

2018

Intuiciones opuestas sobre el libre albedrío y la justicia:
comentarios sobre Causation and free will, de Carolina Sartorio

Guido Pincione

Formato de cita recomendado

Guido Pincione, "Intuiciones opuestas sobre el libre albedrío y la justicia: comentarios sobre Causation and free will, de Carolina Sartorio", Revista Argentina de Teoría Jurídica 19 1 (2018)

Para más trabajos publicados en la Revista Argentina de Teoría Jurídica acceda a revistajuridica.utdt.edu

Este artículo está disponible gratis y de forma pública por la Revista Argentina de Teoría Jurídica de la Universidad Torcuato Di Tella. Para más información, por favor contactarse con ratj@utdt.edu

Intuiciones opuestas sobre el libre albedrío y la justicia: comentarios sobre *Causation and free will*, de Carolina Sartorio*

Guido Pincione

1. *Causation and Free Will*¹, de Carolina Sartorio, es una contribución importante a la literatura sobre el libre albedrío y la responsabilidad moral. Ella sostiene persuasivamente que su novedosa teoría del libre albedrío, que llama “ACS” (*actual causal sequence*, secuencia causal real) es la que mejor captura las intuiciones que se aducen comúnmente para poner a prueba posiciones que muchos adoptan en esos temas. ACS sostiene que el libre albedrío (o la libertad, en el sentido en que este término es usado por los metafísicos) consiste en un cierto tipo de secuencia causal real. Sugeriré, sin embargo, que nuestras intuiciones sobre casos pertenecientes a dominios aparentemente lejanos, dominios usualmente considerados irrelevantes para poner a prueba la fuerza intuitiva de posiciones en el debate sobre el libre albedrío, tornan la posición de Sartorio menos atractiva de lo que de otro modo parece.

Fuera de la filosofía profesional, muchas personas educadas parecen creer que el hecho de que la libertad es “inherente” o “esencial” a los seres humanos justifica el derecho a una variedad de libertades políticas o económicas² (tales como la libertad de expresión y la libertad contractual), límites constitucionales al poder del gobierno, y más generalmente prácticas o instituciones que promueven o respetan la libertad individual, tal como ésta es comúnmente entendida en nuestra cultura política. Esta línea de argumentación parece incurrir en la falacia de concluir que ciertas libertades políticas deben ser promovidas o respetadas a partir de premisas que afirman la existencia del libre albedrío. Dos consideraciones parecen apoyar este cargo de falacia. En primer lugar, la libertad que interesa a los metafísicos, y ciertamente es el foco de atención de *Causation and Free Will*, es un hecho (real o posible) concerniente a la acción humana, y es lógicamente imposible que las proposiciones fácticas, *por sí mismas*, justifiquen acciones, prácticas o instituciones, incluyendo acciones, prácticas o instituciones que promuevan o respeten libertades políticas. Me hago eco aquí de lo que han sostenido muchos

* Esta publicación fue posible gracias al apoyo de un subsidio de la Fundación John Templeton. Las opiniones expresadas en esta publicación son del autor y no necesariamente reflejan las ideas de la Fundación John Templeton. Nota de la edición: traducción a cargo del propio autor, publicado originalmente como “Clashing Intuitions about Free Will and Justice: Comments on Carolina Sartorio’s *Causation and Free Will*”.

¹ Carolina Sartorio, *Causation and Free Will* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 299-307.

² Por conveniencia expositiva, en lo sucesivo usaré la palabra “político” y sus derivados para caracterizar libertades o teorías comúnmente consideradas políticas, económicas o concernientes a la justicia distributiva.

seguidores de David Hume.³ En segundo lugar, sostener que la libertad metafísica es valiosa, y en consecuencia la libertad, ahora en alguno de sus significados políticos, debe ser promovida o respetada, parece descansar en un equívoco, ya que la premisa usa la palabra “libertad” en un sentido diferente al que tiene en la conclusión.

