

SCIO. Revista de Filosofía, n.º 16, Julio de 2019, 61-82, ISSN: 1887-9853

EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

FREE WILL AND THE SEARCH FOR HAPPINESS

Vincent M. Villar^{a} y José M. Muñoz^b*

Fechas de recepción y aceptación: 22 de diciembre de 2018, 9 de mayo de 2019

Resumen: En este trabajo, inspirados por la mentalidad agustiniana, trataremos el libre albedrío como medio necesario para lograr la felicidad. Tras unas reflexiones generales sobre la mente, el libre albedrío y la felicidad, hablaremos acerca del libre albedrío como requisito para la felicidad y nos centraremos en el libertarismo. Los partidarios de esta corriente sostienen que el libre albedrío existe pero es incompatible con el determinismo, de modo que requiere alguna clase de indeterminismo. Esto trae consigo un problema de inteligibilidad: ¿acaso el indeterminismo no conlleva aleatoriedad y, como consecuencia, carencia de control sobre lo que decidimos y hacemos? Sin embargo, describiremos dos propuestas libertaristas que tratan de dar una explicación inteligible

^a Departamento de Ciencias Biomédicas. Facultad de Ciencias de la Salud. Universidad Cardenal Herrera-CEU.

* Correspondencia: Universidad Cardenal Herrera-CEU. Facultad de Ciencias de la Salud. Departamento de Ciencias Biomédicas. Calle Santiago Ramón y Cajal, s/n. 46115. Alfara del Patriarca (Valencia). España.

E-mail: vmvillar@uchceu.es

^b Departamento de Psicología. Facultad de Ciencias de la Salud. Universidad Europea de Valencia. Colaborador externo de investigación del Grupo Mente-Cerebro. Instituto Cultura y Sociedad. Universidad de Navarra. ORCID ID: 0000-0002-1456-9439.

El autor desea manifestar que algunas partes de este artículo son fruto de la adaptación de su tesis doctoral (Muñoz, 2016).



al papel que desempeña el indeterminismo en el ejercicio de nuestro libre albedrío. La primera propuesta, que es ampliamente conocida internacionalmente, es la de Robert Kane. La segunda ha sido defendida por Carlos Moya, el más importante pensador libertarista dentro del ámbito hispano.

Palabras clave: libre albedrío, felicidad, San Agustín, libertarismo, indeterminismo, control último, Robert Kane, Carlos Moya.

Abstract: In this work we will deal with free will as a necessary means to achieve happiness, inspired by the Augustinian mentality. After some general reflections on mind, free will and happiness, we will address free will as a requirement for happiness and will focus on libertarianism. The advocates for this trend argue that free will exists but is incompatible with determinism, so it requires some kind of indeterminism. This poses a problem of intelligibility: does not indeterminism entail randomness and, consequently, lack of control over what we decide and do? However, we will describe two libertarian proposals that try to give an intelligible explanation to the role played by indeterminism in the exercise of our free will. The first proposal, which is widely known internationally, is that of Robert Kane. The second has been defended by Carlos Moya, the most important libertarian thinker within the Hispanic sphere.

Keywords: free will, happiness, Saint Augustine, libertarianism, indeterminism, ultimate control, Robert Kane, Carlos Moya.

1. INTRODUCCIÓN

La felicidad es, sin lugar a dudas, un tema absolutamente central en la filosofía de San Agustín, quien la define como “el gozo de la verdad”. Uno de los escritores con los que él más disfrutó, Cicerón, escribe sobre ella: “Apartados todos los males, la acumulación total de bienes”. Boecio dará una definición que va también en la misma línea: “Un bien que una vez poseído no permite desear ningún otro”, y acabará rematando la idea con una conclusión acertada: “La suma de todos los bienes”. En estas definiciones se pueden apreciar dos aspectos de la felicidad: uno objetivo y esencial, y otro subjetivo de satisfacción o gozo interior en la persona que la posee. San Agustín se basa en



Platón, fundamentalmente, al desarrollar su idea de felicidad. Es una posición un tanto voluntarista, en contraposición a la intelectualista de Santo Tomás, que se basa más en Aristóteles. En la concepción tomista, no es la voluntad sino el intelecto lo que es movido hacia el bien, el amor, la meta, el fin¹. Pero el Obispo de Hipona ve en la libre voluntad, o libre albedrío, un medio para alcanzar el bien y, con ello, la felicidad².

Con esta visión agustiniana como elemento inspirador, en este trabajo trataremos sobre el libre albedrío como posible requisito para lograr la felicidad. La idea de fondo es que, aunque para ser felices quizá no baste con el libre albedrío, este sí podría resultar necesario. Para comenzar, en la segunda sección reflexionaremos sobre tres conceptos íntimamente interrelacionados: la mente, el libre albedrío y la felicidad. Con ello trataremos de ubicar al lector en un contexto general que le permita aprovechar las siguientes secciones. En la tercera sección hablaremos de la relación directa entre la felicidad y el libre albedrío, la cual está presente en nuestras vidas hasta el punto de que, como veremos, creer en este influye positivamente en aquella. Además, explicaremos que, según estudios realizados en este siglo XXI, el libre albedrío libertarista parece ajustarse mejor a las intuiciones populares y ser más beneficioso moral y socialmente que otras modalidades del libre albedrío. Los partidarios del libertarismo sostienen que el libre albedrío existe pero es incompatible con el determinismo, de modo que requiere alguna clase de indeterminismo. Esto, no obstante, trae consigo un problema de inteligibilidad: ¿acaso el indeterminismo no conlleva aleatoriedad y, como consecuencia, carencia de control sobre lo que decidimos y lo que hacemos? En las secciones cuarta y quinta presentaremos dos interesantes propuestas libertaristas que, precisamente, aspiran a dar con una explicación inteligible para el papel que juega el indeterminismo en el ejercicio de nuestro libre albedrío, al tiempo que tra-

¹ Muchas teorías sobre la felicidad se van a mover entre estos extremos de las concepciones intelectualista y voluntarista: el epicureísmo, el hedonismo, el estoicismo, el pragmatismo, el sentimentalismo, etc.

