



Universidad del
Rosario

**Con (y contra) Strawson: sobre la posibilidad de un mundo con
actitudes reactivas y sin responsabilidad moral**

Tesis para optar al título de *Magister en Filosofía*

Luis Alexander Aponte Rojas

Director

Carlos G. Patarroyo G.

Maestría en Filosofía
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario
2019

A Juan Sebastián y a Juana Valentina, quienes han llegado a mi existencia para hacerme comprender que es posible amar desde la entrega total, la sinceridad, la transparencia y sin esperar retribución alguna por el compromiso asumido.

Agradecimientos

Quiero agradecerle a la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario por abrirme sus puertas y contribuir al fortalecimiento de mi formación académica y profesional en el terreno de la filosofía. A los profesores que me orientaron durante los diversos seminarios, en especial a Carlos Miguel Gómez, quien me aportó elementos valiosos para mi quehacer profesional y quien me dio la oportunidad de seguir adelante sin mayores contratiempos, en momentos de cambios fundamentales que pudieron haber afectado mi proceso formativo. A Wilson Herrera, por cada una de sus enseñanzas, por escucharme en momentos de especial dificultad en mi existencia y por ayudarme a crecer como profesional.

De manera especial, quiero darle gracias a mi director de trabajo de grado, Carlos Gustavo Patarroyo Gutiérrez, decano de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario, por su infinita dedicación, paciencia, comprensión y apoyo durante estos años en los que hemos estado trabajando de la mano en este proyecto que hoy, por fin, se consolida. A él mi más profunda admiración y gratitud por su exigencia, sus enseñanzas y por transmitirme su pasión en torno a los problemas propios del libre albedrío en el terreno de la filosofía moral de la actualidad. Así mismo, le agradezco por estar ahí en momentos difíciles, cuando la vida, las circunstancias, superan al pensamiento y a la reflexión, por lo que el camino parece tornarse oscuro. Él me ha enseñado que la filosofía surge en el diálogo, en el terreno de la amistad, en el compartir las experiencias cotidianas y en nuestra más profunda humanidad, sin que ello implique renunciar a la exigencia.

Tabla de Contenido

Introducción.....	5
Capítulo 1.....	8
La propuesta de Peter Strawson sobre la responsabilidad moral	8
1.1. El carácter reconciliador de la propuesta de Strawson	8
1.2. El giro naturalista y las actitudes reactivas	12
1.3. El argumento racionalista	16
1.4. La cuestión de la justificación de las actitudes reactivas	18
Capítulo 2.....	21
Una crítica a Strawson, y la defensa de la plausibilidad de las actitudes reactivas en un mundo sin responsabilidad moral.....	21
2.1. La crítica de Waller a Strawson.....	21
2.1.1. Acerca de la justicia de la crítica de Waller a Strawson.....	26
2.1.2. Cómo otros autores defienden posiciones como la de Strawson y pueden ser acusados de cometer el mismo error que Waller acusa.	28
2.2. Mantener actitudes reactivas en ausencia de la responsabilidad moral	32
2.2.1. El problema del retributivismo	33
2.2.2. El devenir de las actitudes reactivas en ausencia de la responsabilidad moral	38
2.2.2.1. Por qué la ira moral sí desaparece (o se mitiga)	39
2.2.2.2. Lo que queda en lugar de la ira moral	42
2.2.2.3. Sobre la culpa y el arrepentimiento	44
2.2.2.4. Sobre el perdón.....	48
Conclusiones	51
Bibliografía	53

Introducción

El título de este trabajo refleja una posición intermedia frente a una de las propuestas más influyentes en la historia contemporánea de la filosofía moral y la filosofía de la acción, a saber, aquella que avanza Peter F. Strawson en su célebre texto *Libertad y Resentimiento*. Intermedia porque, hasta cierto punto es una aceptación de mucho de lo que dice (por ello el “con” del título) y, hasta cierto punto, es una crítica de su propuesta (de allí el “contra” también presente en el título).

Strawson, como es bien sabido, se ocupa del debate entre compatibilistas e incompatibilistas (que él denomina optimistas y pesimistas en su texto) de una manera innovadora en *Libertad y Resentimiento*. Intentando alejarse del debate metafísico y netamente teórico, que él denomina una “sobre-intelectualización de los hechos”, propone un giro, una vuelta de turca que ha sido denominada el “giro naturalista”. En este giro se pasa de la tradicional manera de examinar el asunto de la responsabilidad moral en términos de la búsqueda de las condiciones metafísicas para ser moralmente responsable, al análisis de cómo consideramos a las personas moralmente responsables en la vida cotidiana. Se pasa, entonces, del análisis de cómo *ser (being)* moralmente responsable, al análisis de cómo *consideramos (holding)* que alguien es moralmente responsable. En otras palabras, dejamos la teoría para pasar a la práctica. De buscar un listado de condiciones que ha de cumplir un agente para ser moralmente responsable, se pasa a mirar las prácticas mismas de *responsabilizar* a los agentes.

Este giro pretende reconciliar en buena medida las dos posiciones antagónicas del debate (pesimistas y optimistas, o incompatibilistas y compatibilistas) a la vez que pretende encaminar el debate por el camino que Strawson considera adecuado y que, según él, no ha sido tomado, condenando al debate a desenvolverse en el vacío por siglos.

Para Strawson las prácticas según las cuales responsabilizamos a otros (y nos consideramos responsables nosotros mismos) envuelven una suerte de sentimientos morales o actitudes reactivas con la cuales nos relacionamos con los demás. La estrategia de Strawson es, en principio, sencilla. Se examinan estas prácticas (cuándo se tienen estas actitudes y en qué consisten). Luego se mira en qué circunstancias se exime a un agente de ser sujeto de estas actitudes (en qué circunstancias tener estas actitudes de responsabilización es inadecuado) para, finalmente, hacerse la pregunta acerca de si la verdad eventual de determinismo universalizaría estas circunstancias eximentes.

Al ver que una eventual verdad del determinismo no implicaría esta universalización, Strawson concluye que la posición optimista es tal vez la más adecuada.

Por supuesto, de inmediato surge la duda acerca de si su estrategia es válida o no, pues al empezar a tratar el debate desde el punto de vista de cómo responsabilizamos a las personas, pareciera que se incurre en una falacia, ya que no se da cabida a la posición según

la cual las actitudes reactivas, y con ellas la responsabilidad moral, no tienen sentido o no tienen cabida en nuestro mundo.

La respuesta de Strawson a esto se basa en su profundo naturalismo. Para él estas actitudes son parte de la naturaleza humana y, por tanto, son inevitables para nosotros. No podemos abandonarlas aún si hubiera un argumento o evidencia fuerte que nos indicara hacerlo. Visto así el asunto, la pregunta acerca de si es adecuado mantenerlas o no se convierte en algo fútil y vacío. Preguntarse si hay razones para mantener las actitudes reactivas cuando éstas son ineludibles es un mero ejercicio mental que en nada afectará la manera como vivimos y nos relacionamos. Para Strawson estas actitudes reactivas son tan connaturales al ser humano que es prácticamente inconcebible abandonarlas. El resultado, si pudiéramos verdaderamente imaginarlo, sería un mundo sombrío y oscuro, desprovisto de las relaciones sociales que hacen significativa la vida misma.