En este comentario, voy a cuestionar este pretendido hiato lógico entre enunciados aparentemente metafísicos sobre la libertad y enunciados sobre la libertad política, y al hacerlo resultará claro que la defensa de ACS que ofrece Sartorio es intuitivamente menos atractiva de lo que ella sostiene. A menos que indique lo contrario, utilizaré indistintamente los términos “libertad”, “libre albedrío” y sus derivados. El término “libertad” tendrá entonces el significado metafísico que tiene a lo largo del libro de Sartorio. “La cuestión que me interesa principalmente”, ella escribe, “es la concerniente a *los fundamentos de la libertad*, donde la libertad es entendida como el componente metafísico de la responsabilidad,”⁴ como algo distinto de los componentes epistémicos, tales como el tener alguna conciencia de lo que hacemos.

2. Quiero detenerme ahora en una teoría política (más específicamente una teoría de la justicia distributiva) que pone en tela de juicio la tesis de que hay un hiato lógico entre los enunciados sobre libertad metafísica y los enunciados sobre libertad política. La teoría en cuestión sostiene que las cargas o beneficios de la vida social deben ser sensibles solamente a elecciones libres. Esta teoría es conocida como “igualitarismo de la suerte”.⁵ Como todos los igualitarios, los igualitarios de la suerte abogan por la igualdad, por más que difieran sobre qué ha de ser igualmente distribuido. Por ejemplo, algunos igualitarios de la suerte creen que una sociedad justa iguala recursos, mientras que otros creen que iguala bienestar. Pero todos los igualitarios de la suerte comparten la idea de que las únicas desigualdades justificadas son aquellas que resultaron de elecciones libres; por ejemplo, la elección entre trabajar intensamente o no. Ellos no ven esta idea como un compromiso entre la igualdad y otros ideales, ya que conciben el tiempo de ocio como un bien que cuenta en la medición de la igualdad. La otra cara del compromiso de los igualitarios de la suerte con las elecciones como fuente de desigualdades justificadas es su rechazo de desigualdades que resultaron de circunstancias no-elegidas, es decir, factores fuera del control del individuo, como su inteligencia, su sexo, su raza, o el patrimonio de sus padres. Las instituciones deben neutralizar el impacto de lo que Ronald Dworkin llama “suerte bruta”, es decir, las ganancias o pérdidas imprevisibles que, como sucede con la pérdida de la vista a causa de un nuevo tipo de virus, no fueron el resultado de riesgos

³ El famoso pasaje de Hume está en su *Treatise of Human Nature* (1739), Libro III, Parte 1, Sección 1.

⁴ Sartorio, *supra* nota 1, p. 8.

⁵ Elizabeth Anderson introdujo este término en “What Is the Point of Equality?”, *Ethics* Vol. 109 (1999), pp. 287-337, en p. 289.



asumidos deliberadamente. Los igualitarios de la suerte contrastan la suerte bruta con la “suerte opcional” que tenemos, por ejemplo, en un casino o en mercados de seguros típicos, es decir, situaciones en las cuales las ganancias y pérdidas resultan de riesgos asumidos deliberadamente.⁶ Ellos sostienen que las instituciones no deben reducir las desigualdades resultantes de la suerte opcional. Los igualitarios de la suerte afirman, entonces, que instituciones justas (i) respetan o promueven distribuciones que resultaron de elecciones de los individuos, y (ii) neutralizan el impacto distributivo de circunstancias que escaparon al control de los individuos.

La centralidad de la libertad en el igualitarismo de la suerte sugiere que el hiato lógico entre las concepciones metafísicas de la libertad y las teorías políticas centradas en la libertad es menos extenso de lo que implican los cargos de falacia expuestos en la sección precedente. He aquí cómo pueden ser defendidas las conexiones lógicas entre las teorías metafísicas de la libertad y las teorías políticas centradas en la libertad:

a. Sólo las acciones libres pueden generar responsabilidad moral, esto es, la condición que hace a esas acciones objetos apropiados de elogio o censura. (Llamemos a esto *la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral*.)

b. Los juicios sobre justicia distributiva (juicios sobre quién debe controlar qué) expresan elogio o censura por ciertas acciones.

c. El igualitarismo de la suerte sostiene que una distribución de bienes básicos (por ejemplo, recursos o bienestar) es justa si y sólo si es sensible a las elecciones libres de los individuos e insensible a factores fuera de su control.

Por lo tanto,

d. El igualitarismo de la suerte especifica la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral.