² Permítasenos añadir un interesante fragmento de *El libre albedrío* (San Agustín, 2018): “En la verdad se conoce y se posee el bien sumo. La verdad es la sabiduría. Fijemos, por tanto, en ella nuestra mente y conservemos así el bien sumo y gocemos de él, pues es feliz el que goza del sumo bien. Esta es la verdad que ofrece todos los bienes que son verdaderos, y de los que los hombres inteligentes, según la capacidad de su penetración, eligen para su dicha uno o varios”.



tan de ser coherentes con el conocimiento científico del que disponemos. La cuarta sección se corresponde con la propuesta de Robert Kane, ampliamente conocida y reconocida internacionalmente, mientras que la quinta sección está dedicada a la visión de Carlos Moya, la principal figura libertarista dentro del ámbito hispano. Dedicaremos la sexta sección a nuestras reflexiones finales.

2. REFLEXIONES SOBRE LA MENTE, EL LIBRE ALBEDRÍO Y LA FELICIDAD

En esta sección, y de la mano de Thomas Nagel, realizaremos unas reflexiones generales acerca de tres conceptos que resultan fundamentales para los objetivos de este trabajo: 1) la mente, que puede ser considerada como un requisito indispensable para ejercer nuestro libre albedrío; 2) el libre albedrío, que en un sentido agustiniano constituye un requisito para alcanzar la felicidad; 3) la propia felicidad. Obviamente, se trata de tres conceptos muy complejos, cada uno de los cuales ha generado por sí mismo una interminable sucesión de debates filosóficos. Así pues, a lo que aspiramos aquí es a una breve inmersión que sitúe mínimamente al lector de cara a afrontar las secciones subsiguientes.

2.1 *La mente*

En su libro *What Does It All Mean?* Thomas Nagel (1987) se plantea el conocimiento del mundo más allá de nuestras propias mentes. A este respecto existe una postura filosófica según la cual no podemos saber, basándonos en lo que existe en nuestra propia mente, que hay un ámbito extramental: se trata del escepticismo sobre el mundo externo. Sin embargo, nuestra aceptación del mundo externo es instintiva y poderosa. No solo actuamos como si otras personas o cosas existieran, sino que creemos que, de hecho, existen.

Nagel menciona una aplicación concreta de esta postura: el escepticismo acerca de la naturaleza o la existencia de mentes y experiencias fuera de la nuestra propia. ¿Es la experiencia de comer chocolate la misma para uno



mismo que para un amigo? La disección y el estudio anatómico del cerebro no conducirán directamente a las experiencias, los pensamientos y los sentimientos, ni ajenos... ni propios. La correlación entre los estímulos físico-químicos captados por los órganos sensoriales (que conducen al sabor y al color del chocolate, por ejemplo) y la experiencia puede no ser exactamente igual para dos personas. Los escépticos dirían que no hay evidencia para asumir eso. La única manera de saber que nuestro amigo tiene consciencia es ver que su conducta externa está conectada con la experiencia interna, pero el escepticismo radical no cree en esto. Sin embargo, produciría un sentimiento misterioso y fantasmagórico que nadie a nuestro alrededor tuviera consciencia. La convicción de que hay mentes en esos cuerpos a nuestro alrededor es instintiva. Ordinariamente creemos que otros seres humanos tienen consciencia, y no un árbol o una célula aislada de nuestro cuerpo. Un pañuelo o cualquier cosa incapaz de moverse por sí misma con autonomía (incluso un ordenador, piensa Nagel) no puede dar ninguna evidencia conductual de sentimiento o percepción.

Asumamos, contra el escepticismo, que el mundo físico existe, y también las mentes. ¿Realmente tienen lugar cosas como los pensamientos, los sentimientos, las percepciones, las sensaciones y los deseos? ¿O son idénticos a los procesos físicos que se producen en el cerebro? ¿Podría un científico encontrar el sabor del chocolate en nuestros cerebros diseccionados? Existen varias respuestas posibles. Una de ellas es el dualismo: la doctrina filosófica según la cual existe un alma que está asociada a un cuerpo y ambos interactúan; por ello, nuestras experiencias y otros estados mentales no podrían ser simplemente estados físicos de nuestros cerebros. Para los dualistas, la vida mental continúa en el alma. Una posible alternativa es creer que la realidad física es lo único que existe, de modo que nuestros estados mentales son estados físicos o procesos de nuestros cerebros. La teoría que defiende esta idea se denomina fisicalismo o materialismo. Otra postura, diferente al dualismo y al fisicalismo, es la que defiende que, si bien nuestra vida mental continúa en el cerebro, todos esos pensamientos, sentimientos, deseos y experiencias no son procesos físicos dentro de este. Las neuronas no serían simplemente objetos físicos con propiedades físicas, sino que albergarían también procesos mentales inherentes. Esta teoría de aspecto dual nos dice que, aunque el



cerebro es la sede de la consciencia, sus estados conscientes no son simplemente estados físicos. Así, el proceso cerebral tiene dos aspectos: uno físico, que lleva consigo cambios químicos y eléctricos, y otro mental (el sabor del chocolate, por ejemplo), que no puede ser alcanzado por ningún observador externo (por mucho que pudiera hacer uso de una disección cerebral).

2.2 *El libre albedrío*

En el mismo libro, Nagel (1987) nos introduce en el problema del libre albedrío. ¿Tiene el hombre realmente una voluntad libre? En el restaurante podemos elegir entre un pastel de chocolate y un melocotón. Algunas personas piensan que la elección solo depende de nuestra libre voluntad. Se trata de una capacidad que solo atribuimos a la gente (y quizá a algunos animales). Hasta el punto en que te decides por uno u otro, nada determina irrevocablemente cuál será tu elección. Permanece como una posibilidad abierta que puedas elegir el melocotón hasta el mismo momento en que realmente eliges el pastel de chocolate: eso no está determinado previamente. En cambio, sí está determinado que el sol saldrá mañana por la mañana a cierta hora.