La estrategia de Strawson, entonces, se puede resumir de la siguiente manera. Ante la pregunta de si el determinismo eliminaría o no la responsabilidad moral, él propone examinar la manera como responsabilizamos moralmente a las personas. Una vez visto esto, se examina en qué casos se exige a alguien de este tipo de respuesta o reacción, de relaciones afectivas, y finalmente se pregunta si la eventual verdad del determinismo universalizaría estas exenciones. La respuesta es para Strawson negativa. Y ante la pregunta de si su proceder ha sido adecuado al empezar por las prácticas mismas en vez de mirar si las prácticas son o no justas, Strawson lanza su carta naturalista, según la cual la inevitabilidad de las prácticas mismas hace que la posición contraria (aquella según la cual una visión externa a las prácticas podría indicar que ellas no están justificadas o no serían apropiadas) es una discusión vacía.

Bruce Waller, sin embargo, se resiste a esta estrategia de Strawson y la acusa de circular. Para él, cuando se parte de la posición según la cual todos (o la vasta mayoría) somos moralmente responsables, el análisis de las circunstancias en las cuales eximimos a alguien de esta responsabilidad dará casos tan peculiares que luego su universalización dará como resultado un gran absurdo. Que es justamente lo que pasa en el caso de Strawson. No consideramos responsables a quienes actúan en ignorancia, son enfermos mentales o son niños (por mencionar algunos), y la verdad del determinismo por supuesto no implicaría que todos somos ignorantes, enfermos mentales o niños. De manera que el resultado siempre será, a los ojos de Waller, la confirmación de la posición según la cual somos moralmente responsables.

Y si alguien desea analizar la situación *desde afuera* del sistema de responsabilidad moral, se le responde con la carta naturalista según la cual es imposible abandonar estas prácticas y su análisis es entonces fútil, así como también una vida sin este tipo de prácticas sería sombría y triste.

Lo que deseo hacer en este trabajo es tomar una posición en este debate. Y, como he dicho desde el inicio de esta introducción, es una posición intermedia. Es una posición que defiende que las actitudes reactivas son aquello que hace valiosas nuestras vidas y que sin ellas seguramente caeríamos en el oscuro panorama que nos pinta Strawson, pero, a la vez, deseo defender que la crítica de Waller tiene sentido. El punto esencial del trabajo estará en

defender que cuestionar la responsabilidad moral no implica el abandono de las actitudes reactivas en su conjunto. Es decir, que atacar ideas esenciales desde el punto de vista teórico y metafísico, como la del merecimiento básico, no implica el abandono de las actitudes reactivas (al menos no de la vasta mayoría) y que, por ello, se puede mantener una vida significativa y evitar caer en el lúgubre mundo gris pintado por Strawson.

He de advertir, sin embargo, que mi propósito es más modesto de lo que parece. No deseo *demostrar* ni *probar* que Strawson se ha equivocado, o que efectivamente la mayoría de las actitudes reactivas se pueden mantener en ausencia del merecimiento básico y la responsabilidad moral que en él se basa. Esto daría lugar a una tesis doctoral (o varias de ellas). Lo que quiero hacer, en cambio, es sencillamente sembrar una duda debidamente justificada. Quiero presentar argumentos según los cuales se muestre que es plausible la idea de un mundo sin responsabilidad moral (en el sentido de merecimiento básico) y que ello, sin embargo, no implique el abandono total de las actitudes reactivas propuestas por Strawson ni la condena a la vida en un mundo lúgubre y sombrío. Probar que esto es verdad es una tarea que excede por mucho las pretensiones de este trabajo.

Este escrito se divide en dos capítulos. El primero se dedica a la explicación y reconstrucción de la propuesta de Strawson en *Libertad y Resentimiento*. El segundo se divide a su vez en dos grandes secciones. Una en la que se muestra y analiza la crítica de circularidad a la propuesta de Strawson (y se defiende que esta crítica no es injusta o errada), y una segunda en donde se ofrece una explicación de cómo las actitudes reactivas pueden mantenerse en un mundo en el que no haya responsabilidad moral.

De nuevo, esta tesis no defiende que no seamos moralmente responsables. Lo que hace es más modesto, a saber, mostrar que, *si no lo fuéramos*, no por ello estamos condenados al mundo oscuro y la vida poco significativa presentados por Strawson.

Capítulo 1

La propuesta de Peter Strawson sobre la responsabilidad moral

El esfuerzo de Peter Strawson por presentar el problema de la responsabilidad moral y las consiguientes reflexiones que ha suscitado ocupan amplias páginas en el campo de la filosofía moral, bien sea como defensa o como crítica de la argumentación desarrollada por este filósofo inglés. Así, en medio de este panorama, el presente capítulo busca recoger los argumentos expuestos por Strawson en relación con su comprensión de la responsabilidad moral.

La exposición que pretendo realizar toma como punto de partida el objetivo de dar un paso hacia la reconciliación entre dos posiciones opuestas como la de los optimistas (compatibilistas) y los pesimistas (incompatibilistas), el cual es propuesto por Strawson en las primeras páginas de *Libertad y resentimiento*. Buscaré, sobre todo, mostrar algunos de los argumentos con los cuales Strawson intenta responderles tanto a los pesimistas como a los escépticos en relación con la responsabilidad moral.

1.1.El carácter reconciliador de la propuesta de Strawson

Según Paul Russell, “Strawson desarrolla su análisis de la naturaleza y las condiciones de la responsabilidad moral sobre la base de lo que él considera un lugar común de observación: las actitudes y las intenciones que los individuos manifiestan a los demás son de gran importancia para los seres humanos” (Russell, 2008, p. 144). Esto quiere decir que, para Strawson, las actitudes reactivas se convierten en el elemento central a la hora de tratar con la responsabilidad moral. En términos del mismo Strawson: “Nuestra predisposición a tener actitudes o sentimientos morales es un hecho natural, como lo es el sentimiento de la libertad” (Strawson, 1997, p. 200).

La naturalización de tales actitudes se convierte en la estrategia a través de la cual Strawson intenta llevar a cabo un paso hacia la reconciliación entre las perspectivas de los optimistas y de los pesimistas en relación con el libre albedrío y la responsabilidad moral. Para dar cuenta de por qué se hace necesario encontrar un camino que permita que estos filósofos se reconcilien, Strawson trae a la discusión el asunto de las posibles derivaciones de la verdad del determinismo para lo que se conoce como responsabilidad moral.

Tanto los pesimistas como los optimistas parecen situarse en lugares opuestos en relación con la explicación acerca de las consecuencias que puede acarrear la verdad de la tesis del determinismo. Según Strawson, quien se ubica entre el grupo de los filósofos que no saben

cuál es dicha tesis¹, para los optimistas la verdad del supuesto determinista no afecta en nada las prácticas emparejadas con la responsabilidad moral, es decir, la razón de ser de ellas permanece intacta. Por su parte, los pesimistas creen que si la tesis es verdadera, conceptos como obligación y responsabilidad moral carecen de aplicación, al tiempo que las prácticas de castigar, de expresar aprobación o condena moral aparecen como injustificadas. Como se ve, mientras un grupo asume que la verdad del determinismo implica una afectación para la responsabilidad de los individuos en términos morales, el otro considera que tal posibilidad no desacredita ni socava el compromiso humano hacia las prácticas y actitudes en torno a la responsabilidad.

