

LIBERTARISMO & ERROR CATEGORIAL^{*}

Libertarianism & Category-Mistake

CARLOS G. PATARROYO G.^{**}

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN

En este artículo se ofrece una defensa del libertarismo frente a dos acusaciones según las cuales éste comete un error categorial. Para ello, se utiliza la filosofía de Gilbert Ryle como herramienta para explicar las razones que fundamentan estas acusaciones y para mostrar por qué, pese a que ciertas versiones del libertarismo que acuden a la causalidad de agentes o al dualismo cartesiano cometen estos errores, un libertarismo que busque en el indeterminismo fisicalista la base de la posibilidad de la libertad humana no necesariamente puede ser acusado de incurrir en ellos.

Palabras clave: libertarismo, error categorial, Gilbert Ryle, normatividad, indeterminismo.

ABSTRACT

This paper offers a defense against two accusations according to which libertarianism incurs in a category-mistake. The philosophy of Gilbert Ryle will be used to explain the reasons which ground these accusations. Further, it will be shown why, although certain sorts of libertarianism based on agent-causation or Cartesian dualism incur in these mistakes, there is at least one version of libertarianism to which this criticism does not necessarily apply: the version that seeks to find in physical indeterminism the grounding of human free will.

Keywords: Gilbert Ryle, libertarianism, category-mistake, normativity, indeterminism.

El debate contemporáneo acerca del libre albedrío (y sus relaciones con la responsabilidad moral) puede verse como una disputa entre dos grandes bandos: incompatibilistas y compatibilistas.

Artículo recibido: 20 de noviembre de 2009; aceptado: 9 de diciembre de 2009.

^{*} Expreso mi enorme agradecimiento a varios lectores que hicieron comentarios a versiones previas de este escrito, ellos son Ángela Uribe, Fabio Fang, Mauricio Hernández, Luis Eduardo Hoyos, Ignacio Ávila, William Duica y Carlos Moya, así como también a los miembros del grupo de investigación Relativismo y Racionalidad de la Universidad Nacional de Colombia. Las sugerencias de Carlos Moya, en particular, me llevaron a cambiar buena parte de la argumentación en la penúltima sección del texto. Los errores remanentes que el lector pueda encontrar son atribuibles sólo al autor.

^{**} cgpatarr@cablenet.co

El primer grupo está compuesto por quienes creen que el libre albedrío y la responsabilidad moral son incompatibles con el determinismo, y el segundo está compuesto por aquellos que creen que no hay tal incompatibilidad. Los miembros de ambos grupos, si se mantienen en la versión general de la discusión, se preocupan por responder argumentativamente al condicional: “si el determinismo fuera verdadero, entonces...”. Se ha de notar que, en esta versión general de la discusión, ninguno de los dos bandos se compromete con afirmaciones acerca de la verdad del determinismo, del indeterminismo o del libre albedrío. Sólo discuten qué pasaría si alguno de estos términos resultara ser verdadero. Pero hay también partidarios de cada uno de los bandos que van más allá de esta discusión conceptual basada en condicionales y deciden defender la verdad de alguno de los términos. Una rama del grupo de los incompatibilistas afirma la realidad del libre albedrío. Tratándose de incompatibilistas, si el libre albedrío es cierto, se sigue que el determinismo ha de ser falso. A este grupo se le conoce con el nombre de “libertaristas”. Está compuesto por aquellos que creen que los seres humanos son agentes libres en un sentido fuerte de la palabra¹ y que, por ello, son moralmente responsables de sus acciones. Este tipo de libertad sólo puede obtenerse —según ellos— si el determinismo es falso, ya que el determinismo no da lugar a cursos alternativos de acción y la libertad fuerte que defienden tiene como condición *sine qua non* el acceso a posibilidades alternativas reales de acción.²

El libertarismo tiene a su favor el hecho de que los seres humanos, al actuar, tienen lo que Searle ha denominado “la experiencia de la libertad”, es decir, sienten que, efectivamente, en el momento de decidir hacer X o Y, han podido optar por cualquiera de las dos alternativas.

1 En este debate la palabra *libre* puede entenderse, cuando menos, de dos maneras distintas. Es libre quien puede hacer lo que desea hacer (aun si no es libre de escoger su deseo); o bien es libre aquel que puede escoger su deseo. El primer tipo de libertad se conoce como “libertad de acción” y el segundo, como “libertad de la voluntad” o “libre albedrío”. Cuando hago referencia a la “libertad en sentido fuerte”, me refiero a esta segunda acepción del término *libre*. Para una explicación de esta diferencia cf. Kane (2005 2-4).

2 Vale la pena aclarar que hay una rama del incompatibilismo que defiende que la presencia de las posibilidades alternativas no es necesaria para la libertad y para la responsabilidad moral, pero que el determinismo las impediría en cuanto no permitiría que el agente fuera el origen de sus acciones. A este incompatibilismo se lo conoce como *Incompatibilismo de origen* (*Source Incompatibilism*). En contra de esta división del incompatibilismo en dos ramas, soy de los que cree que el incompatibilismo de origen requiere, en última instancia, de las posibilidades alternativas. Sin embargo, este tema excede las pretensiones del presente texto. Para ver una defensa de esta idea cf. Timpe, particularmente cap. 7.

Más aún, también sienten que, una vez tomada la decisión, han podido decidir si llevarla a cabo o no. Esta creencia en la propia libertad y la experiencia en la que se funda son consideradas por muchos como *inamovibles*. John Martin Fischer describe esta característica como una “resistencia” [*resilience*] de esta creencia (cf. Fischer 44-47) y Searle dice al respecto:

La experiencia del libre albedrío es muy fuerte, y aun aquellos de nosotros que creemos que es una ilusión, encontramos que en la práctica no podemos actuar bajo la presuposición de que es una ilusión. Al contrario, tenemos que actuar bajo la presuposición de la libertad. (Searle 2007 43)

En su contra el libertarista tiene que la negación del determinismo lo deja sumido en el indeterminismo, que es un enemigo tan peligroso del libre albedrío y la responsabilidad moral como aparentemente lo es el determinismo. El mismo Hume ya había expresado la idea de que la mera indeterminación equivale al azar:

[C]omo la libertad suprime la necesidad, suprime también las causas, de modo que es exactamente lo mismo que el azar [...] [y, por lo tanto,] los hombres no serían responsables de sus acciones intencionadas más de lo que lo serían por las más casuales y accidentales. (Hume 407-11).

El libertarismo ha sido una de las teorías más fuertemente atacadas a lo largo de la historia del debate acerca del libre albedrío, a tal punto que sus adeptos hoy en día suman un número muy inferior al de los defensores de propuestas compatibilistas. Después de todo, su punto a favor bien puede verse como una ilusión —irrefrenable, pero ilusión al fin y al cabo— y su punto en contra es un obstáculo teórico y empírico de inmensas proporciones. El libertarista, entonces, tiene ante sí el enorme reto de demostrar que el libre albedrío no es un mero epifenómeno, y, para ello, debe ofrecer algún tipo de explicación satisfactoria de cómo un agente puede tener control de eventos físicos indeterminados.

Este reto, por difícil que parezca y por escépticos que sean sus opositores acerca de la posibilidad de que el libertarista logre superarlo, parece aceptar la legitimidad de esta posición; es decir, parece reconocer al libertarista como un digno interlocutor en el debate, uno que intenta responder dudas legítimas en él. A ciertos defensores del libertarismo se los ha acusado, por ejemplo, de ofrecer explicaciones que resultan demasiado demandantes empíricamente, a tal punto que parecen implausibles (cf. Vargas 143), o de ofrecer explicaciones que, en última instancia, no son muy diferentes de ciertas posiciones compatibilistas (cf. Dennett 2003 126). Sin embargo, hay también una cierta *actitud* en contra del libertarista que, lejos de entrar en un debate con él o de reconocerlo como un

verdadero interlocutor, lo acusa de ser víctima de una grave confusión. Quienes ostentan esta actitud afirman que el libertarismo es un tipo de *error categorial*, una fuerte confusión de temas de muy diferente índole, y que, por ello, las propuestas del libertarista no deben ser refutadas o resueltas argumentativamente, sino, cuando mucho, *disueltas*.

Vale la pena citar algunos ejemplos de lo anterior. Edward Walter dice:

[E]sta actividad teórica y observacional [refiriéndose a la ciencia física] provee métodos de verificación y refutación de sus hipótesis. El libertarista, en cambio, introduce *ad hoc* una entidad vacía que no explica nada. Se ha de concluir que el “yo” [refiriéndose al agente que el libertarista supone necesario para tomar las decisiones entre distintas alternativas] es un constructo sin sentido del que nada inteligible puede ser dicho. (510)

Esto hace que este concepto de “yo” sea para Walter “un significativo error conceptual” (*id.* 506). Por su parte, Luis Eduardo Hoyos afirma que Searle (a quien toma como un ejemplo paradigmático de la argumentación que ha de asumir el libertarista):

[I]ncurre en una masiva confusión categorial [...], pues está tratando de comprender el contenido de conciencia de lo que llamamos la experiencia de ser libre bajo una descripción neurofisiológica. Y eso no tiene sentido. (2008 139)

Daniel Dennett afirma que el libertarista, cuando interpreta la pregunta acerca de si el agente hubiese podido actuar de manera diferente como una pregunta metafísica, está buscando en el lugar equivocado: “[l]a pregunta metafísica tradicional no sólo es imposible de responder, sino que su respuesta, aun si usted la conociera, sería inútil” (Dennett 1984 137). Las posiciones de Hoyos y Dennett serán discutidas con mayor detalle más adelante.

