aclaración conceptual acerca de lo que envuelve el concepto de libre albedrío y del sentido que éste tiene.

Es en el trabajo de esclarecimiento donde surge la relación conceptual que marca uno de los aspectos más importantes de su análisis, a saber, la relación con el concepto de libertad. En el sentido filosófico más relevante —dice Rescher— el libre albedrío es la capacidad de hacer elecciones deliberadas en relación con nuestras acciones y, por tanto, guiar nuestras acciones por medio

del pensamiento. El libre albedrío es la capacidad de un agente inteligente de elegir. Esta caracterización de la naturaleza del concepto vincula el libre albedrío a la acción deliberada guiada por el pensamiento. Es así como Rescher llega a la idea de libertad, que es entendida como la ausencia de un constreñimiento *externo* al agente. Adicionalmente, la idea de acción libre le permite destacar el otro aspecto fundamental de la discusión, éste es, el concepto de voluntad. La acción libre es el resultado de la voluntad o, si se quiere, de la “libertad de la voluntad” (*free will*), que es el otro sentido que envuelve el concepto de libre albedrío.

Libre albedrío, libertad y voluntad. Estos son los conceptos que se refieren a fenómenos que nos cuesta emplazar en el “mundo natural”, en el mundo físico causal determinista. Pero el análisis propuesto por Rescher empieza por cuestionar la idea misma de que el libre albedrío, la libertad y la voluntad, no sean considerados como fenómenos del mundo natural. Este cuestionamiento quiere incluso llegar a plantear que hay un sentido muy específico en el cual estos fenómenos son compatibles con el determinismo causal, sin que por ello pierdan su naturaleza de responder a elecciones deliberadas. Para llegar a ello, Rescher se concentra en hacer una distinción entre libertad metafísica y libertad moral.

El concepto de libertad metafísica señala la ausencia de predeterminación causal, es decir, la posibilidad de que ocurra algo sin que sea el efecto de una cadena de hechos enlazados causalmente. El rasgo relevante de este concepto de libertad es que permite establecer si el agente es productivamente responsable, es decir, si el agente puede efectivamente dar lugar a un hecho que no es efecto de una cadena causal. De otra parte está la libertad moral, que es un concepto que

señala la ausencia de constreñimientos *exógenos* en las elecciones o decisiones de un agente. El rasgo relevante de este concepto de libertad es que permite establecer si el agente es moralmente responsable, es decir, si el agente efectivamente eligió o decidió algo sin influencia externa a él. Con esta distinción en mente, Rescher desarrolla su análisis.

La idea general es poder situar la emergencia del libre albedrío, tal como cualquier filosofía naturalista querría situar su reflexión sobre el lenguaje, el pensamiento, el conocimiento, etc., en el escenario del mundo natural. El libre albedrío es un hecho que se presenta en la naturaleza, específicamente en la especie biológica de agentes racionales que son los seres humanos. Estos agentes están sujetos a las condiciones físico-biológicas propias de todos los hechos naturales, pero, adicionalmente, tienen la condición propia de experimentar una cierta libertad de la voluntad, es decir, experimentan la capacidad de deliberar acerca de sus elecciones y decisiones. En términos generales, Rescher acoge de buena gana todos los argumentos que hacen énfasis en que el ser humano está inserto en la naturaleza con todo y sus acciones. Sin embargo, discute el giro determinista según el cual de ello se sigue que las acciones están predeterminadas por sucesos y hechos que están más allá del fuero interior de deliberación del agente. La idea de Rescher es que, si bien el medio natural, social y cultural puede estar incidiendo (causalmente) en nuestras consideraciones, una vez que esas consideraciones están ubicadas en el espacio interior de nuestro pensamiento, allí quedan liberadas moralmente, es decir, quedan libres de constreñimientos externos, y éste es el rasgo definitorio de la libertad de la voluntad, del libre albedrío. De esta manera

Rescher podría reconocer que haya una línea causal que provoque o motive un determinado estado del agente; por ejemplo, las altas temperaturas del verano podrían causar un cierto estado de deseo de beber agua o de refrescarse (un ejemplo de influencia causal de la naturaleza); o presenciar un acto injusto podría causar un cierto estado de ira (un ejemplo de influencia causal del medio social). Esos estados (deseo, ira) son estados físicos de nuestro cuerpo (si se quiere, se puede poner acento en que es un estado del cerebro, aunque eso no agrega nada especial), pero son además estados mentales. Esos estados considerados como motivaciones —cree Rescher—, pueden dar lugar a tomar un curso de acción entre varios posibles. Ése es el rasgo distintivo del libre albedrío y, según el autor, ello saca al libre albedrío de la causalidad, aunque no lo hace incompatible con ella. El análisis que se propone consiste en entender la decisión o elección del curso de acción, característica del libre albedrío, como determinada por la motivación propia del agente. En este sentido la motivación precede a la decisión, e incluso la causa. Pero esto no supone predeterminación, es decir, no implica que la elección o la decisión estén definidas por un conjunto de hechos externos al agente (el verano o el hecho injusto). El libre albedrío requiere lo que Rescher llama “determinismo de los motivos”, y este determinismo es compatible con la libertad. Lo que excluye es la predeterminación, entendida como la incidencia de factores externos al agente (al pensamiento o a la mente del agente), que definen y fijan, por así decirlo, su elección o decisión. De esta manera el libro quiere proponer una teoría innovadora que dé cuenta de las decisiones libres, sin crear una ruptura con lo que el autor llama el flujo del mundo de la causalidad natural.

En este análisis vale la pena destacar el papel que el autor le otorga al pensamiento. Es allí donde Rescher establece una distinción ontológica que se vuelve central a su argumento. Su idea es que los eslabones que se enlazan en las cadenas causales, constituyen procesos que tienen una duración temporal. Estos procesos son identificados por el autor como “eventos” (*events*), y en cuanto tales responden, por así decirlo, al determinismo. Lo que quiere decir Rescher es que, en tanto que eventos, todos los procesos naturales están (pre)determinados por tales relaciones causales. Sin embargo, Rescher introduce el concepto de *eventuations* (para el cual no voy a aventurar una traducción), con el ánimo de señalar la acción del pensamiento que *marca* un principio o un fin (el inicio o la finalización de un proceso). En cuanto marca o señal, una *eventuation* tiene la naturaleza de una “ocurrencia puntiforme” (es la expresión usada por Rescher), es decir, no ocupa un intervalo temporal; y en cuanto marca *hecha por el pensamiento*, es una construcción racional. Al abordar el análisis del papel del pensamiento en la teoría que da cuenta del libre albedrío, Rescher introduce, entonces, una distinción ontológica que pone aparte eventos y “*eventuations*”. De los eventos dice que:

Como procesos son una parte de las maquinaciones de la naturaleza, mientras que las ‘*eventuations*’ —comienzos y finales instantáneos— son artefactos de la mente, construcciones racionales para marcar comienzos y finales en los procesos. (65)

La distinción entre maquinaciones de la naturaleza y artefactos de la mente es una distinción de alcances ontológicos, en la medida en que acude a la idea de que estas entidades tienen naturalezas distintas. Es justamente de allí

de donde Rescher quiere colgar el argumento según el cual las eventuations reorientan los procesos causales, o reencausan el flujo de eventos, sin que estas entidades estén, ellas mismas, sujetas a la predeterminación causal. En el instante mismo de decisión (que es distinto al proceso de deliberación evaluativa), en el momento “puntiforme” en el que tiene lugar una elección o una decisión, opera el libre albedrío, se ejerce la “capacidad de guiar nuestras acciones por medio del pensamiento” (16), como lo dice Rescher en su definición de libre albedrío.