En este punto de la reflexión aparece otro grupo al cual quizá puede ser más difícil responderle, según apunta Strawson. Este grupo es el de los escépticos de la responsabilidad moral. Al respecto de lo que califica como genuino escéptico moral, Strawson recuerda que su opinión busca mostrar que “las nociones de culpa moral, de censura, de responsabilidad moral, son confusas en sí mismas, y esto es algo que podemos ver considerando las consecuencias bien de la verdad del determinismo bien de su falsedad” (Strawson, 1995, p. 37).

Posiblemente, la mejor vía para evitar estas confusiones, asumida por los escépticos, es la de suspender todo juicio que tenga que ver con la responsabilidad moral o, más radicalmente, eliminar las prácticas mismas asociadas a esta forma de responsabilidad y de juzgar moralmente a los individuos, camino con el cual Strawson no está de acuerdo, por el empobrecimiento que esto puede causar en la vida de los seres humanos. De ahí que su posición, como se ha indicado, además de una respuesta y un intento de reconciliación entre optimistas y pesimistas, también se convierte en una forma de argumentar contra el “desafío escéptico”.

En este orden de ideas, el camino seguido por Strawson será el de llenar el vacío que dejan tanto la propuesta de los optimistas como la de los pesimistas en relación con la cuestión del determinismo y de la responsabilidad moral. De ahí que la pregunta que surge es si es posible la reconciliación entre posiciones tan antagónicas, las cuales desembocan en una comprensión bastante diferente del fenómeno moral y del modo en el que los individuos son juzgados en relación con la responsabilidad sobre sus acciones. La discusión al respecto es sintetizada por Strawson de la siguiente manera:

Algunos optimistas en lo que concierne al determinismo señalan la eficacia de prácticas como el castigo, la condena y la aprobación moral en la regulación del comportamiento de formas socialmente deseables. En el hecho de su eficacia, sugieren, hay una base adecuada a estas prácticas; y ciertamente este hecho no muestra que el determinismo sea falso. A esto replica de inmediato el pesimista que el castigo *justo* y la condena moral implican culpa moral, que la culpa moral implica responsabilidad moral y la responsabilidad moral implica libertad; y la libertad

¹ Posiblemente considerar que pertenece al grupo de quienes no saben cuál es la tesis del determinismo le sirve, precisamente, a Strawson para situarse en la tarea de encontrar una fórmula reconciliatoria entre optimistas y pesimistas en relación con la responsabilidad moral. Es así como llega a afirmar que el hecho de declarar su pertenencia al grupo de quienes no saben cuál es la tesis del determinismo no le impide sentir simpatía hacia los demás y ponerse en camino para dar un paso hacia la reconciliación.

implica la falsedad del determinismo. A lo cual los optimistas acostumbran a responder, a su vez, que es verdad que en un sentido estas prácticas requieren libertad, y que la existencia de la libertad en este sentido es uno de esos hechos que apreciamos. Pero “libertad” no significa aquí más que ausencia de ciertas condiciones cuya presencia haría inapropiados la condena y el castigo moral. (Strawson, 1995, pp. 38-39).

Estas condiciones a las que se refieren los optimistas tienen que ver con el hecho de que se presenten eventos como la coacción, algún tipo de incapacidad, demencia o algunas formas de desorden psicológico, en la realización de las acciones. Desde esta óptica, es posible señalar que un individuo que actúe bajo cualquiera de estas condiciones no es moralmente responsable por lo que hace en tanto que no es libre de sus acciones y, como tal, no merece ser culpado o castigado.

El mismo optimista es consciente de que las personas en la cotidianidad de su existencia toman decisiones y que, aun cuando la verdad de la tesis del determinismo pudiera verificarse, la gente seguirá decidiendo y ejerciendo su libertad, con lo cual ser libre debe aceptarse como una realidad compatible con la verdad del determinismo. Esto no resulta comprensible para el pesimista, para quien nociones como la de culpa o castigo, al igual que alabanza o elogio dependen del concepto de merecimiento básico. En este sentido, si la tesis del determinismo fuese verdadera nadie debería ser considerado moralmente responsable por sus acciones, es decir, ningún individuo merecería ser culpado o castigado. Así mismo, la libertad sólo puede ser posible en ausencia del determinismo.

A partir de lo anterior, se pone en evidencia que la necesidad de una reconciliación implica que las dos partes deben ceder en su pretensión, a través de lo que Strawson denomina “una retractación formal de una parte a cambio de una concesión sustancial por parte de la otra”, tomando como punto de partida las posiciones iniciales tanto de optimistas como de pesimistas. No obstante, pareciera que tanto pesimistas como optimistas están de acuerdo en lo que tiene que ver con la libertad de acción, la cual estaría dada por la ausencia de ciertas condiciones cuya presencia haría que no resulten convenientes prácticas como la condena y el castigo. Así, de acuerdo con Strawson, “el pesimista admite que entre esos hechos que apreciamos se incluye la existencia de libertad, de casos de acción libre, en el sentido negativo que el optimista reconoce; y admite, o mejor insiste, que la existencia de la libertad en este sentido es compatible con la verdad del determinismo” (1995, p. 39).

A pesar de este elemento común, aparentemente el pesimista reclama algo más. Si la cuestión estuviera relacionada sólo con la libertad de acción, entonces, nada habría que discutir ni que reconciliar, por lo cual debe haber un elemento que vaya más allá de las libertades negativas que el optimista reconoce: “Es, digamos, una identificación genuinamente libre de la voluntad con el acto. Y esa es la condición que resulta incompatible con la verdad del determinismo” (Strawson, 1995, p. 41). En este sentido, parece que el pesimista requiere de una libertad que no tenga que ver únicamente con la ausencia de ciertos obstáculos que les permitan a los individuos actuar o “ser ellos mismos” (libertad negativa), sino una a través de la cual, en realidad, quien sean castigado, culpado, condenado o incluso premiado, realmente lo merezca. En otras palabras, el pesimista

reclama una libertad de la voluntad, por medio de la cual el individuo elija actuar del modo en el que actuó e incluso escoja sus propios deseos.

Desde Strawson, este pareciera ser un punto importante a rescatar en relación con el optimista, es decir, que la libertad va más allá de la libertad de acción. Por ende, al pesimista habría que concederle su afán en torno a las consecuencias que pudiera acarrear la verdad del determinismo sobre la “libertad de la voluntad”. De ahí que él intente presentar una respuesta por parte del optimista a esta objeción del pesimista y ésta es que, en la cotidianidad, la gente decide hacer cosas, intentando hacer lo que hace y, en muchos casos, las personas saben en realidad lo que están haciendo cuando lo hacen, es decir, conocen las razones por las cuales deciden actuar. Desde esta perspectiva, se pondría en evidencia que si esto es lo que se quiere decir con libertad de la voluntad, entonces, aun cuando la tesis del determinismo llegara a ser verdadera, la libertad podría aceptarse de nuevo, por lo que resulta compatible con la tesis determinista. Así, en tono conciliador, el optimista le responde al pesimista: “Yo traté de definir negativamente la libertad. Usted desea darle un aspecto más positivo. Pero vienen a ser lo mismo. Nadie niega la libertad en éste o estos sentidos; y nadie afirma que la existencia de la libertad en este o en estos sentidos muestre que el determinismo sea falso” (Strawson, 1995, p. 40).

