

# Libre albedrío

Timothy O'Connor

Modo de citar:

O'Connor, Timothy. 2016. "Libre albedrío". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[https://dia.austral.edu.ar/Libre\\_albedrío](https://dia.austral.edu.ar/Libre_albedrío)

Versión española de [Free Will](#), de la Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Traducción: Agustina Lombardi

Publicado por primera vez el lunes 7 de enero de 2002; revisión substancial el viernes 29 de octubre de 2010.

“Libre albedrío” es un término técnico filosófico que se utiliza para designar a la capacidad particular de los agentes racionales de poder elegir un curso de acción entre varias alternativas. El problema gira en torno a qué es el libre albedrío. (Y qué problema ha sido: los filósofos han debatido este problema por más de dos milenios, y casi todo gran filósofo ha tenido algo que decir al respecto). La mayoría de los filósofos suponen que el concepto de libre albedrío está estrechamente relacionado con el concepto de responsabilidad moral. Actuar con libre albedrío, para tales posturas, es simplemente satisfacer el requisito metafísico de ser responsable de la propia acción. (Claramente también habrá condiciones epistémicas sobre la responsabilidad, como ser consciente -o en su defecto ser culpablemente inconsciente- de alternativas relevantes para la propia acción y de la significancia moral de dichas alternativas). Pero la importancia del libre albedrío no se agota en su conexión con la responsabilidad moral. El libre albedrío también parece ser una condición insuficiente para el logro de nuestros propios objetivos (por qué el esfuerzo constante y el trabajo creativo son loables), para la autonomía y la dignidad de las personas, y para el valor que le atribuimos al amor y a la amistad. (Ver Kane 1996, 81 ss. y Clarke 2003, Cap.1; ver también Pereboom 2001, Cap.7).

Los filósofos que distinguen entre libertad de acción y libertad de voluntad lo hacen dado que el éxito en llevar a cabo nuestros fines depende en parte de factores que están completamente fuera de nuestro control. Además, siempre existen restricciones externas en el rango de opciones que podemos intentar emprender significativamente. Dado que la presencia o ausencia de estas condiciones y restricciones (usualmente) no son nuestra responsabilidad, es posible que los *loci* centrales de nuestra responsabilidad sean nuestras elecciones, o “voluntades”.

He insinuado que las voluntades libres no constituyen más que un subconjunto de voluntades, al menos en cuanto tema conceptual. Pero no todo filósofo acepta esto. René Descartes, por ejemplo, identifica la facultad de la voluntad con la libertad de elección, “la habilidad de hacer o de no hacer algo” (Meditación IV), e incluso llega lo suficientemente lejos como para declarar que “la voluntad es por naturaleza tan libre que nunca puede ser restringida” (*Pasiones del alma*, I, art. 41). Al tomar esta fuerte posición extrema sobre la naturaleza de la voluntad, Descartes está reflejando una tradición sostenida por ciertos escolásticos tardíos (más notablemente Suárez) e iniciada por Duns Scoto.

La postura más difundida, sin embargo, sostiene que podemos concebir fácilmente voluntades que no son libres. En efecto, gran parte del debate acerca del libre albedrío se centra en si los seres humanos *tenemos* libre albedrío, aunque prácticamente nadie duda de que deseamos hacer esto o aquello. Las principales amenazas a nuestra libertad de voluntad son varios presuntos determinismos: físico/causal, psicológico, biológico, teológico. Para cada tipo de determinismo, existen filósofos que (i) niegan su realidad, ya sea por la existencia del libre albedrío o por motivos independientes; (ii) aceptan su realidad pero argumentan a favor de su compatibilidad con el libre albedrío; (iii) aceptan su realidad y niegan su compatibilidad con el libre albedrío. También existen algunos pocos filósofos que sostienen que la verdad de cualquier tipo de determinismo es irrelevante ya que el libre albedrío es simplemente

imposible.

De existir el libre albedrío como tal, éste tiene muchas dimensiones. A continuación, voy a esbozar las características que confieren libertad que más han llamado la atención. El lector queda sobre aviso, sin embargo, que mientras algunos filósofos enfatizan sólo una de dichas características, quizás en respuesta a la postura de su audiencia inmediata, es probable que la mayoría reconozca la importancia de muchas de las otras características discutidas aquí.

## 1 Deliberación racional [↑](#)

### 1.1 Libre albedrío como elección sobre la base de los propios deseos [↑](#)

En una visión minimalista, el libre albedrío es la capacidad de seleccionar un curso de acción como un medio para cumplir un deseo. David Hume, por ejemplo, define libertad como “el poder de actuar o de no actuar, de acuerdo con la determinación de la voluntad” (1748, sec. viii, parte 1). También encontramos una postura semejante en Jonathan Edwards (1754), para quien las voluntades libres son aquellas que proceden de los propios deseos.

Una razón para considerar esta visión insuficiente es que es consistente con el comportamiento dirigido a fines de ciertos animales, a quienes no consideramos como agentes moralmente responsables. Dichos animales carecen no sólo de la consciencia de las implicancias morales de sus acciones, sino también de cualquier capacidad para reflexionar sobre sus alternativas y sobre sus consecuencias a largo plazo. En efecto, es plausible que tengan poca auto-consciencia como agentes con un pasado y con proyectos y propósitos para el futuro. (Ver Baker 2000 sobre “la perspectiva en primera persona”).

### 1.2 Libre albedrío como elección deliberativa sobre la base de deseos y valores [↑](#)

Una propuesta natural, por lo tanto, consiste en modificar la tesis minimalista teniendo en cuenta (lo que serían) las capacidades distintivamente humanas y la capacidad de auto-concepción. En efecto, desde Platón los filósofos comúnmente han distinguido la parte “animal” y “racional” de nuestra naturaleza. Esta parte “racional” implica una complejidad psicológica muchísimo mayor. Nuestra naturaleza racional incluye nuestra habilidad de juzgar algunos fines como “buenos” o dignos de ser alcanzados, y valorarlos aunque el satisfacerlos pueda resultar en una situación desagradable para nosotros. (Tengamos en cuenta que dichos juicios no necesitan estar basados en un valor moral). Podríamos decir que actuamos con libre albedrío cuando actuamos en concordancia con nuestros propios juicios y nuestras propias valoraciones sobre lo que es bueno para nosotros, independientemente de si al actuar entramos en conflicto con un deseo “animal” o no. (Ver Watson 2003a para un desarrollo sutil de este tipo de postura). Pero esta visión parecería ser excesivamente restrictiva, ya que claramente sostenemos que mucha gente es responsable de acciones que proceden de deseos “animales” que entran en conflicto con su propia valoración de lo que sería mejor en ciertas circunstancias. Más plausible es la propuesta de que uno actúa con libre albedrío cuando la propia deliberación es *sensible* a los propios juicios sobre lo que es mejor dadas las circunstancias, ya sea que uno actúe por dicho juicio o no.