Ésta, me parece, es la forma general del argumento de Rescher. Sin embargo el libro hace un recorrido mucho más detallado por una considerable cantidad de aspectos claramente relacionados, no sólo con la explicación del libre albedrío, sino con los debates tradicionales entre deterministas, libertaristas y compatibilistas. Rescher aborda preguntas acerca de la relación entre el libre albedrío y otros rasgos relacionados con las elecciones y decisiones humanas, como su racionalidad, la conciencia que tengamos de ellas o no, el conocimiento que tenemos de la posibilidad de actuar en concordancia con ellas o no, la contra-facticidad de la acción (“pude haber actuado de otra forma”), etc., tratando de responder a inquietudes que persisten en la discusión y de definir su propia postura. Sin embargo he querido destacar el aspecto ontológico, porque éste pone de manifiesto el tipo de análisis que Rescher encuentra novedoso. Con este elemento Rescher enfrenta, por ejemplo, la pertinencia y relevancia de los argumentos en contra del libre albedrío basados en experimentos o datos provenientes de la neurociencia. Una forma de anunciar el tratamiento que reciben estas objeciones de parte del autor, es advirtiendo el peso argumentativo que le dará a la mencionada

distinción ontológica entre eventos y *eventuations*. Nada, ningún experimento o descubrimiento en el orden de los fenómenos naturales sujetos a las cadenas de predeterminación causal, puede efectivamente contar como una demostración de la inexistencia o carácter ilusorio del libre albedrío. Incluso los experimentos que muestran que bajo ciertas circunstancias algunos sujetos pueden creer estar obrando libremente a pesar de que en realidad están respondiendo a condicionamientos, hipnosis o cualquier otro tipo de constreñimiento externo, no constituyen un argumento adecuado para desmentir la existencia del libre albedrío, pues, para expresarlo con una figura recurrente en Rescher, a pesar de que un mago pueda engañarnos acerca de lo que vemos, ello no refuta la confiabilidad general de la visión (*cf.* 155).

El análisis de Rescher es sin duda interesante, y sobre todo estimulante para adelantar una discusión. La primera lectura me ha dejado con la impresión de que hay algunos aspectos de su argumentación que aún requieren detalles para no dejar al lector con la peligrosa idea de una cierta circularidad. Específicamente, al abordar el escabroso tema del libre albedrío, apoyando la argumentación que establece su “inmunitad” a la predeterminación causal en la postulación del dualismo ontológico de mente y materia, parece dejar abierta la puerta a una objeción que podría correr en los siguientes términos: si lo que se quiere defender es la idea de que el libre albedrío está “por fuera” de la causalidad, postular el dualismo ontológico de mente y materia como una premisa de la argumentación podría ser entendido como una amenaza de circularidad, en la medida en que postular el dualismo ontológico de mente y materia es postular la *existencia* de entidades cuya

naturaleza distinta se define en términos de “lo que responde y lo que no responde a la causalidad”. Si este análisis es correcto, las críticas a Rescher tendrían que pasar por un cuestionamiento sistemático del dualismo mente-materia, y de las consecuencias de éste que saltan a la vista en el libro de Rescher, como la del dualismo “interior-exterior” que se vuelve central en su análisis. Quizá la relectura del texto pueda resolver estas dudas. Por eso, antes que señalar un punto débil del análisis de Rescher, lo que pretendo al formular esta inquietud es invitar a la lectura de *Free Will* como una forma de abordar el intrincado tema del libre albedrío, con una mirada que se ajuste a los lineamientos del naturalismo filosófico contemporáneo.

WILLIAM DUICA

Universidad Nacional de Colombia
wadicac@unal.edu.co

Timpe, Kevin. *Free Will: Sourcehood and Its Alternatives*. New York: Continuum, 2008. 155p. ISBN 978 0 8264 9625 6.

En *Free Will: Sourcehood and its Alternatives*, Kevin Timpe presenta una panorámica de las últimas cuatro décadas del debate sobre el libre albedrío, la responsabilidad moral y el determinismo, mientras defiende su propia posición: el “incompatibilismo de origen amplio”. El libro se divide en tres partes: una introductoria (cap. 1), otra en la que se discute “la condición de las posibilidades alternativas” (caps. 2-4), y una última en la que se discute “la condición de origen” (caps. 5-7).

En la introducción, Timpe presenta los conceptos básicos del problema: la responsabilidad moral, el libre albedrío y el

determinismo. Para él, “libre albedrío” es un término técnico cuyo referente es la condición de control de la responsabilidad moral: “[e]l libre albedrío a menudo es tomado como la capacidad o el conjunto de capacidades necesarias para satisfacer la condición de control de la responsabilidad moral” (10).¹ Timpe distingue entre dos concepciones generales de este concepto: la condición de las posibilidades alternativas y la de origen. Según la primera, el libre albedrío consiste principalmente en tener posibilidades alternativas; según la segunda, en ser la fuente u origen apropiado de nuestras decisiones (cf. 11).² En el primer capítulo también encontramos los dos objetivos principales del libro: determinar “si el libre albedrío es mejor entendido como involucrando la condición de las posibilidades alternativas, la condición de origen, o ambas” (12) y si el libre albedrío es compatible con el determinismo (cf. 14).

1 Aunque no es explícito al respecto, es claro que este punto debe tomarse como meramente verbal si se quiere evitar una petición de principio contra posiciones como la de Fischer (según la cual la responsabilidad moral no requiere de libre albedrío). Sin embargo, sea un punto meramente verbal o no, no es claro cómo esto no choca con su afirmación de que su posición no dependerá de una concepción particular de la responsabilidad moral (8): cómo entendamos la condición de control de la responsabilidad moral seguramente depende de cómo entendamos la responsabilidad moral.

2 Timpe primero habla de ser la fuente *última* de nuestras decisiones. Luego habla de ser la fuente u origen *apropiado* de las mismas (103). Esta última es más apta para ser una concepción *general* del libre albedrío.

