

Lo que los filósofos han aceptado últimamente como análisis del concepto de persona no es, en absoluto, el análisis de *ese* concepto. Strawson, cuya manera de emplearlo representa la pauta generalizada en la actualidad, identifica el concepto de persona con “el concepto de un tipo de entidad tal que *tanto* los predicados que le atribuyen estados de conciencia *como* los predicados que le atribuyen características corpóreas [...] pueden ser igualmente aplicados a un individuo único de ese tipo único”.¹ Sin embargo, hay muchas entidades aparte de las personas que tienen propiedades tanto mentales como físicas. Da la casualidad—aunque parece extraordinario que así sea—de que no hay una palabra común en inglés para el tipo de entidad que Strawson tiene en mente, un tipo que incluye no sólo a seres humanos, sino también a animales de diversas especies menores. No obstante, ello no justifica el mal uso de un término filosófico valioso.

La cuestión de si los miembros de algunas especies animales son personas no va a ser resuelta, seguramente, mediante la mera determinación de si es correcto emplear para ellos, además de

1 P. H. Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen, 1959, pp. 101-102 [trad. esp.:

Individuos, Madrid, Taurus, 1989.] El uso que Ayer hace de “persona” es similar:

“Es característico de las personas, en este sentido, que aparte de tener diversas propiedades físicas [...] también se les reconocen diversas formas de conciencia”;

en A. J. Ayer, *The Concept of a Person*, Nueva York, St. Martin’s, 1963, p. 82 [trad. esp.:

El concepto de persona, Barcelona, Seix Barral, 1966]. Lo que les preocupa a Strawson y a Ayer es el problema de comprender la relación entre la mente y el cuerpo, y no el problema, bastante diferente, de comprender qué significa ser una criatura que no sólo tiene una mente y un cuerpo, sino que también es una persona.

predicados que les atribuyan características corpóreas, predicados que les atribuyan estados de conciencia. De hecho, atenta contra nuestro lenguaje emplear el término "persona" para aquellas numerosas criaturas que tienen tanto propiedades psicológicas como materiales, pero que, evidentemente, no son personas en ningún sentido normal de la palabra. Este mal uso del lenguaje es, sin duda, ajeno a cualquier error teórico. Sin embargo, aunque la ofensa es "meramente verbal", causa un daño importante, debido a que reduce en forma gratuita nuestro vocabulario filosófico y aumenta la probabilidad de que pasemos por alto la importante área de investigación con la que más naturalmente se asocia el término "persona". Se podría haber esperado que para los filósofos ningún problema presentara un mayor y más consistente interés que el de comprender lo que somos en esencia. No obstante, por lo general se descuida tanto este problema que es habitual llevarse el nombre por delante casi sin que se note y, evidentemente, sin provocar ningún sentimiento generalizado de pérdida.

Hay un sentido en que la palabra "persona" es simplemente la forma singular de "gente" y en que ambos términos sólo connotan la pertenencia a cierta especie biológica. Sin embargo, en los sentidos de la palabra que son de mayor interés filosófico, los criterios para ser una persona no sirven fundamentalmente para distinguir a los miembros de nuestra propia especie de los miembros de otras especies. Por el contrario, están formulados para captar aquellos atributos que son el centro de nuestra preocupación más humana con nosotros mismos y la fuente de lo que consideramos más importante y más problemático en nuestras vidas. Ahora bien, estos atributos tendrían igual importancia para nosotros incluso si no fueran, de hecho, peculiares y comunes a los miembros de nuestra propia especie. Lo que más nos interesa de la condición humana no nos interesaría menos si también fuera un rasgo característico de la condición de otras criaturas.

Nuestro concepto de nosotros como personas no se puede comprender, por tanto, como un concepto de atributos que necesariamente son específicos de la especie. Es posible, desde el punto de vista conceptual, que miembros de especies no humanas nuevas—o

incluso conocidas— sean personas; y también es posible, desde el mismo punto de vista, que algunos miembros de la especie humana no sean personas. En realidad suponemos, por otra parte, que ningún miembro de otra especie es una persona. De acuerdo con esto, se presume que las personas se definen esencialmente por una serie de características que—ya sea correcta o incorrectamente— en general suponemos específicamente humanas.

Creo que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad de una persona. Los seres humanos no son los únicos que tienen deseos y motivaciones ni los únicos que pueden elegir. Comparten estas cosas con los miembros de algunas otras especies, algunos de los cuales incluso parecen deliberar y tomar decisiones basadas en un pensamiento previo. No obstante, parece ser peculiarmente característico de los seres humanos el que puedan formar lo que denominaré "deseos de segundo orden" o "deseos del segundo orden".

Además de querer, elegir y ser inducidos a hacer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son. Muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré "deseos de primer orden" o "deseos del primer orden", que simplemente son deseos de hacer o no una cosa u otra. Sin embargo, ningún animal, salvo el hombre, parece tener la capacidad de realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden.²

2 En pos de la simplicidad, sólo me referiré a lo que alguien quiere o desea, sin tener en cuenta los fenómenos relacionados, como las elecciones y las decisiones. Propongo usar los verbos "querer" (*to want*) y "desear" (*to desire*) en forma indistinta, aunque de ninguna manera sean sinónimos perfectos. La razón de mi renuencia a los matices establecidos de estas palabras surge del hecho de que el verbo "querer", que es más apropiado para mi objetivo en cuanto a su significado, no se presta con tanta facilidad a la formación de sustantivos como sucede con el verbo "desear". En inglés, quizá sea aceptable, aunque poco elegante, hablar en plural de *the wants* (los "quereres") de alguien. Sin embargo, hablar en singular de *the want* (el "querer") de una persona resultaría una abominación.