(a) es un enunciado intuitivamente verdadero. Vimos al final de la sección 1 que Sartorio lo acepta. Es natural pensar que la libertad es un prerrequisito de la responsabilidad moral. Las atribuciones de responsabilidad moral están a su vez presupuestas en diversos tipos de comportamiento evaluativo. Expresiones verbales de aprobación o desaprobación, pedidos de que se administren premios o castigos⁷, y asignaciones de cargas o beneficios sobre la base de lo que los individuos hayan hecho (como sucede en teorías meritocráticas de la justicia, pero no

⁶ Ronald Dworkin, “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”, *Philosophy and Public Affairs* Vol. 10, N° 4 (1981), pp. 283-345, en p. 293. Dworkin es un exponente importante de una forma de igualitarismo de la suerte que busca igualar recursos.

⁷ Los premios y castigos en los que estoy pensando pueden variar grandemente, desde el prestigio o el oprobio producidos por halagos o reprimendas informales a los premios y castigos formales impuestos por diversas organizaciones, incluyendo los estados.

sólo en ellas) son apropiados cuando los individuos a los cuales se les aplican son moralmente responsables por ciertas acciones. Esas evaluaciones presuponen, entonces, que las acciones a las que se aplican fueron libres. (c) simplemente expone la tesis principal del igualitarismo de la suerte. (b) puede parecer más controvertible, puesto que buena parte del discurso sobre justicia distributiva no es, a primera vista, sobre individuos sino sobre instituciones, distribuciones, u otras entidades que pueden parecer objetos inapropiados de elogio o censura cuando los concebimos independientemente de los individuos que ellos gobiernan o que desempeñan roles en ellos. Ahora bien, para nuestros propósitos no es necesario explicar la naturaleza de esas entidades, o si ellas pueden ser exhaustivamente analizadas haciendo referencia a individuos o sus acciones. Sólo necesito señalar que al menos algunos juicios sobre la justicia de esas entidades (por ejemplo, el juicio acerca de que la actual distribución del ingreso en los Estados Unidos es injusta) expresan evaluaciones del tipo de las que enumeré más arriba en este párrafo; por ejemplo, reconocen méritos por trabajar lo suficientemente duro como para tener un derecho moral a un salario mayor. Similarmente, cuando decimos que las instituciones justas son aquellas que “preman” o “castigan” ciertos tipos de conducta estamos sugiriendo que nuestros juicios sobre la justicia distributiva presuponen atribuciones de responsabilidad moral.⁸

Consideremos, a modo de ejemplo, una teoría lockeana de la justicia distributiva, según la cual el individuo que “mezcló su trabajo” con una cosa sin dueño (por ejemplo, sembrando en tierra virgen) adquiere derechos morales de propiedad sobre esa cosa.⁹ Hay un sentido natural en el que la teoría Lockeana *valora* el trabajo sobre recursos sin dueño, y por esta razón *premia* al trabajador otorgándole derechos morales de propiedad sobre esos recursos. Tales evaluaciones presuponen, como vimos, que las acciones relevantes fueron libres. Un rasgo distintivo del igualitarismo de la suerte es su afirmación de que las distribuciones deben ser sensibles únicamente a la libertad. A diferencia de otras teorías de la justicia, el igualitarismo de la suerte, como vimos más arriba en esta sección, no le otorga papel alguno a la suerte bruta. En la teoría de Locke, en cambio, las diferencias en capacidad física, que provienen de la suerte bruta, pueden determinar cuántos recursos externos pueden adquirir originalmente los individuos, puesto que esas diferencias afectan cuánto pueden trabajar. Podemos concluir, entonces, que el igualitarismo de la suerte específica, en el dominio de la justicia distributiva, la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral—premia o castiga acciones libres solamente.¹⁰

⁸ Un ejemplo del uso del lenguaje de premios y castigos en la discusión de teorías de la justicia distributiva es el relevamiento crítico de esas teorías ofrecido por Will Kymlicka en *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, segunda edición (Oxford: Clarendon Press, 2001).

⁹ John Locke, *Second Treatise on Government* (1690), cap. 5, sección 27.

