

170
S617a.E
C2
60438

Compendio de Ética

Editado por
Peter Singer

Versión española de :
Jorge Vigil Rubio y
Margarita Vigil
(caps. 26, 27, 28 y 43)

Alianza Editorial

\$42.294

Compendio de Ética

07-2000

LAS IMPLICACIONES DEL DETERMINISMO

Robert Young

1. De qué trata el determinismo y por qué se supone que importa desde el punto de vista ético

El determinismo es una doctrina que formula tesis acerca de la naturaleza del mundo, o bien, si se prefiere, es una doctrina metafísica. Para nuestros fines actuales entenderemos por determinismo la doctrina según la cual el estado del universo todo está vinculado en cualquier momento dado por medio de leyes causales con los estados del universo anteriores y posteriores. O bien, por expresar esta idea de manera más tosca y sencilla: todos los estados del universo son el resultado de condiciones previas suficientes y que, a su vez, son suficientes para los estados posteriores del universo. Así, si alguien (quizás Dios o quizás un «supercientífico») tuviese un conocimiento perfecto del estado de todo el universo en un momento dado, y de las leyes causales que rigen el funcionamiento del universo, podría *deducirse* el estado del universo en cualquier momento del futuro (o bien, efectivamente, en cualquier momento del pasado) (para una exposición más detallada de la doctrina determinista, véase Honderich, 1988).

En este ensayo voy a centrarme en las implicaciones éticas supuestamente terribles de la verdad del determinismo. Sin embargo, en primer lugar debo descartar un argumento según el cual el determinismo no puede ser verdadero. En mi breve caracterización del determinismo he mencionado la idea de un conocedor perfecto. Puede parecer que esto sugiere que la doctrina del determinismo es una doctrina epistemológica (una doctrina sobre lo que puede conocerse) en vez de la doctrina metafísica que sugerí al principio. Sin embargo, si el mundo es determinista, el que lo sea será verdadero tanto si existe como si no un conocedor perfecto, o en realidad un

conocedor de cualquier tipo. Hemos de insistir en este punto porque ha habido muchos autores (como Lucas, 1970) que han intentado atacar a la doctrina determinista y a sus supuestas implicaciones éticas argumentando que existen obstáculos conceptuales para la predicción de la acción humana que no tienen paralelismo alguno en el caso de acontecimientos físicos como los huracanes y las órbitas de los satélites. Estos autores llegan a la conclusión de que es incoherente sugerir que las decisiones y acciones humanas podrían estar determinadas. Sin embargo, Goldman (1970) ha demostrado de manera convincente que los fenómenos físicos y las actividades humanas pueden estar determinadas sin que sea posible predecirlas.

Voy a ignorar también la concepción escéptica de que la idea misma de una descripción completa del estado de todo el universo en un determinado momento es incoherente y presumir, a título de hipótesis, que podemos darle un sentido coherente. Si la consideramos relevante, entre los elementos que abarca el estado del universo en cualquier momento dado, o los estados del universo en diferentes momentos, figurarán los pensamientos, decisiones y acciones humanas, y cosas similares. Muchas personas creen que si el determinismo es verdadero, esto amenaza precisamente estas actividades humanas. En particular, muchos creen que si nuestras decisiones y acciones estuviesen determinadas carecerían de efecto práctico en el mundo y serían meros epifenómenos. Y lo que es peor aún, nuestra falta de libertad significaría que no estamos en condiciones de configurar el carácter moral de nuestro mundo. La razón es que, de ser verdadero el determinismo, los seres humanos tendrían tan poco control sobre lo que les sucede como un salmón que vuelve a su lugar de desove o que un engranaje en una maquinaria.

Ahora bien, aun cuando muchos consideran convincente esta idea, puede refutarse fácilmente. Al contrario que el salmón que vuelve, y que la maquinaria, en ocasiones las personas actúan de manera intencionada. Esta intencionalidad de la conducta de las personas basta para probar que esta conducta no es simplemente un tropismo como el «giro» de un girasol hacia el sol. Supongamos que se acepta esto. Si es verdadero el determinismo, ¿no seguirá siendo verdadero que nuestras intenciones están determinadas y, si es así, no se sigue de ello que nuestra conducta está *fuera de nuestro control*?