El concepto que designa el verbo “querer” es en extremo esquivo. Una afirmación tal como “A quiere hacer X” –tomada en forma aislada, separada de un contexto que sirva para ampliar o especificar su significado– transmite extraordinariamente escasa información. Una afirmación como ésa puede ser coherente, por ejemplo, con cada una de las siguientes: a) la posibilidad de hacer X no provoca en A una sensación o respuesta emocional susceptible de introspección; b) A no es consciente de que quiere hacer X; c) A cree que no quiere hacer X; d) A quiere abstenerse de hacer X; e) A quiere hacer Y y cree que es imposible que pueda hacer tanto Y como X; f) A “en realidad” no quiere hacer X; g) A preferiría morir antes que hacer X; y así sucesivamente. Por tanto, no basta con formular la distinción entre los deseos de primer orden y los de segundo orden, como he hecho yo, sugiriendo simplemente que alguien tiene un deseo de primer orden cuando quiere hacer o no hacer tal cosa y que tiene un deseo de segundo orden cuando quiere tener o no tener cierto deseo del primer orden.

Según las interpretaré, afirmaciones tales como “A quiere hacer X” abarcan una gama de posibilidades bastante amplia.³ Es posible que sean verdaderas incluso cuando son verdaderas afirmaciones como las identificadas con las letras (a) a (g): cuando A no es consciente de ningún sentimiento respecto de hacer X, cuando no sabe que quiere hacer X, cuando se engaña acerca de lo que quiere y cree falsamente que no quiere hacer X, cuando también tiene otros deseos que están en conflicto con su deseo de hacer X, o cuando es ambivalente. Los deseos en cuestión pueden ser conscientes o inconscientes, no es necesario que sean unívocos, y A puede estar errado acerca de ellos. Sin embargo, existe otra fuente de incertidumbre respecto de afirmaciones que identifican los de-

seos de alguien y, en este punto, es importante para mi propósito que sea menos permisivo.

Consideremos, en primera instancia, aquellas afirmaciones de la forma “A quiere hacer X” que identifican deseos de primer orden, es decir, afirmaciones en las que el término “hacer X” se refiere a una acción. Una afirmación de este tipo no indica, por sí misma, la fuerza relativa del deseo de A de hacer X. No deja en claro si es posible que este deseo desempeñe un papel decisivo en lo que A en realidad hace o intenta hacer. Por ello, se podría decir acertadamente que A quiere hacer X aun cuando su deseo de hacer X sea sólo uno entre sus deseos y aun cuando éste diste mucho de ser el principal. Por consiguiente, puede ser verdad que A quiera hacer X aunque en realidad prefiera hacer otra cosa; y puede ser verdad que quiera hacer X a pesar de que, cuando actúe, no sea el deseo de hacer X lo que lo motiva a hacer lo que hace. Por otro lado, alguien que afirma que A quiere hacer X podría querer expresar que es este deseo el que está motivando o induciendo a A a hacer lo que realmente está haciendo o que A, de hecho, será inducido por este deseo (a menos que cambie de parecer) cuando actúe.

Dado el uso especial de *voluntad* que propongo adoptar, sólo cuando la afirmación se emplea de la segunda manera identifica la voluntad de A. Identificar la voluntad de un agente significa ya identificar el deseo (o los deseos) que lo inducen a realizar alguna acción que lleva a cabo, ya identificar el deseo (o los deseos) que lo inducirán o lo inducirían cuando actúe o si actúa. Por tanto, la voluntad de un agente coincide con uno o más de sus deseos de primer orden. Pero la noción de voluntad, según la estoy empleando, no es coextensiva con la noción de deseos de primer orden. No es la noción de algo que simplemente inclina a un agente, en cierto grado, a actuar de cierta manera. Es, más bien, la noción de un deseo *efectivo*, tal que que induce (o inducirá o induciría) a una persona a llevar a cabo la acción. Por tanto, la noción de voluntad no es coextensiva con la noción de lo que un agente tiene intenciones de hacer, ya que, aunque alguien pueda tener una intención firme de hacer X, tiene la posibilidad de hacer otra cosa en vez de hacer X porque, a pesar de su intención, su deseo de hacer X resulta ser más débil o menos efectivo que otro en conflicto con el primero.

³ Lo que expongo en este párrafo se aplica no sólo a los casos en que “hacer X” se refiere a una acción o a una inacción posibles. También se aplica a los casos en que “hacer X” se refiere a un deseo de primer orden y en los que la afirmación “A quiere hacer X” es, por tanto, una versión abreviada de una afirmación –“A quiere querer hacer X”– que identifica un deseo del segundo orden.

Ahora consideremos las afirmaciones de la forma “*A* quiere hacer *X*” que identifican deseos de segundo orden, es decir, afirmaciones en las que el término “hacer *X*” se refiere a un deseo del primer orden. Hay también dos tipos de situaciones en que podría ser verdad que *A* quiere querer hacer *X*. En primer lugar, podría ser verdad que *A* quiere tener el deseo de hacer *X*, a pesar de tener un deseo unívoco, sin ningún tipo de conflicto ni ambivalencia, de abstenerse de hacer *X*. En otras palabras, alguien podría tener cierto deseo y, sin embargo, querer unívocamente que ese deseo no se satisfaga.