Claramente nos hallamos aquí en el terreno de las posturas de la voluntad como “apetito racional” que encontramos en los aristotélicos medievales. El tratamiento medieval más elaborado es el de Tomás de Aquino (Su postura es discutida en varios lugares. Ver, por ejemplo, *Summa Theologiae* I, q.82 (1945, vol.1) y *Questions on Evil*, q.6 (1993).). Su postura implica identificar varias clases distintas de voluntades. Aquí daré cuenta sólo de algunas de sus afirmaciones básicas. Tomás de Aquino sostiene que nuestra naturaleza nos determina a querer ciertos fines generales ordenados hacia el fin más general, el bien. Estos fines los deseamos por necesidad, no libremente. La libertad entra en escena cuando consideramos varios medios hacia dichos fines, ninguno de los cuales se nos presenta como incondicionalmente bueno o como el único que satisface el bien que queremos alcanzar. Existe, por lo tanto, libre elección de los medios para nuestros fines, junto con una libertad más básica de no considerar algo, por lo tanto

quizás evitando quererlo inevitablemente una vez que reconocemos su valor. La libre elección es una actividad que involucra tanto nuestra capacidad intelectual como volitiva, ya que consiste tanto en un juicio como en un compromiso activo. Una pregunta controvertida para esta postura es cuál es el determinante último de las elecciones libres, si la voluntad o el intelecto. Cómo entendamos a Tomás de Aquino en este punto nos va a llevar a determinar si es o no compatibilista con respecto a la libertad y al determinismo. (Ver más adelante. Donagan 1985, MacDonald 1998, Stump 2003, Cap. 9 y Pasnau 2002, Cap.7 hacen buenas exposiciones sobre la postura de Tomás de Aquino).

Existen dos problemas generales sobre las teorías de libre albedrío que dependen principalmente de la capacidad de deliberar sobre posibles acciones bajo la luz de la propia concepción del bien. En primer lugar, hay agentes que deliberadamente eligen actuar como lo hacen pero que están motivados a hacerlo por un tipo de deseo compulsivo y controlador. (Y no parece existir ningún principio que prohíba que un deseo compulsivo informe un juicio propio del agente sobre qué es lo bueno para él). Dichos agentes no están deseando libremente. (Wallace 2003 y Levy 2007, Cap.6 ofrecen posturas sobre el modo en que la adicción afecta a la voluntad). En segundo lugar, podemos imaginarnos la psiquis de una persona que está siendo externamente manipulada por otro agente (a través de un implante neurofisiológico, por ejemplo), de tal modo que el agente sea obligado a deliberar y desear vigorosamente una acción particular que previamente no estaba dispuesto a elegir. El proceso deliberativo podría ser perfectamente normal, reflexivo y racional, pero aparentemente no sería realizado libremente. La libertad del agente parece estar debilitada o al menos muy disminuida a causa de dicha manipulación psicológica (Mele 1995).

### 1.3 Auto-dominio, apetito rectamente ordenado [↑](#)

Algunos pensadores, influenciados por ciertos casos de coacción psicológica interna, definen la libertad de la voluntad en oposición a este fenómeno. Para dichos pensadores, la verdadera libertad de la voluntad implica la liberación de la tiranía de los bajos deseos y la adquisición de los deseos que tienden hacia el Bien. Platón, por ejemplo, postula tres aspectos del alma: racional, espiritual y apetitivo, y sostiene que las voluntades emanan sólo de la parte superior, la racional. Otras veces, uno es dominado por los deseos irracionales de las dos partes inferiores (Las ideas de Platón acerca del alma y sus poderes se encuentran en numerosos lugares. Ver, por ejemplo, *La República*, libro IV; *Fedro*, 237e-2382 y 246-248; *Gorgias*, 466. Todos se encuentran en (1997).). Esta visión es particularmente característica en aquellos que trabajan en un contexto teológico - por ejemplo en San Pablo, uno de los escritores del Nuevo Testamento, cuando habla de la libertad cristiana (Romanos 6-8; Gálatas 5), y aquellos influenciados por él en este punto, como Agustín. (Este último, tanto en sus escritos tempranos como en los tardíos, acepta una libertad de la voluntad que no está ordenada al bien, aunque mantiene que esta es de menor valor que la libertad rectamente ordenada. Ver, por ejemplo, las discusiones mantenidas en los libros II-III en *Del libre albedrío*). Más recientemente, Susan Wolf (1990) defiende una tesis asimétrica respecto de la libertad y la responsabilidad. De acuerdo a su postura, un agente actúa libremente sólo si tuvo la capacidad de elegir la Verdad y el Bien. Para un agente que elige de este modo, la habilidad requerida está automáticamente implícita. Pero aquellos que rechazan el Bien actúan libremente sólo si podrían haber actuado de modo diferente. Este es un requisito adicional fundamental para la libertad, y hace de la libertad de la voluntad una condición más demandante en los casos de las malas elecciones.

Al considerar estas posturas sobre la libertad entendida como apetitos rectamente ordenados, me enfoco en elementos abstractos comunes a todas. Estas tratan explícitamente la preocupación de compulsión interna, enfrentando las posturas basadas en la simple deliberación. El otro problema, sobre la manipulación externa, quizá podría tratarse mediante el agregado de un requisito histórico: los agentes desean libremente sólo si sus deseos no son en parte explicables por episodios de manipulación externa que eludan sus facultades críticas y deliberativas (Mele 1995, 2003). Pero surge otro problema: un agente que fue un "santo natural", siempre eligiendo el bien sin esfuerzo y sin ninguna inclinación contraria, no tendría la libertad de voluntad entre sus virtudes. Sin duda admiraríamos mucho a esa persona, ¿pero sería una admiración embebida en alabanza moral hacia la persona, o estaría, en cambio, restringida a la bondad de las cualidades de la persona? (Cf. Kant 1788). La reacción apropiada hacia dicha persona parecería ser una analogía con la apreciación estética de la belleza natural, en contraste con la admiración que podemos tener hacia la persona que elige el bien frente a la verdadera tentación de actuar egoístamente. Dado que esta visión de la libertad de la voluntad como orientación al bien a veces resulta de reflexiones teológicas, es importante notar que otros teólogos y filósofos enfatizan la importancia para los seres

humanos de ser *capaces* de rechazar el amor divino: un amor a Dios que no es dado libremente -dado a sabiendas de una posibilidad significativa de haberlo realizado de otro modo- sería una farsa, tanto más cuanto que, si fuera inevitable, encontraría su explicación última y completa en Dios mismo.

## 2 Posesión [↑](#)

Harry Frankfurt (1982) presenta una forma profunda y original de considerar el libre albedrío. Sugiere que una diferencia fundamental entre la actividad humana y la meramente animal radica en nuestra capacidad de reflexionar sobre nuestros deseos y creencias y formar deseos y juicios sobre ellos. Puede ocurrir que desee comer una barra de chocolate (deseo de primer orden), pero también podría suceder *no desear* esto (deseo de segundo orden) dada la conexión que hay entre el hábito de comer dulces y la mala salud. Frankfurt argumenta que esta diferencia provee la clave para entender tanto la acción libre como el libre albedrío. (Ambos conceptos son bastante diferentes según la postura de Frankfurt, siendo el libre albedrío la noción más desafiante. Además, la responsabilidad moral de una acción sólo requiere que el agente haya actuado libremente, no que la acción procediera de una voluntad libre).

Según el análisis de Frankfurt, *actúo* libremente cuando deseo que el deseo por el cual actúo sea efectivo. Con este deseo de segundo orden me *identifico*: refleja mi verdadero yo. (Comparemos esto con el adicto: habitualmente, el adicto actúa por un deseo por el cual no quiere actuar. Su voluntad está dividida, y sus acciones proceden de deseos con los cuales reflexivamente no se identifica. Por lo tanto, no está actuando libremente). Mi *voluntad* es libre cuando soy capaz de hacer de cualquiera de mis deseos de primer orden aquel por el que actúo. De hecho, deseo comer la barra de chocolate, pero podría haber deseado no hacerlo.