Lo preocupante en estos casos reside en el hecho de que, en el momento de hacer esta acusación, no siempre hay un criterio claro ni de qué es exactamente un error categorial ni de por qué el libertarismo podría ser criticado por ello. La acusación, a su vez, viene acompañada, en la mayoría de los casos, de un cierto tipo de desestimación de la importancia de los argumentos del libertarista por parte de su interlocutor, quien cree que todas estas son explicaciones que intentan resolver un problema que no existe o que buscan una solución en el lugar equivocado.

Si la posición libertarista es una muestra de una confusión conceptual tal, hay que preguntar cómo ha resistido el paso del tiempo. La respuesta de sus opositores acude a la *resistencia*, ya mencionada, de la creencia en la libertad y responsabilidad del hombre. El libertarismo es visto, entonces, como una mezcla de

un error categorial que viene acompañado de una fuerte presión psicológica. Esto, dicen sus críticos, lo convierte en una ilusión metafísica:

[Defiendo] que la doctrina libertarista surge de una ilusión metafísica. Para que una doctrina califique como una ilusión metafísica, tal como uso el término, la doctrina debe surgir no sólo de una confusión conceptual o un error en el razonamiento, sino también de una fuerte presión psicológica. (Smart 123)

Creo, sin embargo, que las acusaciones al libertarismo de ser un *error categorial* se caracterizan por su falta de especificidad y de claridad. Asimismo, creo que un análisis cuidadoso de qué sea un error de este estilo, y de qué características del libertarismo podrían ser acusadas de caer en él, terminará por mostrar que hay ramas de esta posición que han sido acusadas injustamente y que, por lo tanto, merecen ser reconocidas aún como posiciones legítimas en el debate. Para defender esto comienzo este artículo con una explicación de qué es un error categorial, para luego analizar dos acusaciones que se suelen hacer al libertarismo de incurrir en él.

El error categorial

La discusión de qué es y cuándo se presenta un error categorial es algo que casi inevitablemente ha de remitirse a Gilbert Ryle. Nadie como él se preocupó tanto por responder estas preguntas. Más aún, Ryle consideraba que responderlas era la función principal del razonamiento filosófico, pues “estamos en la oscuridad acerca de la naturaleza de los problemas y los métodos filosóficos, si estamos en la oscuridad acerca de los tipos o categorías” (Ryle 1938 178). Para él, muchos problemas filosóficos surgen de ciertas expresiones que son usadas comúnmente y que tienen, en su “superficie”, una estructura gramatical que, sin embargo, no puede corresponder a su verdadera estructura (o su estructura “profunda”). Confundir la una con la otra lleva inevitablemente a serios problemas (*cf.* Ryle 1932 43-4). A estas expresiones Ryle las denominó “expresiones sistemáticamente engañosas”. A modo de ejemplo, se puede pensar en dos afirmaciones: “Smith es amable” y “la deshonestidad es reprehensible”. La estructura “superficial” de ambas afirmaciones parece ser la misma, no obstante, asumir que verdaderamente comparten la misma estructura lleva a una serie de incoherencias, como pensar que la deshonestidad debe o puede avergonzarse de sí misma. Si bien ambas afirmaciones parecen hablar de un sujeto singular, la verdad es que sólo la primera hace tal cosa; la segunda, en su estructura profunda, corresponde a lo que Ryle denomina una aserción cuasiplatónica, es decir, una que versa sobre un cierto universal. No hay, por lo tanto, algo así como la “deshonestidad”, al menos no de la misma manera en la que hay un hombre como Smith.

La confusión está, entonces, en suponer que una afirmación de una cierta categoría (como es el caso de la cuasiplatónica) puede ser tratada como una de categoría diferente (una afirmación sobre un particular). Cada afirmación perteneciente a una categoría tiene lo que Ryle denomina ciertos “poderes lógicos”, esto es, se relaciona con otras proposiciones “en varios tipos de relaciones lógicas descubribles. Se sigue de algunas como consecuencia e implica a otras. Es compatible con algunas, y simplemente incompatible con otras. Es evidencia que refuerza o debilita la probabilidad de hipótesis ulteriores” (Ryle 1945 207). Usar una cierta afirmación como perteneciente a la categoría errada conlleva a atribuirle poderes lógicos que no le pertenecen, y así el daño tiñe a otras proposiciones e hipótesis con las que se relaciona. Descubrir cuáles son los poderes lógicos correctos de las distintas categorías, y de las proposiciones que las componen, sería la manera más expedita de evitar este tipo de confusiones. Sin embargo, Ryle era consciente de que los poderes lógicos de una proposición exceden por mucho a los que un hablante conoce cuando la utiliza (*cf. ibid.*).

Pese a la extrema dificultad que representaba trazar un mapa de todos estos poderes lógicos, Ryle tenía confianza en la existencia de un método que habría de servir como una brújula en esta búsqueda: la reducción al absurdo.

[E]l mapeo de sus poderes lógicos consiste, por tanto, en la revisión de su comportamiento lógico frente a ciertas reglas lógicas [...], *i. e.* la eliminación *por reducción al absurdo* de poderes lógicos adscritos a ellas incorrectamente. (Ryle 1945 219)

Esta idea ya venía acompañando a Ryle desde hacía años. Puede encontrarse algo muy similar cuando, trece años antes de escribir la anterior cita, dice: “paralogismos y antinomias son evidencia de que una expresión es sistemáticamente engañadora” (1932 63).

El debate acerca del libre albedrío, sin duda alguna, se ha caracterizado por la presencia, en más de una de sus formas, de antinomias y de argumentos por reducción al absurdo. Tanto así que Ryle dudó durante cierto tiempo si debía dedicar a su esclarecimiento el libro que le habían solicitado escribir poco después de terminar la Segunda Guerra Mundial (*cf. Ryle 1970 12*). Optó finalmente por no hacerlo y, en su lugar, escribió *El concepto de lo mental*. Pero no por ello se puede decir que este libro carezca de alusiones a este debate y de fuertes críticas a ciertas confusiones que se suelen cometer en él.

No obstante, hay ciertas dificultades con respecto al proyecto iniciado por Ryle. La más llamativa de ellas es que éste nunca fue completado y, por ello, mal podría pensarse que hoy en día se tiene la orientación “cartográfica” acerca de los poderes lógicos que tanto buscó. Strawson, por ejemplo, no sólo denuncia el abandono del proyecto por parte de Ryle (*cf. 1970 120*), sino que asume como labor

propia llevarlo más allá de donde lo dejó este último, siendo consciente, a la vez, de que, pese a sus esfuerzos, quedaba aún mucho camino por recorrer y de que lo máximo que podía hacer era ofrecer algunas indicaciones acerca de cuál camino habría de ser seguido en un futuro (cf. *íd.* 130). La segunda dificultad, también resaltada por Strawson, está en que Ryle tenía demasiada confianza en que la presencia de antinomias y contradicciones era un fiel indicador de un error categorial, pues no es correcto pensar que “todos los argumentos por *reducción al absurdo* revelan confusiones de tipo en sus premisas, ni que todas las contradicciones emergen de errores categoriales” (*íd.* 124). Decir, por ejemplo, que una madre es más joven que su hijo es ciertamente contradictorio, pero esta contradicción no se debe a la ubicación de alguno de los términos en una categoría incorrecta o a la atribución errónea de ciertos poderes lógicos a algo que no los tiene.

Una tercera dificultad se puede encontrar en el método de trabajo del mismo Ryle, como bien lo describe Daniel Dennett:

El método de Ryle es informal hasta la exasperación; no es sistemático, sino simplemente antisistemático, una brillante acumulación de analogías, ejemplos y floreos retóricos, astutamente diseñados para que el lector se aleje de los malos hábitos de pensamiento, una suerte de guerra de guerrillas que nunca produce o nos compromete con una “teoría” positiva que dure el tiempo necesario como para permitir un ataque frontal. (2000 15)

A esto se ha de sumar, finalmente, la convicción de que muchos de los errores categoriales que Ryle pretende solucionar siguen presentándose actualmente, si bien en ocasiones de manera un tanto diferente. De manera general, por ejemplo, Dennett dice:

[M]uchos de los temas que ahora están emergiendo como nuevas direcciones en la ciencia cognitiva más avanzada tienen un notable parecido con temas ryleanos que hace tiempo fueron dejados de lado. (2000 14)

Respecto de su intento de acabar con la idea del *fantasma en la máquina*, Ayer afirma que aún no se ha satisfecho “la intención de Ryle de exorcizar completamente el fantasma en la máquina. Los movimientos del fantasma han sido restringidos, pero todavía camina, y algunos de nosotros aún seguimos obsesionados con él” (1970 158). Incluso hoy, cuando se celebran sesenta años de la aparición de *El concepto de lo mental*, Julia Tanney afirma, en el estudio introductorio a la edición conmemorativa de este aniversario:

[L]a doctrina oficial ha muerto sólo en uno de sus aspectos ontológicos, [...] [los problemas tratados por Ryle] siguen estando vivos en la filosofía de la mente hoy en día porque comparten alguna combinación de las suposiciones ontológicas, epistemológicas o semánticas de la doctrina. (2009 x)

Pese a estas dificultades, creo que se puede ver en la filosofía de Gilbert Ryle una buena herramienta para tratar las bases de las acusaciones al libertarismo de ser un error categorial.³ Vale la pena aclarar, antes de avanzar, que no pretendo aquí completar la labor inconclusa de Ryle y de Strawson en el mapeo de los poderes lógicos de las distintas proposiciones. En lo que sigue, pretendo simplemente analizar en qué habría de basarse una acusación sólida al libertarismo de ser un error categorial. E intento, en este proceso, mostrar que no todas las ramas de esta teoría son susceptibles de ser acusadas de caer en algo así.