El segundo capítulo reconstruye el debate en torno a las posibilidades alternativas hasta “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral” de Harry Frankfurt. Timpe llama “el argumento básico” al siguiente argumento:

- El libre albedrío consiste en tener posibilidades alternativas.
- El determinismo elimina las posibilidades alternativas.
- Por lo tanto, el determinismo es incompatible con el libre albedrío.

Siendo válido, la única manera que los compatibilistas tendrían para rechazar el argumento sería negar las premisas. Timpe comienza examinando cómo los compatibilistas intentaron negar la segunda premisa. Un intento consistió en afirmar que, incluso si el determinismo era verdadero, los seres humanos tenemos posibilidades alternativas porque tenemos la capacidad de cambiar el pasado o las leyes de la naturaleza. Un segundo intento, el condicionalismo, afirmó que tener posibilidades alternativas era poder hacer otra cosa *si* así lo deseamos o decidimos. Timpe rechaza ambos intentos: el primero porque no parece plausible, y el segundo porque, si el determinismo fuera verdadero, el antecedente del condicional nunca podría ser satisfecho.

En su artículo de 1969, Frankfurt intentó rechazar la primera premisa del argumento básico, “el Principio de Posibilidades Alternativas” o PAP,³ mostrando que era víctima de una serie de contraejemplos: los “contraejemplos

tipo-Frankfurt” o fsc. En los fsc hay alguien, Jones, que decide hacer algo *por su propia voluntad* y, sin embargo, existe un mecanismo o un agente, Black, que nunca entró en juego pero que, en caso de que Jones no fuera a hacer por su propia cuenta lo que de hecho hizo, se hubiera activado para hacer que éste de todas maneras lo hiciera. Según los defensores de este tipo de contraejemplos, Jones *tiene* libre albedrío, a pesar de que no podía haber actuado de otra manera, lo cual mostraría que el PAP es falso.

Los capítulos 3 y 4 analizan dos intentos para rechazar los fsc: la “defensa del dilema” y la “estrategia de los parpadeos (*flickers*) de libertad”. En la defensa del dilema se intenta mostrar que los fsc caen en un dilema. Típicamente, Black sabe si intervenir a partir de un “evento detonante”, que le dice si Jones va a actuar de una manera u otra. Sin embargo, la defensa del dilema encuentra problemática la relación entre éste y la acción. Dicha relación es probabilística o es determinista. Si es probabilística, Black no puede saber *infalliblemente* qué hará Jones a partir del evento detonante y entonces Jones tendría posibilidades alternativas. Y si es determinista, se estaría presuponiendo ilícitamente el compatibilismo entre el determinismo y el libre albedrío.

Timpe reconstruye dos maneras para coger por los cuernos este dilema. *En primer lugar*, se podría intentar construir fsc en los cuales se garantice que no hay posibilidades alternativas sin tener que presuponer el determinismo, pues hay varios tipos de “prevención”, y no todos parecen permitir las posibilidades alternativas. Timpe parece no encontrar reparo en esta salida. *En segundo lugar*, se podría intentar mostrar que la presuposición del determinismo no es dialécticamente injusta con el incompatibilista, *i. e.*, que no constituye una

3 La primera premisa del argumento básico *no* es exactamente el PAP, pues aquella habla de libre albedrío mientras que éste habla de responsabilidad moral. No obstante, Timpe afirma que ambos son “análogos” (22).

petición de principio en su contra. Para esto, Timpe diferencia entre presuponer que *el determinismo* no elimina el libre albedrío, y presuponer que *la falta de posibilidades alternativas* no elimina el libre albedrío, pues parece haber una petición de principio en el primer caso pero no en el segundo.⁴ En este punto el texto tiene un vacío, pues no es concluyente con respecto a estos argumentos sino que sólo se limita a señalar la complejidad del debate.

La segunda línea de respuestas a los fsc es la estrategia de los parpadeos de libertad, que intenta mostrar que ningún fsc elimina completamente las posibilidades alternativas, sino que siempre permanecen algunos “parpadeos” o “destellos” de libertad. Timpe afirma que todos aceptan que existen dichos parpadeos, pero el asunto está en qué hacer con ellos. Hay dos maneras generales de usar estos parpadeos de libertad contra el compatibilismo. En la versión “débil” de la estrategia se afirma que el libre albedrío en los fsc está sustentado en estos parpadeos. Sin embargo, esta estrategia no satisface el Requerimiento de Robustez de Fischer, que afirma que una posibilidad alternativa es “robusta” sólo si su presencia es relevante para el libre albedrío de alguna manera diferente a señalar la falsedad del determinismo (de lo contrario sería una petición de principio contra el compatibilismo). En la versión “fuerte” de la estrategia se afirma que los parpadeos de libertad son relevantes, no por sustentar el libre albedrío, sino por señalar que lo que sustenta al libre albedrío requiere de la falsedad

del determinismo. Para Timpe, Fischer tiene razón en que en este punto estamos en un “empate dialéctico”: no parece que haya ningún argumento que pueda ofrecer una de las partes que no sea una petición de principio contra la otra. Dado esto, Timpe concluye que no parece que debamos entender el libre albedrío *principalmente* como la condición de las posibilidades alternativas.

Habiendo rechazado el libre albedrío como la condición de las posibilidades alternativas, el texto se centra en la idea del libre albedrío como la condición de origen. El quinto capítulo presenta y critica dos teorías compatibilistas de origen: la de Frankfurt, y la de Fischer y Ravizza. Según la primera, “una persona decide libremente sólo si ella decide de una manera que es consistente con un deseo de segundo orden con el cual se identifique completamente” (76); según la segunda, “una persona decide libremente sólo si ella decide (i) a causa de un mecanismo apropiadamente sensible a las razones y (ii) ella ve ese mecanismo como suyo en un modo apropiado” (80).

Timpe rechaza ambas propuestas por asuntos relacionados con los casos de manipulación: casos en los cuales alguien, en vez de obligar a alguien a hacer algo *en contra* de su voluntad, manipula la voluntad del otro para que, *voluntariamente*, haga lo que él desea. Al menos en principio, los casos de manipulación son casos en los cuales no hay responsabilidad moral y, por tanto, no hay libre albedrío. Sin embargo, parece que podemos construir casos de manipulación en los cuales se satisfagan las condiciones de origen propuestas. Los compatibilistas están al tanto de esta objeción. En el caso de Frankfurt, éste afirma que en los casos de manipulación *sí* hay responsabilidad moral y, por tanto, libre albedrío, pero Timpe cree que esto

4 En mi opinión, los fsc *no presuponen* que la falta de posibilidades alternativas no elimina el libre albedrío o la responsabilidad moral, sino que eso es justamente lo que intentan *establecer*.

no es intuitivamente correcto. En el caso de Fischer y Ravizza, hay una cláusula en sus condiciones que eliminaría esos casos de la lista de casos en los cuales hay responsabilidad moral y libre albedrío, pero para Timpe dicha cláusula es más bien *ad hoc*.