Sintetizando, podría decirse que Strawson parece estar de acuerdo con el optimista en que la libertad puede resultar compatible con la verdad de la tesis del determinismo, desde la perspectiva de que la libertad bien puede significar la ausencia de algunas condiciones cuya existencia haría que no resulten apropiadas prácticas como la condena o el castigo, por lo cual, no podría considerarse como moralmente responsable a alguien que actúe bajo cierto tipo de condicionamientos o perturbaciones. Igualmente, pareciera compartir la idea de que la verdad de la tesis del determinismo en poco o nada afectaría la capacidad de los individuos al escoger realizar cierto tipo de acciones. Sin embargo, dado que parece advertir acerca de la importancia de la libertad de la voluntad, punto que le otorgaría al pesimista, detecta una laguna en la explicación del optimista en lo que tiene que ver con prácticas como la condena y el castigo moral donde la libertad está presente. Así, según Strawson:

No es probable que [...] mi optimista, siendo del género de hombre que es, invoque ahora una intuición final sobre el caso. Así que nada más tiene que decir en realidad. Y mi pesimista, siendo del género de hombre que es, sólo tiene una cosa más que decir, a saber: que la admisibilidad de esas prácticas, tal y como las entendemos, demanda otro género de libertad: el género que precisa, a su vez, de la falsedad de la tesis del determinismo. (Strawson, 1995, p. 41).

Strawson encuentra que la dificultad que permite llegar a la reconciliación entre estas dos posiciones estriba en que para el optimista la responsabilidad moral bien podría ser descrita bajo la verdad de la tesis del determinismo, mientras que para el pesimista la verdad de la tesis del determinismo lograría minar el compromiso adquirido con las actitudes que llevan a considerar a alguien como moralmente responsable, tales como aprobar, condenar o castigar. Entonces, ¿qué camino seguir en búsqueda de una propuesta con la que se pueda llegar a la reconciliación?

A esta pregunta Strawson parece indicar que la vía no es la de continuar en una discusión meramente especulativa como la que sostienen los optimistas y los pesimistas, sino que hay que acercarse a las prácticas cotidianas de las personas en relación con la responsabilidad por las acciones realizadas, lo cual indica que la disputa sobre el libre albedrío no debe ser un asunto abstracto o teórico, sino que debe ser una materia que tenga relevancia en la vida misma de las personas y en la forma de relacionarse con los demás. Como lo recuerdan McKenna y Russell: “La estrategia de Strawson en *Libertad y resentimiento* implica el abandono de cuestiones conceptuales acerca del análisis de ‘libertad’ y ‘responsabilidad’ y tomando un punto de vista más cercano a lo que actualmente sucede cuando consideramos a una persona responsable” (McKenna y Russel, 2008, p. 5).

En suma, como las dos posiciones identificadas presentan vacíos al establecer lo que, en realidad, debe interesar en la esfera de la responsabilidad, Strawson opta por el sendero de analizar a los individuos en sus prácticas cotidianas de atribuir responsabilidad, lo cual supone un giro en la explicación de los asuntos atinentes a este campo de la filosofía moral. De acuerdo con la misma exposición de Strawson se trata de una “vuelta de tuerca” (cf. Strawson, 2003, p. 90). Algunos como McKenna han denominado este cambio de perspectiva de Strawson como un “giro naturalista”. En qué consiste este giro y cuáles son características será asunto a tratar en el siguiente apartado.

1.2.El giro naturalista y las actitudes reactivas

Como ha quedado esbozado con anterioridad, con el fin de lograr su cometido, Strawson se da a la tarea de buscar una nueva alternativa para explicar en qué consiste ser juzgado como moralmente responsable. En este punto su exposición supone un giro con respecto a la explicación tradicional en materia de responsabilidad moral, teniendo presente que hay un vacío que debe ser llenado, sobre todo en la explicación del optimista. En tal sentido, el giro naturalista estará caracterizado por ser un movimiento tendiente a la reconciliación entre la explicación del optimista y la del pesimista.

La estrategia que sigue Strawson tiene que ver con apartarse de las cuestiones conceptuales o teóricas acerca del análisis de la libertad y de la responsabilidad para mirar atentamente lo que puede suceder cuando se juzga a un agente como moralmente responsable, esto es, siguiendo una metodología descriptiva. Esto mismo parece quedar evidenciado en las palabras del propio Strawson:

El campo de estudio que tengo en mente es el de las actitudes y sentimientos, hacia nosotros mismos y hacia los demás, provocados por nuestras acciones y por las de ellos, que agruparemos bajo el rótulo de actitudes y juicios morales y actitudes reactivas personales, y que están ligados indisolublemente con ese sentido de libertad o responsabilidad que, como sujetos agentes, sentimos en nosotros mismos y atribuimos a los demás. (Strawson, 2003, p. 49).

Como puede percibirse, el campo de estudio de Strawson se desplaza desde lo teórico al continuo de las relaciones que establecen los individuos y a las actitudes que suelen presentarse en el transcurso de estas transacciones recíprocas entre diversos agentes, dando

cuenta de la gran importancia que se le atribuye a este conjunto de actitudes e intenciones y el alcance que ellas puedan tener en el entramado de las relaciones interpersonales.

Atendiendo a lo anterior, Gary Watson recuerda que “la afirmación radical de Strawson es que estas actitudes reactivas [...] son *constitutivas* de la responsabilidad moral; considerarse a uno mismo o a otro como responsable sólo es la propensión a reaccionar hacia ellos en este tipo de formas bajo ciertas condiciones” (Watson, 2008, p. 117). En virtud de esta afirmación, buscar bajo qué circunstancias se es moralmente responsable no tiene que ver con plantear tesis metafísicas, sino con analizar la importancia de este conjunto de actitudes y sentimientos en la vida moral de los seres humanos, por lo que el giro naturalista es también un énfasis acerca de la importancia de las emociones en la vida moral de los seres humanos.

Según la caracterización realizada por Strawson, dentro de estas actitudes, que se manifiestan como reacciones por parte de los ofensores y de los ofendidos, es posible encontrar la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos, que se convierten en un terreno en el que puede ser más fácil conciliar las diferencias entre optimistas y pesimistas en cuanto a la responsabilidad moral. Esto porque el camino por el cual se debe transitar a la hora de hablar de la posibilidad de ser moralmente responsables es ver cómo reaccionan las personas frente a diversas situaciones.

La veracidad de este hecho no radica, en la contraposición a optimistas y pesimistas, en ningún tipo de razonamiento o de argumento, los cuales resultan ineficaces para el caso. Esto parece ser tenido en cuenta por Watson cuando afirma:

Desde el punto de vista de Strawson no hay tal noción independiente de responsabilidad que explique la propiedad de las actitudes reactivas. La prioridad explicativa es otra: no es que consideremos a las personas responsables porque ellas son responsables; más bien, la idea de que somos responsables debe ser entendida por la práctica, la cual no es un asunto de considerar algunas proposiciones como verdaderas, sino de nuestras preocupaciones y demandas acerca de nuestro trato entre unos y otros. (Watson, 2008, p. 117).

Este trato entre los diversos individuos, según el mismo Strawson lo deja claro, se da en diversas instancias de participación, lo cual muestra que en tanto sociales, los seres humanos no son ajenos a relacionarse con los demás y, por ende a experimentar el tipo de actitudes del que se viene hablando. Es por esto que de acuerdo con Strawson:

Deberíamos pensar que son muchos los tipos diferentes de relación que podemos tener con otras personas: como partícipes de un interés común; como miembros de la misma familia, como colegas, amigos, amantes; como partes fortuitas de una enorme gama de transacciones y encuentros. Entonces deberíamos pensar, a propósito de cada uno de estos respectos, así como de otros, en el tipo de importancia que damos a las actitudes e intenciones hacia nosotros de aquéllos con los que así nos vinculamos, y en los tipos de actitudes y sentimientos a los que somos propensos *como reacción ante aquéllos*. (Strawson, 1995, p. 43).