Primera acusación: la multiplicación de las entidades

He escogido estos tres tipos de expresiones sistemáticamente engañosas porque todas por igual engañan en una cierta dirección. Todas sugieren la existencia de nuevos tipos de objetos o, para decirlo de diferente manera, todas son tentaciones para que nosotros “multipliquemos las entidades”. (Ryle 1932 61)

Ryle se refiere a las afirmaciones cuasiontológicas, a las cuasiplatónicas y a las cuasidescripciones. Todas ellas muestran en su superficie una estructura gramatical que en realidad no les pertenece. Es así como ocurre, por ejemplo, con afirmaciones del estilo de “el ciudadano promedio prefiere los medicamentos de marca a los genéricos” y “Jorge prefiere el helado de fresa al de mora”. Suponer que ambos comparten la misma estructura llevaría a relacionar incorrectamente la primera proposición con otras, pues es claro que no puedo salir a la calle y encontrarme con el ciudadano promedio, como sí puedo hacerlo con Jorge.

Ryle dedica buena parte de *El concepto de lo mental* a demostrar que hay, en el lenguaje cotidiano, un sinnúmero de expresiones similares que llevan a los filósofos a multiplicar innecesariamente las entidades. Tiene en mente, por supuesto, las proposiciones que dan pie a la que él denomina “doctrina oficial”, que es, en última instancia, un dualismo de substancias:

Espero probar que [la doctrina oficial] es un gran error, uno de una clase especial, a saber, es un error categorial. Representa los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o categoría lógica (o a un rango de tipos o categorías), cuando en realidad pertenecen a otra. (Ryle 1949 5-6)

3 Con esto no pretendo afirmar que *todas* las acusaciones que se hacen al libertarismo de ser un error categorial están fundamentadas en los estudios de Ryle. Esto, ciertamente, no sería correcto. Sin embargo, sí considero que los estudios de Ryle pueden ser usados como una base o herramienta para analizar qué sería una acusación correcta y juzgar si cumple o no con su cometido.

Lo que fundamenta la doctrina oficial es —según Ryle— la creencia de que, en un mundo mecánico y regido por leyes universales y necesarias, no hay lugar para hablar de responsabilidad moral, elección, culpa o mérito. Si estos términos hubiesen de tener algún sentido y realidad, era necesario que se aplicaran a una mente que escapara de los amarres de una rígida construcción mecanicista del mundo:

[E]l problema del libre albedrío consistió, entonces, en la posibilidad de reconciliar la hipótesis de que la mente debe ser descrita en términos tomados de las categorías de la mecánica con el hecho de que la conducta humana, en su manifestación más elevada, no es lo mismo que el funcionamiento de las máquinas. (Ryle 1949 10)

Lo que se necesitaba era un cuerpo mecánico dominado por una mente inmaterial: surge así lo que Ryle ridiculiza bajo el nombre del *dogma del fantasma en la máquina* y, con él, la introducción de las acciones humanas como procesos paramecánicos. La mente realiza procesos causales sobre el cuerpo, pero, al ser ella misma inmaterial, no está sujeta a las leyes universales y necesarias de la fría mecánica. El agente, entonces, sería libre de elegir sus acciones y sería libre de realizarlas o de no hacerlo. De igual manera, ya que la elección ha sido *suya*, es imputable por ella, merece recompensa o castigo por lo que hace.

Ryle no tarda en aplicar el que considera el argumento filosófico por excelencia —la reducción al absurdo—, para demostrar que la doctrina oficial es un gran error categorial. La doctrina oficial surge —dice Ryle— como un intento de rescatar las imputaciones de culpa o elogio a las acciones de los demás. Sin embargo, las características mismas de la vida mental defendida por la doctrina hacen imposible que sepamos jamás si la otra persona realmente merece o no esa imputación. La vida mental, según la doctrina oficial, es esencialmente privada, y esta característica echa por la borda cualquier intento de saber, desde la perspectiva de la tercera persona, si la acción de un cierto agente ha sido realizada voluntaria o involuntariamente, con la intención previa correspondiente o sin ella. En suma, la doctrina oficial se defiende para rescatar la legitimidad de una práctica que ella misma hace imposible realizar.

El error de la doctrina, o mejor, uno de los errores, ha estado en creer que cuando se dice que una acción es, por ejemplo, realizada *voluntariamente*, lo que la distingue de una realizada *involuntariamente* es la presencia de un cierto factor adicional en el primer caso que está ausente en el segundo, esto es, la *voluntad*. Se obtiene así que proposiciones como “S hizo X voluntariamente” sean proposiciones *conjuntivas*:

[Se cree] que decir que una persona haló el gatillo intencionalmente es expresar al menos una proposición conjuntiva, afirmando la ocurrencia de un acto en el escenario físico y de otro en el mental, y que, de acuerdo con la mayoría de las versiones del mito, es expresar

una proposición causal, afirmando que el acto corporal de halar el gatillo fue el efecto del acto mental de querer halarlo. (Ryle 1949 51)

Decir que esa es una proposición conjuntiva es un error, tanto como decir que “Pedro realizó ayer una acción generosa” lo es. Si lo que distingue a una acción intencional de una no intencional es la existencia y presencia de una intención en el primer caso, lo que distinguiría a un acto generoso de uno que no lo es sería la presencia de la “generosidad” en el primero y su ausencia en el segundo. Pero es evidente cuán absurdo es afirmar que junto al acto hay algo así como la generosidad y que en ese caso se tienen dos cosas presentes en lugar de una sola.

Si “S hizo X voluntariamente” fuera una proposición conjuntiva, entonces, los términos en ella presentes y que forman la conjunción habrían de comportarse adecuadamente con preguntas que se pueden hacer indistintamente al uno o al otro. En otras palabras, si se está diciendo que se tiene a la acción y a la volición, que ambas son de la misma clase categorial y que, por ende, ambas tienen los mismos poderes lógicos, las preguntas que se pueden hacer respecto de la acción también podrían hacerse respecto de la volición. Pero rápidamente se nota que las mismas preguntas que son perfectamente legítimas en el caso de las acciones no son aplicables a las voliciones:

¿[P]ueden ser repentinas o graduales, difíciles o fáciles, agradables o desagradables? ¿Pueden ser aceleradas o desaceleradas, interrumpidas o suspendidas? ¿Puede la gente ser eficiente o ineficiente respecto de ellas? (Ryle 1949 51-2)

Se hace evidente que no se trata, en ambos casos, de los mismos poderes lógicos y que, por ende, ha de tratarse de categorías distintas.

No se puede hablar de la “voluntad” como algo con el mismo valor ontológico que Pedro o Juan. El error del defensor de la doctrina oficial ha sido derivar esta ontología de la estructura gramatical de las proposiciones acerca de las acciones voluntarias e involuntarias y, consecuentemente, idear un doble mundo en el que lo mental y lo material pudieran relacionarse paramecánicamente.

En este punto estoy completamente de acuerdo con Ryle. Si lo que algunos libertaristas pretenden defender es la libertad de la voluntad, donde *voluntad* se entiende desde este punto de vista ontológico como una entidad adicional, se está cometiendo un error categorial.⁴ Este

4 Mucho antes, Locke, a su manera, había intentado mostrar también que la pregunta por la libertad de la voluntad no tenía sentido, ya que la voluntad no es un tipo de “objeto” del mundo al que le puedan ser aplicados predicados como *libre* legítimamente: “es tan sinsentido preguntar si la voluntad del hombre es libre como preguntar si su dormir es rápido o su virtud es cuadrada, ya que la libertad tiene tan poca aplicación respecto a la voluntad como la velocidad al dormir o la cuadratura a la virtud [...]. La

error es característico del dualismo de sustancias y, consiguientemente, de los libertaristas que suscriben un dualismo tal como defensa de la libertad humana. Algunos de ellos han buscado la presencia de indeterminación en el entramado mecánico del universo, y la han hallado en la indeterminación defendida por la mecánica cuántica. Pero, conscientes de que la mera indeterminación no es suficiente para la libertad y para fundamentar las adscripciones de responsabilidad moral a los agentes, afirman la existencia de un “yo” inmaterial que interviene en esos momentos de indeterminación presentes en el cerebro y agrega el elemento de control faltante para que haya verdadera libertad. La indeterminación sería ese “espacio” mínimo que necesitaría el “yo” inmaterial y paramecánico para intervenir y producir efectos en el mundo material.⁵

