

Joseph Roberto Camacho Chacón

El problema tradicional del libre albedrío desde la perspectiva del incompatibilismo de la agencialidad de Helen Steward

RESUMEN

Este trabajo ofrece una breve introducción al problema tradicional del libre albedrío y a las principales soluciones desarrolladas ante este. La preocupación central que se deriva de este problema tradicional abre la pregunta de si el libre albedrío de los seres humanos es compatible con la tesis del determinismo universal. El objetivo general de este texto es mostrar las bases conceptuales del *incompatibilismo de la agencialidad*, una propuesta filosófica que replantea el problema tradicional del libre albedrío a partir de la consideración de la incompatibilidad que se presenta entre el determinismo y un poder mucho más simple que se comparte con muchos otros animales no-humanos, a saber, el poder de la agencialidad. La investigación fue guiada por el método del análisis conceptual impuro, expuesto por Hans-Johann Glock (2017). En particular, se ejecutó el análisis documental de textos filosóficos contemporáneos asociados al problema tradicional del libre albedrío, con énfasis en el análisis de tres textos académicos redactados por Helen Steward (2009, 2012, 2022). Los resultados de la investigación permiten aseverar que la agencialidad, comprendida como la capacidad de moverse a sí mismo de maneras dirigidas por propósitos que dependen de uno mismo, es inconsistente con la tesis del determinismo universal. Si esto es así, las actividades de muchos animales, representan entonces tipos de libertad que ponen en crisis la posición excepcional que ha tenido el libre albedrío de los seres humanos en el marco de este problema filosófico, milenario, pero aún vigente.

Palabras Claves: libre albedrío, libertad, determinismo, agencialidad, agencialidad animal.

Abstract: This article offers a brief introduction to the free will problem and the main solutions that have been developed around it. The central concern that derives from this traditional problem asks whether the free will of human beings is compatible with the thesis of universal determinism. The general objective of this piece of work was to show the conceptual bases of Agency Incompatibilism, a philosophical proposal that reframes this

Autor/ Author

Joseph Roberto Camacho Chacón
Universidad de Costa Rica

ORCID: 0000-0003-4914-303X

Correo: JOSEPH.CAMACHOCHACON@ucr.ac.cr

Recibido: 05/06/24
Aprobado: 15/07/24
Publicado: 05/09/24

traditional problem of free will from a critical consideration of the incompatibility that arises between determinism and a much simpler power that is shared with many other non-human animals, that is, the power of agency. The research was guided by the Impure conceptual analysis method, exposed by Hans-Johann Glock (2017). In particular, document analysis was conducted in order to study philosophical contemporary texts related to the free will problem, with emphasis on three academic texts written by Helen Steward (2009, 2012, 2022). The results of this research allow to affirm that agency, understood as the power to move oneself in ways that are directed by purposes that depend on oneself, is inconsistent with the thesis of universal determinism. If this is so, the activities of many animals thus represent kinds of freedom that put in crisis the exceptional position that human free will has had in the context of this philosophical problem, millenary but still ongoing.

Keywords: free will, freedom, determinism, agency, animal agency.

0. Sobre la comprensión de libre albedrío asumida en este texto

El concepto de *libre albedrío* porta diversas significaciones que resultan difíciles de conciliar y que han llevado a algunos a considerar como propicio evitar del todo su utilización en las discusiones filosóficas y científicas (Van Inwagen, 2020). En términos históricos, escribe Hugh J. McCann (2020, xiii) que “[...] el problema teológico del libre albedrío lo planteó a fondo por primera vez en la etapa final del imperio romano Agustín de Hipona”. Las principales preocupaciones de San Agustín al “abordar este tema eran, en parte, el problema de la presencia divina y, sobre todo, la relación entre la gracia y el libre albedrío en la humanidad caída” (xiii). La “respuesta final” de San Agustín, “una forma de determinismo teológico compatible con la libertad de la persona individual”, ha constituido desde entonces el marco de los “debates religiosos” en torno al libre albedrío (xiii). De hecho, continúa McCann (2020, XIII), muchas de las cuestiones tratadas por San Agustín, influenciarán “[...] los debates que a lo largo de los siglos han girado en torno al problema de la libertad y el determinismo”.

De acuerdo con Ferrater Mora (1965, 62), en efecto, “[...] durante parte de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII”, “[...] la noción del libre albedrío fue objeto de apasionados debates”, pues con esta “se suscitaba” la citada y “famosa cuestión” de la “incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana”. Tal y como lo apunta Ferrater Mora (1965, 61), en efecto, “[...] la expresión” libre albedrío (“*liberum arbitrium*”) fue utilizada con regularidad como un sinónimo de la expresión libertad (“*libertas*”) por parte de “teólogos y filósofos cristianos”, si bien varios autores establecieron distinciones entre ambas expresiones (Ferrater Mora, 1965, 61). Así, por ejemplo, para San Agustín, “la *libertas* (libertad) designa el estado de bienaventuranza eterna (*sempiterna*) en la cual no puede pecarse”, mientras que el “*liberum arbitrium* designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal”, por lo que es la “facultad de la razón y de la voluntad por medio de la cual es elegido el bien, mediante auxilio de la gracia, y el mal, por la ausencia de ella”. De esta manera, para que el hombre sea, en efecto, libre, no basta con que goce de libre albedrío, sino que requiere hacer un buen uso de este.

Al considerarse esta visión de San Agustín, escribe Ferrater Mora (1965, 62), “[...] puede a veces equipararse libre albedrío con voluntad”, tal y como lo hizo Santo Tomás, al afirmar que “son una sola potencia y que el libre albedrío es *ipsas voluntas*.” Ambos conceptos son distinguidos por Santo Tomás, sin embargo, “cada vez que se plantea la cuestión de la relación entre cada uno de ellos y los actos o las facultades del alma”, pues, “mientras la libertad sería un acto o acción, el libre albedrío sería una facultad propia del hombre que, por el hecho de poseer la razón o, mejor dicho, de ser razonable, es capaz de elegir entre diversos objetos” (Ferrater Mora, 1965, 62). De esto se sigue, escribe Ferrater Mora (1965, 62), que, para Santo Tomás, “el libre albedrío no” es acto ni hábito, “sino facultad del alma”. Esto significa que “la relación” que existe “entre el libre albedrío y la voluntad” es igual a “la relación” que existe “entre la razón y la inteligencia”, pues “la razón se aplica a las conclusiones que proceden de los primeros principios” y la “la inteligencia acepta simplemente los primeros principios, así como el libre albedrío elige los medios que conducen al fin y la voluntad quiere el fin último” (Ferrater Mora, 1965, 62). Para Santo Tomás, entonces, “la voluntad y el libre albedrío no son dos, sino una sola facultad (S. theol, I, q. LXXXIII, a 4)” (Ferrater Mora, 1965, 62).

La distinción entre “libre albedrío y libertad” se ha planteado también, en otras ocasiones, al aseverar que, mientras que el libre albedrío “es ausencia de coacción externa”, la libertad “implica también ausencia de coacción interna” (Ferrater Mora, 1965, 62). El libre albedrío sería, en este contexto, “el llamado *liberum arbitrium indifferentiae*, y también *libertas aequilibri*”; significaría “entonces la pura y simple posibilidad de obrar o no obrar, o de obrar en un sentido más bien que en otro” (Ferrater Mora, 1965, 62). Contra esta “noción” de libre albedrío, no obstante, se plantearon críticas que señalaban que, entonces, “no podría haber ninguna decisión, de suerte que el *liberum arbitrium indifferentiae* designa la pura suspensión de toda acción y de toda decisión”, tal y como lo sugiere la “paradoja del Asno de Buridán” (Ferrater Mora, 1965, 62). En este caso, expresa Ferrater Mora (1965, 62), “el problema del libre albedrío se relaciona” de manera estrecha “con la cuestión de la función ejercida por los motivos en toda elección” (Ferrater Mora, 1965, 62).

