

Plantear dilemas es una manera de construir experimentos de pensamiento. Al siguiente dilema lo llamaré el “dilema fatal de la racionalidad”:

P_1 : Si nuestros juicios y acciones, una vez puestos en duda, no buscan el respaldo de argumentos, se condenan a la arbitrariedad y son, por lo tanto, irracionales.

P_2 : Tratando de apoyar nuestros juicios y acciones en argumentos, se produce, entre otros, un discurso, el discurso científico, cuya hipótesis básica es la causalidad; pero si esta hipótesis es verdadera, nuestros juicios y acciones son el resultado de causas y no de razones, y por lo tanto, son a-rationales.

Si ambas premisas son verdaderas, es necesario concluir que:

C_1 : Nuestros juicios y acciones en ningún caso pueden ser racionales.

A este dilema lo encontramos en Grecia en los conflictos entre el poder de los dioses y la voluntad humana, y nos volvemos a topar con él en el Cristianismo en el problema —o quizás, mejor— “misterio” de la Predestinación; la versión moderna del dilema —donde los dioses o la Gracia son sustituidos por el determinismo universal— halla una presentación poderosa en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. ¿Qué decir de él?

Hay problemas cuya discusión apunta directamente a una solución; hay otros, en cambio, donde más que una solución en sentido estricto, lo que se busca es iluminar un área de dificultades, tal vez explorar qué pasaría con nosotros, qué pasaría con

El dilema fatal

Carlos Pereda

nuestras vidas, si se cumple cierta posibilidad; en estos casos, el argumento no suele borrar las perplejidades pero, a veces, ganamos un poco de claridad en relación a problemas que nuestra razón parece, a la vez, incapaz de resolver e incapaz de dejar de plantearse.

II

Parte de cualquier experimentar es atender un fenómeno en circunstancias variadas. En el pensamiento, esta variación se puede dar introduciendo algunos de esos constituyentes argumentales que llamamos "puntos de vista" o "perspectivas" De ahí que una manera útil de acercarse al dilema es elaborar algunos puntos de vista que podemos adoptar con respecto a experiencias y acciones. Por ejemplo, la perspectiva que tengo yo sobre mi dolor de muelas y la que tiene mi dentista parecen irreductibles, irreconciliables; mi dentista entiende mucho —eso espero— sobre muelas pero soy yo quien sé de mi dolor; algo similar podría decirse de mi acción de acercar un vaso de agua a la boca. Para mí, es una acción entre otras posibles, la llevo a cabo pero también podría dejar de hacerla; un observador puede, en cambio, describir ese movimiento como uno más entre los sucesos de un orden natural, acaso, como un suceso inevitablemente determinado a los otros. En ambos ejemplos queda claro que la relación que tiene un sujeto con sus experiencias o un agente con sus acciones es específica y diferente a las relaciones que se tienen con esas experiencias o esas acciones cuando uno no es sujeto o agente de ellas. Parece, pues, que, al menos, sobre algunos sucesos tenemos a nuestra disposición adoptar puntos de vista radicalmente diferentes.

Cuando actúo puedo ocupar un punto de vista subjetivo con respecto a mi acción: si nadie me manda ni tengo ninguna compulsión a hacer lo que hago, pensaré que estoy actuando de manera autónoma, y que soy, por lo tanto, responsable de mis acciones. No obstante, incluso yo mismo puedo considerar mis propias acciones como algunos de los sucesos del mundo a explicar en su relación con otros sucesos; si adopto este segundo punto de vista, —que es, como señala la segunda premisa del dilema, el que desarrolla el proceso de la investigación científica—, la creencia de que me comporto de manera autónoma cuando actúo, puede sustituirse por la hipótesis de que hay alguna causa que determina la acción que no es parte de las razones para actuar. La prudencia acaso exigiría eliminar este punto de vista, productor de tantas zozobras, sin embargo, como nos recuerda la primera premisa del dilema, este punto de vista surge precisamente porque, cuando pretendemos actuar de manera no arbitraria, se ambicionan argumentos que justifiquen nuestro actuar. La conclusión parece inevitable: si queremos actuar racionalmente tenemos que adoptar un punto de vista que proporcione argumentos para apoyar la acción pero el desarrollo de estos argumentos muy pronto desafia cualquier posibilidad de autonomía en la acción.