Supongamos que un médico especialista en psicoterapia con drogadictos cree que su capacidad de ayudar a sus pacientes mejoraría si pudiera comprender mejor qué significa para ellos desear la droga a la que son adictos. Supongamos que esto lo lleva a querer desear la droga. Si lo que quiere es sentir un deseo genuino, no sólo se trata, entonces, de experimentar las sensaciones que, por lo general, tienen los adictos cuando son dominados por sus deseos de consumir la droga. Lo que el médico quiere, en la medida en que quiere tener el deseo, es verse inclinado o inducido, en cierta medida, a consumirla.

Sin embargo, es totalmente posible que, aunque quiera sentirse inducido por el deseo de consumir la droga, no quiera que su deseo sea efectivo. Es posible que no quiera que el deseo lo induzca a la acción. No es necesario que esté interesado en descubrir qué se siente al consumir la droga. Y, en la medida en que ahora sólo quiere *querer* consumirla y no *consumirla*, no hay nada en lo que quiere en este momento que pueda ser satisfecho con la droga en sí misma. De hecho, es posible que ahora tenga un deseo totalmente unívoco de *no* consumir la droga, y es posible que disponga, prudentemente, que le sea imposible satisfacer el deseo que tendría si su deseo de querer la droga fuera satisfecho con el tiempo.

Por tanto, sería incorrecto inferir, a partir del hecho de que el médico ahora quiere desear consumir la droga, que ya tiene deseos de consumirla. Su deseo —de segundo orden— de ser inducido a consumir la droga no implica que sienta el deseo —de primer orden— de consumirla. Si se le fuera a administrar la droga, ello podría no satisfacer ningún deseo implícito en su deseo de querer

consumirla. Si bien quiere querer consumir la droga, es posible que *no* desee consumirla; podría ser que *todo* lo que quiere es probar el deseo de consumirla. Es decir, su deseo de tener cierto deseo que no tiene puede no constituir un deseo de que su voluntad sea en absoluto diferente de lo que es.

Alguien que, sólo de esta forma trunca, quiere querer hacer *X* se ubica en el margen del preciosismo, y el hecho de que quiere querer hacer *X* no es pertinente para la identificación de su voluntad. Sin embargo, hay un segundo tipo de situación que puede describirse como “*A* quiere querer hacer *X*”; y cuando se emplea la afirmación para describir una situación de este segundo tipo, en este caso sí se refiere a lo que *A* quiere que sea su voluntad. En dichos casos, la afirmación significa que *A* quiere que el deseo de hacer *X* sea el deseo que lo induzca a actuar efectivamente. No es sólo que quiere que el deseo de hacer *X* se encuentre entre los deseos por los cuales, en una u otra medida, es inducido o se siente inclinado a actuar. Quiere que este deseo sea efectivo, es decir, que proporcione la motivación de lo que realmente hace. Ahora bien, cuando la afirmación de que *A* quiere querer hacer *X* se emplea de esta manera, implica que *A* ya tiene el deseo de hacer *X*. No podría ser verdad a la vez que *A* quiere que el deseo de hacer *X* lo induzca a la acción y que no quiere hacer *X*. Sólo si realmente quiere hacer *X* podrá querer en forma coherente que el deseo de hacer *X* no sea sólo uno de sus deseos, sino que sea más decididamente su voluntad.⁴

Supongamos que un hombre quiere ser motivado en lo que hace por el deseo de concentrarse en su trabajo. Si esta suposición es correcta, necesariamente es verdad que ya quiere concentrarse en su

4 No está tan claro que la relación de implicación aquí descrita se mantenga en ciertos tipos de casos que, pienso, podrían ser considerados con imparcialidad no estándar, donde la diferencia esencial entre los casos estándar y los no estándar reside en el tipo de descripción mediante la cual se identifica el deseo de primer orden en cuestión. Así, supongamos que *A* admira a *B* en forma tan exagerada que, incluso aunque no sepa qué quiere hacer *B*, *A* quiere ser inducido en forma efectiva por cualquier deseo que induzca en forma efectiva a *B*; en otras palabras, sin saber cuál es la voluntad de *B*, *A* quiere que su propia voluntad sea la misma. Por supuesto, no se desprende de ello que *A* ya tenga, entre sus deseos, un deseo como el que constituye la voluntad de *B*. No proseguiré aquí con preguntas acerca de si existen contraejemplos genuinos para la afirmación hecha en el texto o si, en caso de que existieran, esa afirmación debería modificarse.

trabajo. Este deseo es nuevo entre sus deseos. Sin embargo, la cuestión de si se cumple o no su deseo de segundo orden no depende sólo de si el deseo que quiere es uno de sus deseos. Depende de si este deseo es, tal como él quiere que sea, su deseo efectivo o voluntad. Si, a la hora de la verdad, es su deseo de concentrarse en su trabajo lo que lo induce a hacer lo que hace, entonces lo que quiere en ese momento es sin duda (en el sentido pertinente) lo que quiere querer. Por otra parte, si el deseo que lo induce realmente cuando actúa es algún otro, entonces lo que quiere en ese momento no es (en el sentido pertinente) lo que quiere querer. Ello será así aunque el deseo de concentrarse en su trabajo continúe estando entre sus deseos.

11

Alguien tiene un deseo del segundo orden ya sea cuando simplemente quiere tener cierto deseo, ya cuando quiere que cierto deseo sea su voluntad. En situaciones de este último tipo, denominaré sus deseos de segundo orden "voliciones de segundo orden" o "voliciones del segundo orden". Ahora bien, considero que es esencial tener voliciones de segundo orden y no deseos de segundo orden en general para ser una persona. Desde el punto de vista lógico es posible, aunque improbable, que exista un agente con deseos de segundo orden, pero sin voliciones del segundo orden. Dicha criatura, en mi opinión, no sería una persona. Emplearé el término *inconsiente** para referirme a agentes que tienen deseos de primer orden, pero que no son personas, porque, tengan o no deseos del segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden.⁵

* Del inglés *wanton*. En español, no se cuenta con un equivalente exacto de *wanton*, ya que en inglés esta palabra también incluye los distintos matices de "licencioso", "libertino", "desenfrenado", "disipante", "indisciplinado", e, incluso, "caprichoso". [N. de T.]