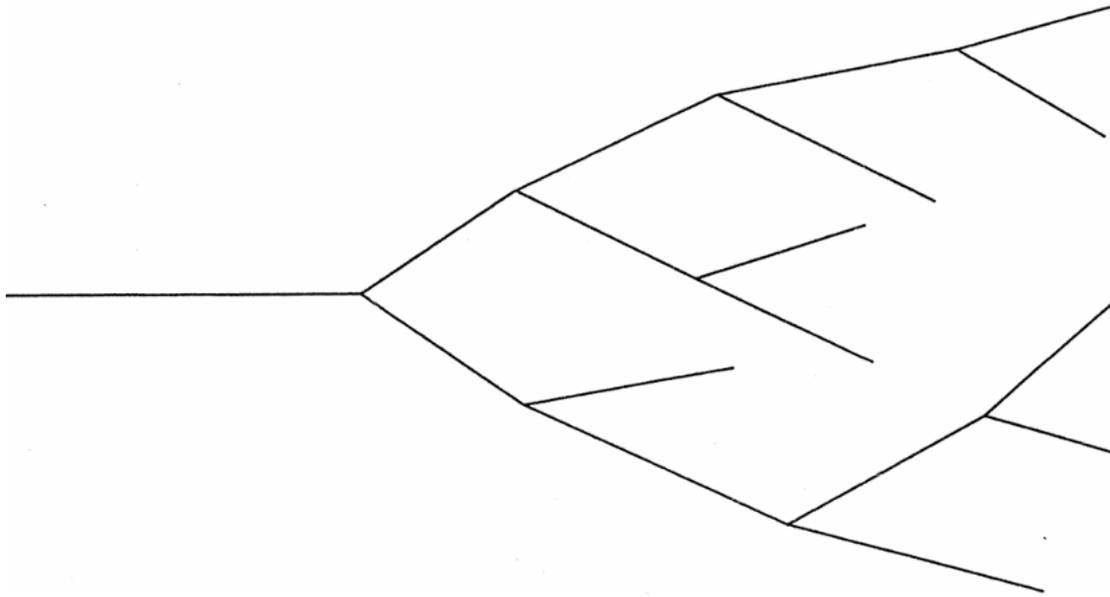
En este artículo académico se parte de una definición que de manera explícita se distancia de discusiones de orden teológico. Se excluye también de esta investigación el tratamiento de la noción de responsabilidad moral que se suele asociar al concepto de libre albedrío, y que tiende a estar presente en las discusiones en torno al problema entre el determinismo y libertad de los seres humanos (Moya, 2017). El presente texto aborda, en particular, el problema del libre albedrío como un problema científico y filosófico abierto y vinculado por tanto a diversos ámbitos del conocimiento (Balaguer, 2010, 2014; Moya, 2017; Steward, 2012; Steward y Law, 2023).

En correspondencia con el trabajo de Carlos Moya (2017), en este texto se parte de una conceptualización de libre albedrío como sinónimo de libertad o voluntad libre. Desde esta comprensión básica, el concepto de libre albedrío remite a la capacidad de decidir y eventualmente actuar con ciertos márgenes de control con respecto a los procesos de decisión y de acción, de tal manera que la puesta en práctica de esta capacidad permita dar resultado a acciones y decisiones libres (Moya, 2017). La construcción contemporánea del problema tradicional del libre albedrío puede ser

visualizada con el planteamiento y la ilustración que de esta realiza Kane (ver Figura 1.) (2013, 204):

El libre albedrío parece requerir que en algún punto de nuestras vidas haya senderos múltiples hacia el futuro que estén «abiertos» para nosotros; y que “dependa de nosotros” cuál de estos senderos elegimos. Sin embargo, el determinismo implica que en cualquier momento dado haya un único camino posible hacia el futuro, dado el pasado y las leyes.

Figura 1.



“Jardín de los senderos que se dividen”, tomado de Kane (2013, 204)

1. Introducción

La discusión en torno a la negación o afirmación del libre albedrío se encuentra presente desde etapas muy tempranas del pensamiento filosófico y continúa hasta el día de hoy (Fischer *et al.*, 2013; Moya, 2017). Entre los primeros debates al respecto, en la filosofía clásica en Grecia, pueden resaltarse las discrepancias entre estoicos y epicúreos, pues mientras los primeros negaban que pudiera haber libre albedrío, en el marco de leyes naturales que se ejecutaban, según estos, de manera necesaria y sin excepción, los segundos afirmaban la existencia del libre albedrío sobre la base de que las leyes que guiaban el movimiento de los átomos, considerados por estos como los constituyentes más fundamentales de la realidad, podían admitir ciertas excepciones (Moya, 2017).

Cabe afirmar, en efecto, que una de las cuestiones más disputadas en la historia del pensamiento vinculado al libre albedrío, es el ahora conocido como problema de la compatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo (Mickelson, 2023; Moya, 2017). De acuerdo con Moya (2017), este problema se planteó con especial énfasis mediante la construcción de la llamada Nueva Ciencia que desembocó en la Cosmología y la

Física de Newton. Desde estas ciencias, se presentaba un universo que respondía a mecanismos y leyes fijas que no aceptaban excepciones, tales como la ley de la gravitación universal o la leyes de la mecánica, por ejemplo. Ante este contexto científico, algunos filósofos buscaron maneras de proteger tanto como de desterrar la creencia en el libre albedrío (Moya, 2017).

A manera de ilustración, en la filosofía moderna conviene reconocer el caso de Descartes, quien, ante la representación determinista de la realidad presentada por la mecánica Galileana y las leyes Keplerianas de la astronomía, intentó salvaguardar la creencia en el libre albedrío de los seres humanos a partir del reconocimiento de este como una propiedad inmaterial, que pertenece al alma y que, por tanto, no se rige por la necesidad que impera en la realidad física del cuerpo (Moya, 2017). En contraste con Descartes, explica Carlos Moya (2017), el filósofo neerlandés Baruch Spinoza rechazó la existencia del libre albedrío y argumentó que la creencia en este se deriva ella misma de la necesidad causal y del desconocimiento humano con respecto al determinismo que regula la existencia del universo. Estas posturas, asociadas al problema de la compatibilidad entre el determinismo y el libre albedrío, abrieron camino a campos de investigación y teorías filosóficas y científicas que, en la contemporaneidad, incluyen también los aportes de ciencias como la biología, la química o la física, lo que, en su conjunto, ha contribuido a replantear tanto el propio problema tradicional del libre albedrío, como las soluciones que se ofrecen ante este (Balaguer, 2010, 2014; Fischer *et al.*, 2013).

Uno de tales replanteamientos del problema ha sido elaborado por Helen Steward (2009, 2012, 2022) en su propuesta filosófica denominada *incompatibilismo de la agencialidad*. Este trabajo tiene como objetivo general mostrar algunos de los avances de investigación académica que el autor de esta pieza de texto generó con respecto a esta propuesta filosófica, en el marco del Seminario Doctoral II que cursó en el primer ciclo del año 2024, como parte de sus estudios de Doctorado Académico en Filosofía en la Universidad de Costa Rica. En el trabajo, en particular, se explica el problema tradicional del libre albedrío, se identifican las principales soluciones ofrecidas ante el problema y se introduce la propuesta filosófica que Steward (2009) ofrece ante este. Esta iniciativa académica se justifica porque, además de dar cuenta pública de la investigación filosófica que se genera en la Universidad de Costa Rica, permite abrir espacio para la reflexión y el debate con respecto a este problema milenario y aún vigente.