En el sexto capítulo, Timpe argumenta positivamente a favor del incompatibilismo de origen y examina dos de las críticas que se le han planteado. Para lo primero, reconstruye y defiende el “argumento de los cuatro casos” de Pereboom. Este argumento se desarrolla en dos pasos: primero se afirma que en ciertos casos de manipulación no hay libre albedrío; luego se muestra que los casos de determinismo son similares a los de manipulación en tanto que en ninguno de ellos el agente es la fuente apropiada de sus acciones. Según el argumento de Pereboom, en los casos de manipulación no hay libre albedrío porque hay una cadena causal suficiente para la acción del agente que no involucra la “estructura agencial” del mismo. Si el determinismo fuera cierto, esto ocurriría de manera general y, por lo tanto, no habría libre albedrío.

Las dos críticas al incompatibilismo de origen que Timpe examina son la objeción del rehén y la de la suerte. Según la primera, el compatibilismo tiene una ventaja sobre el incompatibilismo en tanto que, en el primero pero no en el segundo, nuestras adscripciones de libre albedrío no dependen de la verdad o falsedad del determinismo. Dado esto, los incompatibilistas no saben si tenemos libre albedrío, pues no saben si el determinismo es verdadero. Así, el posible descubrimiento científico de la verdad del determinismo ha tomado como rehén la existencia del libre albedrío. A esta objeción Timpe responde que:

[T]odas las teorías plausibles del libre albedrío también están sujetas a algunas restricciones empíricas similares [a las cuales se dice que el incompatibilismo de origen está sujeto]. Si, por ejemplo, descubriéramos que un agente particular sufre ciertas enfermedades mentales o neuropatologías o que ha sido víctima de manipulación neurológica o psicológica, muchos compatibilistas e incompatibilistas concederían que el agente no era libre. Así que nuestra visión de nosotros mismos como agentes libres no es indiferente a posibles descubrimientos científicos, independientemente de la posición de uno sobre el debate compatibilismo/incompatibilismo. (95)

Esta respuesta, sin embargo, equivoca el punto: la crítica de Fischer no afirma que nuestras adscripciones de libre albedrío *en casos particulares* deba ser independiente de los hechos; lo que dice es que nuestras adscripciones de libre albedrío *en general* deben serlo. No es que no deba haber ningún hecho posible que haga que pensemos que *cierta* persona es o no libre en *cierto* momento y por *cierta* acción; más bien, no debe haber ningún hecho posible que haga que pensemos que *nadie* es libre.⁵

Según la objeción de la suerte, el indeterminismo requerido por el incompatibilismo para el libre albedrío haría que nuestras decisiones fueran azarosas o una cuestión meramente de suerte, sobre la cual no tendríamos control. Sin embargo, Timpe distingue entre dos tipos de suerte: la “indeterminista”, que es equivalente a la presencia de factores que no son determinados por causas previas suficientes, y la “eliminadora-de-control”, que es equivalente a:

5 Cf. Fischer. El punto fue expuesto antes por Strawson, P. (1995).

[C]ualquier característica de un evento que es suficiente, por su mera presencia, para eliminar el control del agente sobre la ocurrencia de ese evento. (97)

Timpe cree que los dos tipos de suerte no son co-extensivos, lo cual intenta mostrar con tres ejemplos en los cuales habría suerte indeterminista, pero no suerte eliminadora-de-control.⁶

Timpe cree que si la objeción de la suerte fuera válida, ésta afectaría tanto al incompatibilismo como al compatibilismo. Para él, el fenómeno de la suerte moral no conduce al compatibilismo, sino al “imposibilismo”: la tesis de que el libre albedrío es imposible. Aunque técnicamente el imposibilismo es una posición incompatibilista (pues afirma que el determinismo y el libre albedrío son incompatibles), el autor señala que esto sería poco consuelo para los incompatibilistas que creen que tenemos libre albedrío. Sin embargo, aquí hay otro vacío en el libro, pues parece dejar la puerta abierta al imposibilismo.

Hasta ahora Timpe ha mostrado (caps. 2, 3 y 4) que si entendemos el libre albedrío primariamente en función de la condición de las posibilidades alternativas, llegamos a un punto muerto en el debate; luego ha mostrado (cap. 5) que

al entenderlo en función de la condición de origen los compatibilistas tienen problemas con los casos de manipulación y, además (cap. 6), la teoría de los incompatibilistas puede soportar las dos críticas más duras que se le han planteado: la del rehén tomado y la de la suerte. La conclusión hasta ahora, entonces, es que el incompatibilismo de origen es la teoría correcta sobre el libre albedrío.

En el último capítulo se distingue entre dos versiones del incompatibilismo de origen: una amplia y una estrecha. En general, el incompatibilismo de origen afirma que el libre albedrío es una cuestión de ser uno mismo la fuente apropiada de sus acciones, y que esa condición es incompatible con el determinismo. En su versión estrecha, la condición de origen no implica o requiere de la condición de las posibilidades alternativas. En su versión amplia, la condición de origen requiere la de las posibilidades alternativas —aunque la primera seguiría siendo la condición esencial (*i. e.*, más importante o fundamental) del libre albedrío—. Timpe desea defender esta última posición. Para esto, el autor critica la teoría desarrollada por Eleonore Stump, pero considera que los resultados obtenidos son extrapolables a cualquier teoría incompatibilista de origen estrecha. En últimas, el argumento de Timpe para afirmar que cualquier teoría incompatibilista de origen tiene que ser amplia (*i. e.*, requiere posibilidades alternativas) es que en cualquier teoría incompatibilista el libre albedrío requiere indeterminismo y si hay indeterminismo, hay posibilidades alternativas. Es importante señalar, sin embargo, que dichas posibilidades alternativas no necesariamente tienen que ser acciones (pueden ser, *e. g.*, lo que Stump llama “modos de acciones”), y que dichas posibilidades alternativas *no* sustentan el libre albedrío.

6 El último de estos casos, sin embargo, es el de Robert Kane, en el que un agente tiene buenas razones igualmente fuertes para dos opciones mutuamente excluyentes. Según se alega, en este caso la decisión está indeterminada (pues las razones son igualmente fuertes) pero cualquiera de las dos decisiones que se tome va a ser una decisión voluntaria y que el agente acepta como suya. Este caso está lejos de ser un caso en el cual sea *evidente* que hay suerte indeterminista pero no suerte eliminadora-de-control.

A este argumento Seth Shabo ha criticado que las posibilidades alternativas que Timpe afirma que tienen que existir al satisfacerse la condición de origen, o bien son plausibles pero no pueden sustentar el libre albedrío, o bien pueden sustentar el libre albedrío pero no son plausibles. A esto Timpe simplemente responde que su teoría no pretende sustentar el libre albedrío en las posibilidades alternativas, así que el dilema propuesto por Shabo no presenta ningún problema.