⁵ Las criaturas con deseos de segundo orden, pero sin voliciones de segundo orden difieren en gran medida de los animales brutos y, para algunos fines, sería conveniente considerarlas personas. Mi propuesta, que rechaza la denominación "persona" para ellos, es, por tanto, algo arbitraria. En gran parte, la adopto porque

La característica esencial de un agente inconsciente es que no le importa su voluntad. Sus deseos lo inducen a hacer ciertas cosas, sin que sea verdad ni que quiere ser inducido por esos deseos ni que prefiriere ser inducido por otros deseos. La clase de agentes inconscientes incluye a todos los animales no humanos que tienen deseos y a todos los niños muy pequeños. Quizá también incluya a algunos seres humanos adultos. En todo caso, los seres humanos adultos pueden ser más o menos inconscientes; es posible que actúen de manera inconsciente en respuesta a deseos de primer orden respecto de los cuales no tienen voliciones del segundo orden, con mayor o menor frecuencia.

El hecho de que un agente inconsciente no tenga voliciones de segundo orden no significa que cada uno de sus deseos de primer orden se traduzca en forma irreflexiva y de inmediato en acción. Quizá no tenga la oportunidad de actuar de acuerdo con algunos de sus deseos. Más aun, la traducción de sus deseos en acción puede ser demorada o impedida ya sea por deseos conflictivos del primer orden, ya por la deliberación. Esto se debe a que es posible que un agente inconsciente posea y emplee facultades racionales de una jerarquía alta. No hay nada en el concepto de agente inconsciente que implique que éste no pueda razonar o deliberar acerca de cómo hacer lo que quiere hacer. Lo que distingue al agente inconsciente racional de otros agentes racionales es que no le preocupa la conveniencia de sus deseos. Hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad. No sólo sigue cualquier proceder que se vea más fuertemente inclinado a seguir, sino que no le importa cuál de sus inclinaciones es la más fuerte.

Por tanto, una criatura racional, que reflexiona acerca de la conveniencia de sus deseos de seguir un curso de acción u otro, puede ser, sin embargo, inconsciente. Al sostener que la esencia de ser una persona reside no en la razón sino en la voluntad, estoy lejos de sugerir que una criatura sin razón puede ser una persona. Ello se

facilita la formulación de algunas de las observaciones que quiero hacer. De aquí en adelante, cada vez que considere afirmaciones tales como "A quiere querer hacer X", tendré en cuenta afirmaciones que identifiquen voliciones de segundo orden y no afirmaciones que identifiquen deseos de segundo orden que no son voliciones de segundo orden.

debe a que sólo en virtud de sus capacidades racionales una persona es capaz de volverse críticamente consciente de su propia voluntad y de formar voliciones del segundo orden. La estructura de la voluntad de una persona presupone, en consecuencia, que es un ser racional.

La distinción entre una persona y un agente inconsciente puede ilustrarse mediante la diferencia entre dos drogadictos. Supongamos que la condición fisiológica responsable de la adicción es la misma en ambos hombres, y que ambos sucumben de manera inevitable a sus deseos periódicos de consumir la droga a la cual son adictos. Uno de los adictos detesta su adicción y siempre lucha desesperadamente, aunque en vano, contra su embesida. Prueba todo lo que piensa que podría permitirle superar sus deseos de consumir la droga. Sin embargo, estos deseos son demasiado poderosos para él y, al final, invariablemente lo conquistan. Se trata de un adicto contra su voluntad, indefenso ante sus propios deseos.

El adicto contra su voluntad tiene deseos conflictivos de primer orden: quiere consumir la droga y también quiere abstenerse de hacerlo. Sin embargo, además de estos deseos de primer orden, tiene una volición del segundo orden. No es neutral respecto del conflicto entre su deseo de consumir la droga y su deseo de abstenerse de hacerlo. Este último deseo, y no el primero, es el que él quiere que constituya su voluntad; el último deseo y no el primero es el que él quiere que sea efectivo y le brinde el propósito que intentará concretar en lo que haga realmente.

El otro adicto es un agente inconsciente. Sus acciones reflejan la economía de sus deseos de primer orden, sin que le preocupe si los deseos que lo inducen a actuar son los deseos por los cuales quiere ser inducido a actuar. Si tiene problemas para obtener la droga o para administrársela, sus respuestas a su necesidad de consumirla podrían requerir deliberación. Sin embargo, nunca se le ocurre considerar si quiere que las relaciones entre sus deseos tengan como resultado que él tenga la voluntad que tiene. El adicto inconsciente puede ser un animal y, por tanto, ser incapaz de preocuparse por su voluntad. En cualquier caso, en lo que concierne a la inconciencia de su falta de preocupación, no es diferente de un animal.

El segundo de estos adictos puede sufrir un conflicto de primer orden similar al conflicto del primer orden que sufre el primer adicto. Sea humano o no, es posible que el agente inconsciente (quizá debido al condicionamiento) quiera tanto consumir la droga como abstenerse de consumirla. A diferencia del adicto contra su voluntad, sin embargo, no prefiere que uno de sus deseos conflictivos prevalezca sobre el otro; no prefiere que un deseo de primer orden, y no otro, constituya su voluntad. Sería engañoso decir que es neutral en cuanto al conflicto entre sus deseos, puesto que ello sugeriría que los considera igualmente aceptables. Y ya que no tiene otra identidad que sus deseos de primer orden, no es cierto ni que prefiera uno antes que el otro ni que prefiera no tomar partido.