Por otra parte, el dilema no sólo amenaza el concepto teórico de autonomía sino que también arrastra consigo el concepto práctico de responsabilidad y con él, *gran parte de nuestro lenguaje normativo*: si no podemos adscribir autonomía, no podemos adscribir responsabilidad. Pero si no podemos adscribir responsabilidad, si no podemos elogiar o condenar, aplaudir o censurar, el vocabulario normativo entero pierde su sentido: nadie puede ser más valiente o cobarde, más trabajador o haragán,

más traidor o inocente, más corrupto u honesto. Lo que llamamos “vida humana”, —deseos, intenciones, aspiraciones, decisiones, búsquedas, trabajos, logros, satisfacciones, así como deberes y derechos, virtudes y vicios, excelencias y miserias, instituciones represivas e instituciones justas— se nos transforma en la mera ficción que recubre un mecanismo de hierro.

He aludido a varios puntos de vista; presenta, sin embargo, ya dificultades precisarlos, e incluso, denominarlos: cualquiera de las expresiones a usar puede sugerir al análisis una dirección diferente. Corriendo el riesgo de pecar de escolástico me detendré un poco a explorar cuatro posibles puntos de vista sobre la acción.

1) Punto de vista subjetivo.

Con esta expresión, entiendo la perspectiva que tiene una persona “espontáneamente” de sus experiencias y acciones, esto es, estoy frente a una situación y la describo, o me la describo, a partir de *mis* inclinaciones, intereses y afectos. Cuando aparece un uso enfático del pronombre de la primera persona en expresiones como “yo soy así” o “yo veo las cosas de este modo, qué le voy a hacer”, es señal de que estamos adoptando este punto de vista. Podríamos hablar aquí también de un “punto de vista de la primera persona” y tal vez, incluso, de “un punto de vista pre-crítico”.

2) Punto de vista de la tercera persona.

El punto de vista de la tercera persona es el punto de vista de una *persona* y, por lo tanto, de un sujeto con intereses también prácticos pero que ha sido capaz de criticar su subjetividad, de, por así decirlo, colocarla en el punto de vista de *cualquier* persona. De este modo, en esta perspectiva se admiten como intereses

sólo los que cualquiera podría justificar; en este sentido, este punto de vista puede pensarse, normativamente, desde la perspectiva que nos abre la aplicación del imperativo categórico.

3) Punto de vista causal en biología y cuasi-causal en psicología y ciencias sociales.

Podemos conformar esta perspectiva a partir del estudio de las determinaciones o condicionamientos que influyen sobre el agente. Estos factores son, a nivel biológico, causales (sexo, herencia, etc.). A nivel psicológico o social no tenemos, sin embargo, muchas razones para pensar que se trate de una causalidad en sentido estricto sino, más bien, de condicionamientos. De esta manera, en el nivel psicológico o social no habría leyes sino tendencias. Sería de interés elaborar la siguiente conjetura: los factores biológicos marcan los límites de nuestras posibilidades de conducta, pero estas posibilidades son lo suficientemente numerosas como para que no se pueda hablar de un determinismo biológico de la conducta; los factores psicológicos y sociales operan, en cambio, como selectores en esa amplia gama de posibilidades.

4) Punto de vista “externo”.

Este sería el punto de vista que abstrae totalmente de la existencia del hombre y de sus posibilidades de conocimiento; una manera de entender este punto de vista lo constituye la perspectiva de un reduccionismo fisicalista.