En general, el libro tiene tres virtudes. *En primer lugar*, el libro está muy bien escrito. No sólo tiene un estilo fácil de leer, sino que, además, tiene una organización impecable: cada sección tiene un sentido en el capítulo al cual pertenece, y cada capítulo tiene sentido en el libro. En cada párrafo se sabe cuál es el objetivo de Timpe, e incluso alguien que no esté familiarizado con el debate podría seguir los argumentos. *En segundo lugar*, el libro presenta y problematiza gran parte de las teorías y argumentos del debate. Esto es importante especialmente en debates tan prolíferos como éste. Lamentablemente, en algunos pasajes el autor se ha quedado corto y simplemente ha presentado los argumentos o las críticas sin ahondar en ellos. Sin embargo, en toda discusión es necesario establecer límites. *Por último*, aunque el libro es bastante expositivo, no por ello deja de ser argumentativo y provocativo. Los argumentos presentados o enmendados por Timpe son muy sugerentes e incitan a la discusión.

Para terminar, quisiera señalar lo que considero un problema mayor: la presentación y defensa *positiva* de la teoría de Timpe quizá sea demasiado corta. Esto se hace en la primera parte del sexto capítulo. Pero mientras que al presentar el compatibilismo de origen Timpe reconstruye explícita y claramente dos

posibles condiciones de origen, al presentar el incompatibilismo de origen no hace tal cosa, sino que se limita a dar una versión negativa de dicha condición: un agente actúa libremente si *no* existe una cadena causal suficiente para su acción que no involucra su “estructura agencial”. Además, es necesario que se aclare más en qué respectos la teoría de Timpe es diferente de la de Pereboom (que es la teoría que se presenta y defiende en la primera parte del sexto capítulo), especialmente porque Pereboom no es (sólo) un incompatibilista de origen, sino que (además) es un “imposibilista”.

A pesar de la crítica anterior y las hechas más arriba, cualquiera que esté interesado en el tema, experto o no, debería leerlo. Ciertamente se trata de una contribución valiosa al debate.

Bibliografía

- Fischer, J. M. “Semicompatibilism”. *Four Views on Free Will*, Fischer, J. M., Kane, R., Pereboom, D. & Vargas, M. Malden: Blackwell, 2007: 44-84.
- Strawson, P. “Libertad y resentimiento”. *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 1995.

FABIO FANG

Universidad Nacional de Colombia
fangfabio@gmail.com

McKenna, Michael and Russell, Paul, eds. *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson’s “Freedom and Resentment”*. Burlington, USA: Ashgate Publishing Company, 2007. 328p. ISBN 978 0 7546 4059 2.

No cabe duda de que el artículo de P. F. Strawson, “Freedom and Resentment”, ha venido a convertirse en un verdadero hito dentro de las discusiones contemporáneas

acerca de la libertad. Obedeciendo a esta realidad, el libro que reseñamos reproduce dicho artículo, publicado por vez primera en 1962, y presenta 14 comentarios de diversos autores, todos ellos en forma crítica, aunque podemos distinguir dos géneros de la misma: la de quienes buscan defender las tesis de Strawson, corrigiendo, desarrollando o precisando algunos de sus términos, y estos son la mayoría, y la de quienes atacan puntos fundamentales de las mismas. Todos ellos, cada uno a su manera, ofrecen consideraciones muy dignas de atención, y en este sentido cabe señalar que la selección que han hecho los editores ha sido muy acertada.

Recordemos de manera muy breve y en sus líneas más generales la tesis central de Strawson: frente a la discusión entre deterministas y no deterministas, que parece no tener salida, conviene tener en cuenta al menos tres importantes 'actitudes reactivas' que determinan nuestras relaciones humanas: el *resentimiento* frente a las acciones que nos perjudican injustamente, la *indignación* frente a las acciones que perjudican a otros también de manera injusta, y la *vergüenza* ante nuestros propios comportamientos injustos con nuestros semejantes. Aunque esas reacciones se pueden ver neutralizadas o disminuidas cuando entendemos que los actores no tienen capacidad de responder moralmente (niños o enfermos mentales), o que tal capacidad se halla disminuida de manera significativa (error, coacción, etc.), sin ellas, sin embargo, no parece posible establecer relaciones sociales verdaderamente humanas. Tratar de convertir tales reacciones en actitudes meramente objetivas, no sólo no es posible, sino que llevaría a tratar a nuestros semejantes como meros autómatas, sin responsabilidad por sus actos.

Ante la imposibilidad de examinar todas y cada una de las 14 colaboraciones

recogidas en el libro, voy a detenerme únicamente en aquellas que han despertado en mí especial interés, aunque, como ya lo he señalado, todas ellas merezcan la atención del lector.

Han sido los mismos editores (*Introduction: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment"*) quienes han señalado con claridad ocho puntos críticos en las tesis de Strawson. En primer lugar, la cuestión acerca de si tales sentimientos morales o actitudes reactivas son en realidad elementos esenciales de la naturaleza humana, o si tienen al menos un significativo componente cultural. Cabe preguntarse, además, si el 'naturalismo' que caracteriza las tesis de Strawson no implica una visión estática de los conceptos y prácticas morales, descartando cualquier interpretación utilitarista o consecuencialista de los mismos. En tercer lugar, no resulta claro en qué medida tales actitudes reactivas sean meros sentimientos, o comporten igualmente juicios o creencias relevantes desde el punto de vista moral. Un cuarto punto crítico puede hallarse en la oposición dicotómica que sostiene Strawson entre una actitud objetiva u objetivante y una actitud participativa, con respecto a las acciones dignas de reproche. En quinto lugar, también suscita problemas la oposición igualmente dicotómica entre 'ser tenido por responsable' y 'ser realmente responsable', dado que esto último implica exigencias específicas diferentes. Un sexto punto controversial es el juicio acerca de la capacidad moral de un actor, que condiciona la atribución de responsabilidad, pero cuya justificación presenta serias dificultades. Un octavo punto controversial viene a ser la relación bastante ambigua que establece Strawson entre resentimiento y retribución, dejando en la sombra las consideraciones utilitaristas que podrían hacerse acerca de la

práctica del castigo. Y *last but not least*, tenemos la objeción que los editores consideran como la más fundamental, y que concierne a la ausencia de consideraciones históricas sobre el origen de las actitudes reactivas, consideraciones que podrían poner en cuestión la validez de las mismas, o al menos su sentido.

Cabe señalar que, dado el talante analítico que predomina en todos los participantes, los textos no sólo evitan toda discusión que pueda tener la menor sombra de metafísica, sino que se explayan con frecuencia en consideraciones casuísticas, que pueden resultar a veces un tanto enojosas.