En correspondencia con lo que se ha venido planteando, Strawson quiere mostrar lo que es mantener relaciones interpersonales con los demás, como él lo indica, desde las más íntimas hasta las más casuales. Igualmente, según los tipos de relaciones que entablamos en

nuestra cotidianidad, las actitudes reactivas de las que se ha hablado no sólo se presentan como actitudes reactivas personales, es decir, no sólo son actitudes de tipo reactivo el resentimiento, la gratitud, el perdón. Además de estas, que son reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, de acuerdo con la indiferencia o falta de interés hacia lo que nos acontezca, existen otras a las que Strawson califica como vicarias, las cuales se erigen desde una perspectiva impersonal, desinteresada o general frente a las personales. Como el mismo Strawson lo indica: “Son reacciones a las cualidades de la voluntad de los demás, no hacia nosotros mismos, sino hacia los demás” (Strawson, 1995, p. 53). Entre este grupo de actitudes sobresale la indignación, como una forma de resentimiento en nombre de otro.

Lo interesante de estas actitudes análogas o vicarias a las reactivas personales ya no es que tengamos que vérnoslas con actitudes que asumimos frente a los demás por acciones que nos pueden afectar o beneficiar, sino que se muestran como generalizadas, esto es, trascienden el ámbito de lo meramente personal para ir hacia todos aquéllos en nombre de los cuales se puede sentir indignación moral. Sin embargo, esta tipología estaría incompleta si no se añadiera un tercer grupo.

El tercer conjunto de actitudes responde no ya al tipo de demandas de los dos anteriores, sino que tiene que ver con las exigencias que los demás nos realizan a nosotros mismos frente a las acciones que podamos realizar y que puedan afectarlos, de algún modo, a ellos. En palabras del propio Strawson: “Así como hay actitudes reactivas personales y vicarias asociadas a demandas que uno mismo hace a los demás y que otros hacen a terceros, así también hay actitudes autorreactivas asociadas a demandas que los demás hacen a uno mismo” (Strawson, 1995, pp. 54-55). A estas actitudes se asocia el sentimiento de obligación o actitudes como el remordimiento, la culpa o la vergüenza, en casos en los cuales no cumplimos con las obligaciones que tenemos para con los otros o, simplemente, cuando decidimos evadirlas.

Un último aspecto indica que los tres tipos de actitudes se encuentran estrechamente vinculados, por lo cual no es posible experimentar, por ejemplo, actitudes reactivas personales, pero no vicarias o, en términos generales, una de las formas de actitudes reactivas, pero no las demás. Es necesario, acudiendo al lenguaje de Strawson, que estas actitudes se relacionen humanamente entre sí para no caer en alguna suerte de egoísmo o solipsismo moral. Es por eso que, “en general, aunque dentro de límites cambiantes, demandamos de los demás para los demás, así como nosotros mismos para los demás, algo del respeto que pedimos a los demás para nosotros” (Strawson, 1995, p. 55).

De acuerdo con la exposición de Strawson:

Nuestra proclividad general a estas actitudes y reacciones está, de manera inextricable, estrechamente vinculada a esa participación en interrelaciones sociales y personales que comienza al tiempo que nuestras vidas, que se desarrolla y complica de manera muy diversa a lo largo de la misma y que es, podríamos decir, una condición de nuestra humanidad. Este compromiso ineludible que tenemos para con estas actitudes y sentimientos constituye un hecho natural, algo tan profundamente enraizado en nuestras naturalezas como nuestra existencia como seres sociales. (2003, p. 81).

Como se puede ver, parece existir una imposibilidad para deshacernos de estas actitudes, vinculadas a la naturaleza humana. Es aquí, precisamente, donde se encuentra la posible fuerza del argumento naturalista expuesto por Strawson, cuyo núcleo es esta suerte de compromiso asumido como necesario e inevitable. Podría decirse que, en este punto, los planteamientos de Strawson confirman que las actitudes reactivas se convierten en una parte esencial de la naturaleza humana, sin la cual no es posible comprender al individuo en sí mismo como tampoco las interacciones que lleva a cabo en la cotidianidad en tanto ser social, al tiempo que el mundo social se tornaría pobre y carente como consecuencia de su ausencia.

Sin duda, aparece como evidente una respuesta al escéptico en materia moral si se tiene en cuenta que es tan fuerte este compromiso para con las actitudes reactivas que ninguna perspectiva teórica, por sólida que sea, puede minarlas. Como lo recuerda McKenna, al hablar de este aspecto como *el argumento psicológico de Strawson*: “Dado nuestro natural compromiso con las actitudes reactivas no es psicológicamente posible para nosotros suspenderlas. Ningún descubrimiento teórico, tal como que el determinismo y el incompatibilismo sean verdaderos, podrán ser capaces de socavar nuestra inclinación a responderles a las personas sobre la base de nuestras actitudes moralmente reactivas” (McKenna, 2005, p. 166).

Es posible que la estrategia que se acaba de esbozar, siguiendo los argumentos expuestos por Strawson en *Escepticismo y naturalismo*, sea una clara respuesta al “desafío escéptico” en relación con la agencia moral. Esta respuesta se asocia a otras que Strawson quiere darles a los escépticos frente a las dudas de la existencia de los cuerpos o de otras mentes, acudiendo a un naturalismo consistente en aceptar ciertas tendencias naturales a creer en algunos aspectos de la vida y de la naturaleza humana de los que no cabe dudar y sin los cuales resultaría imposible vivir, pensar o relacionarlos con los otros. En términos de Strawson:

Luego yo he seguido el mismo juego, se puede decir, con la vida moral. Somos seres naturalmente sociales; y junto con el compromiso natural a la existencia social nos es dado un compromiso natural a toda la red o estructura de actitudes, sentimientos y juicios humanos personales y morales [...]. Nuestra disposición natural a tener esas actitudes y hacer esos juicios se halla naturalmente protegida contra los argumentos que sugieren que, en principio, aquéllos no están garantizados ni justificados, en igual medida en que nuestra disposición a creer en la existencia de los cuerpos está naturalmente protegida contra los argumentos que sugieren que esta creencia es, en principio, incierta. (Strawson, 2003, p. 89).

Esto no quiere decir que la propuesta de Strawson sea una defensa de la irracionalidad. Al contrario, podría considerarse que Strawson además de mostrar la ineficacia de los argumentos y contraargumentos racionales en relación con la responsabilidad moral, quiere establecer unos límites dentro de los que puede operar la razón de un modo efectivo.

Por esta razón, frente al argumento naturalista, quisiera esbozar otro elemento que conforma la estrategia y que, desde luego, posee bastante importancia y fuerza en el pensamiento de Strawson, por ser una respuesta directa a la pregunta acerca de en qué circunstancias es posible modificar, apaciguar o retener nuestras actitudes reactivas y, a la

vez, por plantear una alternativa a los argumentos tanto de los optimistas como de los pesimistas en relación con la responsabilidad moral.