Eccles y Satinover, por ejemplo, caerían en este tipo de error, al defender una teoría libertarista como la recién descrita. Eccles se basa en resultados de mediciones neurológicas que muestran que los disparos de las membranas presinápticas ocurren con una frecuencia de 0,25, de modo que, en las mismas circunstancias, sólo en una de cada cuatro veces se produce un disparo. Esto es, a los ojos de Eccles, una muestra de la presencia de verdadera indeterminación cuántica en el cerebro humano. Sin embargo, ante la pregunta de cómo un agente puede estar en control de estos eventos indeterminados, Eccles acude a la presencia de un “yo” distinto del cerebro que toma control. En otras palabras, a Eccles le basta con encontrar indeterminación en los procesos cerebrales, para que haya allí margen suficiente para que un “yo” no material actúe. Satinover, por su parte, se basa en evidencia científica diferente (relacionada a la “tunelización” presente en los microtúbulos cerebrales) para afirmar la presencia de indeterminación cuántica en el cerebro. Sin embargo, ante la misma pregunta que se hacía a Eccles, Satinover responde:

[D]e alguna manera, del número de resultados posibles generados por todos estos eventos cuánticos, sólo un resultado es hecho real, por medio de una desconocida e incognoscible “influencia” acerca de la cual lo único que sabemos es que no “es” nada del universo material. (Satinover 212)

Pero no todos los libertaristas suscriben un dualismo de sustancias. Una amplia mayoría cree que no es necesario apelar a la existencia de mentes inmateriales para defender que los seres humanos son libres en un sentido profundo. Es aquí, sin embargo, donde

libertad, que no es sino una potencia, pertenece tan sólo a los agentes, y no puede ser un atributo o modificación de la voluntad, que no es también sino una potencia” (1690 Libro segundo cap. XXI §14).

5 Para una explicación y crítica más detalladas de ambas posiciones *cf.* Patarroyo (2008 33-38).

la creencia en la persistencia de los problemas tratados por Ryle da pie para decir que, pese a suscribir un monismo, no por ello estas teorías se salvan de cometer un error categorial.

Las razones, descritas brevemente, son las siguientes. Si bien se afirma actualmente que la mente no es una substancia diferente e independiente de las partículas físicas que hay en el universo, se sigue defendiendo su carácter esencialmente privado, así como también su poder causal en las acciones humanas.

Aun si se hablara de la mente como algo físico, su carácter privado seguiría fundamentando el problema epistemológico de la imposibilidad de saber cuándo imputar correctamente responsabilidad a un agente por sus acciones:

[P]ese a que las causas postuladas de la conducta ya no son concebidas como “fantasmales”, siguen siendo, en esta perspectiva contemporánea, tan ocultas como lo eran los torrentes de conciencia de los demás en la doctrina oficial. (Tanney 2009 xxi)

Por su parte, apelar a la mente como causa del comportamiento parece seguir implicando la apelación a una suerte de proceso paramecánico:

La doctrina oficial, dice Ryle, involucra una hipótesis paramecánica. Hoy los procesos mentales son concebidos como tipos especiales de procesos causales [...]. Las propiedades mentales que se supone figuran en las relaciones causales son concebidas como dependientes, en alguna manera, de propiedades físicas, pero con suficiente diferencia como para tener un papel explicativo mental (causal) propio. (Tanney 2009 xiii)

Antes de continuar es preciso hacer un breve paréntesis y aclarar algo acerca de dos maneras diferentes de entender la propuesta de Ryle en *El concepto de lo mental*. Por lo recién visto, pareciera que no se trata sólo de atacar la doctrina dualista cartesiana, sino, en general, la existencia de algo así como “la mente”, sea ésta inmaterial o material. Desde esta interpretación, parecería entonces que toda teoría que intente ofrecer una explicación de los procesos mentales, así estos sean físicos, ha de caer en alguna suerte de error categorial. Ayer afirma que varias partes del texto de Ryle ayudarían a incentivar esta interpretación, según la cual:

[T]oda nuestra habla acerca de la mente es traducible en habla acerca del comportamiento, [sin embargo,] si él mantiene esta tesis, lo menos que se puede decir es que ha dejado una gran cantidad de su trabajo sin hacer. (1970 152)

Más aún, así como hay un número de apartes del texto que apuntan hacia esta dirección, hay también una cantidad que apunta hacia otra muy diferente. Ryle no niega la legitimidad de hablar

en ocasiones de procesos mentales privados, incluso acepta la existencia de una vida interna mental: “buena parte de nuestro pensar ordinario se lleva a cabo en un monólogo interno o un silencioso soliloquio” (Ryle 1949 16, *cf.* también Tanney 2009 xxiv).⁶

Una interpretación más acertada sería aquella según la cual no es tan importante si se puede o no lograr una perfecta reducción de los predicados mentales a los predicados conductuales o disposicionales, sino que esta traducción en muchas ocasiones da buena cuenta de lo que ordinariamente se ha clasificado como el “habla de lo mental”. Es decir, no se trata de reducir absolutamente lo mental a la conducta, sino más bien de mostrar que muchos de los predicados acerca de los procesos tradicionalmente llamados mentales no requieren de la postulación de procesos ocultos, sino que, en última instancia, tratan sobre disposiciones y acciones.

Esta tesis es más débil que la anterior en cuanto que no se deshace del todo de los procesos internos, solamente minimiza su papel. Cuando alguien actúa inteligentemente sus movimientos pueden ser precedidos o acompañados por algún plan interno, pero no necesitan serlo; el pensar silencioso no es necesario para el acto inteligente. Similarmente, cuando expreso una oración con significado, es posible, pero no necesario, que ya haya recitado esa oración “en mi cabeza”; aun si dicho proceso interno no ha tenido lugar, la oración seguirá siendo la expresión de mi pensamiento (*cf.* Ayer 1970 152).

Según esta interpretación, el proyecto de Ryle no es desterrar el habla de lo mental de nuestro lenguaje, sino resaltar los errores que se cometen cuando se dan ciertas explicaciones acerca de ella. Lo que hace a una acción inteligente o no, no es un proceso oculto que la acompaña, sino una serie de prácticas y estándares sociales que ha de superar. No importa si el proceso oculto es o no físico, no es eso lo que hace que adscribamos inteligencia a una acción o comportamiento de alguien. Un ejemplo de Tanney es particularmente esclarecedor en este tema: supongamos que un ser de otro planeta viene a investigar una serie de prácticas humanas. Presencia, en dos oportunidades diferentes, el mismo evento, a saber, un sujeto que en una cancha de fútbol cobra un penalti y hace el gol. En una ocasión, a este evento le siguió una corta y desairada celebración, pero en la otra la celebración duró mucho más, fue más vigorosa e incluso se extendió por toda la ciudad durante un par de días. El alienígena desea saber cuál es la diferencia y analiza físicamente ambos procesos.

6 Incluso ésta es una opción que el mismo Ryle rechaza después: “[...] como mucha gente, deploré la ligereza con la que había tratado a la mente *qua* pensante en *El concepto de lo mental* [...]. Un breve recorrido por el tema basta para que quede claro que, y por qué, ninguna explicación del pensamiento de tintes conductistas funciona ni tampoco ninguna explicación de tinte cartesiano” (Ryle 1971 xxi).

En ambos el pie, sus músculos y tendones, etc., se comportaron igual, el impacto con el balón ocurrió con la misma fuerza y la trayectoria de éste siguió el mismo patrón parabólico, etc. Si nosotros sabemos que, en el primer caso, el evento corresponde a un gol de un equipo que ya está eliminado y no tiene posibilidades de ir al mundial, mientras sabemos que, en el segundo, es el gol que marca la victoria que hace a un equipo el ganador de un mundial de fútbol, sabemos que el alienígena, por mucho que busque en las propiedades físicas del balón, el pie y la malla, no podrá encontrar la diferencia. Está buscando, por decirlo coloquialmente, “en el lugar equivocado”. Lo que hace a un gol ser la diferencia entre ganar o perder un mundial de fútbol no es una propiedad física, pero al decir esto tampoco se está afirmando la existencia de sustancias espirituales o no-físicas que permitan tal diferencia.