En calidad de agentes que obramos intencionadamente seríamos diferentes de los girasoles, de las mariposas que se posan en las luces, de los salmones que regresan, etc., pero careceríamos aún de una capacidad esencial si en *última instancia* no fuésemos nosotros quienes decidiésemos nuestra forma de obrar. Como no seríamos nosotros quienes en última instancia determinamos el curso de nuestras vidas (sino las circunstancias que constituyen las condiciones suficientes para nuestras diversas decisiones y accio-

nes) careceríamos de la capacidad de ser libres porque careceríamos de la capacidad de decidir sobre nada o de hacer algo distinto a lo que de hecho decidimos hacer.

Este sentimiento se refleja en tono humorístico en una quintilla de M. E. Hare:

Hubo una vez un hombre que dijo «¡maldición!

Ya voy comprendiendo que soy

Un motor en acción

Que predestinado estoy;

Ni siquiera un autobús soy, sino un tranvía de circunvalación.»

No resulta difícil ver que de semejante conclusión pueden derivarse diferentes efectos. Por ejemplo, se acepta ampliamente, aunque no de manera unánime (véase Frankfurt, 1969) que para que uno sea moralmente responsable es necesario que sea capaz de hacer algo diferente. Pero si el determinismo es verdadero, parece que nadie puede hacer otra cosa y que nadie puede ser moralmente responsable de decisión o acción alguna. Si la responsabilidad moral (no simplemente la responsabilidad causal) es un requisito previo para la culpa, la imputación, el castigo y cosas similares, y así mismo para el mérito, el elogio y la recompensa, en sentido estricto nadie sería objeto de castigo o recompensa pues nadie sería digno de censura o elogio. Las sanciones sociales a aplicar a las personas socialmente desviantes seguirían siendo necesarias pero exigirían un fundamento diferente al que actualmente tienen (basado en la presunción de que los malhechores son responsables de sus fechorías, una presunción que, por supuesto, puede refutarse si se demuestra que existen eximentes adecuadas).

Algunos van incluso más lejos y afirman que si el determinismo es verdadero y si, por ello, nosotros no somos agentes libres, la propia moralidad carece de toda relevancia. Se dice que de nuestra falta de libertad a causa de nuestra incapacidad de controlar la calidad moral de nuestra conducta —que vacía a ésta de toda significación moral— se sigue el nihilismo moral, la doctrina según la cual nada tiene una importancia moral (sobre el «nihilismo» véase también el artículo 38, «El subjetivismo»).

Para enfocar mejor estas diversas tesis quizás valga la pena realizar una exposición más formal de la secuencia del argumento que va desde la verdad del determinismo a la negación de la libertad, la responsabilidad y la significación de la moralidad. El argumento puede formularse de este modo:

1. Si las decisiones y acciones humanas están determinadas, todas estas decisiones y acciones tienen condiciones causales antecedentes suficientes.
2. Si existen condiciones (antecedentes) suficientes de todas las decisiones y acciones, entonces las decisiones y acciones vienen exigidas por estas condiciones.
3. Pero si las decisiones y acciones vienen exigidas necesariamente, nadie actúa de manera libre; es decir, nadie es capaz de decidir o de obrar de manera diferente de como lo hace.
4. Como las decisiones y acciones moralmente responsables exigen *inter alia* la libre actuación del agente —es decir, su capacidad de decidir o actuar de manera diferente a como lo hace— si el determinismo es verdadero nadie decide o actúa nunca de manera moralmente responsable.
5. Si nadie actúa nunca de manera libre o moralmente responsable pierden su justificación muchas prácticas morales (y legales), y así la propia moralidad puede carecer de fundamento objetivo.