Estos puntos de vista pueden tener diferentes clases de vínculos, por ejemplo, el contraste entre (1) y (2), entre el punto de vista de la primera y de la tercera persona, constituye una de las fuentes básicas de nuestros conflictos normativos-morales o políticos. Dejaré, sin embargo, de lado estos víncu-

los para concentrarme sólo en las relaciones de los puntos de vista (1) o (2) con el punto de vista (4). Ambas clases de relaciones pueden producir la segunda premisa de nuestro dilema. En el primer caso hablaré de una versión débil del dilema (libertad versus condicionamientos), en el segundo caso, —que es el que tomo en cuenta en mi presentación del dilema—, de una *versión fuerte* (libertad versus causalismo).¹

Paso a discutir brevemente la posición —en mi opinión, insatisfactoria— de dos pensadores contemporáneos en relación al dilema.

III

El Sartre de *El ser y la nada* en algún momento de su argumentación recoge el dilema. Por un lado, somos parte del mundo natural, y la naturaleza no conoce propósitos; nadie elige ni su familia ni la época de su nacimiento, ni su cuerpo. Como Sartre dirá, retomando una expresión de Hegel, somos un *en sí*. Por otro lado, tenemos conciencia y, mientras las clases naturales y los artefactos tienen esencia, la esencia de la conciencia es no tenerla: la conciencia es vacía y no tiene más que proyectos; somos libres de ser lo que elijamos ser. Somos un *para sí*. Muy

¹ Contra lo que supuso a comienzos del siglo por algunos físicos como W. Heisenberg, una posible sustitución del determinismo por el indeterminismo en la Física elemental de partículas no afecta la formulación del dilema. Una serie indeterminada de sucesos no deja de conformar un orden natural. La indeterminación no basta para constituir agencia. Quiero decir: con respecto a la distinción entre “X sucesos” y “yo hago X” no influye que la Física sea determinista o indeterminista.

Por eso hablaré, en general, de causalismo.

pronto, sin embargo, Sartre parece olvidarse de la segunda premisa del dilema y todos sus esfuerzos se dirigen a recordarnos que, en efecto, sí, estamos “condenados” a la libertad. ¿Por qué?

El hombre sartreano, desde el momento en que puede separarse de cualquier condicionamiento e incluso de cualquier determinismo e interrogarlo, rompe con su pasado y se sale del contexto causal, interponiendo su conciencia entre cualquier condicionamiento y la acción. Esta “nadificación” —como le gusta decir a Sartre— es el origen de nuestras posibilidades: cualquier acción necesariamente implica que algo, que previamente no existía, será creado por mí. El yo sartreano en su actuar va “extrayendo” su “existencia” de la “nada”.

Las causas de mi acción no están, entonces, como las causas de un fenómeno natural, fijas en el pasado, sino que es necesario buscarlas en el futuro, en nuestras metas. Hacemos de algo —un condicionamiento, una situación, un deseo—, una “causa” o mejor, un motivo para actuar en tanto lo convertimos en un proyecto a seguir. Mientras que la causalidad según leyes de la naturaleza rige los fenómenos que son *en sí*, sólo en mis acciones encuentro causalidad por libertad. En este sentido, el acto fundamental es la elección de mí mismo, la decisión de ser quien quiero ser y no otro.²

“Libertad” es, pues, el nombre que da Sartre a la capacidad de construir, a la posibilidad de reflexionar y actuar. En el primer capítulo de la parte

² Simone de Beauvoir en su polémica con Merleau-Ponty se queja de que se confunda a Sartre con Kant; si esta confusión encierra alguna verdad, y creo que la encierra, Sartre debe ser confundido con un kantiano: pero con un kantiano que nunca hubiese leído la tercera antinomia o, en general, la *Crítica de la razón pura*.

IV de *El ser y la nada* que se titula “Ser y hacer: libertad”, encontramos pasajes como los siguientes:

“Es por un puro arrancarse de sí mismo y del mundo, que el trabajador puede proponer su sufrimiento como un sufrimiento insoportable y en consecuencia *hacer de él el motivo* de la acción revolucionaria. Esto implica para la conciencia la posibilidad permanente de efectuar una ruptura con su propio pasado, de tal manera de ser capaz de considerarlo a la luz de un no ser y así de ser capaz de conferirle el significado que él tiene, en los términos del proyecto de un significado que él no tiene. Bajo ninguna circunstancia puede el pasado en ningún sentido producir por sí mismo un acto. De hecho tan pronto como atribuimos a la conciencia este poder negativo con respecto al mundo y a sí mismo, tan pronto la nadificación forma una parte integral de proponer un fin, debemos reconocer que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante”.