Para el adicto contra su voluntad, que es una persona, importa mucho cuál de sus deseos conflictivos de primer orden gana. Ambos deseos son suyos, por cierto; y si finalmente consume la droga o finalmente logra abstenerse de consumirla, actúa para satisfacer lo que es, en sentido literal, su propio deseo. En cualquiera de los casos, hace algo que él mismo quiere hacer, y no lo hace debido a cierta influencia externa cuyo objetivo coincide por casualidad con el propio, sino por su deseo de hacerlo. No obstante, el adicto contra su voluntad se identifica a sí mismo mediante la formación de una volición de segundo orden con uno de sus deseos conflictivos de primer orden y no con el otro. Hace que uno de ellos sea más auténticamente suyo y, al hacerlo, se distancia del otro. En virtud de esta identificación y este distanciamiento, que se logran mediante la formación de una volición de segundo orden, el adicto contra su voluntad puede, en forma significativa, hacer las declaraciones—desconcertantes desde el punto de vista analítico—de que la fuerza que lo induce a consumir la droga es una fuerza distinta de la propia, y que esta fuerza lo induce a consumirla no por su propio libre albedrío, sino, por el contrario, contra su voluntad.

Al adicto inconsciente no le puede importar o no le importa cuál de sus deseos conflictivos de primer orden gana. Su falta de preocupación no se debe a su incapacidad de encontrar una base convincente para sus preferencias. Se debe o bien a su falta de capacidad de reflexión o bien a su indiferencia mecánica frente a la

tarea de evaluar sus propios deseos y motivos.⁶ Hay una sola cuestión en la lucha a la cual puede conducir este conflicto de primer orden: cuál de sus deseos conflictivos es más fuerte. Debido a que es inducido por ambos deseos, no sentirá plena satisfacción por lo que haga independientemente de cuál de ellos sea efectivo. Pero *para él* es lo mismo si se imponen sus anhelos o su aversión. A él no le interesa el conflicto que existe entre ellos y, por tanto, a diferencia del adicto contra su voluntad, no puede ni ganar ni perder la lucha en la que está empeñado. Cuando una *persona* actúa, el deseo por el cual es inducido a la acción es o bien la voluntad que quiere o bien una voluntad que no quiere tener. Cuando un *agente inconsciente* actúa, no se trata de ninguna de las dos.

III

Existe una relación muy estrecha entre la capacidad de formar voliciones de segundo orden y otra capacidad que es esencial para las personas: una que a menudo ha sido considerada una marca distintiva de la condición humana. El hecho de que una persona sea capaz tanto de disfrutar como de carecer de la libertad de la voluntad se debe sólo a que tiene voliciones del segundo orden. El concepto de persona, por consiguiente, no es sólo el concepto de un tipo de entidad que tiene tanto deseos de primer orden como voliciones del segundo orden. También se lo puede interpretar como el concepto de un tipo de entidad para la que la libertad de su voluntad podría representar un problema. Este concepto ex-

6 Cuando digo que la evaluación de sus propios deseos y de sus motivos es característica de una persona, no quiero sugerir que las voliciones de segundo orden de una persona manifiesten necesariamente una postura *moral* de su parte respecto de sus deseos de primer orden. Es posible que la persona no evalúe sus deseos de primer orden desde el punto de vista de la moralidad. Mas aun, es posible que una persona actúe en forma caprichosa e irresponsable al formar sus voliciones de segundo orden y no considere con seriedad qué está en juego. Las voliciones de segundo orden expresan evaluaciones sólo en el sentido de que son preferencias. No hay una restricción esencial en cuanto al tipo de fundamento, si es que lo hay, sobre el cual se forman.

cluye a todos los agentes inconscientes, tanto infrahumanos como humanos, puesto que no satisfacen una condición esencial para gozar de la libertad de la voluntad. Y excluye a esos seres sobrehumanos, si los hay, cuya voluntad es necesariamente libre.

De hecho, ¿qué tipo de libertad es la libertad de la voluntad? Esta pregunta requiere una identificación del área especial de la experiencia humana con la que el concepto de libertad de la voluntad, a diferencia de los conceptos de otros tipos de libertad, está particularmente vinculado. Al abordarla, mi objetivo será, en primer lugar, localizar el problema con el que se enfrenta una persona de manera inmediata cuando se interesa por la libertad de su voluntad.

Según una tradición filosófica conocida, ser libre es, fundamentalmente, cuestión de hacer lo que uno quiere hacer. Ahora bien, la noción de un agente que hace lo que quiere hacer no es, de ninguna manera, totalmente clara: tanto el hacer como el querer, como también la adecuada relación entre ellos, tienen que dilucidarse. Pero a pesar de que esta noción requiere una mayor exactitud y su formulación tiene que refinarse, creo que al menos captura parte de lo que está implícito en la idea de un agente que *actúa libremente*. No obstante, pierde por completo el contenido peculiar de la idea —básicamente diferente— de un agente cuya *voluntad* es libre.