Una alternativa consiste en pensar que no podemos hacer nada diferente de lo que hacemos, debido al determinismo. Las circunstancias previas determinan nuestras acciones y las hacen inevitables. No podríamos haber elegido el melocotón, por mucho que pensemos que habríamos podido: el proceso de decisión es precisamente el desarrollo del resultado determinado dentro de nuestra mente. Si el determinismo es cierto, entonces ya estaría determinado antes de que naciéramos que elegiríamos el pastel. Si las circunstancias de nuestros deseos hubieran sido diferentes, entonces habríamos elegido de manera diferente. Así, las cosas que suceden resultan de alguna manera inevitables y disminuyen, o algunas veces incluso cancelan, nuestra responsabilidad sobre ciertas acciones. Quizá si el determinismo no es cierto haya espacio para la libre voluntad y la correspondiente responsabilidad.

Existe incluso otra postura posible: sostener que la responsabilidad por nuestras acciones requiere que estén determinadas con antelación (por ejemplo, porque el apetito por el pastel era mayor en aquel momento que el deseo



de no ganar excesivo peso). De acuerdo con esta postura, la determinación causal no es una amenaza para el libre albedrío.

2.3 *La felicidad*

Nuestro autor también se ha referido a este concepto (Nagel, 2010; véase también Nagel, 1987). La gente piensa que con más dinero sería más feliz. Aunque es verdad que, cuando este llega, hay un aumento temporal de la felicidad, también es cierto que al poco tiempo se produce una adaptación vital y se vuelve a los niveles de felicidad anteriores. Esto lleva a pensar que el enfoque en el crecimiento económico como medida del éxito nacional en Estados Unidos no es el correcto, y que se conseguirían mejores resultados personales y nacionales si se olvidara esta carrera y se pensara más en lo importante.

Según Nagel, ni el pesimismo de Freud sobre el necesario conflicto entre las condiciones de felicidad y las de la civilización ni tampoco el pesimismo de San Agustín sobre la verdadera felicidad en esta vida son consecuencias de una investigación experimental, por lo que sugiere la vuelta al estudio de la teoría política, la filosofía e incluso la literatura y las reflexiones no empíricas de la naturaleza, y todos los componentes de la felicidad y sus valores. Nagel es partidario, además, de repasar el tema de la felicidad que tanto ha intervenido durante siglos en foros y debates sobre el final de la vida. Sobre la idea de la muerte y el sentido de la vida, que tan relacionada está con la felicidad, escribe Nagel los dos últimos capítulos de su libro.

La posibilidad de sobrevivir después de la muerte está relacionada con el problema de la relación entre la mente y el cerebro. Si el dualismo es verdad, el alma tendría que existir por sí misma y tener una vida mental propia sin la ayuda del cuerpo, de modo que dejaría el cuerpo cuando este muriera en vez de ser destruida. En tal caso, la vida después de la muerte del cuerpo es posible. Pero si el dualismo no es cierto, entonces cabe la posibilidad de que los procesos mentales que tienen lugar en el cerebro sean enteramente dependientes de las funciones biológicas de este. Si nos basamos solo en la observación ordinaria, y no en las doctrinas religiosas o reivindicaciones espiritualistas por las cuales algunos sostienen que se comunican con los muertos, no hay



razón para creer en la vida después de la muerte. Algunas personas conciben la vida después de la muerte basándose en su fe, sin que exista evidencia. Nagel no entiende esto.

Veamos otro aspecto del problema: ¿cómo nos sentimos sobre el tema de la muerte? ¿Debemos afrontar la perspectiva de la muerte con terror, dolor, indiferencia o alivio? Obviamente, esto depende de lo que sea la muerte. Si hay vida después de la muerte, la perspectiva será horrible o feliz dependiendo de que acabemos en el infierno o en el cielo. Pero la pregunta difícil y más interesante desde el punto de vista filosófico es cómo nos debemos sentir ante la muerte si la muerte es el final de todo. ¿Es algo terrible el dejar de existir? Podría ser bueno o una bendición: la vida sería demasiado larga y aburrida si fuéramos a vivir para siempre, por lo que la muerte conllevaría la ausencia de cosas como el aburrimiento o el dolor. También podría ser algo malo, o incluso el mal definitivo: la ausencia de algo bueno como una vida placentera.

La muerte puede ser un bien negativo o un mal negativo. Por ejemplo, supongamos que una persona queda atrapada en un edificio en llamas y le cae una viga en la cabeza que la mata instantáneamente. Como resultado de ello, esta persona no sufre la agonía de morir calcinada, de modo que la muerte en este caso es un bien negativo. Por otro lado, cuando uno muere todas las cosas en la vida se paran de golpe, lo cual nos habla de la muerte como mal negativo. Para ciertas personas, la perspectiva de la futura no existencia es terrorífica de un modo que la pasada no existencia no era. El pensamiento de que uno mismo no será absolutamente nada después de la muerte es muy duro de asumir, y esto hace de la muerte un mal negativo para algunos. Si uno piensa de manera lógica, parece que a la muerte solo habría que temerla en el caso de que sobrevivamos a ella y vayamos quizá a sufrir una transformación espantosa. Eso no impide, sin embargo, que muchas personas piensen que la anihilación, la reducción a la nada, es una de las peores cosas que les podrían ocurrir.

¿Qué sentido tiene hablar de todo esto, si quizá en doscientos años no quede aquí nadie? Solo puede tener sentido si los logros que conseguimos son permanentes, aunque parece ser que no lo serán... El universo acabará colapsándose y toda traza de esfuerzo humano desaparecerá. Y después de que hayamos dejado de existir ya no importará que no existamos. Por supuesto, nuestra exis-



tencia importa a nuestros seres queridos: nuestros padres, hermanos, parientes y amigos; y ellos nos importan a nosotros. Esto da significado a nuestra vida. No obstante, si evitamos mirar más alto y preguntarnos por el sentido de las cosas, nos abrimos a la posibilidad de que la vida no tenga sentido.