Según la postura de libre albedrío de Frankfurt, mucho depende de qué quiere decir ser capaz de querer de una forma u otra, y sobre esto Frankfurt es oficialmente neutral. (Ver más adelante una discusión sobre la habilidad de hacer de otro modo). Pero como Frankfurt conecta la responsabilidad moral sólo con su noción más débil de acción libre, es apropiado considerar aquí la idoneidad de esta postura. La objeción central que han postulado los comentaristas es la siguiente: ¿qué hay de tan especial en las voluntades o deseos de orden superior? (Ver en particular Watson 2003a). ¿Por qué suponer que inevitablemente reflejan mi yo verdadero, a diferencia de los deseos de primer orden? Frankfurt es explícito al decir que los deseos de orden superior no necesitan estar enraizados en la moral de una persona o incluso en una actitud determinada (1982, 89, n.6). Por lo tanto parece que, en algunos casos, un deseo de primer orden puede reflejar mucho más mi yo verdadero (más “interno a mí”, en la terminología de Frankfurt) que un deseo débil y tenue de ser una clase de persona que desea de un modo diferente.

En escritos posteriores, Frankfurt responde a esta inquietud apelando primero a “decisiones tomadas sin reservas” (“Identificación y externalidad” e “Identificación e incondicionalidad” en Frankfurt 1988) y luego apelando a deseos de orden superior con los que uno está “satisfecho”, de tal modo que uno no tiene la inclinación de hacerles cambios (1992). Pero la ausencia de una inclinación para cambiar un deseo claramente no suma a la condición de la identificación que confiere libertad. Parece que tal estado de satisfacción negativo puede ser uno con el que yo simplemente me encuentro, uno que yo ni apruebo ni desapruuebo (Pettit 2001, 56).

Además, podemos imaginarnos la manipulación externa consistente con la postura de Frankfurt sobre el libre albedrío, pero a la vez inconsistente con el libre albedrío en sí mismo. Equipado con la tecnología inalámbrica neurofisiológico-manipulativa de fines del siglo XXI, uno podría inducir discretamente un deseo de segundo orden en mí a ser movido por un deseo de primer orden -un deseo de orden superior con el que estoy satisfecho- y luego dejarme deliberar normalmente. Claramente, este deseo debería ser estimado como “externo” a mí, y la acción que fluye de él como no-libre.

## 3 Causalidad y control [↑](#)

Nuestro panorama sobre los diversos temas relacionados con libre albedrío en cuestiones filosóficas sugiere que un -

quizás el tema de fondo es el del *control*. Claramente, nuestra capacidad de deliberación y la posible sofisticación de algunas de nuestras reflexiones prácticas son condiciones importantes para la libertad de la voluntad. Pero cualquier análisis propuesto sobre el libre albedrío debe también asegurarse que el proceso que describe sea uno que dependa de, o sea controlado por, el agente.

Ni ciertos escenarios fantásticos de manipulación externa, ni algunos casos menos fantásticos de hipnosis, son los únicos casos, ni incluso los más importantes, que dan qué pensar a los filósofos. Mi deliberación y elección 'en la forma normal' son consistentes con el hecho de que mi psicología en desarrollo y mis elecciones a lo largo del tiempo sean parte de un sistema ineluctable de causas que producen necesariamente sus efectos. Podría ser que, subyacente a los fenómenos de finalidad y voluntad en las personas humanas, existiera un sistema-mundial universal y mecánico de causa y efecto 'ciego'. Muchas posturas sobre el libre albedrío se construyen en contra de la posibilidad de fondo (ya sea aceptada como real o no) de que cada estado del mundo esté determinado por lo que lo precedió a causa de una ley natural impersonal. Como siempre, hay optimistas y pesimistas.

### 3.1 Libre albedrío como control de orientación [↑](#)

John Martin Fisher (1994) distingue dos formas de control sobre las propias acciones: orientación y regulación. Una persona ejerce control de orientación sobre las propias acciones en tanto que éstas proceden de un mecanismo (deliberativo) que responde 'débilmente' a las razones. Esto tiene lugar sólo en caso de que hubiera un *posible* escenario donde al agente se le presentara una razón suficiente para hacer algo de otro modo y el mecanismo que condujera a la elección realizada fuese operativo y optara por una elección diferente, adecuada a la razón imaginada. En Fisher y Ravizza (1998), esta postura es elaborada y refinada. Los autores requieren, más precisamente, que el mecanismo sea un mecanismo de la propia persona (dejando de lado la manipulación externa) y que responda 'moderadamente' a razones: que sea "regularmente *receptivo* a razones, algunas de las cuales son razones morales, y que sea al menos débilmente *reactivo* a la razón" (Fisher y Ravizza 1998, 82, énfasis agregado). La receptividad se evidencia a través de un patrón comprensible de reconocimiento de razones -creencias del agente sobre lo que constituiría una razón suficiente para llevar a cabo diversas acciones. (Ver Fisher y Ravizza 1998, 69-73, y la contribución de Fisher a Fisher et al. 2007, para más detalles).

Nada de esto, significativamente, requiere de un control de 'regulación', es decir un control que implique la habilidad del agente de elegir y actuar de modo diferente en las circunstancias reales. El control de regulación requiere posibilidades *alternativas* abiertas al agente, mientras que el control de orientación está determinado por características de la secuencia real emitidas en la elección de uno. Fisher reconoce que hay una noción de libertad que requiere un control de regulación pero no cree que este tipo de libertad sea requerido para la responsabilidad moral. (A esta conclusión llega persuadido por un tipo de argumento originado por Harry Frankfurt. Para un desarrollo importante del argumento ver Frankfurt 1969 y Fisher 1994, Cap. 7. Este argumento ha sido debatido extensivamente en los últimos años. Para un panorama representativo ver Widerker y McKenna 2003. Para un trabajo muy reciente, ver Franklin 2009 y Fisher 2010 y los trabajos que citan).

### 3.2 Libre albedrío como origen último (habilidad de obrar de otro modo) [↑](#)

Sin embargo, hay muchos que no concuerdan con Fisher en este punto, y defienden la postura tradicional que afirma que el tipo de libertad requerido para la responsabilidad moral requiere, efectivamente, que el agente haya podido actuar de modo diferente. Como dice Aristóteles: "... cuando el origen de las acciones está en él, también depende de él hacerlas o no hacerlas" (EN, Libro III).<sup>1</sup>

Demasiada tinta ha sido derrochada, especialmente en la era moderna, en cómo entender el concepto de ser capaz de obrar de otro modo. Por un lado están aquellos que sostienen que es consistente con mi ser capaz de obrar de otro modo que el pasado (que incluye mi carácter, creencias y deseos presentes) y las leyes básicas de la naturaleza impliquen lógicamente que haga lo que realmente hago. Estos son los 'compatibilistas', que sostienen que la libertad y el determinismo causal son compatibles. (Para una discusión sobre este tema ver O'Connor 2000, Cap. 1; Kapitan

2001; van Inwagen 2001; Haji 2009). Entre los compatibilistas, los análisis condicionales sobre la habilidad de actuar de otro modo han resultado de suma importancia. La idea general se puede ejemplificar de la siguiente manera: decir que soy capaz de obrar de otro modo es decir que yo actuaría de otro modo si fuera el caso que..., donde la elipsis se completa por algún tipo de elaboración como “tuviera un deseo lo suficientemente fuerte como para hacerlo”, o “tuviera creencias diferentes sobre los mejores medios disponibles para satisfacer mi fin”, o... En resumen: algo acerca de mi carácter predominante o de mis estados psicológicos actuales puede haber cambiado, habiendo dado lugar a un resultado diferente en mi deliberación.