2. Metodología

Esta propuesta doctoral parte de un paradigma cualitativo y pretende desarrollar una investigación de tipo exploratoria. En particular, se pone en práctica el método del análisis conceptual impuro, expuesto por Hans-Johann Glock (2017) en su pieza de texto *Impure Conceptual Analysis*. De acuerdo con este método, la filosofía teórica es una disciplina de segundo orden, que no describe ni explica la realidad de manera directa (Glock, 2017). Su labor consiste en “[...] reflexionar sobre los conceptos que se utilizan fuera de la filosofía, en la vida cotidiana, en la ciencia o en otros dominios especializados” (Glock, 2017, 80). De esta manera, “la tarea primaria a la cual la

filosofía puede” contribuir de manera distintiva, “[...] por sobre otras disciplinas, es la de dilucidar conceptos existentes, en vez de aplicarlos a la realidad sobre la base de datos empíricos o a través de la construcción de nuevos conceptos” (Glock, 2017, 81). El método del análisis conceptual se interesa por los usos “oscuros” y “equivocos” que se hace del lenguaje “[...] en el marco de líneas de razonamiento específicas” (Glock, 2017, 90). Con palabras de Glock (90), el análisis conceptual “es una manera de abordar preguntas Socráticas del tipo “¿Qué es ...?” de manera dialéctica.” El análisis “conceptual conectivo”, por ejemplo, describe los usos “[...] de expresiones-gobernadas-por-reglas y sus conexiones con otras expresiones por vía de implicación, presuposición y exclusión” (Glock, 2017, 93). El análisis conectivo se puede entonces abstener de “resultar en definiciones”, ya que es capaz de “[...] producir contenido, con la elucidación de rasgos que son constitutivos de los conceptos bajo consideración y con el establecimiento de cómo estos se vinculan con problemas filosóficos, doctrinas y argumentos” (Glock, 2017, 93).

En este contexto, sin embargo, el método del análisis conceptual impuro, planteado por Glock, cuestiona la “[...] imagen recibida del análisis conceptual de acuerdo con la cual este es un ejercicio puramente a priori” (2017, 94), que no es afectado por los descubrimientos científicos. Desde el análisis conceptual impuro, el abordaje de conceptos como “razón”, “persona” (Glock, 2017, 98) o “agencialidad” (Glock, 2010), en el caso de esta investigación, “no puede ser apartado de reflexiones sobre actitudes morales y valores” (Glock, 2017, 98). Esto significa que “[...] para resolver enigmas filosóficos derivados de un concepto, se necesita “observar el rol y la función generales de ese concepto dentro de nuestras vidas”. (Glock, 2017, 98).

En otros términos, eso significa que, además de erigirse como “conceptualmente esclarecedor” y “metodológicamente escrupuloso”, el método del análisis conceptual utilizado en este trabajo se pretende también como “[...] relevante a cuestiones prácticas y de beneficio a investigaciones empíricas.” (Glock, 2017, 100). El trabajo de investigación se fundamentó en el análisis documental de textos filosóficos contemporáneos vinculados al problema de este proyecto de investigación. Se asumió una posición constructivista, según la cual, los discursos lingüísticos constituyen prácticas sociales, que, a su vez, producen sentidos y valores con respecto a las modalidades más deseables de coexistencia posible entre seres humanos y animales silvestres (Burr, 2015). La iniciativa académica que se ofrece, entonces, se sugiere como un aporte filosófico, inmerso en el proyecto interdisciplinario de “compartir paisajes” con los agentes animales con los que se pretende coexistir en el contexto de paisajes cada vez más degradados por las acciones humanas (IUCN, 2023, 5).

3. Resultados

3.1. La formulación tradicional del problema: determinismo y libre albedrío

El problema de esta investigación doctoral se circunscribe en el debate tradicional sobre el libre albedrío. De acuerdo con Mark Balaguer (2010, 1), el problema tradicional del libre albedrío (*the free will problem*) “[...] se produjo por el hecho de que las

personas tenían (o pensaban que tenían) razones a primera vista (*prima facie*) para creer en tres tesis que forman un conjunto inconsistente” (Balaguer, 2010, 1). Tales tesis son las siguientes:

- 1) El determinismo es verdadero (*i.e.* todo evento es causalmente necesitado por eventos previos en conjunto con leyes causales).
- 2) Los seres humanos tienen libre albedrío.
- 3) El libre albedrío es incompatible con el determinismo. (Balaguer, 2010, 1-2).

La “razón a primera vista” para creer en la tesis 1., que pareció “probablemente” “obvia a los filósofos previos” a la Mecánica Cuántica, puede acomodarse, de acuerdo con Balaguer (2010, 2), a partir del desarrollo de un argumento como el siguiente: “las cosas no solo pasan”, sino que “todo lo que sucede en el mundo físico tiene una causa y por consiguiente el determinismo es verdadero”; este determinismo aplica tanto para las decisiones humanas, en el marco de una escogencia entre A y B, como para cualquier otro evento como lo puede ser el golpear con un taco dos bolas de billar, A y B (Balaguer, 2010). Si al golpear ambas bolas, la bola B se detiene un centímetro después con respecto al lugar en donde se detuvo la bola A, parecería, a primer vista, que “debe haber una razón por la cual” la bola B avanzó ese centímetro más con respecto a la bola A (Balaguer, 2010). “Tal vez”, podría sugerirse “fue golpeada un poco más fuerte; o tal vez había un poco menos de fricción en la parte de la mesa sobre la cual rodó” (Balaguer, 2010, 2).

En el caso de las decisiones humanas, es posible suponer el siguiente escenario sugerido por Balaguer (2010, 2): ante la “presentación de una misma posibilidad de elegir entre A y B”, Balaguer eligió ayer la opción A y hoy la opción B, lo cual parece implicar que, en los dos casos, “algo debió haber estado diferente con relación al estado mental” de Balaguer. En efecto, aunque no resulte posible descubrir como cambió el estado mental de Balaguer, “a primera vista, parece que algo debió haber cambiado en” su estado mental (Balaguer, 2010, 2). Esto se debe, continúa el argumento, a que “las decisiones emergen de nuestros estados mentales, esto es, nuestras creencias y deseos y así sucesivamente”, por lo que, si Balaguer hubiera tenido las mismas creencias, miedos”, “todas las mismas fuerzas” que tuvo el día de ayer, entonces” “hubiera realizado la misma escogencia” el día de hoy. A primera vista, entonces, es posible afirmar que “parece que nuestras decisiones están determinadas por nuestros estados mentales” y que por tanto “nuestras decisiones están exactamente tan determinadas como lo están otros tipos de eventos”.

Con respecto a este argumento, expuesto a primera vista en favor de la tesis 1., “vale la pena” resaltar que, de acuerdo con Balaguer (2010, 3), este “no asume un materialismo mente-cerebro”, pues, “si nuestras decisiones están determinadas por nuestros estados mentales en la manera en la que lo sugiere” este argumento, “entonces las decisiones de almas cartesianas están exactamente tan determinadas como las decisiones de mentes materialistas, esto es, mentes que sobrevienen en cerebros”. En contraste, escribe Balaguer (2010, 3), “para aquellos filósofos” previos a la mecánica cuántica que de manera explícita sostenían “un materialismo

mente-cerebro y un determinismo causal con respecto a lo físico, había un argumento muy obvio para la tesis de que nuestras *decisiones* estaban determinadas”. Balaguer (2010, 3) acomoda el argumento de la siguiente manera:

Todos los objetos físicos se mueven de acuerdo con leyes del movimiento estrictamente deterministas, como pequeñas bolas de billar; pero los cerebros humanos están tan solo hechos de pequeños objetos físicos y las decisiones son solo eventos físicos, en particular eventos cerebrales; por lo tanto, nuestras decisiones están enteramente determinadas por el pasado en conjunto con las leyes de la física. Así, dado el estado inicial del mundo físico billones de años atrás y dadas las leyes del movimiento, estaba ya determinado billones de años atrás que yo iba a elegir sentarme a escribir hoy.