En el primer comentario, J. Ayer (“Free Will and Rationality”) elabora una defensa de Strawson que yo llamaría ‘pragmática’, al subrayar cómo su concepto central de ‘merecimiento’ (*desert*), en el sentido neutral de aquello que ‘merece’ alabanza o reproche, resulta prácticamente vacío, ya que no se ven circunstancias posibles que justifiquen su aplicación. Ante ello sólo nos quedan dos opciones: o abandonar por completo la idea de responsabilidad por injustificada, lo que prácticamente viene a ser imposible, o aceptar las ‘actitudes reactivas’ como indispensables para la convivencia. Uno puede preguntarse si Ayer, como Strawson, no está identificando de manera un tanto apresurada los conceptos de responsabilidad y de culpabilidad. Mientras que este último bien puede llegar a considerarse vacío, no así el primero.

Es lo que, según entiendo, busca destacar J. Bennett (“Accountability II”), al ofrecernos una interpretación de Strawson, interesante, sin duda, pero a mi parecer demasiado ‘caritativa’. Considera que Strawson resuelve el problema de la atribución de responsabilidad (*accountability*), si se tienen en cuenta tres puntos: a) cuando consideramos a alguien responsable,

lo significativo es la clase de relación que establecemos con esa persona; b) aunque los hechos reprobables no justifican por sí mismos la responsabilidad del autor, lo erróneo viene a ser su conducta, pero no el juicio que señala en la persona una carencia de algo que debería tener; c) no hay hecho alguno que muestre como erróneo el no hacer a alguien responsable por sus actos. Ahora bien, ¿justifica esta interpretación el valor y el sentido que Strawson atribuye a las ‘actitudes reactivas’?

Un especial interés despertó en mí el artículo de Galen Strawson (“On ‘Freedom and Resentment’”), al confrontar las tesis sobre el resentimiento con la propuesta que tiene el Budismo para lograr que renunciemos a nuestra falsa visión de la individualidad, fuente de nuestros sufrimientos. Porque la propuesta budista busca precisamente lo que, en términos de Strawson, podemos llamar una ‘actitud objetiva’ —que él descalifica—, al descartar las actitudes reactivas como productoras de sufrimiento, y al comprender los acontecimientos como resultados de un proceso necesario e inevitable. Entiendo que se trata de la posición sostenida ya por Baruch Spinoza, quien negaba rotundamente la existencia del ‘libre albedrío’, y con ello la de la culpa y el pecado, pero sin descartar la idea de responsabilidad.

Igual interés encuentro en el intento que hace Gary Watson (“Responsibility and the Limits of Evil”) para confrontar las tesis de Strawson con el fenómeno del mal en su manifestación más extrema. Se trata de aquellos casos en los que el resentimiento no parece tener lugar, dada la extrema frialdad que muestran algunos malhechores, con gran frecuencia como resultado de su trágica biografía. El problema, dice Watson, no consiste en que la teoría de Strawson se muestre incompleta, sino que, al tratar de completarla, pareciera derrumbarse.

A esta apreciación crítica busca responder Michael McKenna (“The Limits of Evil and the Role of Moral Address. A Defense of Strawsonian Compatibilism”), estableciendo una precisión en esos casos de maldad extrema en los que el actor rechaza el marco mismo de valores morales de la sociedad en la que vive. Para que tal malhechor pueda ser considerado responsable de sus actos, habría que aceptarlo como miembro de la comunidad moral que él mismo rechaza, y esto debe hacerse, no porque *de facto* pertenezca a la misma, sino por el sólo hecho de *ser capaz* de pertenecer a ella. En realidad Watson le plantea dos retos a las tesis de Strawson. El primero se refiere a los actos de extrema maldad, reto que parece responderse con la distinción establecida; y el segundo concierne a la reacción que despierta en nosotros el pasado infeliz del malhechor, cuyo conocimiento lleva a inhibir nuestra actitud reactiva. Para responder a este segundo reto, McKenna propone no generalizar los efectos negativos de un pasado doloroso, ya que dicho pasado no tiene por qué suprimir por completo la responsabilidad moral. Sin embargo creo, con Watson, que la existencia del mal en su manifestación más extrema sí pareciera exigir una profunda reconsideración de las tesis de Strawson.

Ahora bien, el texto que en mi opinión mejor confronta los retos planteados por Strawson es el de Derk Pereboom (“Revising the Reactive Attitudes”), quien muestra de manera muy clara cómo una doctrina determinista bien entendida no tiene por qué conducir a las indeseables consecuencias que le atribuye Strawson. Tal doctrina no pone en peligro las relaciones con los demás, aunque cuestione ciertas actitudes que suelen desempeñar un papel en esas relaciones: indignación, gratitud y culpa.

Pero estas actitudes —señala Pereboom—, o no son esenciales para una buena relación, o tienen análogos que pueden desempeñar el mismo papel que ellas suelen desempeñar. Más aún, algunas de las actitudes reactivas más cruciales, como el perdón, el amor y el arrepentimiento, no son de manera alguna rechazadas por el incompatibilista duro [determinista]. (233)

Otro tanto cabría decir del artículo de Erin Keller (“Doing without Desert”), cuyo solo título ya indica bien su propósito: poner en cuestión la idea de Strawson según la cual las diversas formas de evaluar y de actuar que van ligadas a nuestras ‘actitudes reactivas’ favorecen mejor los propósitos morales.

Como tuve ocasión de señalarlo en un escrito titulado “El resentimiento como argumento moral” (1994), creo que el problema central de la discusión gira en torno a la necesidad o no de aceptar la capacidad humana de obrar mal ‘a ciencia y conciencia’, es decir, de ‘pecar’, para fundamentar una ética. Actitudes como el resentimiento llevan a suponer una ‘mala intención’, una ‘malevolencia’, por parte de quien ha cometido la falta. Pero ni las culturas ajenas al judeo-cristianismo han tenido necesidad de tal concepto, ni éste puede ser sustentado de manera objetiva, tal como bien lo señala Ayer, en el artículo que hemos comentado.

Bibliografía

Díaz, J. A. “El resentimiento como argumento moral”, *Ideas y valores* 94 (1994): 11-20.

JORGE AURELIO DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia

jadiaz9@cable.net.co

Mele, Alfred R. *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 178 pp. ISBN 978 0 19 538426 0.

Un experimento científico parece haber comprobado que la libertad de la voluntad es una ilusión, es decir, que aunque tenemos la sensación de que decidimos libremente y de que nuestras decisiones voluntarias causan nuestras acciones, no somos libres, puesto que en realidad la decisión de actuar se genera inconscientemente, a partir de cierta actividad del cerebro que toma la decisión por su cuenta, antes de que nos percateemos de ella. Así, el que creamos que tomamos decisiones conscientes de manera libre es sólo la ilusión de una voluntad libre que se forma después de que el cerebro decide iniciar la acción, algo que implica también la negación de cualquier papel causal que puedan jugar las intenciones en la producción de las correspondientes acciones. El experimento fue llevado a cabo en la década de los 80s por Benjamin Libet y sus colaboradores, y desde ese momento generó una interesante controversia sobre el tema de la libertad de la voluntad, tanto en la comunidad científica, como en la filosófica.