2. Tres respuestas tradicionales al problema

Ahora la tarea es valorar la solidez de este argumento. Resulta obvio partir de la cuestión de la incidencia del determinismo en la libertad. Mi formulación del argumento implica que la relación entre determinismo y libertad es una relación de incompatibilidad; quienes piensan que no puede ser simultáneamente que el determinismo sea verdadero y que seamos libres son conocidos, en consecuencia, como *incompatibilistas*. Una breve reflexión aclarará que hay incompatibilistas que piensan que tenemos todas las razones para creer que el mundo es determinista y por ello concluyen que no podemos ser libres, e incompatibilistas convencidos de que somos libres y que por ello llegan a la conclusión de que el determinismo debe ser falso. Y en efecto existen ambos tipos de incompatibilistas. Los primeros se conocen como «deterministas duros» (porque asumen una posición dura acerca de las implicaciones del determinismo). Muchos deterministas duros apoyarían plenamente el argumento esbozado (cf. Skinner, 1971), pero hay otros que se plantarían en el quinto paso, a saber, la tesis de que de la verdad del determinismo se sigue el nihilismo. Estos últimos adoptan una forma de utilitarismo de carácter toscamente instrumentalista, de forma que cuando la conducta puede modificarse por recompensa o castigo, por reforzamiento positivo o negativo y así (cf. Edwards, 1971) no podemos considerarla «moralmente» buena, sino sólo de la misma manera que consi-

deramos que nuestros animales de compañía bien entrenados se comportan bien cuando responden adecuadamente.

Los incompatibilistas convencidos de que somos libres y de que por lo tanto el determinismo es falso se conocen como «libertarios» (a no confundir con los libertarios políticos, que pretenden minimizar el papel del estado). Estos aceptan que si fuese verdadero el determinismo —el primer paso del citado argumento— en efecto se seguirían los pasos posteriores. Pero en su opinión, el determinismo es falso porque al menos en algunas ocasiones actuamos libremente. Las versiones del libertarismo más comunes son las *contra-causales* (Campbell, 1957). Según el libertarismo contra-causal, si bien vivimos en un mundo considerablemente determinista, en aquellas ocasiones en que obramos libremente obramos sin estar determinados por estados o acontecimientos (como nuestros deseos) que es plausible pensar que funcionan de manera determinista. Más bien, nuestros actos actúan «en oposición a» o bien, quizás, van más allá de estas fuerzas deterministas. Aunque esto es vago, y parece sugerir que cuando obramos libremente, nosotros (¿nuestro yo más íntimo?) tenemos la potestad de obrar en contra de las leyes de la naturaleza, como mejor puede entenderse esta idea es formulándola como la tesis de que cuando actuamos libremente nuestras acciones pueden explicarse de manera racional, pero no determinista. Así entendida, la tesis es que las *razones* son radicalmente diferentes de las *causas* (idea a comparar con la de Kant; véase el artículo 14, «La ética kantiana»). Una objeción común (Hobart, 1966) es la de que la libertad libertaria, al no estar causada, carecería de valor porque si las decisiones y acciones libres son sólo resultados fortuitos o aleatorios, decidir u obrar libremente es no tener el control. Poniendo el énfasis más en la explicación racional que en la explicación causal de las decisiones y acciones, los libertarios contra-causales pueden sortear esta objeción común. Pero no otro grupo de libertarios, los existencialistas. Los existencialistas, desde Kierkegaard a Sartre han proclamado que ser plenamente humano es tomar decisiones radicales; es decir, realizar elecciones que no sólo no están determinadas sino para las cuales no puede ofrecerse un apoyo racionalmente convincente. Sólo realizando semejantes elecciones y descartando toda referencia a las disculpas podemos convertirnos en agentes responsables.

Otros libertarios afirman que como las acciones libres tienen un estatus único deben comprenderse causadas de manera única, a saber por un agente que no se ha sido causado a obrar de este modo. Esta posición se conoce como libertarismo de *causación del agente* (Chisholm, 1964; van Inwagen, 1983). Esta iniciativa rompe la cadena determinista, entendida como un evento que causa otro evento, pero a la mayoría de los filósofos contemporáneos les parece que su fuerza explicativa depende de una idea de causalidad oscura y quizás incluso no coherente. Una propuesta adicional que ha

tenido cierta influencia actual es la de que las acciones libres son inteligibles porque concuerdan con nuestras elecciones y propósitos (Wiggins, 1973). Aunque esto es bastante plausible, no difiere de la tesis del contracausalista de que las decisiones y acciones libres pueden explicarse de manera racional pero no determinista, por cuanto no supone nada específicamente indeterminista. Por ello podrían decir algo muy parecido los *compatibilistas*.