En el caso de la tesis 2., Balaguer sostiene que “la razón a primera vista” para creer en esta “se basaba y se basa en la introspección”, pues, “[...] todos hemos tenido la experiencia de escoger libremente de entre un número posible de opciones” (2010, 3). Según Balaguer (2010, 2), por último, “la razón a primera vista para creer” en la tesis 3. puede ser acomodada de la siguiente manera:

Si es realmente cierto que todos los eventos están causalmente determinados por eventos previos, entonces todas mis llamadas “decisiones” y acciones” están determinadas por eventos previos, porque estas son tan solo tipos especiales de eventos; de hecho, si el determinismo es verdadero, entonces ya estaba determinado antes de que yo naciera que yo iba a tomar todas las decisiones que he tomado durante mi vida [...] Pero claramente esto no es compatible con el libre albedrío; no podemos decir que de mi propio libre albedrío yo elegí sentarme y escribir si ya estaba determinado antes de que yo naciera que yo iba a hacer esto.

3.2. Tres soluciones ante el problema tradicional del libre albedrío

Si bien se han desarrollado posturas contemporáneas con respecto al problema tradicional del libre albedrío, tales como el revisionismo defendido por Manuel Vargas o el semicompatibilismo defendido por John Martin Fischer (Fischer *et al.*, 2013), es posible afirmar que, ante este problema tradicional, se han planteado, en general, las siguientes “tres posibles soluciones”:

Libertaristas: rechazaban la tesis 1. y usualmente respaldaban las tesis 2. y 3. Insistían en que “los seres humanos poseen un tipo de voluntad indeterminista”.

Deterministas duros: rechazaban la tesis 2. y usualmente respaldaban las tesis 1. y 3. Insistían en que “los seres humanos no tienen voluntad libre porque sus acciones y decisiones están totalmente determinadas”.

Deterministas suaves: rechazaban la tesis 3. y usualmente respaldaban las tesis 1. y 2. Insistían en que “los seres humanos poseen libre albedrío a pesar del hecho de que son creaturas

deterministas”. Si bien este término es “en ocasiones” utilizado de manera intercambiable con el término “compatibilismo”, para Balaguer, “vale la pena” mantener a ambos conceptos separados: el compatibilismo rechaza la tesis 3., mientras que el *determinismo suave* rechaza la tesis 3. y sostiene que la tesis 1. es verdadera. Si bien ambas propuestas de solución al problema “casi siempre sostienen que la tesis 2. es verdadera”, “muchos compatibilistas contemporáneos no querrían comprometerse con la verdad de la tesis 1. -i.e., la verdad del determinismo- y por lo tanto sería poco sabio utilizar compatibilismo y determinismo suave de manera intercambiable”. (Balaguer, 2010, 3).

Tal y como se indicó desde los apartados iniciales de este trabajo, el problema tradicional del libre albedrío se ha circunscrito de manera común al debate en torno a la posible conciliación entre una visión determinista del universo y una visión de los seres humanos que los representa como portadores de libertad o libre albedrío. En este marco es que cabe afirmar que “las principales posiciones” que se han generado en este debate son el “compatibilismo” y el “libertarismo” (Søvik, 2016, 1). Ambas posiciones “afirman el libre albedrío”, pero “divergen con respecto a si este es compatible con la idea de que todos los eventos están determinados” (Søvik, 2016, 1). Esta divergencia remite a “la cuestión de la compatibilidad” que ha servido “tradicionalmente” de base para distinguir entre los “incompatibilistas” y los “compatibilistas” (Fisher et al., 2013, 17; Mickelson, 2023). Los incompatibilistas “piensan que el libre albedrío es incompatible con que el mundo sea determinista”, mientras que los compatibilistas, “sostienen que el libre albedrío es compatible con que el universo sea determinista” (Fisher et al., 2017, 17), o en otros términos, sostienen que el libre albedrío es compatible con la existencia de “un solo futuro físicamente posible” (Steward, 2012, 3).

4. La formulación Stewardiana del problema: determinismo y agencialidad

En esta investigación doctoral se pretende argumentar en favor de la propuesta filosófica que Helen Steward (2009, 2012, 2022) ofrece ante el problema tradicional del libre albedrío. La propuesta filosófica de Steward (2012) se denomina *incompatibilismo de la agencialidad* y defiende la tesis según la cual, “la agencialidad es inconsistente con el determinismo universal” (31), lo que significa que, “[...] si el determinismo fuera verdadero no podría haber agentes y no podría haber acciones” (39). Como base de su postura filosófica, en este contexto, Steward plantea y desarrolla, en su obra intitulada *A Metaphysics for freedom* (2012), el siguiente “argumento contra el determinismo universal”:

- 1) Si el determinismo universal es verdadero, el futuro no está abierto
- 2) Si existen animales que se mueven por sí mismos, el futuro está abierto
- 3) Existen animales que se mueven por sí mismos
- 4) Entonces, el determinismo universal no es verdadero (12).

Así, en contraste con una tradición general de filósofos incompatibilistas, que

consideran que lo que resulta incompatible con el determinismo son “poderes” asociados con exclusividad a los seres humanos, tales como “[...] la auto-creación, la autonomía o la autodeterminación completa” (Steward, 2012, 4), Steward “insiste” en que “[...] los problemas de reconciliación con el determinismo surgen en conexión con poderes más simples y extensamente compartidos” (4). El concepto de agencialidad animal se establece, en este marco, como fundamental para comprender la propuesta filosófica de Steward (2012), pues, aunque esta argumenta que “[...] no todos los animales son agentes” (3), defiende a su vez que la agencialidad, comprendida como “[...] un poder o conjunto de poderes” (1), que posibilitan “[...] la capacidad de moverse a sí mismo en el mundo de maneras propositivas, maneras que dependen de uno mismo en al menos algunos aspectos” (4), “[...] puede seguramente ser adscrita a una extensa variedad de animales no-humanos” (1).

4.1. El concepto de *agencialidad*

La propuesta filosófica del *incompatibilismo de la agencialidad* es expuesta y defendida por Helen Steward (2012) de manera sistemática en su obra *A Metaphysics for freedom* (2012). Uno de los conceptos centrales de esta propuesta es el de *agencialidad animal*, el cual había sido ya examinado por Steward en trabajos anteriores a *A metaphysics for freedom* (2012). Uno de esos trabajos es un artículo publicado con el título de *Animal Agency* en la revista *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (Steward, 2009). En tal artículo, se establecen muchas de las bases conceptuales y filosóficas desde las cuales se construye la propuesta del *incompatibilismo de la agencialidad* que se propone en *A Metaphysics for freedom*, por lo que, en este trabajo, se asume que su examen y exposición permitirá sentar antecedentes necesarios para el desarrollo óptimo de la tesis doctoral que se encuentra en curso. A continuación, se presenta, por tanto, una reseña de este artículo, a la cual se adiciona, además, la reseña de una pieza de texto que presenta una conversación escrita entre Helen Steward y el filósofo Michael Hauskeller en torno al concepto de agencialidad (Steward, 2022).

4.1.1. *Animal Agency* (2009)

Esta pieza de texto elaborada por Helen Steward (2009) analiza si los animales son agentes. Para Steward, ahora bien, preguntar si los animales son agentes exige una respuesta a la pregunta de qué es un agente. Con el objetivo entonces de reconocer a qué se refiere el concepto de *agente*, Steward (2009, 219) se apoya en “evidencia de la psicología del desarrollo” con respecto a la “emergencia en la infancia de nuestra teoría de la mente”, evidencia que para Steward resulta importante para comprender “cuál es la estructura de nuestro concepto de agencialidad”.