El sentido de nuestra vida puede ser pensado dentro del contexto religioso, de modo que nuestro tiempo en la Tierra no es sino la preparación para una eternidad en directo contacto con Dios. La idea de Dios parece ser la idea de algo que puede explicar todo sin tener que autoexplicarse, aunque algunos se preguntan: ¿cuál es la explicación de Dios? Si vamos trazando una sucesión de “porqués” y paramos en un momento dado, surge una pregunta: ¿por qué no podíamos haber parado antes? Si Dios nos da un sentido que no podemos entender, no sirve de consuelo. Parece como si la creencia en Dios consistiera en pensar que el universo es inteligible aunque no para nosotros, y así la vida en su conjunto no tiene sentido y no tendría importancia que no hubiéramos existido. Para algunos esto resulta perfectamente satisfactorio, pero para otros es deprimente.

Para finalizar, cabe decir que el debate sobre la felicidad, según nos muestra Nagel, ha girado en torno a las siguientes preguntas: ¿qué significa la felicidad?, ¿cuánto se debe valorar?, ¿qué causas tiene?, ¿deben las organizaciones políticas buscarla y fomentarla?, ¿cómo se puede fomentar y buscar la felicidad?

3. LA BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD POR MEDIO DEL LIBRE ALBEDRÍO

Una posible vía de búsqueda y fomento de la felicidad es aquella que se basa en el libre albedrío. Quizá este no sea una condición suficiente para ser felices, pero sí podría ser una condición necesaria.

La relación entre libre albedrío y felicidad despierta una preocupación que sobrepasa el propio ámbito académico: podemos encontrarla incluso en la televisión (véase *The Happiness Show*, 2003). Pero, además de interesarnos como preocupación intelectual, dicha relación parece estar presente en nuestras vidas de un modo más profundo. En este sentido, un reciente estudio parece demostrar que la creencia en el libre albedrío influye de manera positiva



sobre la felicidad (o “bienestar subjetivo”) de los individuos, independientemente de que su origen cultural sea occidental u oriental (Li *et al.*, 2017). Ahora bien, dentro del amplio debate acerca del libre albedrío, son dos las corrientes que se muestran partidarias de este, aunque desde enfoques bien distintos. La primera corriente es la de los compatibilistas, quienes consideran que el libre albedrío es compatible con un mundo enteramente determinista. La segunda está formada por los libertaristas, para quienes el libre albedrío requiere algún tipo de indeterminismo, pues no es compatible con el determinismo (es decir, son incompatibilistas).

No resulta nada sencillo demostrar cuál de las dos modalidades de libre albedrío existe realmente; ni siquiera si alguna de ellas lo hace. Sí es cierto que, si nos atenemos al trabajo de Sarkissian *et al.* (2010), parece que la modalidad libertarista se ajusta mejor a las intuiciones de los profanos. Dicho trabajo muestra cómo, en cuatro culturas distintas (India, Hong Kong, Colombia y Estados Unidos), la mayor parte de la gente piensa que la responsabilidad moral es incompatible con un universo determinista y que vivimos en un universo indeterminista³. Por otro lado, los experimentos de Vohs y Schooler (2008) han dejado patente que animar a la gente a creer en el determinismo provoca un mayor número de comportamientos deshonestos, por lo que la postura libertarista podría resultar más beneficiosa que la compatibilista desde los puntos de vista moral y social. Estamos ante una posible respuesta a la pregunta conocida como “Cuestión de Significatividad”, y formulada por Kane: “¿Por qué queremos, o deberíamos querer, poseer un libre albedrío que es incompatible con el determinismo?” (1996: 13; traducción propia).

Aunque aceptemos que resulta preferible creer en un libre albedrío libertarista a hacerlo en uno compatibilista, surge un problema importante: ¿es

³ Suele considerarse que la responsabilidad moral es una consecuencia directamente derivada del ejercicio del libre albedrío y que, a su vez, este es un requisito indispensable para que se dé aquella. Según este enfoque, si el determinismo es incompatible con el libre albedrío también lo será necesariamente con la responsabilidad moral (una argumentación similar se sigue en el caso de la compatibilidad). Así pues, y a efectos de nuestra exposición, en este artículo consideraremos que *libre albedrío* y *responsabilidad moral* son términos más o menos equivalentes. Conviene aclarar, en cualquier caso, que algunos autores trabajan siguiendo el conocido como “argumento directo”, por el cual estudian si el determinismo es compatible o no con la responsabilidad moral sin preguntarse previamente por su compatibilidad con el libre albedrío.



concebible y coherente esta clase de libre voluntad? Esta pregunta es conocida como “Cuestión de Inteligibilidad”, y Kane la ha planteado de la siguiente manera: “¿Podemos darle sentido a una libertad o libre albedrío que es incompatible con el determinismo? ¿Es dicha libertad coherente o inteligible? ¿O es, como reivindican muchos críticos, esencialmente misteriosa y terminantemente oscura?” (Kane, 1996: 13; traducción propia). A este respecto, el mayor reto al que se enfrenta el libertarismo es el conocido como “argumento de *Mind*” o “argumento del azar”, por el cual no puede haber libre albedrío si la voluntad no está determinada porque el indeterminismo lleva consigo aleatoriedad y, por tanto, falta de control sobre nuestras decisiones y/o acciones. No en vano, las propuestas libertaristas deben intentar explicar de modo inteligible cómo el indeterminismo permite al agente gozar de dos condiciones que son tenidas como fundamentales por el libertarismo: 1) posibilidades alternativas de decisión y/o acción, y 2) *control último* (es decir, autoría auténtica) sobre las propias decisiones y/o acciones.

En las dos próximas secciones atenderemos a las propuestas ofrecidas por Robert Kane y Carlos Moya, que constituyen vías distintas de concebir el libre albedrío libertarista, aunque comparten la aspiración de ser compatibles con una visión naturalista del mundo. En lugar de buscar una caracterización exhaustiva de cada propuesta, nos centraremos en el modo en que cada una afronta el origen del indeterminismo y la relación de este con el control último.