No suponemos que los animales gozan de libertad de la voluntad, aunque reconocemos que un animal puede ser libre para correr en la dirección que quiera. Por consiguiente, tener la libertad de hacer lo que uno quiere hacer no es una condición suficiente para tener libre albedrío. Tampoco es una condición necesaria, puesto que privar a alguien de su libertad de acción no significa necesariamente debilitar la libertad de su voluntad. Cuando un agente es consciente de que hay ciertas cosas que no es libre de hacer, ello, sin dudas, afecta sus deseos y limita el rango de las elecciones que puede hacer. Pero suponemos que alguien, sin saberlo, ha perdido o ha sido privado de su libertad de acción. Aunque ya no tiene la libertad de hacer lo que quiere hacer, es probable que su voluntad siga siendo tan libre como lo era anteriormente. A pesar del hecho de que no es libre para traducir sus deseos en acciones o para actuar según lo que determina su voluntad, aún podrá formar

esos deseos y tomar esas determinaciones tan libremente como si su libertad de acción no hubiera sido afectada.

Cuando preguntamos si la voluntad de una persona es libre, no estamos preguntando si tiene la posibilidad de traducir sus deseos de primer orden en acciones. Eso sería preguntar si es libre para hacer lo que le plazca. La pregunta por la libertad de su voluntad no tiene que ver con la relación entre lo que hace y lo que quiere hacer. Más bien, tiene que ver con sus deseos en sí mismos. Pero, ¿qué sucede con ellos?

Me parece natural y útil interpretar la pregunta de si la voluntad de una persona es libre en estrecha analogía con la pregunta de si un agente goza de libertad de acción. Ahora bien, la libertad de acción es (aproximadamente, al menos) la libertad de hacer lo que uno quiere hacer. De manera similar, entonces, la afirmación de que una persona goza de libertad de la voluntad significa (también aproximadamente) que es libre de querer lo que quiere querer. Para ser más exacto, significa que es libre de desear lo que quiera desear, o de tener el deseo que quiera. Así como la cuestión de la libertad de acción de un agente está relacionada con el hecho de si se trata de la acción que quiere realizar, la cuestión de la libertad de su voluntad está relacionada con el hecho de si es la voluntad que quiere tener.

Por tanto, una persona ejercita la libertad de la voluntad asegurando la conformidad de su voluntad con sus voliciones de segundo orden. Y la discrepancia entre su voluntad y sus voliciones de segundo orden o el hecho de saber que su coincidencia no es obra suya, sino sólo una casualidad, hacen que la persona que no tiene esta libertad sienta su carencia. La voluntad del adicto contra su voluntad no es libre. Esto se ve en el hecho de que no es la voluntad que quiere. También es verdad, aunque de manera diferente, que la voluntad del adicto inconsciente no es libre. El adicto inconsciente no tiene ni la voluntad que quiere ni una voluntad diferente de la voluntad que quiere. Dado que no tiene voliciones del segundo orden, la libertad de su voluntad no puede ser un problema para él. Desde siempre, por así decirlo, carece de ella.

Por lo general, la gente es mucho más complicada de lo que podría sugerir mi esbozo sobre la estructura de la voluntad de una

persona. Hay tantas oportunidades para las ambivalencias, el conflictivo y el autoengaño respecto de los deseos del segundo orden, por ejemplo, como respecto de los deseos de primer orden. Si hay un conflicto no resuelto entre los deseos de segundo orden de alguien, esta persona está en peligro de no tener volición de segundo orden, puesto que, a menos que se resuelva este conflicto, no tiene preferencias respecto de cuál de sus deseos de primer orden ha de ser su voluntad. Esta condición, si es tan seria como para impedirle identificarse, en forma lo suficientemente decisiva, con *alguno* de sus deseos conflictivos de primer orden, lo destruye como persona. Esto se debe a que tiende a paralizar su voluntad y a impedir que actúe o tiende a distanciarlo de su voluntad de manera que ésta opera sin su participación. En ambos casos, tal como el adicto contra su voluntad aunque en forma diferente, se convierte en un espectador indefenso de las fuerzas que lo inducen.

Otra cuestión compleja es que la persona puede tener, en especial si sus deseos de segundo orden están en conflicto, deseos y voliciones de un orden superior al segundo. No existe un límite teórico para la extensión de la serie de deseos de órdenes más y más altos; no existe nada, salvo el sentido común y, quizá, una fatiga salvadora que impide que un individuo se niegue, en forma obsesiva, a identificarse con alguno de sus deseos hasta que forma un deseo del orden superior siguiente. La tendencia a generar una serie tal de actos de formación de deseos, que constituiría un caso de humanización sin freno, también conduce a la destrucción de una persona.

No obstante, es posible poner fin a tal serie de actos sin cortarla en forma arbitraria. Cuando una persona se identifica *decididamente* con uno de sus deseos de primer orden, este compromiso “resuena” a través de la serie potencialmente infinita de órdenes superiores. Consideremos una persona que, sin reserva ni conflictos, quiere ser motivada por el deseo de concentrarse en su trabajo. El hecho de que su volición de segundo orden de ser inducida por este deseo es decisiva significa que no hay lugar para preguntas acerca de la pertinencia de deseos o voliciones de órdenes superiores. Supongamos que se le pregunta a la persona si quiere querer querer concentrarse en su trabajo. Ella bien puede insistir en

que no se plantea la pregunta sobre un deseo de tercer orden. Sería erróneo sostener que, debido a que no ha considerado si quiere la volición de segundo orden que ha formado, es indiferente a la pregunta de si quiere que su voluntad concuerde con esta volición o con alguna otra. La firmeza del compromiso que ha contraído significa que ha decidido que no queda por formular ninguna otra pregunta acerca de su volición de segundo orden, en ningún orden superior. Es relativamente poco importante la cuestión de si lo explicamos diciendo que este compromiso genera, en forma implícita, una serie infinita de deseos de confirmación de órdenes superiores o que el compromiso es equivalente a una disolución de la importancia de todas las preguntas relacionadas con órdenes superiores de deseos.