1.3. El argumento racionalista

Como se ha indicado en el apartado anterior, podría hablarse además de una estrategia naturalista, también de un argumento con cierto carácter racionalista en el intento reconciliatorio de Strawson. Esto no quiere decir que Strawson vaya a tratar de utilizar la misma metafísica del libertario para responderles a los optimistas y a los pesimistas. Por el contrario, desde una perspectiva descriptiva, Strawson pretende responder, como lo deja indicado en la sección cuarta de *Libertad y resentimiento*, a la pregunta por las variaciones a las que están sujetas las actitudes reactivas o parecen naturales, razonables y apropiadas. En otras palabras, el punto de discusión alrededor de esta estrategia racionalista tiene que ver con cuándo es legítimo retirar estas actitudes frente a ciertas acciones realizadas por un tipo específico de agentes. Este argumento es también conocido como el argumento de las excusas porque nos invita a analizar cuándo retirar o transformar nuestras actitudes reactivas, es decir, en qué momentos debemos eximir a algún tipo específico de individuos por lo que han realizado.

Un primer grupo de situaciones que lleva a que retiremos nuestras actitudes de los agentes involucrados en determinadas acciones es el que se refiere a aquellos casos en los que se utilizan expresiones como: “No pudo evitarlo”, “fue empujado”, “no pretendía”, “no sabía”, “no se había dado cuenta”, “tenía que hacerlo”, “era la única forma”, “no le dejaron alternativa”. Tales expresiones, de ningún modo sugieren que el agente sea alguien hacia quien resulte inapropiada la manifestación de este tipo de actitudes. Dado que lo sucedido tiene que ver con circunstancias del momento, la invitación solamente es a considerar la ofensa como un hecho ante el cual una de estas actitudes resultaría inapropiada. Según los términos de Strawson, en este caso sólo se da una invitación a ver en la ofensa un hecho frente al cual el agente no era plenamente o en absoluto responsable, por cuanto podía ignorar el daño que estaba causando. Lo interesante al respecto es, entonces, que el agente involucrado en este tipo de situación no queda por fuera del contexto de las relaciones humanas habituales como tampoco de las actitudes reactivas que solemos manifestar.

Por su parte, el segundo grupo de excusas hace un llamado a que se retiren por completo las actitudes reactivas frente a los agentes involucrados en ciertos hechos que puedan afectar a otros individuos o a la comunidad moral. En estas circunstancias, podría decirse, los individuos se encuentran en situaciones anormales. Strawson divide este grupo, a la vez, en dos subgrupos: En el primero de ellos, bajo expresiones como: “No era él mismo”, “sólo es un niño”, se da una invitación a retirar estas actitudes hacia el agente en el momento de su acción o para siempre. En palabras de Strawson:

No nos invitan a ver la acción del agente de un modo que sea consistente con la plena retención de las actitudes interpersonales habituales y meramente inconsistente con una actitud particular. Invitan a ver al agente mismo a una luz diferente de aquella a la que normalmente veríamos a quien ha actuado como él lo ha hecho. (Strawson, 1995, p. 46).

La particularidad de este grupo es que, a pesar de retirar las actitudes reactivas hacia los agentes que actúen bajo estas circunstancias, éstos no están del todo fuera de la comunidad moral. Por ejemplo, si bien es cierto que ante un niño rehusamos las actitudes reactivas, también es cierto que éste en algún momento se integrará a la comunidad moral. Por ende, a pesar de estar con un sujeto bajo circunstancias de anormalidad no estamos frente a alguien que deba ser excluido del todo de la comunidad moral, si nos atenemos a afirmaciones como “no era él mismo”. Las actitudes reactivas, como lo aclara Strawson, se retiran aquí, además, porque los agentes actúan, posiblemente, bajo circunstancias de tensión anormal; empero, ya conocemos cómo actúan en circunstancias de tensión normal. Así, “no sentiremos resentimiento hacia la persona que es [el agente en circunstancias de tensión normal] por la acción hecha por la persona que no es [el individuo actuando bajo circunstancias de tensión anormal y de quien se puede decir: “No era él mismo”]; en todo caso sentiremos menos” (Strawson, 1995, p. 46).

A juicio de Strawson, el segundo subgrupo es el más importante porque nos presenta a un agente psicológicamente anormal o inmaduro. Es por esto que frente a una persona en esta situación, nuestras actitudes reactivas tienden a modificarse de inmediato. En otros términos, Strawson nos lleva por un camino que debe conducir a que frente a sujetos como el neurótico, el trastornado asumamos lo que él denomina una actitud objetiva, la cual supone desprendernos de nuestras actitudes reactivas de participación en el contexto de la comunidad moral. Según lo expresado por Strawson, su objetivo en este momento de la reflexión se refiere a:

Comparar la actitud (o gama de actitudes) de involucrarse en, o particularmente, una relación humana, de una parte, con lo que podría denominarse la actitud (o gama) objetiva (de actitudes) hacia un ser humano diferente, de otra. Incluso en una misma situación [...] ninguna de ellas *excluye* las restantes; pero son, en un sentido profundo, *opuestas* entre sí. La adopción de la actitud objetiva hacia otro ser humano consiste en verle, quizás, como un objeto de táctica social, como sujeto a lo que, en un sentido muy amplio, cabría llamar tratamiento; como algo que ciertamente hay que tener en cuenta, quizá tomando medidas preventivas. (Strawson, 1995, p. 47).

Por problemática que pueda resultar la posibilidad de asumir una actitud objetiva, ésta es posible, como lo indica el mismo Strawson, en la medida en que sólo se trata de suprimir total o parcialmente estas actitudes o sentimientos como también los juicios morales, como poniéndolos entre paréntesis. Por eso, en este punto de la reflexión Strawson aclara su postura, aduciendo a que:

Ver a los seres humanos y las acciones humanas con estos ojos es verlos, simplemente, como objetos y acontecimientos de la naturaleza, objetos naturales y acontecimientos naturales que han de ser descritos, analizados y explicados causalmente en términos en los que no cabe la evaluación moral. (Strawson, 2003, p. 90).

Podría agregarse que esta mirada objetiva lleva a que los individuos sean considerados como no pertenecientes o excluidos de la comunidad moral en la que se ubiquen, por eso quedan al margen de las actitudes reactivas de participación normal. En este sentido, en ocasiones, la actitud objetiva se convierte en una demanda frente al tipo de agente con el

que estemos tratando. En otras circunstancias no estamos obligados o no es conveniente asumir tal actitud por el tipo de agente frente al que nos hallamos y por las circunstancias mismas que motivaron su acción. En suma, no siempre debemos asumir una actitud objetiva frente a todas las personas, puesto que esto sería considerar que todo el tiempo estamos determinados al actuar.

De este modo, Strawson se plantea la pregunta por los efectos que tendría la aceptación de la verdad de una tesis general del determinismo sobre las actitudes reactivas. Ante ello encuentra que si la tesis del determinismo resultara verdadera, nuestro compromiso hacia las actitudes reactivas no se vería afectado, puesto que éstas no precisan de un fundamento metafísico externo para su existencia. Esto no sucede ni siquiera con una actitud como el resentimiento, del que nunca se ha llegado a afirmar que sea consecuencia de la verdad de los supuestos del determinismo. Al respecto, Strawson se muestra contundente al afirmar:

El compromiso humano de participación en las relaciones interpersonales ordinarias resulta [...] demasiado abarcador y sus raíces son demasiado profundas como para que nos tomemos en serio el pensamiento de que una convicción teórica general pueda cambiar tanto nuestro mundo que ya no haya en él más relaciones interpersonales conforme las entendemos corrientemente; y encontrarse implicados en relaciones interpersonales, según las entendemos corrientemente, es precisamente hallarse expuesto a la gama de actitudes y sentimientos reactivos que está en cuestión. (Strawson, 1995, p. 50).