El alienígena está cometiendo un tipo de error categorial que Ryle denuncia, a saber, buscar una explicación de una ocurrencia social y normativa en un proceso físico. Pese a que todo en ambas canchas era físico (la grama, el balón, los uniformes, los jugadores y sus cerebros), la diferencia no pertenece a este nivel de explicación:

Los físicos podrán haber encontrado algún día la respuesta a todas las preguntas físicas, pero no todas las preguntas son preguntas físicas. Las leyes que han encontrado y encontrarán pueden, en un sentido metafórico del verbo, regir todo lo que ocurre, pero no ordenan todo lo que ocurre [...]. Palabras como *explicación, ley, regla, principio, por qué, porque, causa, razón, gobernar, necesario, etc.*, tienen un rango de sentidos típicamente diferentes. El mecanicismo parecía ser una amenaza porque se asumió que el uso de estos términos en teorías mecánicas era su único uso; que todas las preguntas de la forma “¿por qué?” eran susceptibles de ser respondidas en términos de leyes de movimiento. De hecho, tal vez todas las preguntas de la forma “¿por qué?” de un cierto tipo sean solucionables en esos términos, y ninguna pregunta de la forma “¿por qué?” de otro tipo lo sea únicamente en ellos. (Ryle 1949 63-65)⁷

Se puede decir que el error estaría en intentar responder a preguntas que han sido hechas desde un tipo de significado con respuestas de un tipo diferente; o, para utilizar una terminología recientemente propuesta por Jaime Ramos, se puede decir que todo fenómeno men-

7 Ésta es una idea que Ryle ya había expresado antes de escribir *El concepto de lo mental*. En 1945, en su escrito “Philosophical Arguments”, dice acerca de la que él considera la antítesis ficticia entre las ciencias naturales y los estudios humanos: “estas ramas de investigación no dan respuestas rivales a las mismas preguntas acerca del mismo mundo; ni dan tampoco respuestas separadas a las mismas preguntas acerca de mundos rivales; dan sus propias respuestas a diferentes preguntas sobre el mismo mundo” (1945 204).

tal tiene diferentes “facetas” y que, si bien el fenómeno es el mismo, sería un tipo de confusión todo intento de explicación que acuda a una interacción causal entre las distintas facetas (cf. Ramos 2001 21-28). Así, todo diálogo racional es también una serie de sucesos físicos, pero sería un craso error buscar la racionalidad de cierto argumento en una cierta activación neuronal. Ryle no niega, entonces, que haya una vida mental, lo que desea negar es que a ciertas preguntas sobre cuestiones normativas —como, por ejemplo, cuándo se adscribe inteligencia a alguien— se responda apelando a una “faceta” diferente; más aún, desea evitar, sobre todo, que esta otra faceta (que no es más que otro aspecto de una y la misma cosa) sea traída como algo *adicional* en la “faceta” desde la que la pregunta se hace.

¿En qué sentido sigue siendo vigente hoy en día el error categorial en las teorías que no suscriben un dualismo de sustancias? El error está presente allí donde distintas facetas se mezclan como parte de la explicación de una pregunta hecha desde cierta faceta particular. Es un error intentar explicar, por ejemplo, cómo una decisión por parte del agente “causa” una activación neuronal que lleva a una cierta acción. Siendo la faceta psicológica diferente de la física, proponer una descripción psicológica como causa de un suceso físico es plenamente una mezcla indebida de aspectos diferentes. Decir, por ejemplo, que la conciencia es un proceso físico del cerebro, pero intentar explicar cómo la conciencia puede dominar los procesos neuronales es caer en el mismo tipo de error.⁸ Es posible que cada faceta logre algún día explicaciones completas desde su aspecto propio, pero aún así sería un error mezclar las explicaciones y los diferentes aspectos. Siguiendo a Ramos, se ha de resaltar que es también un error suponer que en todo esto se trata de “construcciones” que van de una escala menor a una escala mayor:

[N]ótese que la relación aquí no es de construcción; un estado psicológico no está constituido por estados neurológicos. Al decir que los estados neurológicos son el correlato del estado psicológico quiero decir que aquellos son idénticos a él, pero están en otro “plano”. (Ramos 2001 26)

No se trata, pues, de “simples y complejos”. Aun si todo el estadio y sus jugadores son partículas físicas, la suma de ellas no explica cuándo se gana un mundial de fútbol.

Teniendo esto en cuenta, las teorías libertaristas basadas en la causalidad agencial pueden ser justamente acusadas de cometer un error categorial tal. Estas teorías se basan en la causalidad de agentes propuesta por Thomas Reid y rescatada hace unas décadas por Chisholm. Su tesis principal es que las acciones de un individuo, sus

8 Creo que la fuerte negación de Searle, por ejemplo, a ser denominado un “dualista de propiedades” se basa en el deseo de no caer en este error (cf. Searle 2002).

movimientos corporales, son causados por el “agente”. “Lo que afirman estas teorías respecto de la causa-agente es que en ésta se trata de una causación por una substancia que no puede ser vista como una causación por eventos” (Clarke 2003 185). Lo que estas teorías defienden es que el agente, como una substancia, como un todo, es quien causa *agencialmente* sus movimientos corporales, sus acciones y efectos en el mundo. Pero este proceso de causalidad no puede ser reducido a una causalidad de eventos mecánica y tradicional. El agente es el inicio legítimo de una cadena de efectos, pero este inicio es de naturaleza diferente y, a su vez, no es el efecto de eventos anteriores.⁹ Es clara la mezcla de distintas facetas en una teoría de este estilo; no en vano van Inwagen dice de ella que la teoría resulta ser aún más enigmática de lo que es el problema al que pretende dar solución (*cf.* van Inwagen 151).

Sin embargo, no todas las teorías libertaristas que no suscriben un dualismo de substancias defienden una causalidad agencial. En otras palabras, si bien se puede decir que bajo la acusación del error categorial de la multiplicación de entidades sucumben teorías libertaristas que defienden un dualismo cartesiano o una causalidad agencial, hay aún otras ramas del libertarismo que no caen en este tipo de error. Teorías como la de Robert Kane y David Hodgson, que buscan en la indeterminación cuántica presente en el cerebro el margen que dé asiento a la posibilidad de la libertad de los agentes, sin que por ello caigan en el error de mezclar las diferentes “facetas”, salen incólumes de estas acusaciones. Estas teorías no buscan explicar cómo la conciencia domina el cerebro, lo cual sería caer en el error, sino qué es lo que ocurre, desde la perspectiva física, cuando un agente toma una decisión y, más importante aún, cuál debería ser la descripción de los procesos físicos que ocurren en un cerebro cuando, desde la descripción psicológica, el agente ha deliberado y tomado una decisión libre. Nótese que aquí no hay mezcla de facetas:

[T]odo estado psicológico se concibe como idéntico a un estado físico (más específicamente, a un estado neurológico en el caso humano) y, por ello, no existe ningún problema en que interactúe con otros estados neurológicos. (Ramos 2001 23-4)

Es legítimo preguntar cuál es la correspondiente descripción física de una equivalente faceta psicológica, siempre y cuando no se pretenda que la una cause o explique completamente a la otra; y esto es lo que hacen los libertaristas que aún no caen en el error categorial.

9 Para una explicación más detallada de la causalidad agencial en Reid y su actualización por algunos de sus defensores contemporáneos, como Rowe, *cf.* Lowe (2008) y Patarroyo (2009).

Este tipo de preguntas ya no son del interés de Ryle porque en principio no son errores categoriales.

Las preguntas de Ryle son acerca de *lo que las personas hacen* [...], no acerca de *cómo el cerebro hace posible* que las personas hagan lo que hacen; esas cuestiones de nivel subpersonal estaban fuera del área de su interés. (Dennett 2000 16)

En esta afirmación de Dennett no se ha de entender “hacer posible” como “causar”; en lugar de ello, es más correcto entenderlo como “permitir”. Hay, sin duda alguna, una mínima cantidad de condiciones físicas que se deben dar para que algo así como una partida de ajedrez sea posible. Si no hay, por ejemplo, una mínima cohesión molecular, no puede haber piezas con las cuales jugar. Estas condiciones físicas, sin embargo, no explican la partida ni sus reglas o estrategias. Menos aún “causan” la partida. Los libertaristas están buscando algo similar: las condiciones físicas mínimas que han de ocurrir en un cerebro que sean equivalentes a lo que desde la faceta psicológica se denomine una elección libre, sin caer, por ello, en el error de pensar que lo que explica a la acción, lo que la hace racional o lo que la hace tener cierto valor moral, es su descripción física o alguno de sus componentes.

Segunda acusación: buscar ontología allí donde la normatividad es suficiente.

Hasta el momento he intentado defender que ciertas ramas del libertarismo no caen en errores categoriales como el de multiplicar indebidamente las entidades o el de confundir o mezclar diferentes facetas o aspectos de un mismo fenómeno. Si bien es cierto que en este proceso ha sido inevitable acusar a otras ramas del libertarismo de caer en este tipo de errores, hay aún libertarismos libres de errores categoriales.

Pero el camino recién recorrido ha hecho énfasis en mantener la distinción entre los aspectos físico y normativo de la cuestión, defendiendo que no se ha de buscar la explicación de lo normativo en lo físico, sino simplemente algunas de sus condiciones de posibilidad. Esta separación ha llevado a algunos a denunciar otro tipo de error categorial, a saber, el de buscar una condición ontológica allí donde lo normativo no la necesita. La acusación puede ser vista como aquella que afirma que es un error buscar una contrapartida física a todo elemento de lo normativo. Posiblemente hay elementos en lo normativo que no tengan sus correspondientes elementos o procesos físicos.

Creo que esta acusación, tal como ha sido presentada en su forma general, tiene mucho de correcto. Ciertamente se incurriría en un tipo de error si se cree que ha de haber una correspondencia uno a uno de los elementos de una faceta con los elementos de

la otra; como si se creyera que se puede hacer un inventario de los fenómenos presentes en la faceta psicológica y uno de los presentes en la faceta física, y se pretendiera que ambos inventarios tuviesen igual número de elementos y que a cada elemento del primero le correspondiera uno y sólo uno del segundo. Un simple momento de reflexión sirve para darse cuenta de que en nuestra vida psicológica, por ejemplo, elementos que aparecen como simples pueden corresponder a un numeroso conjunto de procesos en la faceta física: “un estado psicológico, como psicológico, puede ser absolutamente simple. Un dolor punzante, por ejemplo, no se compone de tales y tales otros estados” (Ramos 2001 26); sin embargo, desde la faceta física con seguridad habrá un conjunto de procesos que sería el correspondiente a este “dolor simple” de la faceta psicológica.