Contra estas o similares defensas de la libertad, esto es, de una radical autonomía de la acción, puede levantarse desde ambas versiones de la segunda premisa del dilema, una serie de objeciones de creciente radicalidad.

a) La descripción sartreana de la acción es incompleta. El causalista no negará lo que Sartre afirma, a saber, que el trabajador, como por lo demás, cualquier agente, tiene que tener un motivo para actuar; únicamente agregaría, que este motivo tiene que, a su vez, ser explicado y sólo lo podemos hacer causalmente.

b) La descripción sartreana de la acción es aceptable sólo si se admite el supuesto antropológico en que Sartre se apoya. Este supuesto está dado por el modelo tradicional de la mente como compuesta de tres facultades: intelecto, voluntad y afectos. Aun-

que Sartre a menudo *dice* criticar este modelo, en *realidad* nunca lo abandona. De ahí que identificando a la conciencia con el intelecto tradicional pueda describirla como “un puro arrancarse de sí mismo y del mundo”, como un “no ser”, una “nada”, una “ruptura” con el pasado y con sus propias condiciones. Pero no se necesita ser un devoto de Marx o de Freud para resistirse a esta —es lo menos que se puede decir— exageración. En este sentido, vale la pena atender cierto abuso sartreano de las palabras “elección” y “decisión”.

“Nadificado” el mundo, la voluntad sartreana elige su proyecto. Pero, una vez más, la prueba de las grandes hipótesis son los ejemplos concretos. Pensemos en un joven, Pedro, cuyo proyecto es convertirse en cantante de ópera. ¿Podríamos suponer, con sentido, que con el nombre propio “Pedro” tal vez nos referimos a un “adolescente” lacandón del siglo XIX? Sin duda, la respuesta tiene que ser negativa. Nadie puede desear ser cantante de ópera en una sociedad donde la ópera no existe. A partir de este caso límite, es posible construir, gradualmente, casos intermedios. Difícilmente se deseará ser cantante de ópera en una sociedad donde la ópera es una institución despreciable o casi desconocida. Si a un sociólogo loco se le ocurriese construir estadísticas para establecer correlaciones entre el deseo de cantar *Parsifal* y la nacionalidad de quienes tienen ese deseo, *a priori* es fácil asegurar que habría más alemanes y austriacos deseantes, que paraguayos y bolivianos. Un *Parsifal* alemán es un hábito, un *Parsifal* paraguayo es, ante todo, una curiosidad. Quiero decir: la sociedad no es externa a sus miembros, no constituye el paisaje donde éstos se encuentran. Por el contrario, lo que cada persona básicamente es —el espacio de sus posibilidades, por así decirlo—, incluyendo las posibilidades más íntimas como las de

desear e imaginar, está construido por las instituciones de la sociedad a que se pertenece. Además, cada persona en una sociedad va ocupando ciertos lugares —una clase social, un grupo de trabajo, determinada familia. . .— que pre-seleccionan aún más estrechamente el espacio de lo que *se vive* como posible, deseable, intolerable. . ., para sí. Nadie lleva a cabo decisiones sartreanas, decisiones desde la “nada”: nuestras decisiones se toman a partir de un espacio “lleno” de instituciones, de valores, de normas, de conocimientos, de tradiciones, de ideología, de experiencia vivida. . . Considero, entonces, que para construir un modelo de conciencia hay que partir, contra el Sartre de *El ser y la nada*, de que la vida mental forma parte de, y por lo tanto, está condicionada por, una biografía y cierta sociedad.

c) La descripción sartreana de la acción es indefendible desde el momento en que el único argumento que la apoya es la falacia del caso paradigmático. Sartre constantemente argumenta de la siguiente manera: en cada situación que elegimos, he ahí la prueba de nuestra libertad. Pero tal argumento no silenciará al causalista, quien precisamente negará la pretensión de que nuestra elección no esté causada y por lo tanto, se negará a reconocer las elecciones como ejemplos paradigmáticos de acción libre.