Los «compatibilistas» rechazan el argumento presentado antes como un argumento infundado. Al hacerlo no tienen que afirmar que el determinismo opera, sino sólo que de operar sería incompatible con nuestra capacidad de decidir y obrar libremente. Los compatibilistas han utilizado diversas estrategias en la defensa de su convicción común de que podemos estar a la vez determinados y ser libres. Quizás los más conocidos han sido los intentos de mostrar que incluso en un mundo determinista podríamos decidir y obrar de manera diferente a como de hecho decidimos y obramos, *con sólo que* decidiésemos hacerlo o tuviésemos que hacerlo. Los denominados análisis «hipotéticos» del requisito para ser moralmente responsable —véase el cuarto paso del argumento antes presentado— han sido criticados enérgicamente. De estas críticas, una que muchos consideran convincente dice así: si el determinismo es verdadero, las leyes de la naturaleza, asociadas a una enunciación de las condiciones del universo en cualquier momento antes de mi nacimiento, explican todo enunciado verdadero acerca de mi conducta. Pero sin duda yo podría haberme abstenido de comportarme de esta manera sólo que hubiese podido cambiar las leyes de la naturaleza o alterar los estados del universo vigentes antes de nacer. Como no pude haber hecho ninguna de ambas cosas, no podría idearse ningún análisis hipotético de mis capacidades para mostrar que pude haberlas hecho (van Inwagen, 1983). La respuesta que daría un compatibilista dispuesto al análisis hipotético es obvia: la tesis de que no tengo la capacidad de anular milagrosamente las leyes de la naturaleza o hacer lo imposible modificando el pasado no invalida el que yo haya tenido la capacidad de elegir y obrar de manera diferente. El que tenga la capacidad de elegir y obrar de manera diferente a como efectivamente hago (o he hecho) es *congruente con el que no ejerza esa capacidad*. En consecuencia, no es incoherente la idea de que mi capacidad de obrar de diferente forma (una capacidad no ejercida) es precisamente la capacidad de obrar de manera que las situaciones pasadas hubiesen sido diferentes a como fueron si hubiese ejercido esa capacidad. Si ocasionalmente me hubiese comportado de manera diferente, entonces, según el supuesto de que el determinismo es verdadero, el pasado habría sido diferente.

Una segunda estrategia compatibilista ha sido dejar a un lado los análisis hipotéticos de enunciados como «ella podría haber obrado de otro modo», en favor de considerar presuntamente verdaderas las oraciones que

atribuyen potestades de realizar acciones particulares a falta del tipo de factores que invalidarían el ejercicio de estas potestades (Goldman, 1970; Dennett, 1984). Así, por ejemplo, si se afirma que yo puedo segar mi césped, esto se presumirá verdadero a menos que pueda probarse que existe un factor invalidante (como por ejemplo que yo esté en coma, que me someta a un mandato posthipnótico de no segar mi césped, que el césped esté cubierto de nieve, que no funcione la segadora ...). Por supuesto, estas condiciones invalidantes a menudo se consideran condiciones eximentes de la responsabilidad moral incluso cuando no se plantea la cuestión del determinismo. Pero aquí lo decisivo es que como la verdad del determinismo (o su falsedad) parece no ser relevante para la exactitud de esta comprensión de lo que podemos hacer o no hacer, los compatibilistas de esta orientación afirman que no es el determinismo como tal el que nos despoja de la facultad de hacer otras cosas que las que hacemos. Más bien, lo que tiene este efecto son los factores invalidantes particulares. Sin duda en un mundo determinista habría una explicación determinista de la presencia de un factor invalidante en cualquier ocasión particular (pensemos, por ejemplo, en la *sugestión posthipnótica* antes citada). Pero eso sólo consigue reforzar la idea de que no todas las situaciones producidas de manera determinista son incompatibles con el que seamos libres de obrar como decidimos o deseamos. Sólo lo son algunas (merece señalarse que aunque, como hemos visto, los compatibilistas que adoptan esta segunda estrategia rechazan el enfoque del análisis hipotético, un análisis hipotético sofisticado podría suplenarse con la explicación de las condiciones invalidantes [Young, 1979; Dennett, 1984]).