Los incompatibilistas piensan que se necesita algo más sólido: que actúe con libre albedrío implica que exista para mí una pluralidad de futuros abiertos consistentes con el pasado (y con las leyes de la naturaleza) *siendo tal y como eran* que yo fuera capaz de ‘añadir al pasado dado’ (Ginet 1990). Podría haber elegido de modo diferente incluso sin ninguna ulterior consideración no-actual que me ocurriera y que ‘inclinase la balanza’ en otra dirección. De hecho, desde su punto de vista, la analogía de la balanza está mal pensada: los agentes libres no son mecanismos que responden invariablemente a ‘motivos de fuerza’ específicos. Son capaces de actuar a propósito de cualquiera dentro de una pluralidad de motivos que hagan atractivo más de un curso de acción. Al fin y al cabo, el agente debe determinarse *a sí mismo* de un modo u otro.

Podemos distinguir dos grandes familias en las posturas de auto-determinación ‘incompatibilista’ o ‘indeterminista’. El grupo más radical sostiene que el agente que determina su propia voluntad no está causalmente influenciado por factores causales externos, incluyendo su propio carácter. Descartes, al momento de explorar el alcance y la influencia de ‘las pasiones’, declara que “la voluntad es por naturaleza tan libre que nunca puede ser restringida” (PWD, v.I, 343). Y como hemos visto, cree que tal libertad está presente en cada ocasión donde hacemos una elección consciente -incluso, escribe, “cuando una razón muy evidente nos mueve en una dirección...” (PWD, v.III, 245). Más recientemente, Jean-Paul Sartre notoriamente sostuvo que los seres humanos poseen una ‘libertad absoluta’: “No se pueden encontrar límites a mi libertad excepto la libertad misma, o, si lo prefieres, no somos libres de dejar de ser libres.” (Sartre 1956, 567) Sus puntos de vista sobre la libertad derivaron de su concepción radical sobre los seres humanos como carecientes de cualquier tipo de naturaleza positiva. En cambio, somos ‘no-seres’ cuyo ser, momento a momento, consiste simplemente en elegir:

“para la realidad humana, ser es elegirse a uno mismo; nada le llega de afuera, ni tampoco de adentro, que pudiera recibir o aceptar... está enteramente abandonada a la intolerable necesidad de hacerse ser, hasta los mínimos detalles. Así, la libertad... es el ser del hombre, es decir, su nada de ser.” (Sartre 1956, 568-9)

Tanto el filósofo medieval Scoto como el filósofo de mediados del siglo XX C. A. Campbell, parecen estar de acuerdo con Descartes y Sartre en la falta de influencia causal directa sobre la actividad de elección libre, mientras que sostienen que el alcance de las posibilidades de lo que podría querer podría estar en mayor o menor grado restringido. Por lo tanto, cuando Scoto sostiene que “nada más que la voluntad es la causa total” de su actividad, admite (junto con Tomás de Aquino y otros aristotélicos medievales) que no somos capaces de desear algo en lo que no vemos un bien, ni de repudiar definitivamente algo que se nos aparece como incalificablemente bueno. A diferencia de Sartre, poseemos una ‘naturaleza’ que circunscribe lo que podríamos posiblemente elegir, y tanto nuestras elecciones pasadas como las influencias ambientales también conforman nuestras posibilidades en cualquier momento en particular. Pero si se nos presenta lo que reconocemos como un bien incalificable, aún podemos elegir *abstenernos de quererlo*. En cuanto a Campbell, mientras que sostiene que el carácter no puede explicar una elección libre, supone que “existe una situación experiencial, y *sólo una*, ...en la que hay alguna posibilidad en la que el acto de la voluntad no esté de acuerdo con el carácter; es decir la situación en la que el curso que formó las normas del carácter es un curso en conflicto con el ideal moral del agente: en otras palabras, la situación de tentación moral” (Campbell 1967, 46). (Van Inwagen 1994 y 1995 es otro partidario de la idea de que el libre albedrío se ejerce en un pequeño subconjunto de nuestras elecciones, aunque su posición es menos extrema en este punto que la de Campbell. Fischer y Ravizza 1992, O'Connor 2000, Cap.5 y Clarke 2003, Cap.7 critican el argumento de van Inwagen).

Dentro del enfoque de la auto-determinación del libre albedrío, un grupo más moderado sostiene que las creencias, los deseos y los factores externos pueden influenciar causalmente al acto mismo de libre elección. Sin embargo, dentro de este campo, los expertos difieren profundamente en la naturaleza metafísica de dichas elecciones y en el rol causal de las razones. Podemos distinguir tres variedades, que voy a discutir brevemente.

En primer lugar existe una postura no-causal (o de posesión) (Ginet 1990, 2002; McCann 1998; Pink 2004; Goetz 2002). De acuerdo a esta postura, yo controlo mi volición o mi elección simplemente en virtud de que sea mía - está ocurriendo en mí. Yo no ejerzo un tipo especial de causalidad al hacerla realidad; en cambio, es un evento intrínsecamente activo, algo que yo *hago* intrínsecamente. Pueden existir influencias causales en mi elección, pero no son necesarias, y cualquier influencia causal de este tipo es completamente irrelevante para entender por qué ocurre. Las razones proporcionan una forma de explicación autónoma y no-causal. Siempre que mi elección no esté totalmente determinada por factores anteriores, es una elección libre y bajo mi control simplemente en virtud de ser mía.

Aquellos que proponen la postura del evento-causal (por ejemplo Nozick 1995; Ekstrom 2001 y Franklin en preparación) dirían que eventos incausados de cualquier tipo serían aleatorios y no controlados por nadie, y por lo tanto difícilmente podrían contarse como elecciones *hechas* por un agente. A su vez sostienen que las razones influyen en las elecciones precisamente causándolas. Las elecciones son *libres* siempre y cuando no sean causadas de manera determinista, y por lo tanto podrían no haber ocurrido justamente en las circunstancias en las que ocurrieron. Un caso especial en la postura evento-causal es el de Kane (1996 y su contribución a Fischer et al. 2007). Kane sostiene que las elecciones libres de mayor importancia para la autonomía de un agente son aquellas que son precedidas por esfuerzos de la voluntad dentro del proceso de deliberación. Estos son casos en los que la propia voluntad está en conflicto, como cuando el deber o el interés propio a largo plazo compiten con un deseo fuerte por un bien a corto plazo. Mientras uno lucha para ordenar y priorizar los propios valores, los posibles resultados no están simplemente sin determinar sino que son *indeterminados*: en cada etapa de la lucha, los posibles resultados no tienen ninguna probabilidad objetiva y específica de ocurrir. Esta indeterminación, sostiene Kane, es esencial a la libertad de la voluntad.