Ejemplos como el del adicto contra su voluntad podrían sugerir que las voliciones del segundo orden, o de órdenes superiores, deben formarse de manera deliberada y que, característicamente, una persona lucha para asegurar que se satisfagan. Pero la conformidad de la voluntad de una persona a sus voliciones de orden superior puede ser mucho más irreflexiva y espontánea. Algunas personas son inducidas en forma natural por la bondad cuando quieren ser buenas, y por la maldad cuando quieren ser malas, sin ninguna reflexión previa explícita y sin la necesidad de un autocontrol firme. Otras son inducidas por la maldad cuando quieren ser buenas y por la bondad cuando tienen intenciones de ser malas, también sin ninguna reflexión previa y sin una resistencia activa a estas violaciones de sus deseos de orden superior. Gozar de la libertad les es fácil a algunos. Otros deben luchar por lograrlo.

IV

Mi teoría respecto de la libertad de la voluntad explica fácilmente nuestra reticencia a aceptar que los miembros de cualquier especie inferior a la nuestra puedan disfrutar de esta libertad. Asimismo, cumple otra condición que cualquier teoría de este tipo debe satisfacer, evidenciando por qué debe considerarse deseable

la libertad de la voluntad. Disfrutar de libre albedrío supone la satisfacción de ciertos deseos—deseos del segundo orden o de órdenes superiores—, mientras que su ausencia significa su frustración. Las satisfacciones en juego son aquellas que se le confieren a una persona de quien se puede decir que tiene voluntad propia. Las frustraciones correspondientes son aquellas que sufre una persona de quien se puede decir que está alejada de sí misma, o que se considera un espectador indefenso o pasivo frente a las fuerzas que lo inducen.

Una persona que es libre de hacer lo que quiere hacer puede, a pesar de ello, estar privada de la voluntad que quiere. Supongamos, sin embargo, que goza tanto de libertad de acción como de libertad de la voluntad. Entonces, no sólo es libre de hacer lo que quiere hacer; también es libre de querer lo que quiere querer. Me parece que, en ese caso, tiene toda la libertad que es posible desear o conseguir. Hay otras cosas buenas en la vida, y es posible que no posea algunas de ellas. Pero no carece de nada en materia de libertad.

No es evidente en absoluto que algunas otras teorías sobre la libertad de la voluntad satisfagan estas condiciones elementales pero básicas: que sea comprensible por qué deseamos esta libertad y por qué rechazamos atribuírsela a los animales. Consideremos, por ejemplo, la curiosa versión de Roderick Chisholm de la doctrina de que la libertad humana implica una ausencia de determinación causal.⁷ Cuando una persona lleva a cabo una acción libre, según Chisholm, se trata de un milagro. El movimiento de la mano de una persona, cuando ésta la mueve, es el resultado de una serie de causas físicas; pero algún acontecimiento de esta serie, “y presumiblemente uno de los que se produjeron en el cerebro, fue causado por el agente y por ningún otro acontecimiento” (p. 18). Un agente libre tiene, por tanto, “una prerrogativa que algunos sólo le atribuirían a Dios: cada uno de nosotros, cuando actuamos, es la principal fuerza motriz impasible” (p. 23).

Esta explicación no ofrece ningún fundamento para dudar de que los animales de especies subhumanas gocen de la libertad que

⁷ R. Chisholm, “Freedom and Action”, en K. Lehrer (ed.), *Freedom and determinism*, Nueva York, Random House, 1966, pp. 11-44.

define. Nada de lo que dice Chisholm nos permite considerar menos probable el carácter milagroso de la acción de un conejo al mover la pata que el de la acción de un hombre al mover la mano. Pero, en todo caso, ¿por qué le debería *importar* a alguien la posibilidad de interrumpir el orden natural de las causas de la manera que describe Chisholm? Chisholm no da razones para creer que existe una diferencia discernible entre la experiencia de un hombre que inicia milagrosamente una serie de causas cuando mueve la mano y un hombre que mueve la mano sin violar la secuencia causal normal. No parecería haber fundamentos concretos para preferir estar envuelto en una situación más que en la otra.⁸

Por lo general se supone que, además de cumplir con las dos condiciones que he mencionado, una teoría satisfactoria de la libertad de la voluntad necesariamente proporciona un análisis de una de las condiciones de la responsabilidad moral. El abordaje reciente más común para el problema de cómo comprender la libertad de la voluntad ha sido, de hecho, indagar qué implica la suposición de que alguien es moralmente responsable de lo que hizo. No obstante, en mi opinión, la relación entre responsabilidad moral y la libertad de la voluntad ha sido, por lo general, mal entendida. No es verdad que una persona sea moralmente responsable de lo que hizo sólo si su voluntad era libre cuando lo hizo. Es posible que sea moralmente responsable de haberlo hecho incluso si su voluntad no era en absoluto libre.

La voluntad de una persona es libre sólo si esa persona es libre para tener la voluntad que quiere. Esto significa que, respecto de cualquiera de sus deseos de primer orden, es libre ya sea de hacer que ese deseo sea su voluntad, ya de hacer que algún otro deseo de primer orden sea su voluntad. Sea cual fuere su voluntad, entonces, la voluntad de la persona cuya voluntad es libre podría haber sido otra; podría haber hecho otra cosa diferente que constituir su voluntad tal como lo hizo. La cuestión de cómo entender “podría

⁸ No estoy sugiriendo que la supuesta diferencia entre estas dos situaciones sea inverificable. Por el contrario, los fisiólogos bien podrían demostrar que las condiciones impuestas por Chisholm para definir una acción libre no se cumplen, estableciendo que no hay ningún acontecimiento mental pertinente para el cual no se pueda encontrar una causa física suficiente.

haber hecho otra cosa” en contextos como éste resulta polémica. Sin embargo, aunque esta cuestión es importante para la teoría de la libertad, no tiene relación con la teoría de la responsabilidad moral, ya que la suposición de que una persona es moralmente responsable de lo que hizo no implica que la persona estuviera en una posición de tener la voluntad que quería.