4. LA PROPUESTA LIBERTARISTA DE KANE: UN INDETERMINISMO ENDÓGENO

La contribución de Robert Kane al debate sobre el libre albedrío tiene un valor incalculable, tanto por su gran acervo en forma de publicaciones (Kane, 1985; Kane, 1996; Kane, 1999; Kane, 2005; Kane, 2007) como por su insistencia en la búsqueda de una armonía entre libertarismo y conocimiento científico. De un trabajo reciente (Kane, 2011) extraemos a continuación algunas ideas esenciales para comprender cómo concibe este autor el origen del indeterminismo y su relación con el control último.

El libre albedrío, sostiene Kane, es un tipo de libertad que no es compatible con el determinismo y que consiste en “el poder para ser el creador



último y sustentador de los propios fines o propósitos” (Kane, 2011: 382-383; traducción propia). Los propósitos, que son los contenidos de las intenciones, son creados por medio de decisiones o elecciones y sostenidos por medio de esfuerzos de voluntad. Ser creadores últimos de los propósitos es posible en virtud de poseer responsabilidad última (UR, *ultimate responsibility*), es decir, de “ser responsable por cualquier cosa que sea una razón suficiente (condición, causa o motivo) para que ocurra la acción” (Kane, 2011: 383; traducción propia). Para tener UR no hace falta gozar de posibilidades alternativas (AP, *alternative possibilities*) siempre que actuamos en virtud de nuestro libre albedrío, sino en relación con ciertas acciones o elecciones pasadas que conforman el carácter que tenemos en la actualidad. Se trata de las acciones autoformadoras, o SFA (*self-forming actions*), las cuales están indeterminadas porque no hay motivos o causas suficientes para que se den. Las AP han de cumplir con las condiciones de voluntariedad, intencionalidad y racionalidad (denominadas por Kane “condiciones de pluralidad”) para que resulten interesantes a la hora de preguntarnos por la libertad de voluntad del agente volitivo. Las SFA deben cumplir con dichas condiciones, lo cual conlleva cumplir con la condición de AP. Pero, además, las SFA han de ser *will-setting*, lo que significa que la voluntad queda fijada hacia una dirección concreta, de modo intencional y voluntario, en el momento de ejecutarlas, y no con anterioridad a ellas.

Las SFA tienen lugar en situaciones de conflicto entre distintas posibilidades motivacionales. Veamos el ejemplo de una mujer de negocios:

Va de camino a una reunión importante para su carrera cuando observa un asalto que está ocurriendo en un callejón. Sucede una lucha interna entre su conciencia moral, para parar y pedir ayuda, y sus ambiciones profesionales que le dicen que no puede perderse esta reunión. Tiene que hacer un esfuerzo de voluntad para vencer la tentación de seguir hacia su reunión. Si vence esta tentación, será el resultado de su esfuerzo, pero si fracasa, será porque no *permitió* a su esfuerzo tener éxito. Y esto es debido al hecho de que, al tiempo que quería vencer la tentación, también quería fracasar, por razones totalmente diferentes y en competencia. Cuando los agentes, como la mujer, deciden en tales circunstancias, y los esfuerzos indeterminados que están haciendo se convierten en elecciones determinadas, *hacen pre-*



valecer un conjunto de razones o motivos en competencia sobre los otros, entonces y allí, *tomando una decisión* [...]. Sus actos de decisión, en otras palabras, son “will-setting” (Kane, 2011: 387; traducción propia).

Kane propone que el conflicto interno que aparece en situaciones como esta se corresponde con un alejamiento del equilibrio termodinámico en regiones cerebrales apropiadas, de modo que las indeterminaciones que aparezcan a escala neuronal acceden al cerebro gracias a la situación de caos en la que este se encuentra. Así, “[I]o que se experimenta personalmente como incertidumbre corresponde físicamente a la apertura de una ventana de oportunidad que elimina temporalmente la completa determinación por influencias del pasado” (Kane, 2011: 387; traducción propia). Además, el esfuerzo de voluntad y el indeterminismo son inseparables: “[E]l esfuerzo *es* indeterminado y el indeterminismo es una *propiedad* del esfuerzo, no algo separado que ocurre después o antes del esfuerzo” (Kane, 2011: 391; traducción propia).

En opinión de Kane, la responsabilidad y el control no tienen por qué verse empobrecidos por el indeterminismo. Imaginemos que cada una de las dos opciones motivacionales a las que se enfrenta la mujer de negocios viene representada por una red neural recurrente, y que ambas redes compiten y se influyen mutuamente. Cada opción se enfrenta al ruido indeterminista que supone que la alternativa esté presente. La decisión que tome la mujer viene representada por la llegada de una de las dos redes a un umbral de activación. En esta línea, Kane sostiene que “[c]ada tarea está siendo boicoteada por el indeterminismo creado por la presencia de la otra, así que podría fracasar. Pero si tiene éxito, entonces los agentes pueden ser considerados responsables porque [...] habrán tenido éxito en hacer lo que estaban intentando o esforzándose por hacer” (Kane, 2011: 390; traducción propia). Así, el indeterminismo entorpece los procesos dirigidos a objetivos (*goal-directed*) que desembocan en las SFA, por lo que no actúa como causa de una elección, pero sí goza de relevancia causal porque provoca que la probabilidad de que esta tenga lugar disminuya. Las razones para dicha elección, la consciencia acerca de estas y el esfuerzo en la deliberación sí poseen el rol de causas, puesto que provocan que aumente la probabilidad de que la elección tenga lugar.



Kane compatibiliza su postura con la visión de los agentes volitivos como sistemas dinámicos complejos que responden a la información. En su planteamiento, afirma, el todo y las partes se influyen entre sí, tal y como sucede en los sistemas dinámicos complejos: en el sistema motivacional al completo del agente, que él denomina “red del yo”, hay una amplificación del indeterminismo sináptico y neuronal que se topa con actividades dirigidas a objetivos que pertenecen a la red de escala superior. Asimismo, y tal y como ocurre en los sistemas complejos, hay capacidades emergentes: “Solo cuando las criaturas logran el tipo de complejidad interna capaz de dar lugar a conflictos en sus voluntades, o sistemas motivacionales, surge la capacidad para la autoformación característica del libre albedrío” (Kane, 2011: 396; traducción propia).