¹⁰ No es mi propósito tomar partido sobre la tesis humeana de que no podemos derivar *deber* de *ser*. Mi análisis sugiere que la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral es normativa, ya que lo que he llamado sus “especificaciones” en el terreno de la justicia distributiva son claramente normativas. En tal caso, no habría aquí una derivación de enunciados de deber de enunciados de ser, ya que la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral no sería fáctica/metafísica en un sentido que excluya su normatividad. Sea como fuere, lo único que necesita mi argumento es que alguna forma de igualitarismo de la suerte sea derivable de la tesis abstracta sobre la

3. Como indiqué al comienzo, ACS sostiene que la libertad consiste en un cierto tipo de secuencia causal real. Sartorio enumera “cuatro puntos destacados de ACS:

(1) Las secuencias reales son historias causales. La libertad es una función de secuencias reales en el sentido de que lo que fundamenta la libertad es el hecho de que ciertos eventos están causalmente conectados de ciertas maneras (y no, en particular, el mero hecho de que esos eventos tienen lugar). (...)

(2) La idea de que la libertad es exclusivamente función de secuencias reales implica superveniencia [*supervenience*]: la libertad superviene a historias causales reales. (...)

(3) La responsabilidad por resultados es explicada simplemente como una forma de responsabilidad derivada, una forma que resulta del hecho de que somos responsables por las causas de algunos de los resultados, y el hecho de que se satisfacen ciertas condiciones epistémicas.

(4) La acción básicamente libre, a su vez, es explicada en términos de sensibilidad causal real a razones. (...) Llamo la atención sobre el rol inadvertido pero importante que la causación por ausencia juega en las teorías basadas en secuencia causal real, y sobre esa base ofrezco una explicación en términos de sensibilidad a razones que pone de relieve la función que cumplen ciertas ausencias de razones.”¹¹

Una gran parte del libro de Sartorio está dedicada a explicar y defender estos cuatro puntos. Sin embargo, hay objeciones importantes a las que el igualitarismo de la suerte, y subsidiariamente, ACS, parecen vulnerables. Éste es el tema de la próxima sección.

4. Samuel Scheffler observa que a veces es intuitivamente incorrecto abstenerse de ayudar a víctimas de su propia conducta imprudente pero libre. “El hecho de que las urgentes necesidades médicas de [Paul] pueden ser atribuidas a su propia negligencia, necesidad o comportamiento altamente riesgoso no es normalmente visto como una razón legítima para negarle la ayuda que él necesita. Es todavía menos cierto que la gente renuncia automáticamente a cualquier derecho a ser ayudada si sus necesidades urgentes son el resultado de elecciones prudentes o fundadas que simplemente tuvieron un desenlace lamentable.”¹²

responsabilidad moral, independientemente de si esa derivación contraviene la prohibición humeana de derivar enunciados de deber de enunciados de ser.

¹¹ Sartorio, *supra* nota 1, pp. 4-5.

¹² Samuel Scheffler, “What Is Egalitarianism?”, *Philosophy and Public Affairs* Vol. 31, N° 1 (2003), pp. 5-39, en pp. 18-19. 161

El defensor de ACS podría decir que la inmoralidad de que el cirujano se rehúse a operar a Paul (o del sistema jurídico, o los legisladores, por permitir tal omisión¹³) es consistente con la inmoralidad de la imprudencia de Paul, o, digamos, su objetable aprovechamiento de los deberes de buen samaritano que la moral convencional o el sistema jurídico imponen a los cirujanos.¹⁴ (En lo sucesivo ignoraré, en aras de la simplicidad, el caso en el que el agente tiene mala suerte opcional, mencionado al final de la cita de Scheffler en el párrafo precedente.) Tanto Paul como el cirujano actuaron libremente, y en consecuencia son moralmente responsables por violar diferentes normas morales. Por supuesto, la consistencia lógica entre las condenas morales de sus respectivas vilezas es independiente de cuán defendibles son esas condenas. Una moral que manda ayudar a malvados en apuros, o poner la otra mejilla, puede ser defendible o no serlo, pero no es inconsistente.