Dado que la actitud de participación parece estar enraizada en la naturaleza humana, Strawson considera que es poco plausible asumir una actitud objetiva frente a ciertos agentes solamente como producto de una verdad que sirva de fundamento teórico. Bajo esta óptica resulta inadmisibles llegar a la consideración de que el determinismo implique que cualquier acción realizada por un agente, y que atente contra otro, sea siempre realizada de forma accidental. Por eso, la verdad del determinismo no tiene nada que ver con que un agente manifieste siempre una voluntad enferma o deteriorada y quiera hacerle en todo momento daño al otro. Tampoco implica que todos los individuos con los que nos encontremos en el contexto de lo social y en el ámbito de las relaciones interpersonales sean anormales, inmaduros o estén incapacitados para las relaciones adultas. Es por eso que se puede llegar aquí a una conclusión muy semejante a la expuesta en el apartado anterior, a saber, la verdad del determinismo no desacredita, de ninguna forma, el compromiso asumido con las actitudes reactivas. Es así como quisiera cerrar este apartado con las palabras utilizadas por Strawson:

La posibilidad de que nadie sepa lo que está haciendo o de que el comportamiento de cualquiera sea ininteligible en términos de propósitos conscientes, la posibilidad de que todos vivamos en un mundo de engaño y carezcamos de sentido moral, es decir, que no haya nadie capaz de adoptar actitudes autorreactivas y demás, no es consecuencia de ninguna tesis general del determinismo. (Strawson, 1995, p. 58).

Pasaré ahora a explorar algunos de los aspectos relacionados con la justificación propia de las actitudes reactivas, tal como han quedado expuestas.

1.4. La cuestión de la justificación de las actitudes reactivas

La argumentación que hasta aquí se ha desarrollado da cuenta de la importancia de las actitudes reactivas en el contexto de las relaciones humanas interpersonales, al punto de que si resultara verdadera una tesis como la del determinismo, ésta en nada afectaría la manera de relacionarnos con los otros y, a la vez, tampoco minaría la forma en que los seres humanos experimentan y manifiestan actitudes reactivas, vicarias o autorreactivas.

Es por esto que el intento de Strawson por colmar las lagunas que aparecen tanto en la exposición de pesimistas como de optimistas implica una forma diferente de justificación a la que éstos proponen. De este modo, justificar prácticas como la condena y el castigo moral no debe ser el producto de una tesis teórica, como se ha venido señalando, sino de una postura descriptiva que parta de los hechos tal como los conocemos. De aquí la insistente crítica de Strawson a las posiciones rivales que pretende reconciliar, en tanto que pasan por alto los hechos como suceden y como los apreciamos en la cotidianidad².

La alternativa propuesta por Strawson es que la justificación de las actitudes reactivas, en particular, y de la responsabilidad moral, en general, no puede ser encontrada superintelectualizando los hechos, sino que la importancia de la red de actitudes reactivas en relación con la responsabilidad moral se justifica internamente, sin tener que acudir a ningún tipo de supuestos de índole metafísica. Por esto, el argumento de la justificación interna señala que las actitudes y los juicios que manifestamos hacia los otros proveen los estándares para juzgar a un agente como moralmente responsable. Desde esta perspectiva, por tanto, no existen hechos externos que justifiquen nuestra creencia en torno a juzgar a ciertos agentes como moralmente responsables por sus acciones y, a la vez, que le den sustento al conglomerado de actitudes que podemos manifestar hacia ellos.

Strawson mismo ratifica este planteamiento desde la siguiente afirmación:

Dentro de la estructura o red general de actitudes y sentimientos de los que he estado hablando hay espacio sin fin para modificar, redirigir, criticar y justificar. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura o conectan entre sí modificaciones internas a ella. La existencia general del marco mismo de actitudes es algo que se nos da con el hecho de la sociedad humana. Como un todo, ni pide ni permite justificación “racional” externa. (Strawson, 1995, p. 65).

Con lo anterior se verifica el rechazo por parte de Strawson a argumentos racionales que pretendan justificar tan importantes cuestiones relacionadas con la agencia y con la

² De acuerdo con Strawson, a pesar de las ostensibles diferencias que puedan existir entre optimistas y pesimistas, ambos yerran al intentar justificar el hecho de juzgar a los demás como moralmente responsables partiendo de posiciones metafísicas. Reconstruyendo la crítica que plantea Strawson a estos dos grupos, podría decirse que ambos se equivocan en tanto malinterpretan los hechos con estilos bastante diferentes. Eso sí, coinciden en que intentan superintelectualizar los hechos. Esta superintelectualización por parte del optimista se muestra bajo el prisma de un empirismo incompleto, un utilitarismo de un “ojo único”. En palabras de Strawson: “Busca hallar una base adecuada para ciertas prácticas sociales en sus consecuencias calculadas y pierde de vista [...] las actitudes de las que estas prácticas son expresión” (Strawson, 1995, p. 65). Por su parte, el pesimista es incapaz de considerar que a través de la aceptación de estas actitudes sea posible llenar el vacío que queda en la exposición del optimista. Al respecto insiste Strawson: “A causa de ello, piensa que el hueco puede ser rellenado sólo si se verifica repetidamente, en todos los casos en que resulta apropiado atribuir responsabilidad moral, alguna proposición metafísica general” (Strawson, 1995, p. 65).

responsabilidad moral de los individuos, en el marco de la sociedad humana. No obstante, este “internalismo strawsoniano” no pretende desechar ni rechazar la razón como un elemento importante en la vida de los seres humanos, por lo que, en principio, no cabría tildar la justificación de las actitudes reactivas y de la responsabilidad moral de irracionalista. En este sentido, no se da tal rechazo si se tiene en cuenta que la consideración de Strawson, como lo deja ver en un pie de página (cf. Strawson, 1995, p. 65), señala que la crítica y la reflexión racionales pueden aportar a la reflexión de asuntos que se dan como naturales y que falsamente se cree que son irracionales, sin que tenga por qué convertirse en la fórmula justificatoria por antonomasia.

En suma, el sistema de una responsabilidad moral basada en las actitudes reactivas no necesita, ni tiene sentido que necesite o que se le exija, un fundamento externo metafísico. Justamente porque no podemos desprendernos de ellas, no es coherente pensar qué pasaría si el determinismo fuera verdadero. Ya que no podemos abandonarlas, que el determinismo sea o no verdadero en poco o nada modificará la manera como juzgamos y reaccionamos ante los demás y ante nosotros mismos, así que parece carecer de toda importancia preguntar o pensar si con la verdad de la tesis se va a lograr algún cambio en la manera en la que los individuos reaccionan o les asignan responsabilidad por sus acciones a otros.

Capítulo 2

Una crítica a Strawson, y la defensa de la plausibilidad de las actitudes reactivas en un mundo sin responsabilidad moral.