3. Algunos intentos actuales de reorientar el debate

En una conocida aportación actual al debate, Peter Strawson afirma que nuestras actitudes y conducta interpersonales se basan en la idea de que las personas (maduras) son libres y son responsables de sus actos (Strawson, 1962). Strawson afirma que nuestras reacciones y sentimientos personales dependen de, o incluyen, en muy gran medida, nuestras creencias sobre las actitudes e intuiciones de los demás y de nosotros mismos. Así, cuando concebimos no intencionada o compulsiva la conducta de alguien no experimentamos las *actitudes reactivas de participación* como el resentimiento y la indignación moral, sino que en cambio adoptamos la característica actitud *objetiva* o clínica de las relaciones impersonales. Sin embargo, cuando las acciones de los demás muestran la benevolencia, mala voluntad o indiferencia que pretenden, se da una serie de actitudes reactivas de participación que son adecuadas precisamente en virtud de nuestra implicación o partici-

pación en las relaciones interpersonales con otras personas. Así, la gratitud, la buena voluntad, el resentimiento, la indignación moral, etc., forman parte tan integrante de nosotros y de los demás como personas, que no podríamos abandonarlos como nos insta a hacer el determinista duro. Éste, en efecto, insiste en juzgar la significación de estas actitudes reactivas desde la perspectiva objetiva o impersonal, una hazaña que es imposible realizar en nuestras relaciones interpersonales con los demás. De este modo, tanto si el determinismo es verdadero como si no, nuestra percepción de nosotros mismos y del lugar que asignamos a las actitudes reactivas no es negociable. De aquí que la verdad del determinismo no vuelve insignificantes las tesis acerca de la libertad, la responsabilidad moral, la obligación moral, el elogio, la culpa y el castigo. Aunque la contribución de Strawson pueda considerarse una estrategia para rechazar el incompatibilismo, es más adecuado percibirla como un intento por reorientar el debate y centrarlo en lo que es esencial para la vida moral y no en las sutilezas intelectuales de la metafísica.

La obra de Harry Frankfurt (1971, 1987) ha perseguido una ulterior reorientación del debate. Frankfurt acepta que el *obrar* libremente es esencialmente cuestión de hacer lo que uno quiere hacer, pero afirma que es erróneo pensar que algo similar vale para la libertad de la *voluntad*. Uno puede ser libre de hacer lo que quiere pero no tener una voluntad libre. Gozar de libre voluntad es ser libre de querer lo que uno quiere querer o, más exactamente, tener la voluntad que uno quiere. Semejante concepción de la libertad de la voluntad es —afirma— neutral con respecto a la verdad del determinismo. La cuestión no es si es por un proceso determinista o por azar (suerte) como tenemos la voluntad que queremos (un libertario tenderá a concebir esto como una forma tendenciosa de formular la cuestión). ¿En qué consiste tener la voluntad que queremos? Consiste en tener la capacidad de formar voliciones efectivas de segundo orden, es decir, en ser capaces de querer que un determinado deseo sea nuestra voluntad. Un drogadicto involuntario que tiene deseos de primer orden conflictivos (tomar determinada droga y abstenerse de tomarla) hace algo que quiere hacer, sea cual sea el deseo que lleve finalmente a cabo, pero si es tomar la droga puede decir verdaderamente que no lo hace por su propia voluntad libre, pues se identifica con el deseo de abstenerse de hacerlo. En cambio, un adicto que no se preocupe por su voluntad, y que no tenga voliciones de segundo orden relativas a su deseo de drogas, carece de voluntad libre por su desenfrenada falta de interés acerca de su voluntad. Ésta es una idea atractiva porque sugiere (en especial en relación a aquellos cuya conducta puede considerarse compulsiva) que son alteraciones de la capacidad de deliberación racional lo que obstruye la libertad de las personas, en vez de una posible estructura determinista del mundo. No obstante se ha criticado

en razón de que, al desinteresarse de la etiología de las voliciones de segundo orden de las personas, deja abierta de manera implausible la posibilidad de considerar que, por ejemplo, los ciudadanos de *El mundo feliz* de Aldous Huxley, cuyas motivaciones están programadas desde fuera, tienen una voluntad libre (Watson, 1975; Slote, 1980). Si es así, la propuesta tendría que apuntalarse dando a los deseos de orden superior, adquiridos de la manera en que se adquieren en *El mundo feliz*, un estatus diferente al de los adquiridos mediante evaluación reflexiva del agente sobre sus deseos (Young, 1986). Esto devolvería al agente el control efectivo sobre su propia conducta, pero igualmente pondría de nuevo sobre el tapete la cuestión de si, cuando las evaluaciones reflexivas están determinadas, pueden considerarse adecuadamente bajo control del agente. Los compatibilistas creen que puede detenerse la regresión que aquí se vislumbra; como hemos visto anteriormente, los incompatibilistas niegan que pueda hacerse. Dicho de otro modo: los compatibilistas consideran posible concebirnos como seres morales responsables, incluso si tuviese que resultar que nosotros, igual que todo lo demás del universo, somos seres determinados; los incompatibilistas afirman que no podemos ser a la vez seres morales responsables y seres determinados.