Finalmente, están aquellos que creen que la libertad de la voluntad consiste en una forma de causalidad distintivamente personal, que comúnmente se conoce como "causalidad del agente". El agente causa su elección o su acción, y esto no debe analizarse de modo reduccionista como un evento en el agente causando la elección. (Comparar nuestra previa reformulación de "la roca rompió la ventana" en la más precisa formulación "la roca al tener un momento M en el punto de contacto con la ventana causó subsecuentemente que la ventana se rompiera".) Thomas Reid explica con claridad esta postura:

"Admito, por lo tanto, que un efecto sin causa es una contradicción, y que un evento sin causa es un absurdo. La pregunta que permanece es si una volición, no determinada por motivos, es un evento sin causa. Discrepo con esto. La causa de la volición es el hombre que la quiso". (Carta a James Gregory, en 1967, 88)

Roderick Chisholm defendió esta visión del libre albedrío en numerosos escritos (por ejemplo 1982 y 1976). Recientemente ha sido desarrollada de diferentes maneras por Randolph Clarke (1993, 1996, 2003) y O'Connor (2000, 2005, 2008a y 2010). Hoy en día, muchos filósofos consideran que esta postura posee una coherencia dudosa (por ejemplo Dennett 1984). Para algunos, esta idea de una sustancia causal es de por sí desconcertante (Ginet 1997 y Clarke 2003, Cap.10). Otros consideran que es difícil de reconciliar con el rol causal de las razones para explicar las elecciones. (Ver Feldman y Buckareff 2003 y Hiddleston 2005. Clarke y O'Connor dedican un esfuerzo considerable a hacer frente a esta preocupación). Y sin embargo, otros sostienen que, coherente o no, esta postura es inconsistente con el considerar a los seres humanos como parte del mundo natural de causas y efectos (Pereboom 2001, 2004, y 2005).

### 3.3 ¿Tenemos libre albedrío? [↑](#)

Una tendencia reciente consiste en suponer que las posturas sobre el agente causal capturan, de la mejor forma posible, nuestra idea pre-reflexiva de acción responsable y libre. Pero el fracaso de los filósofos en desarrollar esta postura de una manera completamente satisfactoria e inteligible, revela que la misma idea de libre albedrío (y por lo tanto de responsabilidad) es incoherente (Strawson 1986) o al menos inconsistente con un mundo muy parecido al nuestro (Pereboom 2001). Smilansky (2000) toma una postura más compleja, en la cual hay dos 'niveles' en los que podemos evaluar la libertad, el 'compatibilista' y el 'fundamental'. En el nivel fundamental de evaluación, el libre albedrío es en efecto incoherente. (Strawson, Pereboom y Smilansky proveen defensas concisas de sus posiciones en

Kane 2002.)

Recientemente, la voluntad también se ha convertido en un objeto de estudio empírico de la neurociencia y de la psicología cognitiva. Benjamin Libet (2002) llevó a cabo experimentos diseñados para determinar el momento de aparición de voluntades conscientes o de decisiones de actuar en relación a la actividad cerebral asociada con el inicio físico del comportamiento. La interpretación de los resultados es muy controvertida. Libet mismo concluye que los estudios proveen una evidencia sólida de que las acciones ya están en marcha poco *antes* de que el agente quiera realizarlas. Como resultado, no iniciamos conscientemente nuestras acciones, aunque Libet sugiere que sin embargo podríamos retener la capacidad de *vetar* las acciones que son iniciadas por estructuras psicológicas inconscientes. Wegner (2002) reúne una serie de estudios (incluyendo los de Libet) para argumentar que la idea de que las acciones humanas son siempre iniciadas por sus voluntades conscientes es simplemente una ilusión profundamente arraigada y ofrece una hipótesis sobre la razón por la cual esta ilusión se genera en nuestros sistemas cognitivos. Mele (2009) y O'Connor (2009b) argumentan que los datos deducidos por Libet, Wegner, y otros, carecen completamente de argumentos para respaldar sus conclusiones revisionistas.

## 4 Giros teológicos [↑](#)

Una gran parte de la escritura filosófica occidental sobre el libre albedrío fue y está escrita dentro de un marco abarcador teológico, según el cual Dios es la fuente última y *el sostén* de todo lo demás. Algunos de estos pensadores llegan a la conclusión de que Dios debe ser una causa suficiente y completamente determinante de todo lo que ocurre; todos suponen que cada acto de las creaturas necesariamente depende de la actividad de Dios que es cooperativa y explicativamente anterior. También se asume que los seres humanos son libres y responsables (so pena de atribuir el mal en el mundo solamente a Dios, y por lo tanto impugnando su bondad perfecta). Por consiguiente, aquellos que creen que Dios es omnideterminante, normalmente son compatibilistas con respecto a la libertad y (en este caso), son deterministas teológicos. Edwards (1754) es un buen ejemplo. Pero aquellos que suponen que la actividad sustentadora de Dios (y la actividad especial de conferir gracia) es sólo una condición necesaria en el resultado de las elecciones libres humanas necesitan relatar una historia más sutil, en la cual la actividad cooperativa de Dios omnipotente pueda ser (explicativamente) anterior a una elección humana y aún así que el resultado de dicha acción se resuelva sólo por la elección en sí misma. Ver las partes pertinentes del BW de Tomás de Aquino y el QAM de Scotto para importantes discusiones medievales - el período culmen en el que se trataron asuntos filosófico/teológicos. Ver Quinn 1983 como ejemplo de una discusión más reciente.

Otro problema es el impacto que el conocimiento de Dios, el Bien último, tiene para la libertad humana. Muchos filósofos, especialmente los aristotélicos medievales, se inclinaron por la idea de que los seres humanos no pueden sino desear aquello que consideran ser un bien incalificable. (Duns Scotto parece ser una excepción a este consenso.) Por lo tanto, en la vida futura, cuando los humanos 'ven a Dios cara a cara', estarán inevitablemente inclinados hacia Él. Murray (1993, 2002) argumenta que un Dios bueno elegiría hacer Su existencia y Su carácter menos cierto para los seres humanos, por el bien de su libertad. (Lo haría, continúa el argumento, al menos por un período de tiempo en el cual los seres humanos participan de su propia formación de carácter.) Si es un bien para los seres humanos elegir libremente responder en amor a Dios y obrar en obediencia a Su voluntad, luego Dios debe mantener una 'distancia epistémica' para que los seres humanos no estén abrumados por Su bondad y no respondan por necesidad, sino con libertad. (Ver también los otros ensayos en Howard-Snyder y Moser 2002.)

Finalmente, está la cuestión de la libertad de Dios mismo. La bondad perfecta es un atributo esencial de Dios, no es un atributo adquirido. Dios no puede mentir ni ser de ningún modo inmoral en su trato con sus creaturas. Salvo que tomemos la posición minoritaria que sostiene que esta es una afirmación trivial, dado que cualquier cosa que Dios haga definitivamente cuenta como buena, esta afirmación parece implicar una restricción interna significativa para la libertad de Dios. ¿Acaso no contemplamos inmediatamente más arriba que la libertad humana estaría reducida si tuviéramos una consciencia inequívoca de lo que es en realidad el Bien? Y sin embargo, ¿no es extraño suponer que Dios debe ser menos que perfectamente libre?