El concepto de agencialidad, según lo expresa Steward (2009), ha sido planteado por diversos psicólogos como “[...] una posesión más básica que algunos de los propios conceptos asociados a la actitud proposicional” (Steward, 2009, 219). El trabajo de Steward pretende explicar, a su vez, por qué, al margen de lo que pueda generarse a partir “[...] de la evidencia del desarrollo, es argumentable que el concepto de agencialidad es comprensible bastante independientemente de cualquier referencia a

actitudes proposicionales más sofisticadas y puede ser, por tanto, considerado como aplicable sin ningún problema a muchos animales no-humanos” (219). En el apartado “I. La evidencia de la psicología del desarrollo”, Steward (219) enfatiza que, en los seres humanos, “la capacidad de distinguir animados de inanimados”, “se desarrolla” antes en comparación con “la capacidad de atribuir actitudes proposicionales completas a los agentes”, la cual es “una habilidad” que no emerge sino al menos hasta transcurrida la mitad del segundo año de vida”, por medio de procesos que “[...] toman varios años para alcanzar la maduración completa”. En efecto, escribe Steward (221):

parece muy plausible que la distinción básica entre cosas que se pueden mover por ellas mismas [...] y cosas que requieren algún tipo de ímpetu externo para moverse, provee el criterio inicial de selección (o en cualquier medida uno de los más importantes criterios) a través de los cuales los objetos son o no son tratados como potenciales candidatos para incluirse dentro del módulo o los módulos que conforman la incipiente teoría de la mente del infante.

De acuerdo con la teoría expuesta en 1990 por el psicólogo estadounidense David Premack, de hecho, “[...] el infante divide el mundo en dos clases de objetos, aquellos que son y aquellos que no son autopropulsados” (Steward, 2009, 221). El infante humano, desde esta teoría, primero percibe ciertas propiedades, “[...] por ejemplo, un objeto que es movido por otro bajo condiciones de contigüidad temporal y espacial versus un objeto que es autopropulsado” (221). La teoría planteada por Premack considera que “[...] la percepción del infante es la entrada (input) para una invención ligeramente de más alto nivel que tiene como salida (output) a la interpretación” (221). Esta perspectiva de Premack, señala Steward (221), resulta similar a las propuestas tempranas del psicólogo escocés Alan M. Leslie, quien también suponía, en 1995, que “[...] los infantes están predispuestos innatamente para poner particular atención a la pregunta de si un objeto es o no es puesto en movimiento por algo más.” (Steward, 2009, 221-222). Esta distinción resulta importante, explica Steward (222), debido a que, para Leslie, esta sirve de medio para seleccionar entradas hacia un subsistema de más alto nivel, al cual denomina “Mecanismo de la Teoría de la Mente” (MTM; ToMM, por sus siglas en inglés).

Para Leslie, agrega Steward (2009, 222), a este MTM conviene dividirlo a su vez en dos partes, “una preocupada con los agentes y las acciones direccionadas-por-metas que estos producen y por otro lado, un módulo más sofisticado con adscripciones de actitudes proposicionales”. De esta manera, señala Steward (222), Leslie distingue entre un MTM que pertenece a un sistema₁ y un MTM que pertenece a un sistema₂. El MTM sistema₁, escribe Steward (222), “se comienza a desarrollar alrededor de los seis a los ocho meses” y uno de sus “primeros signos es el seguimiento de la mirada”. Este MTM sistema₁, “[...] puede representar a un agente como actuando para generar un estado de cosas y por lo tanto reconoce la noción básica de una creatura que tiene una meta o un fin” (Steward, 2009, 222). Según Leslie, no obstante, “este concepto de direccionalidad hacia-una-meta no es aún una noción vinculada a actitudes proposicionales”, pues “actuar para generar un estado de cosas” “[...] no describe una actitud o una proposición, sino un esfuerzo para cambiar las circunstancias

físicas” (Steward, 2009, 222). Otras indicaciones de la emergencia del MTM sistema₁, “[...] incluyen el hecho de que los infantes empiezan, durante la segunda mitad del primer año, a consentir y a ayudar a alcanzar las metas reconocidas de otros”, por ejemplo, a través de un posicionamiento particular con el objetivo “de ser alzado o de que se le cambie el pañal” (222). Para Leslie, sin embargo, no es sino hasta el MTM sistema₂, que empieza su desarrollo durante el segundo año de vida, que de hecho se puede hablar “propriadamente de actitudes proposicionales” (Steward, 2009, 222). Este sistema₂ incluye, por tanto, “la atribución a otros de estados representacionales completos tales como creencias” (222).

Según Leslie, escribe Steward (2009, 222), “el signo más obvio de la emergencia de este sistema₂”, “es la habilidad de fingir y también de entender el fingimiento en otros, lo que emerge normalmente entre los dieciocho y los veinticuatro meses”. De manera presumible, para Leslie, el MTM sistema₂ se convierte de manera eventual “en lo que asegura la capacidad normal de aplicar la estrategia intencional”, esto es, “una perspectiva desde la cual el comportamiento es explicado y predicho por vía de la atribución de cosas tales como creencias, deseos e intenciones a los agentes” (222). Si esto es así, escribe Steward (2009), “se seguiría que los que no-pueden-moverse por sí mismos”, en su conjunto, no serían del todo considerados como contendientes para la posesión de una mente”, mientras que “los que se-mueven-a-sí-mismos”, “[...] continuarían hacia adelante para ser integrados al módulo o los módulos de la mente en desarrollo, los cuales intentan asignar una meta al agente candidato” (222). A pesar de esto, existen casos de entidades que pueden moverse por sí mismas y que, no obstante, no son capaces de “sostener por mucho tiempo su candidatura” para ser clasificados como agentes (222). Es el caso de las máquinas, las cuales “representan una interesante categoría híbrida” debido a que, “si bien parece ser que pueden moverse por sí mismas”, “están hechas de un material inanimado, no exhiben movimientos de tipo biomecánico y no se ajustan a problemas ambientales locales” (222).

Aunque los autores que cita Steward (2009) a propósito de las máquinas como los robots se encuentran, de manera explícita, más interesados en la conceptualización infantil de lo animado (animacy), que en la agencialidad, “no es implausible”, escribe Steward, “[...] que los problemas que los robots rápidamente encuentran al toparse con obstáculos”, los conviertan también en candidatos inapropiados para la agencialidad genuina (Steward, 2009, 223). El MTM sistema₁, escribe Steward, “es razonable suponer” que “[...] solo puede funcionar apropiadamente en donde los objetos con los cuales este se enfrenta son buenos en alcanzar sus metas -y los robots, aun y cuando tales metas se encuentran programadas- no son terriblemente buenos haciendo esto” (223). Los robots, “adicionado a esto”, “no se mueven en las maneras típicas de los agentes animales, en respuesta a las cuales el MTM debió haber evolucionado y están hechos de un material muy diferente (223). Esto lleva a Steward (2009) a considerar que no sería sorprendente, tal y como lo especularon Rochel Gelman, Frank Durgin y Lisa Kaufman en 1995, que las máquinas como los robots se asignen de manera paulatina a cierta “categoría para ellos mismos – autopropulsores, tal vez, pero no entes a los cual se les pueda adscribir metas coherentes de manera fácil o rentable y casi seguro que no, entes que merezcan las posteriores atenciones del MTM sistema₂” planteado por Leslie (Steward, 2009, 223).