Lo que esta suposición sí implica es que la persona hizo lo que hizo libremente, o que lo hizo por su propio libre albedrío. No obstante, es un error creer que alguien actúa libremente sólo cuando es libre de hacer lo que quiere o que actúa según su libre albedrío si su voluntad es libre. Supongamos que una persona hizo lo que quería hacer, que lo hizo porque quería hacerlo, y que la voluntad por la cual fue inducida cuando lo hizo era su voluntad, porque era la voluntad que quería. Entonces, lo hizo libremente y por su propio libre albedrío. Aun en el supuesto de que hubiera podido hacer otra cosa, no habría querido hacer otra cosa; y aun en el supuesto de que hubiera podido tener una voluntad diferente, no habría querido que su voluntad difiriera de la que era. Además, debido a que la voluntad que la indujo cuando actuó era su voluntad por- que ella quería que así lo fuera, no puede alegar que fue obligada a tener esa voluntad ni que asistió pasivamente a su constitución. En estas condiciones, es bastante irrelevante para la evaluación de su responsabilidad moral preguntar si realmente tenía a su disposición las alternativas que descartó.⁹

A manera de ejemplo, consideremos un tercer tipo de adicto. Supongamos que su adicción tiene la misma base fisiológica y la misma embestida irresistible que las adicciones de los adictos contra su voluntad y los adictos inconscientes, pero que está totalmente encantado con su condición. Es un adicto por voluntad propia, que no quería que las cosas fueran distintas. Si la fuerza de su adicción en cierta forma se debilitara, haría todo lo que estuviera a su alcance para reavivarla; si su deseo por la droga comenzara a mermar, tomaría medidas para renovar su intensidad.

⁹ Véase en “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral”, capítulo 1 de este volumen, otro análisis de las consideraciones que ponen en duda el principio de que una persona es moralmente responsable de lo que hizo sólo si podría haber hecho otra cosa.

La voluntad del adicto por voluntad propia no es libre, puesto que su deseo de consumir la droga será efectivo independiente-mente de si quiere o no que este deseo constituya su voluntad. Pero cuando consume la droga, lo hace libremente y por propio libre albedrío. Estoy inclinado a interpretar su situación como sobrede-terminada por su deseo de primer orden de consumir la droga. Este deseo es su deseo efectivo porque fisiológicamente es adicto. Sin embargo, también es su deseo efectivo porque él quiere que lo sea. Su voluntad está fuera de su control, pero, debido a su deseo de segundo orden de que su deseo de la droga sea efectivo, ha con-vertido a esta voluntad en propia. Debido a que su deseo de la droga es efectivo no sólo por su adicción, es posible que sea mo-ralmente responsable de consumirla.

Mi idea de la libertad de la voluntad es, en apariencia, neutral res-pecto del problema del determinismo. Se puede pensar que el he-cho de que una persona sea libre de querer lo que quiere querer esté causalmente determinado. Si esto es concebible, entonces el que una persona goce de libre albedrío también podría estar determi-nado causalmente. No hay más que una inocua apariencia de pa-radoja en la proposición que sostiene que está establecido, en forma inevitable y por fuerzas más allá de su control, que ciertas personas tienen libre albedrío y otras no. No hay incoherencia en la proposi-ción de que una agencia, diferente de la propia de la persona, sea responsable (incluso *moralmente* responsable) del hecho de que esa persona disfrute o no de la libertad de la voluntad. Es posible que una persona sea moralmente responsable de lo que hace por su propio libre albedrío, y que alguna otra persona también sea mo-ralmente responsable de que la primera lo haya hecho.¹⁰

¹⁰ Existe una diferencia entre ser *completamente* responsable y ser *únicamente* responsable. Supongamos que el adicto por voluntad propia se ha hecho adicto por el trabajo deliberado y calculado de otro. Entonces, podría ser que tanto el adicto como esta otra persona fueran completamente responsables de que el adicto consuma la droga, mientras que ninguno de ellos es únicamente responsable de ello. El hecho de que existe una distinción entre la responsabilidad moral completa y la responsabilidad moral única es evidente en el siguiente ejemplo. Hay una luz que puede encenderse o apagarse activando uno de dos interruptores, y cada uno de estos interruptores es activado simultáneamente a la posición de "encendido" por dos personas diferentes que desconocen la existencia

Por otra parte, podemos imaginar que podría suceder por ca-sualidad que una persona fuera libre de tener la voluntad que quiere. Si cabe la posibilidad de que esto suceda, podría ser cues-tión de suerte que algunas personas gocen de la libertad de la vo-luntad, y que otras no lo hagan. Quizá también se pueda imaginar, como creen varios filósofos, que las situaciones acontecen de ma-nera no casual o como resultado de una secuencia de causas natu-rales. Si en realidad se puede concebir que las situaciones perti-nentes acontezcan de una manera diferente de las dos anteriores, también es posible que una persona, en esa tercera manera, llegue a gozar de la libertad de la voluntad.

de la otra. Ninguna de las personas es únicamente responsable de que la luz esté encendida, ni tampoco comparten la responsabilidad en el sentido de que cada una es parcialmente responsable; más bien, cada una de ellas es completamente responsable.