Puede parecer que esta línea de argumentación inmuniza a ACS contra los ejemplos que Scheffler usa para atacar al igualitarismo de la suerte. El igualitarismo de la suerte exige que las cargas y beneficios de Paul reflejen sus elecciones. Él asume toda la responsabilidad por su práctica de deportes riesgosos, su conducción descuidada de automóviles, o cualesquiera otros comportamientos que lo llevaron al hospital, y por ende nadie está obligado a ayudarlo *por razones de justicia*. Ahora bien, podría alegarse que nuestra intuición de que el cirujano debe operar a Paul se funda en consideraciones ajenas a la justicia; por ejemplo, en lo que G. A. Cohen llama “principio de comunidad”, que nos exige proveer ayuda básica incluso a quienes libremente eligieron ponerse en posición de necesitar esa ayuda.¹⁵ El igualitarismo de la suerte no sería, entonces, vulnerable a la objeción sugerida por el ejemplo del cirujano: capturaría todo lo que queremos decir sobre la justicia distributiva entendida independientemente del principio de comunidad.¹⁶ Por su parte, ACS establecería las condiciones para que tenga sentido elogiar o

¹³ La cláusula entre paréntesis procura poner de relieve que la objeción de Scheffler al igualitarismo de la suerte no depende de ninguna creencia particular sobre quién tiene la obligación moral de ayudar a Paul. Por ejemplo, un cirujano puede estar eximido (moral o legalmente) de la obligación de operar a Paul a tiempo debido a que el cirujano tiene una obligación contractual de darles prioridad a víctimas de mala suerte bruta. Pero esta exención puede a su vez darles razones morales a otros médicos para operar a Paul, o al menos para atender su salud dentro de lo que las circunstancias permiten. También podría suceder que la exención les dé a los legisladores razones morales para imponerles a otros médicos una obligación legal de operar a Paul. En el texto imagino que el partidario de ACS dice que el deber de atender la salud de Paul, *cualesquiera fueran los titulares de ese deber*, es consistente con el comportamiento censurable de Paul.

¹⁴ Para nuestros propósitos, no importa si esos deberes recaen en cirujanos, en los contribuyentes obligados a financiar esas operaciones, y/o en otros individuos. La objeción al igualitarismo de la suerte sólo depende de la existencia de esos deberes, cualesquiera fueran los titulares de esos deberes. En aras de la simplicidad, me referiré en lo sucesivo solamente al deber del cirujano de operar.

¹⁵ G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton: Princeton University Press, 2009), pp. 36-38.

¹⁶ Cohen vacila entre decir que el principio de comunidad ayuda a definir la justicia junto con el principio igualitario de la suerte y decir que contradice la justicia, que estaría exhaustivamente definida por el principio igualitario de la suerte. Él señala que tomar partido en esta cuestión no es importante para el mensaje normativo que quiere transmitir. Cfr. *Why Not Socialism?*, pág. 37. Esta cuestión tampoco importa para nuestros propósitos, pero por conveniencia expositiva estipulo que la justicia está exhaustivamente definida por el principio igualitario

censurar a un agente, y por ende para hacerlos moralmente responsables, dejando abierta la pregunta de por qué elogiados o censurables, una pregunta que remite a reglas y principios morales. Esta última pregunta concierne a la teoría moral sustantiva o de primer orden, mientras que la teoría de la libertad y la responsabilidad moral tendría por objeto la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral, tesis que se mantendría neutral en esas cuestiones sustantivas. Tanto nuestros juicios basados en la justicia como nuestros juicios basados en la comunidad tendrían que cumplir con las condiciones establecidas por esa tesis abstracta. De este modo, la negativa del cirujano de operar a Paul sería reprobable porque causa¹⁷ la muerte de Paul, lo cual (suponiendo que tanto las condiciones de sensibilidad a razones como las condiciones epistémicas para la responsabilidad moral establecidas por ACS se cumplieron) viola el principio de comunidad.¹⁸ La negligencia, necesidad o comportamiento altamente riesgoso de Paul serían a su vez reprobables por causar, de nuevo de manera sensible a razones, resultados que están prohibidos por otras normas morales, tales como (según sugerí) las normas morales que prohíben aprovecharse deslealmente de los Buenos Samaritanos. La conclusión que este análisis parece sugerir es que los contraejemplos de Scheffler al igualitarismo de la suerte no impiden que ACS capture todas las atribuciones de libertad y responsabilidad moral que queremos hacer.