Obsérvese que en la propuesta de Kane, que es sin duda la propuesta libertarista de índole naturalista más elaborada e influyente que existe hasta la fecha, el indeterminismo es concebido desde una perspectiva interna al agente. No sucede así con la propuesta que viene a continuación.

5. LA PROPUESTA LIBERTARISTA DE MOYA: UN INDETERMINISMO EXÓGENO

Carlos Moya probablemente sea el más importante exponente del libertarismo en todo el ámbito de la filosofía hispana. Su propuesta (Moya, 2006: 164-211, 217-220) se caracteriza, entre otras cosas, por atribuir un origen externo a las influencias indeterministas que permiten el control último por parte del agente⁴. A continuación ofreceremos algunas ideas importantes para la comprensión del modo en que Moya concibe la génesis del indeterminismo y la relación de este con el control último.

El control último, sostiene Moya, es ininteligible en teorías que hacen un “énfasis casi exclusivo en la voluntad y actos relacionados con la voluntad, especialmente elecciones” (Moya, 2006: 169; traducción propia), como la de Kane, por ejemplo. Pero el control último del agente no tiene por qué ser necesariamente voluntario o estar cimentado en sus elecciones. En este sentido,

⁴ En un libro reciente, Moya (2017: 53-57, 233-268) ha defendido una versión de su propuesta que no difiere en lo esencial de la que aquí se expone.



el autor sugiere trasladarnos de un enfoque individualista y conativo a otro de carácter social y cognitivo. En otras palabras, no debemos poner el acento en nuestras elecciones o nuestros deseos, por ejemplo, sino en nuestras creencias, cuya relevancia destaca Moya: “La mayoría del tiempo actuamos sobre la base de nuestras creencias, de nuestra visión cognitiva de las cosas, que incluye nuestras creencias evaluativas sobre lo que es valioso y vale la pena perseguir, sin ninguna decisión consciente. Y en los casos en que la decisión está involucrada, cuando llega el instante de la decisión, gran parte del asunto ya está resuelto sobre la base de tales visiones cognitivas” (Moya, 2006: 170; traducción propia).

Las creencias, que, según Moya, no poseen un carácter voluntario, pueden ser controladas de un modo involuntario pero no del todo pasivo. El control “no conlleva elección, sino más bien una actitud de humildad y respeto hacia los hechos. Elegir nuestras creencias es una manera de perder el control sobre ellas” (Moya, 2006: 218; traducción propia). Pues bien, hay un tipo de creencias con una particular relevancia para la responsabilidad moral⁵: aquellas que guardan un contenido con un carácter evaluativo respecto a lo que resulta trascendental perseguir en nuestras vidas y que podrían servir de referencia para nuestras elecciones y acciones. Moya establece seis condiciones, conectadas todas entre sí, que las creencias evaluativas deben cumplir para servir como base esencial de un eventual control último, y en consecuencia de una eventual responsabilidad moral, respecto a nuestras decisiones y nuestras acciones:

- 1) De acuerdo a la profundidad de las adscripciones de responsabilidad moral, deberían ser un componente central de una persona como agente potencialmente responsable desde el punto de vista moral.
- 2) Deberían ser correctamente atribuidas a un agente como su verdadero autor y origen, para que algunas de sus elecciones y acciones sean verdaderamente atribuibles a él como su fuente.
- 3) El agente debería tener control racional sobre esas creencias; deberían estar justificadas y basadas en razones. Este

⁵ Aunque la propuesta de Moya (2006) está elaborada en relación con la responsabilidad moral, aquí la consideraremos extensible al libre albedrío, respetando así un criterio que establecimos anteriormente en otra nota al pie.



requisito, sin embargo, no debería dar lugar a una contraproducente regresión infinita. 4) Deberían ser potencialmente eficaces en nuestro comportamiento, aunque podamos a veces actuar contra ellas. 5) De acuerdo al aspecto regulativo del control último, deberíamos tener alternativas con respecto a ellas. 6) La condición de justificación (condición 3) debería sostenerse aunque las creencias no estén causalmente determinadas; en otras palabras, nuestra propuesta no debería caer presa de alguna u otra versión del argumento de “Mind” (Moya, 2006: 181; traducción propia).

Nos centraremos a continuación en la sexta condición, que hace referencia al indeterminismo. En opinión de Moya, este no permite el control racional si sigue un sentido ascendente desde el nivel subatómico a los niveles neurológico y mental. El autor califica este tipo de indeterminismo como *bottom-up*. Para que sea posible el control racional, y con él la responsabilidad moral, el indeterminismo “tiene que permanecer en los lugares apropiados y tener las relaciones apropiadas hacia los fenómenos mentales y neurológicos” (Moya, 2006: 195-196; traducción propia). Moya sugiere que se denomine *top-down* a esta clase de indeterminismo, y que este se encuentra sobre todo en los sistemas, las prácticas y las instituciones de carácter normativo.

Moya establece dos requisitos que su propuesta para la sexta condición ha de cumplir. En primer lugar, es necesario demostrar que el indeterminismo se halla en los lugares mencionados y que no impide llevar a cabo un control racional de nuestras posibilidades alternativas. Podemos considerar que los sistemas, las prácticas y las instituciones de carácter normativo son indeterministas en tres sentidos distintos. Primero: es propiedad de dichos modelos que se diferencien las acciones que son o no son correctas en referencia a ellos⁶. Segundo: en muchas ocasiones ocurre que hay diversas acciones correctas y formas de satisfacer las exigencias de los patrones normativos o diversos actos incorrectos y maneras de incumplir dichas exigencias. Así, sucede a menudo que para decidir la adecuación de una acción a las exigencias de la pauta normativa puede llevarse a cabo una discusión basada en razones. Tercero: cabe una discusión basada en razones dirigida a si una circunstancia específica encaja en recibir la aplicación de un determinado juicio de índole

⁶ Moya cita aquí a Winch (1963).



normativa. Pues bien, en todos estos sentidos se encuentran indeterminados el sistema de creencias del agente (incluyendo las de carácter evaluativo) y su deliberación práctica (con la que analiza posibles acciones y decide en consecuencia), sometidos a patrones de carácter normativo⁷, y, además, el indeterminismo resulta potenciado por la compleja interacción entre ambos. Todo ello sin menoscabo del control racional: “[E]ste indeterminismo relacionado con sistemas y prácticas normativas, a diferencia del indeterminismo relacionado con fenómenos cuánticos, está esencialmente vinculado a las razones y la discusión y la crítica razonadas” (Moya, 2006: 198; traducción propia).