El libro de Mele, *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, constituye un interesante aporte a esta discusión, en tanto presenta una crítica a los resultados que se pretenden extraer de este experimento —y de otros por el estilo— sobre los temas de la libertad de la voluntad y del poder causal de las intenciones y decisiones conscientes. En general, lo que se propone Mele, más que demostrar la falsedad de la afirmación según la cual la voluntad de la libertad es una ilusión, es argüir que dicha tesis no está sustentada de manera satisfactoria por los datos empíricos. En este sentido, según Mele, las

conclusiones intrépidas de autores como Libet, Wegner y otros, no están garantizadas por los datos derivados de sus investigaciones. Lo interesante es que Mele no sólo se propone mostrar que tales afirmaciones y otras del mismo talante relacionadas con los temas del libre albedrío, las intenciones conscientes y la producción de la acción no están garantizadas por los datos empíricos; sino que, además, aporta soporte empírico poderoso en apoyo de la tesis según la cual algunas intenciones conscientes están entre las causas de las acciones correspondientes.

El punto de partida de Mele es la consideración crítica de dos afirmaciones sobre el tema del libre albedrío. Una es científica, y tiene que ver con la idea planteada por Libet según la cual el cerebro decide iniciar acciones un tercio de segundo antes de que la persona sea consciente de la decisión, con lo cual el espacio que se abre al libre albedrío de los sujetos es realmente mínimo. La otra, más filosófica, es defendida por D. Wegner y plantea que no se puede considerar a las intenciones como causa de las acciones correspondientes, con lo cual inclusive el espacio mínimo dejado por Libet para la libertad de la voluntad ha de considerarse como una ilusión.

El libro comienza mostrando la necesidad de hacer distinciones conceptuales finas a la hora de abordar las discusiones sobre la libertad de la voluntad, tanto desde el punto de vista filosófico como del científico. En este sentido, un aporte particularmente interesante tiene que ver con el análisis que hace Mele del término *intención consciente*, así como la distinción entre intenciones proximales y distales¹. Así, en el capítulo dos, Mele

1 La diferencia entre intenciones proximales y distales es explicada por Mele acudiendo a un sencillo ejemplo: “[a]lgunas de

llama la atención sobre el hecho de que se puede encontrar un desacuerdo importante entre los investigadores sobre lo que son las intenciones; desacuerdo que a la vez surge por una disputa acerca de lo que se puede considerar como una acción intencional y lo que no:

[U]na lección es que quien desee apelar a afirmaciones empíricas sobre las intenciones debe tratar de obtener un significado firme de lo que los investigadores que hacen las afirmaciones quieren decir por 'intención'. (30)

Esto es lo que se puede ver, por ejemplo, en el trabajo de Wegner, en el que, según Mele, no se aprecia una definición clara de intención consciente, pues se la asume simplemente y sin mayor justificación como la “experiencia de la voluntad”. Wegner arguye que la “experiencia de la voluntad”, entendida, por ejemplo, como “experiencia de querer moverse” en el caso específico de querer flexionar el dedo, no es una causa de flexionar el dedo. Aquí Mele señala que el deseo de flexionar de un sujeto y la experiencia de querer flexionar no son la misma

cosa; así, admitir que la experiencia de un sujeto de querer flexionar no es una causa de su flexionar no debe llevar a concluir que su desear flexionar no sea una causa de su flexionar. En resumen, se pregunta Mele por qué ha de pensarse que la causa de una acción ha de ser “la experiencia de querer conscientemente hacerla”, en lugar de afirmar simplemente que la causa de la acción se trata de “querer conscientemente”. Y su dictamen no puede ser más contundente:

[C]uando se están buscando las causas de las acciones en lugares extraños, encontrar un ‘epifenómeno’ no es terriblemente sorprendente. (148)

Otro de los temas importantes que desarrolla Mele tiene que ver con el análisis de la relevancia de considerar que las intenciones o decisiones deben ser necesariamente conscientes. Mele está de acuerdo con que muchas intenciones proximales producen acciones sin que las intenciones aparezcan a la conciencia, pero considera que esto no debe ser considerado un resultado sorprendente. Es decir, según Mele, no todas las intenciones proximales son intenciones conscientes, y esto es algo que socava algunas de las conclusiones más importantes de las investigaciones que estamos considerando. Así, afirma Mele, uno puede estar de acuerdo con Libet en que *tiene un profundo impacto* en la manera en que apreciamos la naturaleza de la libertad de la voluntad el descubrimiento de que el cerebro inicia inconscientemente el proceso volitivo antes de que el sujeto se vuelva consciente de una intención o deseo de actuar voluntariamente. Pero considera que el impacto descansa en un error, pues aceptar que las causas proximales de intenciones proximales o decisiones de hacer A surjan inconscientemente no tiene porqué ser motivo ni de

nuestras intenciones son para el futuro inmediato y otras no. El martes puedo tener la intención de recoger a Ángela en el aeropuerto el domingo, y puedo tener la intención de llamar a Nick por teléfono ahora. La primera intención se refiere a una acción dos días en el futuro. La segunda intención es acerca de qué haré ahora. Llamo intenciones *distales* y *proximales*, respectivamente, a las intenciones de estas clases. Las intenciones proximales también incluyen a las intenciones de continuar haciendo algo que ya se ha comenzado a hacer, e intenciones de comenzar a hacer algo inmediatamente (v. g. comenzar a trotar una milla)” (10).

entusiasmo, ni de preocupación para la libertad de la voluntad.

En general, una de las lecciones importantes de este libro es que, en investigaciones científicas sobre el tema de la libertad de la voluntad, pueden surgir problemas importantes si no se tiene en cuenta que ciertos términos se están interpretando de diversas maneras por los diferentes autores; como es el caso, por ejemplo, del uso del término ‘intención consciente’:

Obviamente los científicos son libres de usar la palabra ‘intención’ como quieran, pero deberían aclarar sus significados. La falta de claridad puede resultar, no sólo en malentendidos o perplejidades por parte de los lectores, sino también en interpretaciones erróneas acerca de la importancia de los propios datos. (45)

En los capítulos 3 y 4 Mele se dedica a mostrar, con un análisis cuidadoso de los datos arrojados por las investigaciones, que las afirmaciones hechas por Libet sobre las decisiones, las intenciones y la libertad de la voluntad no están garantizadas por los mismos. En particular, Mele retoma la cuestión central que se desprende del experimento de Libet, esto es, ¿es cierto que el cerebro decide iniciar acciones en un tiempo anterior a que haya conciencia subjetiva reportable de que tal decisión ha tenido lugar? En los capítulos aludidos, Mele lleva a cabo un análisis cuidadoso del experimento realizado por Libet y sus colegas, y argumenta que los datos arrojados por el mismo no muestran de manera concluyente que una decisión tal haya sido tomada por el cerebro antes de que el sujeto haya sido consciente por primera vez de haber tomado una decisión o intención.