De acuerdo con Steward (2009, 223), “este prejuicio original” con respecto a entes como los robots “podría después venir a ser confirmado cuando, como mayores y más maduros operadores del principio del mecanismo interno”, los seres humanos reconocen que si bien “hay de hecho algo dentro de un robot que guía y controla su comportamiento, ese algo es un tipo de algo muy diferente de lo que se encuentra dentro del animal”, en particular, “[...] algo que estaríamos inclinados a suponer, no requiere perspectiva subjetiva, no requiere verdaderos estados intencionales y claramente nada que equivalga a inyecciones espontáneas en la naturaleza por parte del propio robot” (223). Para Steward (224), en suma, existe, desde la psicología del desarrollo, bastante “evidencia que apoya la visión de que una conceptualización básica de la agencialidad dirigida a fines específicos se encuentra en escena de manera previa a la emergencia de una psicología de las actitudes proposicionales de escala completa”. En este contexto, aunque Steward reconoce que “se podría sugerir que el concepto básico es simplemente reemplazado en el niño en crecimiento por una noción más rica una vez que la psicología proposicional de actitudes se desarrolla”, “existen razones para creer que eso es implausible” (224). En vez de esto, sostiene Steward, “[...] la conceptualización más básica sobrevive en la adultez, en donde sigue estructurando nuestro pensamiento y nuestras percepciones” (224). Para Steward, de hecho, la psicología proposicional de las actitudes “[...] no es la esencia, sino una sofisticada continuación del concepto básico de agencialidad, apropiada en particular para hacernos capaces de lidiar con nuestros humanos conespecíficos” (Steward, 2009, 224). En otros términos, es posible afirmar que “[...] el concepto de agente es una noción más general y menos demandante, aplicable sin problema a muchos tipos de animales” (224).

En el apartado “II. La evidencia del pensamiento cotidiano”, Steward (2009) prosigue las reflexiones introducidas a partir de un cambio en su enfoque metodológico. Steward se ampara, para esto, en la experiencia cotidiana que los seres humanos establecen con los animales. Esta experiencia cotidiana, argumenta Steward, contiene importantes referencias a las maneras en las que se construye el concepto de agencialidad y de agencialidad animal en específico. Steward elabora su reflexión a partir del fragmento 493 de las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Escribe Wittgenstein (1999, 145e):

493. Uno dice, “El gallo llama a las gallinas con su cacareo”—¿pero acaso no se encuentra todo esto basado en una comparación con nuestro lenguaje?—¿No vemos todo esto de manera bastante diferente si imaginamos que el cacareo pone a las gallinas en movimiento mediante algún tipo de causalidad física?

De acuerdo con Steward (2009), Wittgenstein, en este fragmento, “[...] llama la atención a la manera en la que nuestras percepciones de la actividad animal se encuentran empapadas en suposiciones de agencialidad” (224). En efecto, pregunta Steward (224), ¿por qué se altera el aspecto cuando se imagina que el cacareo del gallo pone en movimiento a las gallinas “mediante algún tipo de causalidad física”? Steward responde que lo que sucede es que “[...] hay un número de cosas presentes en la manera en la que pensamos a los animales y a sus actividades que, aunque

no equivalgan a la atribución de una psicología proposicional de las actitudes de escala completa, son no obstante peculiares para el mundo animado” (225). Este “conjunto de cosas”, expresa Steward, desaparece “una vez que sus interacciones” son reducidas, “[...] por un cambio imaginativo en el aspecto, a causalidad física puramente.” (225). Al imaginar que “de hecho es puramente la causalidad física la que hace que el gallo cacaree y que por consecuencia las gallinas después se muevan”, lo que se reorienta son “[...] los estados a los cuales naturalmente nos dirigimos para describir la mentalidad de los animales” (225). Estos estados “no son realmente actitudes proposicionales”, sino “[...] cosas tales como ver, querer y tratar de obtener, ninguna de las cuales se asocia con un verbo que necesite tomar una proposición como complemento” (225). En efecto, asevera Steward, resulta “no natural suponer que el gallo” fue movido a cacarear o a movilizarse “a través del patio” “por cualquier cosa parecida a un reflejo o un simple mecanismo de estímulo-respuesta” (225).

En el contexto de esta ilustración, Steward enfatiza que, si bien es necesario reconocer la gran importancia de los instintos en la vida de los animales, “[...] instintos que prescriben para un dado animal un rango básico de actividades de las cuales este no es libre de abstenerse” (2009, 225), es a su vez cierto que, en general, se concede a los animales una cierta libertad y control sobre los movimientos a través de los cuales estos satisfacen sus necesidades y deseos instintivos y esta concesión resulta crucial para elaborar una comprensión integral (o robusta, en términos Steward) del concepto de agencialidad. Para Steward, en efecto, “[...] nuestra inclinación natural es pensar en un animal como una creatura que puede, dentro de límites, direccionar sus propias actividades y la cual tiene ciertas elecciones sobre los detalles de esas actividades” (226). Los animales, escribe Steward, son “los gestores (*settlers*) de diversos asuntos que conciernen al movimiento de sus propios cuerpos a través del tiempo y del espacio”, lo que hace que resulte en gran medida en “[...] contra de la corriente suponer que cada detalle de cada movimiento orquestado por un animal fue gestionado en cualquier punto previo a un periodo en general coetáneo con lo que nosotros pensamos como el periodo de acción del animal” (226).

En su conjunto, las reflexiones expuestas por Steward le permiten aseverar lo siguiente “con respecto al concepto de agencialidad que opera en nuestro entendimiento de los animales”: 1. un agente puede mover todo o algunas partes de lo que se puede estar inclinado a pensar como su cuerpo, 2. un agente es el centro de alguna forma de subjetividad, 3. un agente es algo a lo que al menos ciertos tipos de estados intencionales pueden ser atribuidos (tratar, querer, percibir), 4. un agente es un gestor de los asuntos que conciernen a los movimientos de su propio cuerpo: las acciones a través de las cuales esos movimientos se efectúan son eventos no-necesarios, atribuibles siempre, primero y antes que nada, al agente y solo de manera secundaria, a los impactos ambientales u ocasionadores de cualquier otro tipo (2009, 226). A partir de estas descripciones del concepto de agente, Steward (226) señala que, aunque este se aplique “por nosotros en conexión con entidades animadas”, esto no implica afirmar “que nada hecho de materia inanimada puede concebiblemente constituir un agente”. De acuerdo con la propia experiencia de Steward (226), en efecto, la mayoría de las personas “acuerdan que no existe una razón a priori por la cual un sistema artificial”, que exhiba “la flexibilidad y la inteligencia suficientes en

sus respuestas al ambiente”, no pueda “eventualmente demandar interpretación como un manejador consciente de agencialidad”.

A pesar de estas consideraciones y aunque “[...] no estamos todavía en una posición para estar seguros de que es así” (Steward, 2009, 226), Steward sostiene, en correspondencia con John Searle, que la agencialidad, así como la conciencia, resultarán “[...] ser esencialmente un fenómeno biológico” (226). En cualquier caso, para Steward (226), “no hay nada en el concepto de agencialidad por sí mismo” “que excluya la posibilidad de su instanciación en materia no-biológica artificialmente creada”. Steward (227) enfatiza, a su vez, que a pesar de sus profundas conexiones con la distinción animado/inanimado, el concepto de agencialidad no es “aplicable a todos los animales”. De hecho, aunque “el concepto de agencialidad se desarrolla a partir de sistemas de procesamiento de la información diseñados para conceptualizar los movimientos de las entidades animales de una manera especial”, de esto no se sigue que no resulte posible, para “manejadores más maduros de este concepto”, “plantear la pregunta normativa de si el concepto realmente aplica a criaturas de un determinado tipo”. Esto es así, escribe Steward (227), debido a que el concepto, “una vez formado, tiene su propia integridad; porque es de hecho un concepto que ha sido formado y no una mera disposición”. A manera de ejemplificación, Steward trae a colación el caso de un paramecio: aunque en primera instancia el paramecio se movía de una manera tal que sugería “la aplicación del concepto de agente”, “[...] una vez que descubrimos que unas cuantas simples ecuaciones gobiernan el movimiento del paramecio a través del agua, no hay razón para suponer” que haya algún rol que jugar para un sí mismo-paramecio (paramecium-self) en el control del cuerpo del paramecio” (2009, 227).