4. Responsabilidad moral, recompensas y castigos, nihilismo

Vale la pena recordar que, aunque la cuestión de si las personas actúan de manera libre y responsable no puede separarse del tipo de cuestiones metafísicas que hemos considerado, lo que motiva esas cuestiones es nuestro interés por la ética. En particular, en la medida en que podemos considerar a alguien como un agente libre y responsable de una acción, podemos valorar moralmente tanto la acción como al agente. Si Jacinta fue moralmente responsable de sus actos al conducir peligrosamente y causar daños a Laura, su conducta es condenable moralmente y su autora puede tacharse de moralmente reproachable por no tener suficientemente en cuenta los intereses de los demás al comportarse como lo hizo.

Vimos antes que, según Strawson, no podemos pensar en dejar a un lado nuestras actitudes reactivas incluso si, como afirman los incompatibilistas, estas actitudes serían objetivamente injustificables en un mundo determinista. Supongamos que Strawson tiene razón. Supongamos también que el determinismo es verdadero (y se conoce como tal). Los deterministas duros han pretendido decir que, dada la verdad del determinismo, las actitudes reactivas pueden tener a lo sumo un papel instrumental, a saber, de control social (Edwards, 1961). La mala conducta no sería conducta in-moral (porque quienes se comportan mal no serán capaces de hacer otra

cosa). Pero todavía tendrá que ser controlada a fin de no someter a los intereses de quienes no plantean un problema social al riesgo intolerable de ser afectados por los malhechores. En el extremo, según estos deterministas duros sería justificable una forma de control social que suponga el aislamiento de quienes plantean un riesgo grave de causar la muerte, el daño corporal o perjuicios a la propiedad de los demás. Podría considerarse adecuadamente como una forma de cuarentena —tomamos medidas para protegernos de los portadores de enfermedades contagiosas aun cuando no suele considerárseles responsables de plantear una amenaza a la sociedad. De manera alternativa, el tratamiento terapéutico puede unirse al intento de rehabilitación como sustituto del castigo. Ambos enfoques serían justificables instrumentalmente para que los beneficios superasen los costes.

Aunque es un supuesto subyacente de nuestras prácticas *morales* cotidianas que la mayoría de los malhechores son plenamente responsables —a excepción de algunos menores, de determinados individuos con trastornos psiquiátricos, etc.— una considerable parte de la doctrina penal contemporánea considera injustificable el castigo *legal* por razones como las ofrecidas por los deterministas duros. Según semejantes concepciones, además de que la verdad del determinismo muestre que ninguno de nosotros es el agente libre y responsable que presumen nuestras prácticas morales y legales, tenemos innumerables razones empíricas para decir que las prácticas penales tradicionales no son eficaces y tienen que ser sustituidas por estrategias más efectivas. Incluso si nadie merece ser castigado, y las formas habituales de castigo son poco recomendables, seguimos teniendo que proteger a quienes cumplen la ley de quienes, en razón de su psicología individual o de la sociología de su situación, infringen las leyes (Murphy, 1973).

Puede consultarse el artículo 32, «Crimen y castigo», sobre las cuestiones morales que plantea el castigo. Sin embargo, un aspecto que merece comentarse aquí es que, por lo que respecta al castigo, es posible una alianza entre los libertarios y algunos compatibilistas. Los libertarios insisten en que a menos que un individuo sea la causa última de una determinada acción, es inapropiado castigarle (aun cuando, sin embargo, pueda ser apropiado arbitrar una forma alternativa de institucionalización para proteger a la comunidad, como un centro psiquiátrico, u ofrecer rehabilitación terapéutica). Pero en cuestiones como las eximentes del tipo de la ignorancia y la capacidad no hay razón por la que los compatibilistas tengan que discrepar de los libertarios. Cuando los compatibilistas (como Mackie, 1976) han adoptado un enfoque instrumentalista de las actitudes morales reactivas de elogio e inculpación y de las respuestas legales de recompensa y castigo, a menudo lo han hecho por su negación de la objetividad o el realismo de las denuncias de acción inmoral, y no por un deseo de suscribir una forma de