Una conclusión importante que se puede extraer de estos capítulos es que

el análisis conceptual que aporta el filósofo puede ser crucial para la investigación científica sobre el tema de la libertad de la voluntad. Esta idea la introduce Mele, primero modestamente en términos de que “el análisis conceptual puede ayudar” (citando a Haggard), y luego de manera más enfática:

Prestar atención no sólo a los datos, sino también a los conceptos de acuerdo con los cuales los datos son analizados, permite ver claramente que las sorprendentes afirmaciones de Libet sobre las decisiones e intenciones no están justificadas por sus resultados. (64)

En el capítulo 5, Mele analiza la tesis de Wegner según la cual, del no poder considerar a las intenciones como causa de las acciones se sigue que la libertad de la voluntad es una ilusión. Para esto, Mele enuncia la hipótesis que le interesa defender respecto de este tema. La denomina la hipótesis H, y afirma que cuando quiera que los seres humanos llevan a cabo una acción intencional abierta A, alguna intención suya, la adquisición o persistencia de alguna intención, o el correlato físico de uno o más de los ítems anteriores juega un papel causal en la producción de A. En este punto Mele es claro en que ni siquiera pretende defender que H sea verdadera, sino simplemente mostrar que los datos que Wegner recolecta en apoyo de su punto de vista no garantizan su falsedad. Para rebatir a Wegner, afirma que si los agentes pueden tener intenciones proximales no conscientes que producen sus correspondientes acciones intencionales, la intención proximal consciente de un agente puede producir una acción de flexionar de una manera que no depende de la conciencia que el agente tenga de ella.

Mele también le critica a Wegner la idea de “un yo mágico”, y esto porque, al

poner una pauta para la libertad de la voluntad ridículamente alta, la tesis de que la gente actúa libremente también sonará ridícula. Según Wegner, la ilusión de la voluntad consciente está íntimamente ligada a la noción de yo, en la cual se aprecia la influencia causal de uno como algo sobrenatural, algo que, según Wegner, es parte de ser humano y hace parte de creer que uno es o tiene un yo. De todo esto Mele concluye:

Si la barra para la existencia o eficacia de la “voluntad consciente” es puesta tan alto que tengamos que ser seres sobrenaturales para que la voluntad consciente exista o sea eficaz en nosotros, entonces, por supuesto, la voluntad consciente debe ser agrupada junto con fantasmas, hadas y cosas por el estilo. (111)

En términos generales, Mele concluye que aunque se pueda mostrar en los experimentos tipo-Libet el hecho de que un agente que hizo A tuvo una intención proximal consciente de A que no tiene lugar en una explicación causal de su hacer A, sería un error generalizar a partir de este hallazgo que el hecho de que los agentes tengan intenciones de A *nunca* tiene lugar en las explicaciones causales de su hacer A. En este mismo sentido también argumenta, en el capítulo 6, que las investigaciones de Lau *et al.* no han mostrado que las intenciones proximales conscientes surjan siempre demasiado tarde como para que estén dentro de las causas de las correspondientes acciones intencionales. Esto lo hace examinando la exactitud de los reportes de los sujetos en los entornos de experimentación y mostrando que, después de tal examen, surgen dudas importantes acerca de la exactitud de los mismos en relación con el establecimiento del momento en que tales sujetos se hacen conscientes de sus decisiones o intenciones.

Y, en consonancia con su concepción causal de la explicación de la acción, Mele defiende a lo largo del libro la idea de que las decisiones o intenciones conscientes algunas veces juegan un papel causal en la explicación de la acción. De ahí que dedique el capítulo 7 a mostrar que hay soporte empírico fuerte en apoyo de la afirmación de que la implementación consciente de decisiones de un agente es causalmente relevante para las correspondientes acciones que éste lleva a cabo. En este capítulo Mele retoma la discusión a partir de los experimentos realizados, teniendo en cuenta las intenciones distales de los sujetos (o intenciones de implementación [*implementation intentions*] que sirven a las personas para comprometerse a responder a algunas situaciones de cierta manera en el futuro). Según Mele, un “teórico de la ilusión” estaría interesado en defender que en la implementación distal de intenciones de las cuales el agente nunca ha sido consciente, éstas son tan efectivas como las conscientes. Aquí Mele hace tres observaciones interesantes: en primer lugar, aun si la implementación de decisiones e intenciones distales inconscientes es tan efectiva como la de decisiones e intenciones conscientes, esto no implica que estas últimas no tengan lugar en una explicación causal de la ejecución de la intención relacionada. En segundo lugar, no hay razón para creer que si alguien no decidió conscientemente hacer algo, esto implique que inconscientemente haya decidido hacerlo en el mismo lugar y tiempo. Y, finalmente, si fuera cierto que la implementación distal de intenciones inconscientes es tan efectiva como la de intenciones conscientes, no se explica por qué en el experimento los sujetos del grupo 1 (quienes hicieron una implementación consciente de intención en

lugares y tiempos particulares) tienen un mayor porcentaje de éxito que los del grupo 2. En síntesis, para Mele no tenemos buenas bases para confiar que en la implementación de intenciones distales inconscientes éstas sean tan efectivas como las que una agente forma conscientemente.

En general, se pueden resaltar dos aspectos de este libro. En primer lugar, sobresale el señalamiento del error en que incurren, tanto filósofos como científicos, al pretender ignorar o demeritar el trabajo que cada una de estas comunidades lleva a cabo respecto a los temas de la libertad al actuar, la conciencia, las intenciones, etc. De hecho, Mele propone que una de las lecciones que se pueden derivar de esta obra es que tal desprecio de parte y parte es un error, aunque es consciente de que es mucho más crítico con las afirmaciones hechas por los científicos, que con las de los filósofos. Por ello afirma al final:

[U]n buen trabajo conceptual es útil al producir un contexto teórico que vierta considerable luz sobre los datos. Tal trabajo puede aumentar significativamente la probabilidad de que evitemos seriamente interpretar mal los datos, y puede hacer lo mismo en lo que respecta a las inferencias defectuosas serias a partir de nuestros datos. (160)

Y, de otro lado, hay que anotar que aunque Mele deja claro que le interesa defender la tesis de la eficacia causal de las intenciones conscientes en la producción de la acción intencional, no es este libro precisamente el lugar para buscar argumentos a favor de la misma. Esto se ve claramente en la última discusión que describimos: allí Mele se limita a señalar que las intenciones distales inconscientes no son tan efectivas como las intenciones distales

conscientes, pero no nos ofrece ningún argumento en respaldo de la tesis —discutible para algunos— según la cual se puede defender la libertad de la voluntad basado en intenciones distales.

FLOR EMILCE CELY ÁVILA
 Universidad de los Andes - Colombia
fe.cely29@uniandes.edu.co