Mis tres objeciones, en realidad, son variaciones de una misma crítica. Tomemos el célebre ejemplo de *El existencialismo es un humanismo*: un adolescente está en duda si debe permanecer junto a su madre o alistarse a la resistencia y va y le pregunta a Sartre qué debe hacer. La respuesta de Sartre es, se sabe: elija, usted es libre.

En cierto sentido, esta respuesta es perfectamente compartible; se la puede entender como una manera de indicar *la perspectiva de asumir responsabilidades*. No está nunca de más usar cualquier

oportunidad para recordar y recordarse no sólo que esta perspectiva existe, sino que es ella quien otorga valor a nuestro vocabulario normativo. No obstante, atendido el ejemplo desde cerca, nace la sospecha de que Sartre malentende la perspectiva de asumir responsabilidades al reducirla arbitrariamente por un lado a (1), el punto de vista subjetivo y, por otro, a ejemplos límites de acción, esas situaciones rarísimas donde la posibilidad de introducir un nuevo argumento es prácticamente nula. Si Sartre tuviese realmente en cuenta (2), el punto de vista de la tercera persona, además de recordarle al adolescente que es libre, hubiese intentado tal vez argumentar las posibles descripciones que el adolescente podría disponer de la situación en que se encuentra, hubiese desarrollado aquella búsqueda a que alude la primera premisa de nuestro dilema y que podemos llamar *la perspectiva de argumentar situaciones*; y aunque ambas perspectivas a menudo suelen entrar en tensión, no por eso dejan de ser correlativas: no puedo responsabilizarme de lo que ignoro. Sartre olvida la primera premisa del dilema y con ello pierde de vista cualquier posibilidad de criticar, de razonar una descripción; no toma en cuenta que una situación puede estar bien o mal descrita y que en una argumentación, además de recordarle al otro que en último término es él quien tiene la responsabilidad de elegir, podemos también ayudarle a discutir la descripción que él ha hecho de la situación en que se encuentra.

Después de todo, esta clase de argumentaciones, las que discuten análisis concretos de situaciones concretas, constituyen gran parte de lo que tratan nuestros discursos normativos: desde los que se llevan a cabo en la intimidad de una familia, de dos enamorados o del terapeuta con su paciente, hasta aquellos enfáticamente públicos donde, por ejemplo,

los miembros de un partido político argumentan un programa de acción. Es por eso que entiendo mis tres objeciones a la teoría sartreana de la acción como variaciones de una sola crítica: la descripción sartreana de la acción se lleva a cabo únicamente desde (1), desde el punto de vista subjetivo.

Tal vez Sartre no negaría este ataque; recuérdese que el método fenomenológico —al menos tal como él lo entiende— es una depuración —una elaboración, concedamos— de (1), pero nunca llega a constituir un método efectivamente intersubjetivo. Lo difícil de aceptar es que una elaboración del punto de vista subjetivo pueda ir “más lejos” que el punto de vista intersubjetivo que desarrollan las diversas ciencias particulares. Cuando Sartre en el *Esbozo de una teoría de las emociones* afirma que las investigaciones en psicología sólo agregan nuevas a 0,99 sin llegar nunca a la unidad o cuando en *Lo imaginario* considera que estas investigaciones entregan “lo probable” pero no “lo cierto” que nos da la reducción fenomenológica, delira: ningún método o argumento racional podrá jamás entregarnos certezas. Esa tarea, la de ofrecer certezas, sólo la pueden realizar la ceguera o el fanatismo.

Sartre atiende pues, exclusivamente, la versión fuerte del dilema fatal pero sólo para olvidarse lo más rápido posible de él y repetirse y repetirnos: soy libre, somos libres. Un desafío —por efectivo que sea— no sustituye, sin embargo, la producción de argumentos.