Una solución que ha sido sugerida a esta encrucijada comienza reconsiderando la relación entre dos aspectos de



(mucho) pensamiento acerca de la libertad de la voluntad: ser capaz de obrar de otro modo y ser la fuente última de la propia voluntad. Las discusiones contemporáneas sobre el libre albedrío generalmente enfatizan la importancia de ser capaz de obrar de otro modo. Sin embargo, es posible (Kane 1996) que la característica metafísica central de la libertad sea ser la fuente última, u originadora, de las propias elecciones, y que el ser capaz de obrar de otro modo esté estrechamente conectado a esta característica. Para los seres humanos o cualquier persona creada que deba su existencia a factores externos a ella, la única forma en la que los actos de su voluntad pudieran encontrar su origen último en sí mismos, es que dichos actos no estén determinados por su carácter o circunstancias. Ya que si todas mis voluntades estuvieran completamente determinadas, si tuviéramos que trazar mi historia causal lo suficientemente atrás, finalmente llegaríamos a factores externos que me dieron lugar, con mis disposiciones genéticas particulares. Mis motivos en el momento no serían la fuente *última* de mis voluntades, sino sólo las más *próximas*. Sólo si existen conexiones menos que deterministas entre las influencias externas y las opciones, es posible que yo sea una fuente última de mi obrar, respecto a la cual verdaderamente podría decir: “el asunto se termina aquí.”

Como suele suceder, en este tema las cosas son diferentes cuando se trata de Dios. Incluso si el carácter de Dios se opone absolutamente a que Él realice ciertas acciones en ciertos contextos, esto no implicaría que algún factor externo fuera de alguna forma un origen parcial de Sus disposiciones y abstenciones a querer. En efecto, esto no sería de este modo incluso si estuviera determinado por carácter a querer todo lo que Él quiere. Porque la naturaleza de Dios no le debe su existencia a nada. Por lo que Dios sería la fuente única y última de Su voluntad incluso si no pudiera querer otra cosa.

Entonces bien, ¿podría Dios haber querido de otro modo en *cualquier* aspecto? La opinión mayoritaria en la historia de la teología filosófica es que Él en efecto podría haber querido de otro modo. Podría haber elegido no crear nada en absoluto. Y dado que Él sí creó, podría haber creado cualquier número de alternativas a lo que observamos. Pero ha habido pensadores notables que argumentaron la posición contraria, junto con otros que claramente sintieron atracción por esta posición contraria incluso cuando la resistieron. El más famoso de estos pensadores es Leibniz (1710), quien argumentó que Dios, siendo a la vez perfectamente bueno y perfectamente poderoso, no puede dejar de querer el mejor mundo posible. Leibniz insistió que esto es consistente con decir que Dios es capaz de querer otra cosa, aunque su defensa de esta última afirmación es notoriamente difícil de realizar de manera satisfactoria. Muchos leen a Leibniz, *malgre lui*, como a alguien cuyos compromisos básicos implican que Dios no podría haber querido otra cosa que la que quiere en cualquier aspecto.

Uno podría desafiar el razonamiento de Leibniz en este punto cuestionando la suposición de que existe una única mejor creación posible (una opción señalada por Adams 1987, a pesar de que en su lugar desafió la conclusión de Leibniz basada en dicha suposición). Una forma en la que se podría hacer esto es si no existiera un adecuado orden de los mundos: algunos mundos son lo suficientemente diferentes en especie para ser inconmensurables entre sí (ninguno es mejor que el otro, ni son iguales). Otra forma en la que se podría hacer es si no hubiera límite superior en la bondad de los mundos: para cada mundo posible que Dios podría haber creado, existirían otros (infinitamente muchos, de hecho), que serían mejores. Si tal fuera el caso, podría uno argumentar, es razonable que Dios eligiera arbitrariamente qué mundo crear de entre esos mundos que exceden cierto umbral de valor de bondad general.

Sin embargo, William Rowe (2004) ha contra-argumentado que la tesis de que no existe ningún límite superior en la bondad de los mundos tiene una consecuencia muy diferente: ¡demuestra que no podría haber un Creador moralmente perfecto! Supongamos que nuestro mundo tiene un balance moral de valor  $n$ , y que Dios eligió crearlo a pesar de ser consciente de la existencia de posibilidades con valores mayores que  $n$  que Él era capaz de crear. Parecería que ahora podemos imaginarnos un Creador moralmente mejor: uno que teniendo las mismas opciones elige crear un mundo mejor. Ver Almeida (2008), Cap.1; O'Connor 2008b; y Kray 2010 para respuestas críticas a Rowe.

Finalmente, Norman Kretzmann (1997, 220-225) sostuvo en el contexto del sistema teológico de Tomás de Aquino que hay una gran presión para decir que Dios debe haber creado una cosa o la otra, aunque bien podría haber existido la posibilidad de que crease algo a partir de un número de órdenes contingentes. La razón es que no hay una explicación plausible de cómo un Dios absolutamente perfecto podría tener una motivación *resistible* -una consideración entre otras consideraciones en competencia- para crear algo en vez de nada. (Obviamente no puede tener que ver con cualquier tipo de utilidad, por ejemplo). La mejor forma general de comprender la motivación de Dios para crear -la

cual en algunos lugares el mismo Tomás de Aquino parece aceptar- es verla en cuanto que refleja el hecho de que el mismo ser de Dios, que es bondad, es necesariamente difusivo de sí. La bondad perfecta naturalmente se comunicará a sí misma hacia el exterior; Dios que es perfecta bondad naturalmente creará, generando una realidad dependiente de Él, que imperfectamente reflejará su bondad. (Wainwright 1996 presenta una discusión cuidadosa sobre una línea de pensamiento similar en Jonathan Edwards. Véase también Rowe 2004.)

## 5 Otras lecturas [↑](#)

Pereboom (2009) presenta a varios importantes escritores históricos y contemporáneos que se especializan en el libre albedrío. Bourke 1964 y Dilman 1999 proporcionan resúmenes críticos de muchos escritores históricamente significativos. Fischer, Kane, Pereboom, y Vargas (2007) proporcionan un debate accesible pero a la vez cuidadoso que expone las posturas primordiales de cuatro pensadores principales. Ver Fischer 1994; Kane 1996, especialmente Cap. 1-2; 5-6; Ekstrom 2001; Watson 2003b; y la sobresaliente colección de extensos artículos en Kane 2002 (con una versión actualizada publicada en 2011), para tratamientos temáticos sobre el libre albedrío. Finalmente, ver los cuatro volúmenes de Fischer 2005, para un conjunto de importantes ensayos contemporáneos temáticamente comprensivos sobre el libre albedrío.

## 6 Notas [↑](#)

1.- Tengamos en cuenta que Aristóteles ve aquí el origen en el agente y la capacidad de obrar de otro modo como estrechamente relacionados. Robert Kane (1996) sugiere que mientras algún tipo de capacidad de obrar de otro modo es ciertamente necesario para la responsabilidad moral, esta condición no es más que un indicador de algo más profundo que el libre albedrío: la voluntad encontrando su origen *último* en el agente. [Volver al texto](#)

## 7 Bibliografía [↑](#)

Adams, Robert. 1987. "Must God Create the Best?". En *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, 51-64. New York: Oxford University Press.

Almeida, Michael. 2008. *The Metaphysics of Perfect Beings*. New York: Routledge.