libertad inerte. Los compatibilistas que son subjetivistas o relativistas metafísicos (véanse el artículo 38, «El subjetivismo», y el artículo 39, «El relativismo») tienden igualmente a rechazar cualquier fundamento retributivista del castigo y defienden en cambio un fundamento totalmente consecuencialista. Pero una vez más esto no les exige alinearse con los deterministas duros que rechazan la relevancia de las ideas de falta moral para el uso de las sanciones sociales. Ésta es la razón por la que pueden unirse con los compatibilistas que son a la vez realistas morales (véase el artículo 35, «El realismo»), con pensadores como Strawson y Frankfurt, y con los libertarios en insistir en la importancia de la moralidad y en que, por lo tanto, hay que rechazar el nihilismo.

Bibliografía

- Campbell, C. A.: *On selfhood and godhood* (Londres: Allen and Unwin, 1957).
- Chisholm, R. M.: «Human freedom and the self», *The Lindley Lecture*, 1964; reimpresso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Edwards, P.: «Hard and soft determinism», *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, ed. S. Hook (Collier Books, Nueva York, 1961). Trad. esp.: *Determinismo y libertad*, Barcelona, Fontanella, 1969.
- Frankfurt, H.: «Alternate possibilities and moral responsibility», *Journal of Philosophy*, 66 (1969) 8292-39.
- : «Freedom of the will and the concept of a person», *The Journal of Philosophy*, 68 (1971), 5-20; reimpresso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- : «Identification and wholeheartedness», *Responsibility, character and the emotions: new essays in moral psychology*, ed. F. Schoeman (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1987).
- Hobart, R. E.: «Free will as involving determination and inconceivable without it», *Mind*, 43 (1934), 1-27; reimpresso en *Free will and determinism*, ed. B. Berofsky (Nueva York: Harper and Row, 1966).
- Honderich, T.: *A theory of determinism: the mind, neuroscience, and life hopes* (Nueva York: Oxford University Press, 1988).
- Huxley, A.: *Breve new world* (1932); (Harmondsworth: Penguin, 1955). Trad. esp.: *Un mundo feliz*, 2.ª ed., Barcelona, Orbis, 1985.
- Kant, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.
- Lucas, J. R.: *The freedom of the will* (Oxford: Oxford University Press, 1970).
- Mackie, J. L.: *Ethics, inventing right and wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977).
- Murphy, J. G., ed.: *Punishment and rehabilitation* (Belmont, Cal.: Wadsworth, 1973).
- Skinner, B. F.: *Beyond freedom and dignity* (Nueva York: Knopf, 1971). Trad. esp.: *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1986.

- Slovic, M.: «Understanding free will», *Journal of Philosophy*, 77 (1980) 136-51.
- Strawson, P. F.: «Freedom and resentment», *Proceedings of the British Academy*, 48 (1962), 1-25; reimpresso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Watson, G.: «Free agency», *Journal of Philosophy*, 72 (1975), 205-20, reimpresso en *Free will*, ed. G. Watson (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Young, R.: «Compatibilism and conditioning», *Nous*, 13 (1979), 361-78.
- : *Personal autonomy: beyond negative and positive liberty* (Londres y Nueva York: Croom Helm and St. Martin Press, 1986).

Otras lecturas

- Dennett, D.: *Elbow room: the varieties of free will worth wanting* (Oxford: Clarendon Press, 1984). Trad. esp.: *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia del libre albedrío*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Goldman, A.: *A theory of human action* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970).
- van Inwagen, P.: *An essay on free will* (Oxford: Clarendon Press, 1983).
- Watson, G. (ed.): *Free will* (Oxford: Oxford University Press, 1982).
- Wiggins, D.: «Towards a reasonable libertarianism», *Essays on freedom and action*, ed. T. Honderich (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973).
- Young, R.: *Freedom, responsibility and God* (Londres: Macmillan; Nueva York: Barnes and Noble, 1975).