El segundo requisito establecido por Moya es el siguiente: es necesario explicar de modo inteligible cómo este indeterminismo recién caracterizado podría alcanzar nuestro nivel neurológico y configurarlo en parte. A este respecto, el autor sigue una línea de argumentación muy similar a la que también empleará en trabajos posteriores (Moya, 2011; Moya, 2012). La idea esencial es la siguiente: a lo largo de un proceso de aprendizaje se refuerzan ciertas acciones del agente en virtud del contenido semántico de signos exógenos (por ejemplo, signos lingüísticos o notación musical), produciéndose la selección y el moldeamiento de las conexiones nerviosas y neuromusculares que conducen a dichas acciones. Dice nuestro autor:

[Reflexionemos] sobre el proceso a través del cual los seres humanos son introducidos en sistemas semánticos tales como la notación musical y su interpretación con la propia voz o con un instrumento musical o, por apelar a un caso más general, el lenguaje común. Cada sonido o palabra emitida por el aprendiz requiere antecedentes causales neurofisiológicos; tenemos, en este caso, causalidad ascendente; el perfeccionamiento progresivo del aprendiz como intérprete musical o como hablante requiere, al parecer, el establecimiento de conexiones neurológicas cada vez más complejas, que sustentan causalmente tales logros; tenemos aquí de nuevo causalidad física ascendente; sin embargo, cuáles son las conexiones neurológicas seleccionadas entre la miríada de las posibles depende del contenido semántico objetivo de los signos musicales o lingüísticos; aquellas conexiones que dan lugar a sonidos o emisiones lingüísticas correctas son reforzadas,

⁷ Al hablar de la sujeción de la deliberación práctica a los modelos normativos, Moya cita a Hookway (2001: 190).



mientras que aquellas que generan resultados erróneos no lo son; y la diferencia entre unas y otras viene determinada, en parte, por las reglas semánticas que gobiernan los sistemas en cuestión; en este sentido, ciertas conexiones en el seno del cerebro, y de éste con nervios y músculos, son seleccionadas y establecidas a través de un proceso de causalidad descendente: desde los contenidos y significados de los signos musicales y lingüísticos, de acuerdo con las normas semánticas de la notación musical y los signos lingüísticos, hasta las conexiones neuronales y neurofisiológicas. En esta medida, el contenido y el significado, que, como sostiene el externismo, van más allá de los cerebros individuales y poseen una objetividad propia, son causalmente responsables de la configuración efectiva de las conexiones y redes neuronales que se requieren para la interpretación correcta de una partitura musical o para un empleo competente del lenguaje (Moya, 2012: 52)⁸.

⁸ Moya añade una elocuente argumentación, que nos parece interesante incluir aquí, relativa al sobredimensionamiento que suele otorgarse al cerebro en particular en perjuicio del cuerpo en su totalidad. Se refiere a

una determinada concepción de los seres humanos que subyace, y a veces aflora claramente, en amplias zonas del pensamiento filosófico y antropológico actual y que cabría considerar, de modo un tanto paradójico, como una especie de dualismo materialista. Mientras que, según las antiguas formas de dualismo, un ser humano es esencialmente un alma o una mente, una cosa pensante que habita contingentemente un cuerpo, para este nuevo dualismo un ser humano es esencialmente un cerebro que habita contingentemente el resto del cuerpo. En la filosofía de la mente actual, así como en la teoría del conocimiento, la importancia del cerebro, que no pretendemos negar, ha sido sin embargo magnificada en detrimento de la de otras partes del cuerpo, como la lengua o las manos, que tienden a aparecer como meros apéndices periféricos al servicio del cerebro y, en último término, prescindibles; cualquier tipo de actividad o movimiento corporal se concibe siempre como un mero efecto de procesos cerebrales, y nunca como causa de lo que sucede o existe en el cerebro. Esta concepción antropológica hace ininteligible cómo propiedades que pertenecen a estratos ontológicos superiores, y en especial el contenido y el significado, podrían ejercer algún tipo de influencia sobre la estructura y los procesos del cerebro. [...] Sin embargo, sobre la base de las consideraciones precedentes, podemos apreciar que las manos de los agentes, sus lenguas, ojos y músculos vocales desempeñan un papel decisivo e imprescindible en la configuración progresiva de las conexiones neuronales que requiere un desempeño competente de diversas tareas, como el habla o la interpretación musical: solo a través de estos movimientos y actos físicos manifiestos puede tener lugar el proceso de educación y corrección, así como el proceso correspondiente de selección y refuerzo de redes y conexiones neuronales; solo de esta forma puede un aprendiz llegar a ser un intérprete y hablante competente. [...] Un cerebro separado del cuerpo, sin la ayuda de las extremidades y otras partes del cuerpo, no podría aprender significados y contenidos y, si pensar requiere el dominio de estas propiedades semánticas, tampoco podría *pensar*. Los sujetos



Si bien los ejemplos que utiliza Moya para ilustrar su idea (violinistas de una orquesta que aprenden su oficio) no tienen que ver con la responsabilidad moral de un modo directo, el autor piensa que sus argumentos son extrapolables “a muchos otros sistemas y prácticas normativas, incluyendo aquellos directamente relacionados con la responsabilidad moral, tales como el sistema de creencias evaluativas de un agente y su deliberación práctica” (Moya, 2006: 202; traducción propia).

6. REFLEXIONES FINALES

A pesar de sus diferencias, las dos propuestas libertaristas presentadas coinciden, como ya hemos dejado patente, en buscar una explicación inteligible para el rol del indeterminismo y su relación con el control último del agente.