El libertarismo, no obstante, no parece suscribir esta correspondencia uno a uno. No conozco teoría libertarista alguna que afirme algo así o que haya pretendido hacer inventarios como los recién descritos. La historia, empero, no es tan sencilla, y el libertarismo no navega aún en aguas calmas, pues hay otra manera de interpretar esta acusación de error categorial, una menos general. No se trata, en este caso, de que *todo* elemento de una faceta tenga un elemento (y sólo uno) que le corresponda en otra; se trata, en lugar de ello, de un error más simple, pero no por ello menos grave: la búsqueda de un correspondiente ontológico a un contrafáctico normativo.

Para comprender esta acusación se ha de regresar a la célebre formulación hecha por Harry Frankfurt, en 1969, de lo que él denominó el principio de Posibilidades Alternativas: “una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho sólo si hubiese podido actuar de otro modo” (Frankfurt 829). La responsabilidad moral parece depender, en esta formulación, de un contrafáctico. Sólo si el agente ha podido realizar una acción diferente, o abstenerse de actuar en absoluto, ha de ser considerado moralmente responsable de lo que ha hecho. El mismo Frankfurt inició en ese mismo artículo una disputa acerca de la necesidad de estas alternativas para las adscripciones de responsabilidad moral a un agente. Diseñó una serie de contraejemplos con el fin de mostrar que allí donde no hay alternativas de todas maneras las intuiciones normales encuentran al agente responsable por su acción.

Ríos de tinta han fluido defendiendo y criticando la propuesta de Frankfurt, caudal al que no me quiero sumar aquí. Baste con decir que la disputa se basa en la necesidad (o ausencia de ella) de posibilidades alternativas ontológicamente hablando. No basta con que en un mundo lógicamente posible X el agente pueda ser concebido como alguien que realiza una acción diferente a la que, de hecho, realizó en este mundo. La disputa versa sobre si en el mundo real el agente ha podido actuar de manera diferente. El funcionario público que acepta un soborno para otorgar una licitación, ¿habría podido

decidir no aceptarlo? Las intuiciones tradicionales parecen apoyar la idea de que, si podía evitar sucumbir a la tentación del soborno, ha de ser considerado libre y, a la vez, moralmente responsable por su acción. Pero que si era inevitable que lo aceptara, algo debe haber en esta situación que impide la libertad del funcionario y nuestras atribuciones de responsabilidad por su acción.

La acusación al libertarismo dice que éste comete un grave error al confundir la categoría de este contrafáctico, pues no lo ve como algo simplemente normativo, sino como algo que ha de tener un correspondiente físico. Luis Eduardo Hoyos es uno de los que lanza, entre otros, esta acusación. Ya había anunciado algo similar hace algunos años (*cf.* Hoyos 2001), y lo ha dicho de manera clara y directa en “Indeterminismo y libertad” (2008) y más recientemente en su artículo “El sentido de la libertad”, impreso en este mismo volumen. Según Hoyos, “la necesidad del uso significativo del lenguaje contrafáctico no tiene por qué llevarnos a aceptar una tesis ontológica dura, substantiva, sobre la libertad de la voluntad y de la acción” (2009 96). Las razones de Hoyos son dos, íntimamente relacionadas entre sí. La primera de ellas es que el lenguaje contrafáctico no tiene el mismo estatus que el lenguaje fáctico. En el caso de lo fáctico, lo que se describe es un hecho tal cual éste ocurrió, mientras que en el lenguaje contrafáctico se describen situaciones hipotéticas, imaginadas, de lo que “hubiese podido ser”. Nadie, dice Hoyos, puede saber qué habría ocurrido en un escenario diferente, pero sí se puede saber con certeza qué fue lo que ocurrió. Lo que demuestra que ambos lenguajes no están en el mismo plano.

La segunda razón se basa en la diferencia anterior para mostrar que ciertamente hay un lugar apropiado para el lenguaje contrafáctico no condicional y uno inapropiado para él:

Es decisivo notar, por supuesto, que una cosa es el uso del lenguaje contrafáctico cuando decimos: “hubiera podido obrar de otra manera” (la fórmula de las posibilidades alternativas); y otra muy diferente cuando lo introduzco en una formulación condicional, como cuando digo: “si hubiera hecho esto o aquello otro, habría pasado algo distinto de lo que pasó”. Las expresiones contrafácticas condicionales pueden tener una evidente función explicativa. No es el caso del primer tipo de formulación, que es un aserto no condicional sobre posibilidades alternativas. Es este uso no condicional del lenguaje contrafáctico, pero más precisamente el que se expresa en la fórmula “hubiera podido obrar de otra manera”, el que supone una base normativa para poder tener sentido. (Hoyos 2009 98)

Conuerdo con Hoyos en que hay una importante diferencia entre el lenguaje contrafáctico condicional y el no condicional. Y también en que el primero tiene un gran valor explicativo, tanto en las ciencias naturales como en las humanas. Es cierto también que

el segundo no tiene una función explicativa, pues por el sólo hecho de decir “hubiera podido actuar de otra manera”, la acción no se hace más clara, más racional, ni los motivos que llevaron al agente a realizarla se hacen evidentes.¹⁰ En lo que no estoy de acuerdo con Hoyos es en las conclusiones que extrae de esta diferencia, ya que no veo que ella sirva para defender “una suerte de desontologización de aquel principio [el de las posibilidades alternativas]” (Hoyos 2009 101), ni que gracias a ella se pueda “defender un punto de vista compatibilista con respecto a las posibilidades alternativas como indicador de la libertad” (*id.* 99). La idea de Hoyos es que el lenguaje contrafáctico no condicional, que es el usado en los debates sobre la libertad y la responsabilidad moral, sólo tiene sentido en un ámbito normativo (a diferencia del lenguaje condicional contrafáctico), y que, por ello, cuando se habla de posibilidades alternativas en el debate sobre la libertad de la voluntad, estas posibilidades no han de ser vistas como implicando necesariamente un indeterminismo fiscalista, o cualquier otra tesis ontológica dura que permita la existencia de diversas vías de acción. Al igual que Dennett, Hoyos considera que las posibilidades alternativas en la faceta física *no son necesarias en absoluto* para el análisis de la acción de un agente.¹¹

10 Vale la pena aclarar que el libertarista no pretende que la presencia de posibilidades alternativas en la faceta física sea, a la vez, una *explicación, justificación o racionalización* completa de la acción de un agente. El libertarista sabe muy bien que, además de la presencia de posibilidades alternativas, ha de haber muchas otras condiciones que también deben cumplirse para que el comportamiento del agente pueda ser considerado una acción de la cual él es imputable. La acción, por ejemplo, ha de ser moralmente no-neutral (escoger comer arroz con palillos chinos o con tenedor es ciertamente una elección, pero esto es moralmente neutral, y lo mismo ocurre con la decisión de usar medias de rombos o de rayas en martes). El agente debe estar en un estado mental “normal” en el momento de tomar la decisión o de realizar la acción (se excluyen así a los sonámbulos, las víctimas de hipnosis, los enfermos mentales, etc.). Se ha de cumplir con una condición epistemológica, a saber, el agente debe saber el valor moral de la acción, es decir, ha de tener un conocimiento de que lo que va a hacer es bueno o malo. Su acción se ha de basar en razones y el agente ha de ser susceptible de responder a razones (es decir, si se le presentan razones más fuertes, coherentes y correctas para hacer otra cosa, el agente debe ser sensible a ellas —defensas de la necesidad de esta capacidad de respuesta a razones pueden encontrarse en los artículos de Manuel Vargas y Carlos Moya en este mismo volumen—). Ésta es apenas una breve e incompleta lista, hecha con el fin de mostrar que las posibilidades alternativas en la faceta física —a los ojos del libertarista— son necesarias, más no suficientes, para la responsabilidad moral de un agente.

11 Como ejemplo de ello puede recordarse la frase de Dennett ya citada en donde dice que esta explicación metafísica sería inútil (*cf.* Dennett 1984 137). Por su parte, Hoyos afirma que “el indeterminismo físico y cosmológico no tiene nada relevante que ver con la libertad. Y esto, independientemente de que sea verdadero o no” (2008 129).

Una respuesta a esta crítica puede construirse en dos pasos. El primero consiste en mostrar que las posibilidades alternativas son necesarias en el ámbito normativo. El segundo, en mostrar que estas posibilidades alternativas han de involucrar la faceta física.