IV

Tampoco es totalmente aceptable la posición de Thomas Nagel con respecto al dilema en *Objetividad y libertad*. Parto de las relaciones entre (1) o (2)

y (3), esto es, de la versión débil del dilema. Esta tiene ya la suficiente fuerza como para poner gravemente en duda nuestros discursos normativos; entre otros efectos, en la versión débil se relativiza nuestra autonomía y por lo tanto, la posibilidad de juzgar. Pues si yo puedo —para recoger un ejemplo de Nagel— reconstruir la conducta de William Calley de matar civiles en My Lai como el producto de condicionamientos psicológicos y sociales, parece perder sentido nuestro evaluar a Calley. Considero que ésta es una conclusión apresurada e incorrecta. Más que perder sentido nuestro evaluar, este saber sobre los condicionamientos de la conducta de una persona, complica el juicio pero no elimina su posibilidad o siquiera la restringe. Nuestros condicionamientos *son nuestras condiciones*; esas condiciones constituyen el punto de partida de mi acción pero de ningún modo determinan su curso; el concepto de autonomía no excluye el de condicionamiento. A partir de un mismo grupo de condiciones los diferentes agentes pueden actuar de manera diferente. Por eso podemos juzgarlos por eso, la versión débil del dilema no es estrictamente fatal con el lenguaje normativo, con la dimensión normativa de nuestra vida.

Concentrémonos una vez más en la versión fuerte del dilema. En realidad para formular con precisión la versión fuerte es necesario presuponer como ya aclaradas las relaciones entre los puntos de vista (1) o (2) y (4): la versión fuerte presupone que del nivel físico al nivel social existe alguna clase de causalidad (que hay, por lo tanto, leyes psicofísicas o socio-físicas) o que se ha probado la posibilidad del reduccionismo. Aunque estamos muy lejos de tener razones particulares, específicas para defender cualquiera de esas propuestas, hay algo así como una vaga razón general, una meta-inducción

basada en el desarrollo de las ciencias naturales en favor de la causalidad universal.

Ahora bien, la predicación de causalidad en sentido estricto a la conducta de un individuo excluye la posibilidad de predicar autonomía o responsabilidad. Por eso no entiendo a Nagel cuando afirma que la autonomía es compatible con la causalidad universal. Si lo fuera, también sería compatible con la responsabilidad. Me parece que Nagel no vincula suficientemente los conceptos de autonomía y responsabilidad, no comprende que el concepto de responsabilidad tiene como presupuesto el de autonomía, esto es, no entiende que ambos conceptos son correlativos. Me atrevería incluso a conjeturar: el concepto de autonomía está pensando desde el concepto de responsabilidad, como presupuesto teórico de éste. Separar ambos conceptos es quitarle al concepto de autonomía su lugar en la argumentación. Nagel observa:

Puedo evitar la conclusión de que estoy atrapado siempre y cuando pueda esperar que mis acciones y creencias no están determinadas por causas en un sentido que implique que no están justificadas por razones.

Podemos leer este párrafo de diferente modo; una posibilidad es pensar que tenemos una cadena de causas que produce mi acción y, al mismo tiempo, independientemente de ella, una cadena de razones que la justifica; la coincidencia de ambas sería pura casualidad. Pero en relación a esta casualidad es absurdo hablar de autonomía. Otra posibilidad de entender a Nagel es pensar que el agente conoce la cadena de causas y la hace sus razones para actuar; de esta manera, el determinismo y la libertad serían diferentes aspectos de un mismo proceso. Este argumento (que suele atribuírsele a Spinoza) tiene cierta fuerza expresado en general,

pero aplicado a un caso concreto, cualquier atisbo no ya de fuerza, sino incluso de sentido, creo, se desvanece. ¿Qué puede significar que yo sepa las causas que producen mi conducta y las adopte como razones que guían mi actuar? Porque, ¿qué sentido tiene la palabra “adoptar” usándola en relación a lo que de todas maneras *tendría que* obedecer? Además estas causas, ¿en qué lenguaje estarían descritas? Si lo están, en lenguaje fiscalista, ¿cómo podríamos traducirlas a un lenguaje mental o social? Y si esa cadena causal estuviese formulada en un lenguaje mental o social no puedo imaginarme cómo la podríamos pensar como algo más que una serie de condicionamientos.