5. Es extraño, sin embargo, que la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral se vea reflejada solamente en el dominio de la justicia, ya que está en tensión con deberes comunitarios o de Buen Samaritano, deberes que, como vimos, existen independientemente de cuán prudente o leal fue el beneficiario de su cumplimiento. Permítaseme explicarme. En el ejemplo del cirujano, Paul es causalmente responsable de su condición médica, y, como también vimos, ACS sostiene que esa responsabilidad causal fundamenta su responsabilidad moral. Ahora bien, en la sección precedente señalé que necesitamos una teoría moral sustantiva para especificar de qué puede ser considerado moralmente responsable. Esa teoría puede decir, por ejemplo, que es responsable de su necesidad, o que es responsable de aprovecharse deslealmente de los deberes de Buen Samaritano del médico. Si Cohen está en lo correcto, la teoría en cuestión incluye el

de la suerte, y que las consideraciones de justicia son un subconjunto propio de todas las consideraciones morales. (Una nota terminológica: en *Why Not Socialism?*, Cohen no usa el término “igualitarismo de la suerte” sino “igualdad de oportunidades socialista” para referirse en gran medida, y quizás exactamente, a lo que otros, y yo en este trabajo, llamamos “igualitarismo de la suerte”. En sus palabras, “[C]uando la igualdad de oportunidades socialista impera, las diferencias en resultados sólo reflejan diferencias en gustos y elecciones, no diferencias en capacidades y poderes naturales.” (Pág. 18))

¹⁷ Sartorio, *supra* nota 1, cap. 4.

¹⁸ Dependiendo de los detalles de la situación, esta responsabilidad podría recaer en, por ejemplo, el sistema jurídico o los legisladores. Ver la nota 13 y el texto correspondiente. Permítaseme señalar también que asumo que las omisiones pueden ser causas en el sentido requerido por ACS. Sartorio ofrece una defensa matizada de la idea de que podría haber “responsabilidad por y mediante omisiones” en las páginas 46-50 de *Causation and Free Will*.



principio igualitario de la suerte, *limitado por*, o *balanceado con*, el principio comunitario.¹⁹ Pero esta limitación o balanceo resulta misteriosa si uno suscribe ACS. En efecto, si, como vine sugiriendo, el utilitarismo de la suerte requiere que las cargas y beneficios de la vida social especifiquen un principio abstracto de responsabilidad basado en la libertad, parece arbitrariamente ad hoc introducir consideraciones comunitarias o de buen samaritano para capturar intuiciones distributivas que de otro modo quedarían inexplicadas. En su calidad de teoría general que apela a la libertad para explicar la responsabilidad, ACS nos dice cuándo la aprobación, el elogio o la crítica morales de una acción son apropiados, y, como vimos en la sección 2, la teoría de la justicia distributiva atañe a una forma específica que asumen esas evaluaciones morales, a saber, los juicios sobre la distribución de cargas y beneficios de la vida social.

El resultado de todo esto es que si bien el igualitarismo de la suerte parece atractivo por especificar en el ámbito de la justicia distributiva la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral, contraviene principios comunitarios o de Buen Samaritano que mandan distribuciones que no sean enteramente sensibles a elecciones libres. Estos principios están apoyados por la fuerza intuitiva de los contraejemplos de Scheffler al igualitarismo de la suerte, y esta fuerza intuitiva debe ser comparada con la fuerza intuitiva de los escenarios estilo Frankfurt que llevaron a Sartorio a suscribir ACS. En esos escenarios, *A* libremente mata a *B* aun cuando, debido a un chip que un neurocientífico implantó en el cerebro de *A* sin que *A* lo supiera, el neurocientífico habría causado que *A* mate a *B* si *A* hubiera decidido no hacerlo.²⁰ ACS nos permite decir dos cosas que ciertamente queremos decir, a saber, que *A* causa la muerte de *B*, y que, en consecuencia, *A* mata libremente a *B*. Como explica Sartorio, esta secuencia causal funda el juicio de que *A* es moralmente responsable de matar a *B*.