Para el primer paso se puede recurrir al principio “deber implica poder”¹². La idea detrás de este principio es que cierto tipo de acción sólo puede ser demandada o exigida justamente cuando está en poder del agente realizarla, es decir, el *poder* hacer algo es una condición necesaria para poder *exigir* o *demandar* ese tipo de acción: no se puede exigir a un agente paralizado por una enfermedad, salvar la vida de un niño que se ahoga en la piscina frente a él. Ishtiyaque Haji enuncia este principio así:

Si es completamente obligatorio para alguien hacer algo, entonces, este alguien puede hacerlo. Y si es (completamente) obligatorio para alguien abstenerse de hacer algo, entonces, este alguien puede abstenerse de hacerlo. (Haji 2009 92)

Llamemos a esta formulación A. Por ahora A es intuitivamente cierta, pero no implica necesariamente la presencia de posibilidades alternativas. Hay, sin embargo, otro principio intuitivamente válido, al que podemos llamar B, que reza:

Es (completamente) obligatorio para alguien hacer algo si y sólo si es (completamente) incorrecto que ese alguien se abstenga de hacerlo. (Haji 2009 92)

Al igual que ocurre con A, B no parece implicar, por sí solo, la presencia de posibilidades alternativas. No obstante, ambos principios pueden ser usados para formar un argumento que muestre la necesidad de tales alternativas:

1. Si es incorrecto que alguien haga X, entonces, es obligatorio que ese alguien se abstenga de hacer X (por B).
2. Si es obligatorio para alguien abstenerse de hacer X, entonces, ese alguien puede abstenerse de hacer X (por A).
3. Por lo tanto, si es incorrecto que alguien haga X, ese alguien puede abstenerse de hacer X. (Cf. Haji 2002 32; 2009 93)

Según este argumento, entonces, la presencia de posibilidades alternativas se hace necesaria en los juicios deónticos acerca de las acciones humanas. El ámbito normativo, que Hoyos y Dennett defienden como aquél donde la explicación de las acciones debe darse, está íntimamente relacionado con esta deontología de las acciones. La normatividad que interesa a Hoyos, por ejemplo, es aquella en donde se le exige al agente responsabilidad por sus acciones y, por

¹² Agradezco a Carlos Moya haber hecho esta sugerencia en una versión previa de este escrito.

supuesto, se le imputa haber actuado incorrectamente en aquellos casos en donde *ha debido* actuar de otra manera.

Sin embargo, la necesidad de posibilidades alternativas en el ámbito normativo no implica que la interpretación de estas alternativas haya de involucrar una ontología, es decir, aún queda la posibilidad de que, si bien se acepte que en la normatividad hablar de dichas posibilidades es necesario, no por ello se acepte que dichas posibilidades han de tener un correspondiente ontológico o físico. Esta es la posición que muestra Dennett más claramente y que Hoyos parece seguir.

Según Dennett, se puede aceptar el principio “deber implica poder”, sin que, por ello, se deba aceptar la necesidad de una ontología indeterminista. La estrategia para defender esto reside en las diversas interpretaciones que este “poder” suele tener. La *posibilidad* a la que se refiere este “poder” puede ser lógica, física o epistemológica.

Que sea lógica significa simplemente que es “consistentemente describible” (Dennett 1984 148). Ciertamente no es ésta la posibilidad a la que se refiere el principio, pues es lógicamente posible que el enfermo paralizado recupere repentinamente su movilidad y rescate al niño que se ahoga; también es lógicamente posible que en una situación de rehenes uno de ellos venza a los múltiples secuestradores fuertemente armados; pero, pese a ello, no se dice o que el enfermo en la piscina o que el rehén sean moralmente responsables por no salvar al niño o a los rehenes, respectivamente, ya que esta acción era *posible*.

La posibilidad es física cuando “no viola las leyes de la física ni las leyes de la naturaleza” (Dennett 1984 148). Si bien es lógicamente posible que un hombre impida que un camión caiga por un risco asiéndolo con una mano y sujetándose a una baranda con la otra, con seguridad es físicamente imposible, pues la masa y peso del camión serán insoportables para los músculos y huesos del hombre.

La posibilidad es epistémica cuando, dado un agente, es consistente con todo lo que el agente sabe. Por ejemplo, Juan sabe que tomar el bus hasta su casa toma aproximadamente treinta minutos y que tomar el tren sólo la mitad. Juan sabe también que el tiquete de tren cuesta el triple que el del bus y que en ambos medios de transporte hay cupos disponibles. Juan sabe que tiene, además, suficiente dinero para el tiquete de tren. Dado el estado de su conocimiento, es epistemológicamente posible para él viajar en tren o en bus a su casa. Y esto independientemente de si, inadvertidamente para él, el motor del tren ha estallado, lo que hace que sea físicamente imposible que marche hasta su casa.

Para Dennett es éste el tipo de posibilidad relevante para la libertad y la moralidad, y no el lógico ni el físico:

Es común en las discusiones filosóficas sobre el libre albedrío distinguir la posibilidad epistémica entre las otras, y luego rechazarla como algo que no es de interés en ese contexto [...]. Es una pena que los filósofos no se hayan interesado en ella, pues es la llave para la

solución del acertijo acerca del “poder” [...] [la noción epistémica es] la noción útil de “poder”. (Dennett 1984 148)

Así, pese a la consistencia del argumento del primer paso de esta estrategia (que mostraba la necesidad de posibilidades alternativas en los juicios y explicaciones normativas de las acciones), hace falta aún un segundo paso que muestre que estas alternativas han de entenderse como alternativas o posibilidades *físicas*. De lo contrario, el libertarista sí podría ser acusado de buscar ontología allí donde ésta no es necesaria.

Creo que este segundo paso ha de comenzar por aceptar la importancia fundamental de las posibilidades epistemológicas en el debate sobre la libertad y la responsabilidad moral. Es cierto que buena parte de las imputaciones que hacemos a los agentes se basan en el conocimiento que éstos tienen en el momento de actuar, en sus creencias, deseos e intenciones. Nada se gana con decir que en una cierta situación era *físicamente* posible para un agente evitar una tragedia si éste hacía uso de la herramienta X para abrir una puerta, si el agente *no tenía conocimiento de la existencia* de dicha herramienta o de su presencia en la habitación en donde se encontraba. Pero necesidad no implica suficiencia, y si bien estas posibilidades epistemológicas son necesarias para nuestro juicio de la libertad y las imputaciones de responsabilidad a un agente, no por ello se sigue que las posibilidades físicas no tengan también un papel necesario allí.

Nuestras prácticas normativas van, de hecho, más allá de las meras posibilidades epistemológicas. Si el agente cree que puede evitar que el camión caiga por el risco sujetándolo con una mano (y esto no contradice nada de lo que sabe), ciertamente hay una posibilidad epistemológica. Si, adicionalmente, este agente decide no asir el camión con su mano, ¿lo consideramos responsable por ello? ¿Decimos que ha incumplido con su “deber” porque “podía” —epistemológicamente hablando— impedir la caída del camión? Encuentro difícil que alguien dé una respuesta afirmativa a esta pregunta.¹³ Y la razón

¹³ Vale la pena aclarar aquí algo relacionado con los comentarios de algunas personas que no ven tan claro en este ejemplo que el agente no sea visto como responsable. A ellos respondo rescatando algo que aparentemente todos saben, pero que en demasiadas ocasiones es dejado de lado en el análisis de estos ejemplos: “es un error [...] asumir que la responsabilidad moral no viene en grados” (Moya 65). Ciertamente en un caso como el del ejemplo habría una sensación de inconformidad con la actitud del hombre que, pese a creer que podía detener el camión con su mano, no lo hizo. Aun si era físicamente imposible que él impidiera la tragedia, queda la sensación de que ha hecho algo mal. Y claro, no *intentó* evitar la tragedia; es de allí de donde se aferran las intuiciones de que el agente es responsable de algo. Pero hay que notar que aquí él no es imputable de no *evitar* la tragedia, sino de no *intentar* evitarla, lo cual es muy diferente. El hecho de que sea físicamente imposible que un hombre detenga

de ello está en que es *físicamente* imposible que éste impida la caída del camión con sus brazos. Crea lo que crea el agente, sus jueces van más allá de la perspectiva de la primera persona y encuentran en lo físico un elemento eximente de la responsabilidad moral porque impide la acción.

Se ha de aclarar, sin embargo, que aquí no se trata de una traducción (ni de una reducción) del punto de vista de la primera persona al punto de vista de la tercera (ni del lenguaje en el que se describe el primero al lenguaje en el que se escribe el segundo).¹⁴ Como ya se ha visto anteriormente, es un error intentar la reducción de una faceta psicológica a una faceta física, y el libertarista no intenta hacer tal cosa. Lo único que busca es una característica física necesaria para cierta condición que una acción debe presentar para poder ser llamada libre y para que el agente pueda ser imputado por ella. Esta característica es necesaria, mas no suficiente, para la explicación y la valoración de la acción; ciertamente se requiere también apelar a lo que el agente sabe, a sus deseos, expectativas e intenciones.