Para Steward (2009, 227), lo que existe en el caso del paramecio es “[...] únicamente el cuerpo accionado por una variedad de fuerzas. Y esto significa que el paramecio no puede ser un agente” “de acuerdo con el concepto de agencialidad” descrito más arriba a través de los puntos 1-4. El caso del paramecio, sostiene Steward (227), lo que demuestra es “la vulnerabilidad que tienen las intuiciones de base perceptual que seleccionan potenciales entradas para el módulo de la mente, con respecto a los resultados de la reflexión y de la investigación, pues aunque el paramecio parecía que podría haber tenido una mente”, “resulta que no”, debido a que la actividad del paramecio “puede ser dispuesta mediante simples procesos mecánicos y la “postulación de mentalidad bajo estas circunstancias” resulta innecesaria. Para Steward (228), sin embargo, este caso no pone en crisis a la “psicología popular” asociada a la agencialidad, pues, “hay muchas razones para suponer que el esquema de la agencialidad” es un “dispositivo heurístico” que resulta “esencial para nuestra comprensión del mundo animal”, a pesar de que “una alianza inmensamente fuerte de fuerzas intelectuales ha conspirado en contra de la visión de que los animales podrían verdaderamente ser agentes”. Entre tales fuerzas, Steward (228) menciona las “muchas formas culturales y religiosas de antropocentrismo”, así como las “mal orientadas fuerzas del progreso científico, la ilustración y la modernidad”. Según Steward (228), “un culpable” en particular es, en este contexto, “la confusión por parte de muchos científicos y filósofos inclinados hacia el naturalismo”, “del esencial e importante esquema dualista del agente y el cuerpo, según el cual el agente es

una entidad corporal, con el esquema dualista Cartesiano de la mente y el cuerpo”, el cual, a pesar de ser “correctamente” considerado como “evitable a toda costa” y de “muy mala reputación”, es a veces “pensado confusamente” como presupuesto cuando se habla de agentes.

Para Steward, otra idea que ha “conspirado contra la visión de que los animales son agentes”, es aquella según la cual, “en donde se encuentran disponibles niveles más bajos de explicación, estos suplantando a los más altos”, o, en otras palabras, la idea según la cual, “las explicaciones de los movimientos animales se encuentran disponibles en los niveles propios de la neurología, microbiología e incluso tal vez la física y “[...] que estas pueden y deben reemplazar el esquema de la agencialidad.” (Steward, 2009, 228). Vinculado a estas fuerzas, se encuentra el problema planteado por la “epistemología empirista”, “[...] que ha fomentado a través de las ciencias biológicas una enorme desconfianza de las codificaciones espontáneas del módulo de la mente y ha apoyado la insistencia de que estas sean tratadas como nada más que antropocentrismos sin lugar” (228). Una última fuerza mencionada por Steward es, en este contexto, el “Kantismo”, “desde el cual se han realizado conceptualizaciones de la agencialidad en las cuales una muy rica conceptualización de racionalidad ha sido privilegiada” con respecto a “ideas más básicas como aquellas de la posesión del cuerpo y del control del cuerpo”, las cuales forman, para Steward, “[...] el verdadero corazón del concepto de agencialidad” (228). Si bien estas fuerzas e ideas son solo mencionadas en su trabajo, Steward (228-229) afirma que, ante su reconocimiento, “tal vez se mantenga como “una posibilidad que ningún animal no-humano” e incluso que “ningún animal humano” pueda ser un agente en el sentido implicado” a través de los puntos 1-4 descritos más arriba.

El principal interés de Steward, sin embargo, “no es tanto mostrar que los animales son agentes”, sino “insistir que alguna parte de nosotros encuentra casi imposible no categorizarlos como tal y defender que esta intuición merece no ser perdida bajo la montaña de escrupulosidad epistemológica, mecanomorfismo, fervor anti-dualista y metodología científica conductista” que “ha oscurecido nuestra perspectiva del concepto de agencialidad” (229). En última instancia, sostiene Steward (2009, 229), “los resultados de la categorización primitiva y no reflexiva de los animales como agentes son fenomenológicamente tangibles a aquellos abiertos a su influencia”, pues basta con “observar a un pájaro” que picotea en búsqueda de comida o a “un gato” que acecha a un ratón. Observar el comportamiento de estos animales, escribe Steward (229), es completamente diferente a observar “árboles” moverse “en el viento” “o un carro” manejarse “hacia abajo en un camino”. Para Steward (229), “[...] observar a una criatura involucrada en tales actividades-dirigidas-por-una-meta”, es, de hecho:

pensarla como un controlador de su cuerpo momento-a-momento, un centro de subjetividad, un poseedor de algunos estados representacionales y motivacionales (aunque estemos o no preparados para llamarlos creencias o deseos) y un gestor de los asuntos que conciernen a sus propios movimientos corporales.

El texto de Steward (2009) finaliza con la concesión del beneficio de la duda

para aquellos escépticos del concepto de agencialidad animal. Es legítimo, escribe, “cuestionarse si tal vez” “la verdad” sea que “la fuerza de la intuición decrece en la medida en la que la creatura se parece menos a un ser humano” y establecer, por lo tanto, que esta podría constituir “una base” inadecuada sobre la cual “hacer o negar adscripciones de mentalidad” (229). A su vez, afirma Steward (229), estas “intuiciones” se vuelven “sin duda menos poderosas en la medida en que los animales en cuestión se tornen difíciles de categorizar como animados”, debido a sus características físicas, al tipo de movimiento que presentan o a “factores asociados a su “velocidad”, a su “tamaño” o a los hábitats en los cuales se desenvuelven. A pesar de esto y “antes de embarcarnos en la tarea de interrogar nuestras intuiciones, debemos permitir que estas se nos muestren”, pues con palabras de Steward (229), es posible que estas realicen “distinciones en los lugares en los que lo hacen por razones no por completo desconectadas con el hecho de que en efecto hay en esos lugares distinciones que necesitan ser discernidas.”

4.1.2. Agency (2022)

El concepto de *agencialidad* posee rasgos distintivos que resultan identificables cuando este se contrasta con aquellos conceptos que le resultan antagonistas (Steward, 2022). El principal antagonista del concepto de *agencialidad* puede ser considerado el concepto de *determinismo* (Steward, 2022). El concepto de determinismo ofrece una imagen del universo “en la cual todo lo que pasa está establecido con antelación por cosas que ya han pasado o las cuales están ya fijadas (tales como las leyes de la naturaleza o la prescripción de Dios)” (28). “Si el determinismo es verdadero”, escribe Helen Steward, “[...] nada de lo que sucede se gestiona (to settle) en ninguna ocasión de manera nueva en el momento en el que ocurre, pues lo que sucede ya se encuentra gestionado (28). Un problema que emerge de esta imagen del universo es que no permite acomodar a las “acciones”, las cuales se suponen, desde su “concepción natural”, como “la gestión de lo hasta el momento no gestionado”, esto es, como “[...] cosas cuya ocurrencia o no depende del agente de la acción.” (Steward, 2009, 28). El agente de una acción, en otros términos, tiene “un espacio para gestionar cosas de manera genuina: estas cosas no pueden ser no-causadas o causalmente determinadas por ninguna otra cosa que no sea el agente mismo.” (Hauskeller, 2022, 35).