6. El teórico de ACS enfrenta, entonces, un dilema. Si, como señalé en la sección 2, los juicios morales no solamente son expresiones de aprobación o desaprobación, sino también expresan, explícita o implícitamente, demandas de que ciertas acciones sean premiadas o castigadas o de que las cargas y beneficios de la cooperación social satisfagan ciertos criterios, entonces ACS se compromete con alguna versión de igualitarismo de la suerte. (Recuérdese que ACS enuncia algunas de las condiciones necesarias para la libertad presupuesta por el juicio moral, una libertad a la cual, según los igualitarios de la suerte, deben ser sensibles las distribuciones de bienes básicos.) Pero entonces ACS es vulnerable a las objeciones comunitarias y del Buen Samaritano que presenté más arriba.

¹⁹ Ver la nota 16 para algunas observaciones sobre la posición de Cohen en esta cuestión.

²⁰ Harry Frankfurt, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy* Vol. 66, No. 23. (Dec. 4, 1969), pp. 829-839. Sigo de cerca la formulación de Sartorio del ejemplo del neurocientífico en *Causation and Free Will*, p. 13.



Si, en cambio, los juicios morales son expresiones de aprobación o desaprobación que no implican demandas de premios, castigos, o asignaciones de cargas o beneficios, entonces ACS evita cualquier compromiso con el igualitarismo de la suerte, pero queda en el misterio por qué la libertad es tan esencial a la responsabilidad moral como afirma la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral (que, como vimos, ACS suscribe), mientras que resulta irrelevante para la justificación de los beneficios correlacionados con los deberes comunitarios y de Buen Samaritano que discutimos. Uno hubiera esperado que la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral, al ser presumiblemente más fundamental que los principios que gobiernan esos beneficios, militaría en contra de tales principios por ser insensibles a la libertad. El ejemplo del cirujano ilustra este misterio: si bien Paul, el paciente pobre, asumió libremente el riesgo de morir a menos que un cirujano lo operara, muchos de nosotros creemos que algún cirujano (el del ejemplo o algún otro, según cómo completamos los detalles del caso) está moralmente obligado a operarlo.

7. Este dilema nos deja con una perplejidad. Por un lado, Sartorio argumenta persuasivamente que ACS provee la mejor explicación de nuestras intuiciones en escenarios estilo Frankfurt. Por otro lado, a veces estamos moralmente obligados a beneficiar a gente que asumió riesgos libremente (en términos del análisis de la libertad que propone ACS). Si bien, como señalé en la sección 4, estas dos afirmaciones no se contradicen mutuamente, es extraño que la libertad (a) figure prominentemente en la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral, (b) juegue, en consecuencia, un papel central en la justificación de muchas cargas y beneficios de la vida social (como lo muestra la armonía entre muchas de nuestras intuiciones morales y alguna versión del igualitarismo de la suerte), y sin embargo (c) no sea razón alguna para negarles ayuda básica a individuos imprudentes o abusivos.

Los filósofos morales discrepan sobre la existencia o el peso de los deberes de comunidad o de Buen Samaritano, al igual que sobre las clases de situaciones en las que surgen esos deberes, pero la presente perplejidad no depende de ninguna posición en particular al respecto. Sólo asume que estamos moralmente obligados a darles *alguna* ayuda a individuos que la necesitan como resultado de su libre asunción de un riesgo *significativo* de daño *importante*. Adviértase, asimismo, que la perplejidad no puede ser eliminada señalando que la libertad es una cuestión de grado. La fuerza de la intuición de que debemos ayudar a A en las clases de situaciones que Scheffler imagina no depende de, por ejemplo, cuánto se redujo la sensibilidad a razones de A, y por ende su libertad, como consecuencia de factores que escaparon a su control. Aún si las acciones de A hubieran sido suficientemente libres como para privar a A de cualquier derecho a ayuda basado en el igualitarismo de la suerte, nos sentimos moralmente compelidos a ayudar a A.



La presente perplejidad nos invita a pensar sobre la amplitud del equilibrio reflexivo que debe buscar una teoría de la libertad y la responsabilidad moral. La armonía que Sartorio, y más generalmente los teóricos de la secuencia causal, alcanzan entre sus análisis de la libertad y nuestras intuiciones sobre casos estilo Frankfurt no tiene en cuenta nuestra intuición de que a veces debemos ayudar a quienes asumieron riesgos libremente. Esta última intuición es relevante en el presente contexto porque, como vimos en la sección 2, nuestros juicios sobre la justicia distributiva especifican la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral. Parece razonable imponerles a los teóricos de la secuencia causal la carga de probar que esta intuición es ilusoria, débil, o de algún otro modo insuficiente o irrelevante para socavar sus posiciones.