Mi punto es que la misma práctica normativa ve en la *imposibilidad física* un eximente de responsabilidad. Y no creo que se pueda prescindir de ella sin caer en injustas imputaciones a agentes que, epistemológicamente, tienen alternativas posibles. En el fondo, lo que se busca en buena parte del debate acerca del libre albedrío es saber si esta normatividad es o no justa, es decir, si se exige o no algo que un agente puede realmente hacer. Puede haber muchas normas, y algunas de ellas pueden exigir lo imposible. Los incompatibilistas fuertes, como Pereboom, consideran que la normatividad actual acerca de la responsabilidad moral exige algo imposible a los agentes y que, por ello, ésta ha de ser cambiada. Palabras como culpa, indignación y resentimiento moral deben desaparecer, pero su desaparición no implica una pérdida grande para las prácticas humanas: “estas actitudes, o bien no son requeridas para las buenas relaciones [humanas], o bien tienen análogos que pueden jugar sus papeles

un camión con una mano hace que no lo encontremos culpable por no hacerlo. Mi punto al señalar esta diferencia es que el hecho de que la acción sea físicamente imposible exime al agente de la responsabilidad de realizarla. Y los juicios acerca de que es responsable de no haberlo *intentado* suponen que era físicamente posible que lo intentara. Si, por cualquier razón neurológica, biológica o porque simplemente llega a ser cierta la tesis determinista y es físicamente imposible que el agente siquiera intente hacer algo diferente quedará eximido de esta responsabilidad también.

14 Hoyos, en ocasiones, parece ver en la teoría del libertarista un intento de traducción o de reducción tal: “el lenguaje de primera persona, o mejor, el lenguaje personal, no puede ni tiene que ser traducido al lenguaje impersonal porque son dos lenguajes inconmensurables” (2008 140).

típicos” (Pereboom 122).¹⁵ El libertarista, por su parte, cree en la normatividad, y se empeña en demostrar que lo que ésta exige es posible para un agente. Así, como ya se ha dicho, busca descubrir qué es lo que ocurre en el cerebro, en la faceta física, que equivaldría a lo que, en la faceta psicológica, puede ser descrito como una decisión o elección libre. Kane, por ejemplo, tiene una compleja teoría al respecto. Pero Kane sabe que esta descripción de lo que ocurre en el cerebro (que involucra indeterminismo cuántico, magnificado a niveles superiores por la presencia de factores caóticos, y otros elementos) no *explica* la acción *qua* acción. Simplemente se trata de una descripción de qué es lo que hace posibles a la acción o a la elección como tales y por qué la experiencia de libertad en ellas no sería una mera ficción.

El libertarismo, en la medida en que no pretenda explicar desde lo físico lo normativo y no crea que el indeterminismo puede dar cuenta de la acción completamente, está libre de caer en este error categorial.

Comentario final

He intentado ofrecer una defensa del libertarismo contra dos acusaciones según las cuales éste comete un error categorial. En el camino, algunas versiones de esta teoría han caído y quedado atrás, como son el libertarismo que recurre al dualismo de substancias y el basado en la causalidad de agentes. Sin embargo, un libertarismo como el de Robert Kane, según el cual las acciones libres son posibles gracias a la presencia de ciertos eventos indeterminados cuánticos en el cerebro, parece salir incólume de estas acusaciones. Según Kane, lo que hace que sea posible una elección libre puede ser descrito de la siguiente manera:

Hay una tensión e incertidumbre en nuestras mentes en los momentos de conflicto interno que es reflejada en regiones particulares del cerebro por un distanciamiento del equilibrio termodinámico; en breve, es una suerte de agitación del caos en nuestro cerebro que lo hace sensible a las microindeterminaciones al nivel neuronal. (Kane 1999 306)

Este libertarismo, y otros que suscriben su línea como el de David Hodgson, enfrentan serias dificultades tanto empíricas como explicativas. ¿Cómo se supera la objeción según la cual el indeterminismo es tan nocivo para la libertad y la responsabilidad moral como lo es el determinismo?¹⁶ ¿Es este tipo de libertad una

¹⁵ Para una explicación de cómo pueden mantenerse actitudes tales como el amor, la ira y el perdón en un mundo sin libertad y sin responsabilidad moral, véase el artículo de Pereboom “Free Will, Love, and Anger” en este mismo volumen.

¹⁶ Para una explicación de cómo se puede responder a esta pregunta, cf. Kane (1999, 2007). Para críticas a ella, véase Moya (2006 151-162) y Patarroyo (2008).

que merezca ser defendida?¹⁷ ¿Es esta propuesta posible desde un punto de vista neurológico?

Estos obstáculos, sin embargo, son de índole diferente a la del error categorial. Si los compatibilistas o los incompatibilistas fuertes creen que hay razones sólidas para rechazar al libertarismo, estas razones no podrán basarse en las dos acusaciones antes vistas de que éste incurre en un error categorial.

Bibliografía

- Ayer, A. J. "An Honest Ghost?" [1970]. *Freedom and Morality and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2002. 141-158.
- Clarke, R. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Dennett, D. *Freedom Evolves*. New York: Penguin Books, 2003.
- Dennett, D. "Mechanism and Responsibility". *Brainstorms*. Gloucester: MIT Press, 1981. 230-255.
- Dennett, D. *Elbow Room*. Cambridge: MIT Press, 1984.
- Dennett, D. "Reintroduciendo *El concepto de lo mental*" [2000]. *El concepto de lo mental*. Ryle, G., trad. Rabossi, E. Barcelona: Paidós, 2005. 11-23.
- Fischer, J. M. "Compatibilism". *Four Views on Free Will*. Fischer, J. M., Kane, R., Vargas, M. & Pereboom, D. Malden: Blackwell, 2007. 44-84.
- Frankfurt, H. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy* LXVI/23 (1969): 829-839.
- Haji, I. *Deontic Morality and Control*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Haji, I. *Incompatibilism's Allure*. Ontario: Broadview Press, 2009.
- Hoyos, L. E. "Tres consecuencias de nuestra racionalidad", *Ideas y Valores* 117 (2001): 37-53.
- Hoyos, L. E. "Indeterminismo y libertad". *Memorias del I Congreso Colombiano de Filosofía, Volumen III*. Botero, J. J., Corral, A., Marrero, D. & Muñoz, Y., eds. Bogotá: SCF & Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2008. 125-148.
- Hoyos, L. E. "El sentido de la libertad", *Ideas y Valores* 141 (2009): 85-107.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana* [1740], trad. Duque, F. Madrid: Orbis, 1984.

17 Ésta es una crítica que Dennett hace a Kane, cf. Dennett (2003 97-139).

- Kane, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Kane, R. "Libertarism". *Four Views on Free Will*. Fischer, J. M., Kane, R., Vargas, M. & Pereboom, D. Malden: Blackwell, 2007. 5-43.
- Kane, R. "Responsibility, Luck, and Chance" [1999]. *Free Will*, Watson, G., ed. New York: Oxford University Press, 2005. 299-321.
- Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano* [1690], trad. O'Gorman, E. México: Fondo de cultura económica, 1994.
- Lowe, E. J. *Personal Agency - The Metaphysics of Mind and Action*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Moya, C. *Free Will: The Ways of Scepticism*. New York: Routledge, 2006.
- Patarroyo, C. "Indeterminación cuántica, libertad y responsabilidad", *Ideas y Valores* 136 (2008): 27-57.
- Patarroyo, C. "Parpadeos de libertad - La causa agente y el 'Principio de posibilidades alternativas'", *Cuadernos de filosofía - Universidad de Buenos Aires* 52 (2009).
- Pereboom, D. "Hard Incompatibilism". *Four Views on Free Will*. Fischer, J. M., Kane, R., Vargas, M. & Pereboom, D. Malden: Blackwell, 2007. 85-125.
- Ramos, J. "Las facetas de lo mental", *Ideas y Valores* 117 (2001): 21-36.
- Ryle, G. "Autobiographical" [1970]. *Ryle: A Collection of Critical Essays*, Pitcher, G. & Wood, O. P. New York: Doubleday, 1970. 1-15.
- Ryle, G. "Categories" [1938]. *Collected Essays, Vol. 2*. New York: Routledge, 2009. 178-193.
- Ryle, G. "Introduction" [1971]. *Collected Essays, Vol. 2*. New York: Routledge, 2009. xx-xxii.
- Ryle, G. "Philosophical Arguments" [1945]. *Collected Essays, Vol. 2*. New York: Routledge, 2009. 203-221.
- Ryle, G. "Systematically Misleading Expressions" [1932]. *Collected Essays, Vol. 2*. New York: Routledge, 2009. 41-65.
- Ryle, G. *The Concept of Mind, 1949 - 60th Anniversary Edition*. New York: Routledge, 2009.
- Satinover, J. *The Quantum Brain*. New York: John Willey & Sons, 2001.
- Searle, J. *Freedom and Neurobiology*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Searle, J. "Why I'm Not a Property Dualist", *Journal of Consciousness Studies* 9/12 (2002): 57-64.

- Smart, J. J. C. "The Illusion of Libertarian Free Will". *Essays on Free Will and Moral Responsibility*, Trakakis, N. & Cohen, D., eds. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008. 123-128.
- Strawson, P. F. "Categories" [1970]. *Freedom and Resentment and Other Essays*. New York: Routledge, 2008. 119-146.
- Tanney, J. "Rethinking Ryle". *The Concept of Mind - 60th Anniversary Edition*. New York: Routledge, 2009. ix - lvii.
- Timpe, K. *Free Will: Sourcehood and Its Alternatives*. New York: Continuum, 2008.
- van Inwagen, P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Vargas, M. "Revisionism". *Four Views on Free Will*. Fischer, J. M., Kane, R., Vargas, M. & Pereboom, D. Malden: Blackwell, 2007. 126-165.
- Walter, E. "Is Libertarianism Logically Coherent?", *Philosophy and Phenomenological Research* 38/4 (1978): 505-513.