Imaginemos, sartreanamente, un ejemplo límite de acción: un grupo es sometido a tortura para recabar cierta información repartida entre los miembros del grupo. El 99% ha sido torturado y ha confesado. Supongamos que la última persona por interrogar soy yo y sé que los otros han confesado. Si soy lo suficientemente no vanidoso pensaré que no soy un héroe y que, probablemente, tampoco resistiré a la tortura y confesaré. Pero sé que en cierto sentido soy yo quien en algún momento de la tortura decidiré confesar o seguir bajo tortura. Por atroz que sean las circunstancias de mi acción, sé que en último término soy, ante mí mismo al menos, responsable de mi acción (aunque, por supuesto, “responsabilidad” se dice de muchas maneras). Haciendo una inducción estadística, un observador podrá predecir mi conducta; yo, en cambio, tengo que decidirla. Por eso, en este caso, no puedo hablar de determinismo, sólo de condicionamientos.

Modifiquemos, sin embargo, un poco el ejemplo y pensemos que en vez de tortura, se nos da una medicina cuyo efecto radica en que, frente a cualquier pregunta, no podemos dejar de respon-

derla. En este ejemplo, sí tenemos que hablar de determinismo causal y, de este modo, se aniquila la posibilidad de adscribirle a la persona autonomía y responsabilidad. Pero para describir adecuadamente este ejemplo, es necesario recurrir a un lenguaje bio-químico, y así, el ejemplo de ningún modo podría entenderse como una acción.

V

¿Qué se concluye de mi discusión? En primer lugar, no hemos encontrado ningún argumento capaz de disolver la versión fuerte del dilema fatal y ni siquiera de indicar una dirección para disolverlo. Pero si mis argumentos son correctos, tampoco podemos aceptar este dilema *en* la argumentación, so pena de, inmediatamente, destruirla. Por otra parte, rechazar la versión fuerte del dilema es algo más que frivolidad o provincialismo. Ofreceríamos un ejemplo de la vieja técnica de cometer suicidio argumentativo: cerrar los ojos ante los datos que no convienen a nuestro argumento y si los otros insisten en introducirlos en nuestra discusión, no atenderlos, por ejemplo, ridiculizando esos datos. ¿Qué hacer entonces? Considero que la versión fuerte del dilema, si bien no puede ser tema de nuestras argumentaciones —precisamente por eso se trata del dilema *fatal*—, sí debe estar *en el horizonte* de muchas de ellas. Esto es: directamente esta versión no puede

ser enfrentada pero indirectamente la elaboramos —y hasta en algún sentido influye en nuestros argumentos— cuando debatimos otros asuntos, por ejemplo cuando argumentamos acerca de la identidad de lo mental y lo físico o sobre una posible unidad de las ciencias naturales y sociales (dos problemas, por otra parte, mucho más entrelazados de lo que suele sospecharse).

En segundo lugar, contra cierta ligereza de la tradición, es necesario atender cuidadosamente la versión débil del dilema; por lo menos, atenderla mucho más de lo que hacen pensadores como Sartre o Nagel. La versión débil no reduce la argumentación racional a la argumentación científica y tiene suficiente peso como para afinar nuestras evaluaciones y entregar una dimensión diferente, por ejemplo, para comprender acciones que rechazamos, y esto vale tanto para las acciones de los otros como para nuestras propias acciones. Además, ambas versiones nos recuerdan que la perspectiva más provechosa puede ser distinta en nuestras teorías y en nuestras prácticas, y en este sentido, introducen serias dudas sobre la pretensión de tener un conjunto de conceptos —único, monótono, inmóvil— como *la* perspectiva legítima en los diferentes análisis. Pues, si bien el punto de vista de los condicionamientos e incluso del determinismo es a menudo el más útil cuando tenemos que explicar una acción, cuando actuamos o planeamos acciones, es inevitable hacerlo desde el punto de vista de la libertad. 