El pensamiento de Kane, más conocido en el mundo anglosajón, ha recibido diversas críticas (consúltese, por ejemplo: Mele, 1998; Mele, 1999; Moya, 2006: 151-162; Kane, 2011: 390-401; Kane, 2016). Por nuestra parte, nos gustaría señalar un problema de inteligibilidad que hallamos en los planteamientos del autor aquí expuestos, y que surge cuando nos preguntamos cómo consigue un proceso causal desembocar en una SFA. En su propuesta, las razones gozan de poder causal pero no son suficientes para que tenga lugar una elección: “[E]l agente causa o provoca la elección que se hace involu-crándose en un proceso dirigido a objetivos [consistente en] intentar o tratar de provocar esa elección (por *buenas* razones, aunque no *concluyentes* o *decisivas* [...]) y logrando alcanzar ese objetivo, cualquiera que sea la elección que se haga” (Kane, 2011: 400; traducción propia). Además, no existen otros elementos distintos a las razones que resulten suficientes: recordemos que, según Kane, las SFA están indeterminadas porque no hay motivos o causas suficientes para que se den. Entonces, ¿qué factores hacen que así sea? Desde luego, el indeterminismo no es uno de ellos, pues Kane lo considera causal-

de pensamiento, de creencias, deseos, propósitos y significados, son seres humanos plenamente corpóreos, no cerebros por sí mismos (Moya, 2012: 52-53).



mente relevante pero no una causa. Teniendo en cuenta todo ello, ¿resulta inteligible la aparición de un evento (en este caso, una SFA) para el cual no existen causas suficientes? Una respuesta positiva a esta pregunta implica un arriesgado posicionamiento metafísico y, por supuesto, necesitaría una convincente justificación teórica. A nuestro modo de ver, en definitiva, existe un importante vacío causal que socava la inteligibilidad de la propuesta de Kane.

En lo que respecta a Moya, pensamos que su propuesta tiene un gran interés en tanto en cuanto, entre otras cosas, concibe los sistemas normativos no como meros productos de la interacción social entre individuos, sino como agentes activos con la capacidad de producir, en último término, modificaciones en nuestro sistema nervioso. Las implicaciones y posibles aplicaciones de esta perspectiva son enormes, invitándonos a estudiar, por ejemplo, hasta qué punto las políticas públicas de educación y convivencia de un país pueden influir en la salud y el desarrollo cognitivos de sus ciudadanos.

Sea como fuere, no cabe duda de que ambas propuestas contienen elementos interesantes e inspiradores que pueden ser de gran ayuda para el proyecto libertarista en la búsqueda de una teoría del libre albedrío que resulte inteligible y coherente con el conocimiento científico del que disponemos en la actualidad. Dar con una teoría tal nos permitiría ir al encuentro de nuestras intuiciones más generalizadas y, probablemente, nos proporcionaría beneficios morales y sociales. Pero además, y lo que es más importante, nos acercaría a demostrar que el libre albedrío no es en modo alguno una ilusión y que, al modo agustiniano, disponemos de una buena base sobre la que comenzar a construir unas vidas satisfactorias y felices.

REFERENCIAS

- Hookway, C. (2001). Epistemic *Akrasia* and Epistemic Virtue. En A. Fairweather y L. Zagzebski, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility* (pp. 178-199). Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2016). The Complex Tapestry of Free Will: Striving Will, Indeterminism and Volitional Streams. *Synthese*, 1-16.



- Kane, R. (2011). Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem. En R. Kane, *The Oxford Handbook of Free Will* (2.^a ed.; pp. 381-404). Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (2007). Libertarianism. En J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom y M. Vargas, *Four Views on Free Will* (pp. 5-43). Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (1999). Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism. *The Journal of Philosophy* (96), 217-240.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. Nueva York: Oxford University Press.
- Kane, R. (1985). *Free Will and Values*. Albany, Nueva York: State University of New York Press.
- Li, C., Wang, S., Zhao, Y., Kong, F. y Li, J. (2017). The Freedom to Pursue Happiness: Belief in Free Will Predicts Life Satisfaction and Positive Affect among Chinese Adolescents. *Frontiers in Psychology* (7), 2027.
- Mele, A. R. (1999). Kane, Luck, and the Significance of Free Will. *Philosophical Explorations* (2), 96-104.
- Mele, A. R. (1998). Review: The Significance of Free Will. *The Journal of Philosophy* (95), 581-584.
- Moya, C. J. (2017). *El libre albedrío: un estudio filosófico*. Madrid: Cátedra.
- Moya, C. J. (2012). El problema de lo mental. *Thémata* (46), 43-55.
- Moya, C. J. (2011). Mind, Brain, and Downward Causation. En J. J. Sanguineti, A. Acerbi y J. A. Lombo, *Moral Behavior and Free Will: A Neurobiological and Philosophical Approach* (pp. 185-200). Morolo, Italia: IF Press.
- Moya, C. J. (2006). *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*. Nueva York: Routledge.
- Muñoz, J. M. (2016). *Libre albedrío y responsabilidad moral: una aproximación desde la neurociencia* (tesis doctoral). Madrid: UNED.



- Nagel, T. (2010). Who Is Happy and When? *The New York Review of Books*, 57(20), 46-48.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean?: A Very Short Introduction to Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- San Agustín (2018, año de consulta). *El libre albedrío*, consultado el 22/12/2018. Roma: Sant'Agostino, Augustinus Hipponensis. Disponible en: <<https://www.augustinus.it>>.
- Sarkissian, H., Chatterjee, A., De Brigard, F., Knobe, J., Nichols, S. y Sirker, S. (2010). Is Belief in Free Will a Cultural Universal? *Mind & Language* (25), 346-358.
- The Happiness Show. (2003). *THS 7. Happiness and the Determinism vs. Free Will Question*, consultado el 22/12/2018). Disponible en: <https://archive.org/details/THS_7_HappinessAndTheDeterminismVsFreeWillQuestion_500kb_wmv>.
- Vohs, K. D., y Schooler, J. W. (2008). The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. *Psychological Science* (19), 49-54.
- Winch, P. (1963). *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (3.^a impresión, con algunas correcciones). Londres: Routledge & Kegan Paul.