Aquinas, Thomas. 1945. *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas* (2 vol.)(BW). New York: Random House.

Aquinas, Thomas. 1993. *Selected Philosophical Writings*(SPW). Editado por T. McDermott. Oxford: Oxford University Press.

Aristotle.1985. *Nicomachean Ethics* (NE). Traducido por Terence Irwin. Indianapolis: Hackett Publishing.

Augustine.1993. *On the Free Choice of the Will* (FCW). Traducido por Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing.

Ayer, A.J. 1982. "Freedom and Necessity," editado por Watson (1982b), 15-23.

Baker, Lynne. 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.

Botham, Thad. 2008. *Agent-causation Revisited*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Mueller.

Bourke, Vernon. 1964. *Will in Western Thought*. New York: Sheed and Ward.

- Campbell, C.A. 1967. *In Defence of Free Will & other essays*. London: Allen & Unwin Ltd.
- Campbell, Joseph Keim. 2007. "Free Will and the Necessity of the Past." *Analysis* 67 (294): 105-111.
- Chisholm, Roderick. 1976. *Person and Object*. LaSalle: Open Court.
- Chisholm, Roderick. 1982. "Human Freedom and the Self," editado por Watson (1982b), 24-35.
- Clarke, Randolph. 1993. "Toward a Credible Agent-Causal Account of Free Will", editado por O'Connor (1995), 201-15.
- Clarke, Randolph. 1995. "Indeterminism and Control." *American Philosophical Quarterly* 32: 125-138.
- Clarke, Randolph. 1996. "Agent Causation and Event Causation in the Production of Free Action". *Philosophical Topics* 24 (Fall): 19-48.
- Clarke, Randolph. 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Randolph. 2005. "Agent Causation and the Problem of Luck". *Pacific Philosophical Quarterly* 86 (3): 408-421.
- Clarke, Randolph. 2009. "Dispositions, Abilities to Act, and Free Will: The New Dispositionalism". *Mind* 118 (470): 323-351.
- Dennett, Daniel. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Having*. Cambridge-MA: MIT Press.
- Descartes, René. 1984. *Meditations on First Philosophy [1641] y Passions of the Soul [1649]* (PWD). En *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I-III. Traducido por Cottingham, J., Stoothoff, R., & Murdoch, D.. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donagan, Alan. 1985. *Human Ends and Human Actions: An Exploration in St. Thomas's Treatment*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Dilman, Ilham. 1999. *Free Will: An Historical and Philosophical Introduction*. London: Routledge.
- Double, Richard. 1991. *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Duns Scotus, John. 1986. "Questions on Aristotle's Metaphysics IX, Q.15" (QAM). En *Duns Scotus on the Will and Morality*. Seleccionado y traducido por Allan B. Wolter, O.F.M. Washington: Catholic University of America Press.
- Edwards, Jonathan. 1754/1957. *Freedom of Will*. Editado por P. Ramsey. New Haven: Yale University Press.
- Ekstrom, Laura. 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, CO: Westview Press.
- Ekstrom, Laura. 2001. "Libertarianism and Frankfurt-Style Cases", editado por Kane 2001, 309-322.
- Ekstrom, Laura. 2003. "Free Will, Chance, and Mystery," *Philosophical Studies* 113: 153-180.
- Farrer, Austin. 1958. *The Freedom of the Will*. London: Adam & Charles Black.
- Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell.
- Fischer, John Martin. 1999. "Recent Work on Moral Responsibility". *Ethics* 110: 93-139.
- Fischer, John Martin. 2001. "Frankfurt-type Examples and Semi-Compatibilism," editado por Kane, 281-308.
- Fischer, John Martin. 2005, ed. *Free Will: Critical Concepts in Philosophy*, Vol.I-IV. London: Routledge.
- Fischer, John Martin. 2006. *My Way: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.

- Fischer, John Martin. 2007. "The Importance of Frankfurt-Style Argument". *Philosophical Quarterly* 57 (228): 464-471.
- Fischer, John Martin. 2010. "The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories". *Philosophical Review* 119 (3): 315-316.
- Fischer, John Martin, Kane, Robert, Pereboom, Derk, y Vargas, Manuel. 2007. *Four Views on Free Will*. Walden, MA: Blackwell Publishing.
- Fischer, John Martin y Ravizza, Mark. 1992. "When the Will is Free," editado por O'Connor (1995), 239-269.
- Fischer, John Martin y Ravizza, Mark. 1998. *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *Journal of Philosophy* 66: 829-39.
- Frankfurt, Harry. 1982. "Freedom of the Will and the Concept of a Person," editado por Watson, 81-95.
- Frankfurt, Harry. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry. 1992. "The Faintest Passion". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 66: 5-16.
- Franklin, Christopher. 2009. "Neo-Frankfurtians and Buffer Cases: the New Challenge to the Principle of Alternative Possibilities". *Philosophical Studies*, en edición.
- Franklin, Christopher. 2010. "Farewell to the Luck (and Mind) Argument". *Philosophical Studies*, forthcoming.
- Franklin, Christopher. (en edición). "The Problem of Enhanced Control". *Australasian Journal of Philosophy*.
- Ginet, Carl. 1990. *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ginet, Carl. 1997. "Freedom, Responsibility, and Agency". *The Journal of Ethics* 1: 85-98.
- Ginet, Carl. 2002 "Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts," editado por Kane, 386-405.
- Ginet, Carl y Palmer, David. 2010. "On Mele and Robb's Indeterministic Frankfurt-Style Case". *Philosophy and Phenomenological Research* 80 (2): 440-446.
- Goetz, Stewart C. 2002. "Review of O'Connor, Persons and Causes". *Faith and Philosophy* 19: 116-20.
- Goetz, Stewart C. 2005. "Frankfurt-Style Counterexamples and Begging the Question". *Midwest Studies in Philosophy* 29 (1): 83-105.
- Haji, Ishtiyaque. 2004. "Active Control, Agent-Causation, and Free Action". *Philosophical Explorations* 7(2): 131-48.
- Haji, Ishtiyaque. 2009. *Incompatibilism's Allure*. Peterborough, Ontario: Broadview Press.
- Hiddleston, Eric. 2005. "Critical Notice of Timothy O'Connor, Persons and Causes". *Noûs* 39 (3): 541-56.
- Hobbes, Thomas y Bramhall, John. 1999 [1655-1658]. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* Editado por V. Chappell. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honderich, Ted. 1988. *A Theory of Determinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Howard-Snyder, Daniel y Moser, Paul, eds. 2002. *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David. 1748/1977. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett Publishing.