Scheffler considera, aunque más no sea para rechazarla, una estrategia para cumplir con esa carga de la prueba. Él imagina una versión del igualitarismo de la suerte destinada a quitarles fuerza al tipo de contraejemplos ilustrados por el caso del cirujano. Se trata de una versión que apela a una metafísica libertaria, por oposición a determinista. “Puede parecer que el libertarismo promete un fundamento metafísico para una dicotomía [como la postulada por el igualitarismo de la suerte entre elecciones y circunstancias no-elegidas] que de otro modo parecería tan rígida que resultaría moralmente insostenible”.²¹ Scheffler señala que el igualitarismo de la suerte “tiene una superficial similitud con (...) la idea de que es inapropiado culpar a la gente, o juzgarla moralmente responsable, por cosas que escapan a su control”²². Y él defiende esta afirmación distinguiendo entre (lo que yo llamé) la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral y afirmaciones normativas de primer orden.²³ Yo desafié esta distinción en la sección 2. Dicho muy resumidamente, sostuve que los juicios sobre la justicia expresan elogio o censura de ciertos tipos de comportamiento. Dado que el igualitarismo de la suerte sostiene que tales elogios o censuras presuponen libertad, puede vérselo como una especificación de la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral. En esta perspectiva, la “similitud” que Scheffler identifica entre el igualitarismo de la suerte y la tesis abstracta sobre la responsabilidad moral no es, entonces, “superficial”. Esto lleva a pensar que una metafísica libertaria puede, al fin y al cabo, ser esgrimida para resistir los aparentes contraejemplos al igualitarismo de la suerte. De este modo, la carga de la prueba mencionada anteriormente estaría satisfecha. Adviértase, sin embargo, que una metafísica libertaria estaría en tensión con el compatibilismo de secuencia real que defiende Sartorio²⁴, el cual, como vimos, sostiene que la libertad consiste, en última instancia, en secuencias causales.

²¹ Scheffler, *supra* nota 12, p. 19.

²² *Idem*.

²³ *Idem*, pp. 18-19 y nota 65, pp. 32-33.

²⁴ El capítulo 5 de *Causation and Free Will* responde a objeciones habituales al compatibilismo de secuencia real.

No estoy seguro de cuál de esas dos estrategias (la que captura nuestras intuiciones sobre escenarios estilo Frankfurt adoptando ACS y de este modo haciéndose vulnerable a contraejemplos estilo Scheffler al igualitarismo de la suerte, y la que pone en cuestión nuestras intuiciones sobre los contraejemplos estilo Scheffler al igualitarismo de la suerte adoptando el libertarismo metafísico y de este modo originando tensiones con ACS) conduce a un equilibrio reflexivo más defendible. Mi intención solo fue poner de relieve los límites de la apelación de Sartorio a la intuición. Ella articula excelentemente una visión de la libertad compatibilista y de secuencia real, una visión que captura tanto nuestras intuiciones sobre escenarios estilo Frankfurt como nuestras intuiciones sobre las clases de casos considerados en los debates entre compatibilistas e incompatibilistas.²⁵ Pero también tenemos intuiciones sobre la importancia normativa del libre albedrío. Vimos que el igualitarismo de la suerte captura algunas de esas intuiciones, pero también vimos que hay razones para pensar que especifica las ideas de Sartorio de un modo que las hace vulnerables a las intuiciones que Scheffler alega para rechazarlo. Si aspiramos a capturar tanto estas últimas intuiciones como aquellas capturadas por ACS, necesitamos una teoría unificada de la libertad. Esto es, tenemos que explicar *por qué* ACS captura las intuiciones que llevaron a Sartorio a adoptarla, y qué papel juega el libertarismo, si es que juega alguno, en esa explicación.²⁶

²⁵ Ver la nota precedente.

²⁶ Agradezco a Carolina Sartorio por haberme sugerido clarificar una versión anterior de este párrafo.