Si bien algunas personas piensan, en este contexto, que “[...] entidades inanimadas pueden actuar – que el agua, por ejemplo, actúa cuando disuelve sal” (Steward, 2022, 29), el interés central de Steward se encuentra, de hecho, en elaborar “una conceptualización de acción y agencialidad” que reconozca “[...] una distinción fundamental entre los “haceres” (doings) de cosas como el agua y otra clase de haceres” (29) que ejerciten el poder de doble vía de la agencialidad. Así, por ejemplo, aunque una persona pueda ser golpeada tanto por una roca como por un ser humano, “[...] lo que la piedra hace es de hecho bastante diferente de lo que hace la persona” (Hauskeller, 2022, 29). Las piedras y otros objetos inanimados tienen solo “[...] poder de una vía: el poder de hacer una cierta cosa sin el poder no hacerlo” (29). Es debido a esto que, cuando se le brinda dirección y se lanza de una cierta manera, la piedra

o el objeto inanimado seguirá la trayectoria del lanzamiento y golpeará a la persona. La piedra o el objeto inanimado “tiene el poder de hacerlo”, “pero no tiene el poder de no hacerlo” (29) o de dejar de hacerlo. Todos los agentes genuinos, sin embargo, ante una circunstancia concreta, como el ser molestados por alguien, tienen el poder de actuar de más de una manera en particular, pues un agente puede lanzarle una piedra a la persona que lo molesta, aunque también puede “[...] no lanzarla y hacer en vez de eso otra cosa” (29).

El poder de doble vía de la agencialidad debe ser caracterizado, por ende, “no como un poder para hacer A o B” en el contexto de un “par específico de opciones independientes”, sino como, en primera instancia, “el poder, implícito en cualquier ejercicio activo de agencialidad, de haber podido decidir no emprender tal ejercicio de poder agencial” en el contexto de tal par específico de opciones independientes (Steward, 2022, 31). Presupuesto este marco conceptual, Steward sostiene que se “debe” resistir la idea de que los agentes causan acciones (37). Las acciones, en vez de esto, “son solo las causas que el agente realiza de otros eventos” (37). Cabe por tanto aseverar, sobre la base de lo expuesto hasta aquí que, si la agencialidad es el “[...] poder de establecer cosas al momento de la acción mientras nos movemos en el mundo” (41); entonces, el problema filosófico de la verdadera agencialidad no remite a la usualmente discutida auto-causación referente a la noción de voluntad libre en los seres humanos; el problema filosófico fundamental se dirige a comprender la “causación todo-parte” (37). Esta “causación todo-parte” remite al hecho de que “los organismos biológicos se caracterizan en general por formas de organización jerárquica en las cuales “la causación de arriba-abajo” (top-down causation) (y también por supuesto “de abajo-hacia-arriba” (bottom-up causation) tiene un rol que jugar” (37). El “control agencial” se perfila, en este contexto, como “la forma más alta” en toda organización jerárquica posible (37).

5. Conclusión

El *Incompatibilismo de la Agencialidad* constituye una propuesta filosófica desarrollada por Helen Steward (2012) como un intento de replantear el problema tradicional del libre albedrío. El problema tradicional del libre albedrío parte de la pregunta de sí resulta razonable creer en el libre albedrío, voluntad libre o libertad de los seres humanos, en el marco del determinismo universal, esto es, en el marco de una imagen del universo en la cual todos los fenómenos que suceden son necesitados por fenómenos previos y por leyes causales ya fijadas. En particular, la propuesta de Steward argumenta que el problema tradicional del libre albedrío se aborda de manera equivocada al afirmar que son solo poderes como la libertad, la autonomía o la autodeterminación de los seres humanos los que presentan conflictos de conciliación con respecto al determinismo universal (2009, 2012). Steward argumenta, en contraste, que el determinismo universal es incompatible con un poder mucho más simple, y que se comparte con muchos otros animales, a saber, el poder de la agencialidad (Steward, 2009, 2012). El concepto de agencialidad remite a la capacidad de mover el propio cuerpo de maneras propositivas, esto es, de maneras que tienden a propósitos cuya ejecución o no depende del agente de la acción (Steward, 2009,

2012, 2022). El Incompatibilismo de la Agencialidad ofrece, por tanto, nuevas veredas para la investigación filosófica en torno a este problema milenario y aún vigente. Aún y cuando pueda resultar insuficiente para resolver el problema tradicional del libre albedrío, parte de su potencia reside en reconocer que las acciones de muchos animales son por sí mismas incompatibles con la tesis del determinismo universal que, hasta ahora, se había pensado como inconsistente con poderes considerados como exclusivos de los seres humanos.

Referencias

- Balaguer, M. (2010). *Free Will as an Open Scientific Problem*. The MIT Press.
- Balaguer, M. (2014). *Free Will*. The MIT Press.
- Burr, V. (2015). *Social Constructionism*. New York, EEUU: Routledge.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía* (Tomo II, L-Z). Editorial Sudamericana.
- Fisher, J. M., Kane, R., Pereboom, D. y Vargas, M. (2013). *Cuatro perspectivas sobre la libertad* (I. Echavarría, G. Polit y R. Restrepo, Trans.). Marcial Pons. (Obra original publicada en 2007)
- Glock, H.-J. (2010). Animal Agency. En T. O'Connor & C. Sandis (Eds.). *A Companion to the Philosophy of Action* (pp. 384-392). Wiley-Blackwell.
- Glock, H.-J. (2017). Impure Conceptual Analysis. En G. D'Oro y S. Overgaard (Eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology* (pp. 77-100). Cambridge University Press.
- IUCN. (2023). *IUCN SSC guidelines on human-wildlife conflict and coexistence*. IUCN. <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2023-009-En.pdf>
- Kane, R. (2013). Capítulo V. Respuesta a Fischer, Pereboom y Vargas. En J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom y M. Vargas, *Cuatro perspectivas sobre la libertad* (I. Echavarría, G. Polit y R. Restrepo, Trans.) (pp. 203-222). Marcial Pons. (Obra original publicada en 2007)
- MacCan, H. J. (2020). *Introducción*. En H. J. MacCan (Ed.). *Libre albedrío y teísmo clásico. El problema de la libertad en la teología del ser perfecto* (pp. xiii-xix). Universidad Pontificia de Comillas, Editorial Sal Terrae.
- Mickelson, K. M. (2023). (In)compatibilism. En J. Campbell, K. M. Mickelson y V. A. White (Eds.), *A Companion to Free Will*. Wiley Blackwell.
- Moya, C. (2017). *El libre albedrío. Un estudio filosófico*. Cátedra.
- Søvik, A. O. (2016). *Free will, Causality and the Self*. De Gruyter.

- Steward, H. (2009). Animal Agency. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 52(3), 217-231.
- Steward, H. (2012). *A Metaphysics for Freedom*. Oxford University Press.
- Steward, H. (2022). Agency. En M. Hauskeller (Ed.). *The things that really matter. Philosophical conversations on the cornerstones of life* (pp. 27-45). UCL Press.
- Steward, H y Law, S. (2023). Free Will: Helen Steward Interviewed by Stephen Law. *Think*, 22(65), 5-10.
- Van Inwagen, P. (2020). El problema del libr* alb*drio. En H. J. MacCan (Ed.). *Libre albedrío y teísmo clásico. El problema de la libertad en la teología del ser perfecto* (pp. 3-22). Universidad Pontificia de Comillas, Editorial Sal Terrae.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker y J. Schulte, Trads.) (English & German, 4ª ed. Rev. por P. M. S. Hacker & J. Schulte). Wiley Blackwell. (Obra original publicada en 1953)