- Kane, Robert. 1995. "Two Kinds of Incompatibilism," editado por O'Connor, 115-150.
- Kane, Robert. 1996. *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert, ed., 2002. *Oxford Handbook on Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1788/1993. *Critique of Practical Reason*. Traducido al inglés por Lewis White Beck. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall Inc.
- Kapitan, Tomis. 2001. "A Master Argument for Compatibilism?" en Kane 2001, 127-157.
- Kraay, Klaas J. 2010. "The Problem of No Best World". En *A Companion to Philosophy of Religion*, 2da edición, editado por Charles Taliaferro y Paul Draper, 491-499. Oxford: Blackwell.
- Kretzmann, Norman. 1997. *The Metaphysics of Theism: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press.
- Leibniz, Gottfried. 1710/1985. *Theodicy*. LaSalle, IL: Open Court.
- Levy, Neil. 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, Neil y McKenna, Michael. 2009. "Recent Work on Free Will and Moral Responsibility". *Philosophy Compass* 4(1): 96-133.
- Libet, Benjamin. 2002. "Do We Have Free Will?" en Kane, ed., 2002, 551-564.
- Lowe, E.J. 2008. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- MacDonald, Scott. 1998. "Aquinas's Libertarian Account of Free Will". *Revue Internationale de Philosophie* 2: 309-328.
- Magill, Kevin. 1997. *Freedom and Experience*. London: MacMillan.
- McCann, Hugh. 1998. *The Works of Agency: On Human Action, Will, and Freedom*. Ithaca: Cornell University Press.
- McKenna, Michael. 2008. "Frankfurt's Argument Against Alternative Possibilities: Looking Beyond the Examples". *Noûs* 42 (4): 770-793.
- Mele, Alfred. 1995. *Autonomous Agents* (New York: Oxford University Press).
- Mele, Alfred. 2003. *Motivation and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 2006. *Free Will and Luck*. Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 2009. *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Morris, Thomas. 1993. "Perfection and Creation", editado por E. Stump, 234-47
- Murray, Michael. 1993. "Coercion and the Hiddenness of God". *American Philosophical Quarterly* 30: 27-38.
- Murray, Michael. 2002. "Deus Absconditus". En Howard-Snyder y Moser (2002), 62-82.
- Nozick, Robert. 1995. "Choice and Indeterminism," editado por O'Connor, 101-14.
- O'Connor, Timothy. 1993. "Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views," *Philosophy and Phenomenological Research*, 53: 499-526.

- O'Connor, Timothy, ed., 1995. *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York: Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy. 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy. 2005. "Freedom With a Human Face". *Midwest Studies in Philosophy*, Fall 2005: 207-227.
- O'Connor, Timothy. 2008a. "Agent-Causal Power". En *Dispositions and Causes*, editado por Toby Handfield, 189-214. Oxford: Clarendon Press.
- O'Connor, Timothy. 2008b. *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*. Oxford: Blackwell.
- O'Connor, Timothy. 2009a. "Degrees of Freedom". *Philosophical Explorations* 12 (2): 119-125.
- O'Connor, Timothy. 2009b. "Conscious Willing and the Emerging Sciences of Brain and Behavior". En *Downward Causation And The Neurobiology Of Free Will*, editado por George F. R. Ellis, Nancey Murphy, y Timothy O'Connor, 173-186. New York: Springer Publications.
- O'Connor, Timothy. 2010. "Agent-Causal Theories of Freedom". En *Oxford Handbook on Free Will*, 2da edición, editado por Robert Kane. New York: Oxford University Press.
- Pasnau, Robert. 2002. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, Derk. 2004. "Is Our Concept of Agent-Causation Coherent?". *Philosophical Topics* 32: 275-86.
- Pereboom, Derk. 2005. "Defending Hard Incompatibilism". *Midwest Studies in Philosophy* 29: 228-47.
- Pereboom, Derk, ed., 2009. *Free Will*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Pettit, Philip. 2001. *A Theory of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Pink, Thomas. 2004. *Free Will: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1997. *Complete Works (CW)*. Editado por J. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Quinn, Phillip. 1983. "Divine Conservation, Continuous Creation, and Human Action". En *The Existence and Nature of God*, editado por A. Freddoso. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Reid, Thomas. 1969. *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, editado por B. Brody. Cambridge: MIT Press.
- Rowe, William. 1995. "Two Concepts of Freedom," editado por O'Connor, 151-71.
- Rowe, William. 2004. *Can God Be Free?* Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, John Paul. 1956. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1839/1999. *Prize Essay on the Freedom of the Will*. Editado por G. Zoller. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schlosser, Markus E. 2008. "Agent-Causation and Agential Control". *Philosophical Explorations* 11 (1): 3-21.
- Schlosser, Markus E. 1994 [1297-99]. *Contingency and Freedom: Lectura I 39*. Traducido al inglés por Vos Jaczn et al. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Shatz, David. 1986. "Free Will and the Structure of Motivation". *Midwest Studies in Philosophy* 10: 451-482.

- Smilansky, Saul. 2000. *Free Will and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Speak, Daniel James. 2007. "The Impertinence of Frankfurt-Style Argument". *Philosophical Quarterly* 57 (226): 76-95.
- Smilansky, Saul. 2005. "Papistry: Another Defense". *Midwest Studies in Philosophy* 29 (1): 262-268.
- Strawson, Galen. 1986. *Freedom and Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Strawson, Peter. 1982. "Freedom and Resentment", editado por Watson, 59-80.
- Stump, Eleonore, ed. 1993. *Reasoned Faith*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stump, Eleonore. 1996. "Persons: Identification and Freedom". *Philosophical Topics* 24: 183-214.
- Stump, Eleonore. 2003. *Aquinas*. London: Routledge.
- Timpe, Kevin. 2006. "The Dialectic Role of the Flickers of Freedom". *Philosophical Studies* 131 (2): 337-368.
- Todd, Patrick y Neal Tognazzini. 2008. "A Problem for Guidance Control," *Philosophical Quarterly* 58 (233): 685-92.
- van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- van Inwagen, Peter. 1994. "When the Will is Not Free". *Philosophical Studies* 75: 95-113.
- van Inwagen, Peter. 1995. "When Is the Will Free?", editado por O'Connor, 219-238.
- van Inwagen, Peter. 2001. "Free Will Remains a Mystery", editado por Kane, 158-179.
- Wainwright, William. 1996. "Jonathan Edwards, William Rowe, and the Necessity of Creation". En *Faith, Freedom, and Rationality*, editado por J. Jordan y D. Howard-Snyder, 119-133. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Wallace, R. Jay. 2003. "Addiction as Defect of the Will: Some Philosophical Reflections", editado por Watson, 424-452.
- Watson, Gary. 1987. "Free Action and Free Will," *Mind* 96: 145-72.
- Watson, Gary. 2003a. "Free Agency" en Watson, ed., 1982b.
- Watson, Gary, ed., 2003b. *Free Will*. 2da edición. Oxford: Oxford University Press.
- Wegner, Daniel. 2002. *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Widerker, David. 2005. "Agent-Causation and Control". *Faith and Philosophy* 22 (1): 87-98.
- Widerker, David. 2006. "Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios". *Journal of Philosophy* 103 (4): 163-187.
- Widerker, David y McKenna, Michael, eds. 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Wolf, Susan. 1990. *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford University Press.

## 8 Cómo Citar [↑](#)

O'Connor, Timothy. 2016. "Libre albedrío". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=[http://dia.austral.edu.ar/Libre\\_albedrío](http://dia.austral.edu.ar/Libre_albedrío)

## 9 Derechos de autor [↑](#)

Voz "Libre albedrío", traducción autorizada de la entrada "<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/Free Will>]" de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)* © 2016. La traducción corresponde a la entrada de los archivos de la SEP, la que puede diferir de la versión actual por haber sido actualizada desde el momento de la traducción. La versión actual está disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/freewill/>

El DIA agradece a SEP la autorización para efectuar y publicar la presente traducción.

Traducción a cargo de Agustina Lombardi. DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E.Vanney - 2016.

ISSN: 2524-941X