En este capítulo me propongo, en primer lugar, realizar una reconstrucción de la crítica de Bruce Waller a la propuesta hecha por Peter Strawson sobre la responsabilidad moral en *Libertad y resentimiento*, acerca de la importancia de las actitudes reactivas para la vida de los seres humanos y para el sistema mismo de la responsabilidad moral. Posteriormente, intentaré defender la plausibilidad de un abandono del sistema de responsabilidad moral, sin por ello caer en las oscuras perspectivas que Strawson afirma que tal abandono conllevaría.

2.1. La crítica de Waller a Strawson

Para presentar la crítica de Waller a la propuesta de Strawson, me detendré a analizar cuáles son los argumentos con los que el primero pretende mostrar que la exposición realizada por este último falla y que, por ende, su propuesta resulta poco plausible. Más aún, Waller criticará a Strawson de pecar por circularidad en su propuesta.

Comencemos por lo que dice Strawson. Recordemos que, para él, pensar en abandonar el sistema de la responsabilidad moral (por esto entendemos el conjunto de juicios y prácticas a través de las cuales consideramos como moralmente responsables a los demás y a nosotros mismos) es un ejercicio fútil, pues las actitudes reactivas, sobre las que están basados nuestros juicios de responsabilidad moral, hacen parte de nuestra naturaleza y son inabandonables:

Nuestra proclividad general a estas actitudes y reacciones está, de manera inextricable, estrechamente vinculada a esa participación en interrelaciones sociales y personales que comienza al tiempo que nuestras vidas, que se desarrolla y complica de manera muy diversa a lo largo de la misma y que es, podríamos decir, una condición de nuestra humanidad. Ese compromiso ineludible que tenemos para con estas actitudes y sentimientos, constituye un hecho natural, algo tan profundamente enraizado en nuestras naturalezas como nuestra existencia como seres sociales. (Strawson, 2003, p. 81).

¿Cómo defiende Strawson esta supuesta imposibilidad de abandonar nuestras actitudes reactivas y, con ellas, el sistema de responsabilidad moral? Mediante la afirmación de que estamos tan comprometidos con estas actitudes, porque son parte de nuestra naturaleza, que es sencillamente absurdo e imposible siquiera imaginar un mundo sin ellas. Nuestro compromiso con ellas es profundo y la alternativa (es decir, abandonarlas) no sólo es imposible, sino que dejaría a nuestra existencia convertida en algo que no merece ser llamado vida social:

El compromiso humano de participación en las relaciones interpersonales ordinarias resulta, creo, demasiado abarcador y sus raíces son demasiado profundas como para que nos tomemos en serio el pensamiento de que una convicción teórica general pueda cambiar tanto a nuestro mundo que ya no haya en él más relaciones interpersonales conforme las entendemos corrientemente; y encontrarse implicados en relaciones interpersonales, según las entendemos corrientemente es precisamente hallarse expuesto a la gama de actitudes y sentimientos reactivos que está en cuestión.

He aquí, entonces, parte de la respuesta a nuestra pregunta. Una objetividad sostenida en la actitud interpersonal, y el aislamiento humano que llevaría consigo, no parece ser algo de lo que seamos capaces los seres humanos, incluso aunque hubiese alguna verdad general que le sirviera de fundamento teórico. (Strawson, 1995, p. 50).

De esta forma, Strawson defiende la futilidad de la pregunta por el abandono del sistema de responsabilidad (pregunta que se basa, por ejemplo, en la posibilidad de que el determinismo sea verdadero y que éste sea incompatible con la responsabilidad moral) de dos maneras: en primer lugar, mostrando que las actitudes reactivas que fundamentan dicho sistema son parte esencial de nuestra naturaleza y, en segundo lugar, presentando un escenario alternativo, sombrío, en donde el abandono de esas actitudes nos deja sumidos en la universalización de la “actitud objetiva”, lo cual destruye nuestras relaciones con los demás y nos deja en una situación más que indeseable.

Waller criticará justamente esta estrategia. Para él, Strawson construye una suerte de trampa, pues cuando plantea el argumento, lo hace desde *dentro* del sistema de responsabilidad moral:

Tan fuerte y penetrante es la creencia en la responsabilidad moral que no es sorprendente que algunos de sus partidarios caigan en peticiones de principio cuando defienden la responsabilidad moral. En particular, los defensores de la responsabilidad moral, a menudo, trabajan desde dentro del marco de la responsabilidad moral, por lo que asumen que cualquiera que cuestione la responsabilidad moral debe también hacerlo partiendo del principio de ese marco: el principio de que las personas son moralmente responsables, a menos que ellas reúnan algunas condiciones especiales que las excusen. (2011, p. 203).

Justamente, el anterior argumento parece estar presente en la exposición de Strawson, para quien el punto de partida o la posición por defecto es la responsabilidad moral. Para Strawson todo el mundo es moralmente responsable, a menos que haya circunstancias específicas, esto es, condiciones de exclusión o, si se quiere, incapacidades, las cuales se dan en algunos casos especiales, tal como se ha señalado en el primer capítulo.

En términos del mismo Waller, “Strawson argumenta que todos nosotros [...] somos moralmente responsables, siendo las únicas excepciones aquellos que son tan severamente defectuosos que deben ser considerados con desapego objetivo (y excluidos de nuestra comunidad moral)” (2006, p. 81). Esto indica que la única manera que se vislumbra para rechazar el hecho de juzgar a alguien como moralmente responsable es acudir a estas condiciones de excepción, las cuales a su vez establecen las condiciones para considerar quién es sujeto de las actitudes reactivas de participación.

Desde la óptica de lo que se viene comentando, tampoco es posible considerar una negación del sistema de responsabilidad moral por las consecuencias catastróficas que de esto se derivan. En términos de Waller, se trata de pintar un cuadro muy oscuro de lo que implicaría la abolición del sistema desde dentro del mismo. Por eso, frente a la pregunta: “¿cómo rechazar globalmente el sistema de responsabilidad moral?”, quienes defienden el sistema desde dentro se enfrentan a un dilema bastante complejo, esto es, somos moralmente responsables o somos todos incapaces.

De esta manera el argumento de Strawson comienza desde la suposición de que todos somos moralmente responsables, y que debe haber entonces alguna razón excepcional y extrema para que alguien no lo sea. Un rechazo al sistema completo de la responsabilidad moral implicaría entonces lo que Waller llama el “*extensionismo de las excusas*”, es decir, que estas condiciones que hacen que alguien no pueda ser considerado moralmente responsable, se universalicen, lo cual deja un panorama oscuro y sombrío como resultado.

El mismo Waller plantea la situación en estos términos: “Las personas están exentas de responsabilidad moral cuando ellas están deformadas o trastornadas o son compulsivas. Así, una universal exención de la responsabilidad moral debe estar basada en el juicio de que cada uno está deformado o trastornado o es compulsivo” (Waller, 2006, p. 82). Esto, desde luego, resulta poco plausible en cuanto, en apariencia, habitamos un mundo en el que todos los seres humanos no están locos, no son idiotas o meras marionetas que pueden ser manipuladas en todo momento.

En virtud de lo expresado, desde dentro del sistema sólo se puede hacer una negación de la responsabilidad moral a costa de ser todos impotentes e incompetentes, estar deformados o trastornados, ser compulsivos y estar controlados. Por esto, se entiende que las consecuencias al interior del sistema mismo resulten desastrosas e indeseables.

Quando se cree que la negación universal de la responsabilidad moral implica impotencia universal, compulsión y trastorno (como en el extensionismo de las excusas), entonces es una cuestión simple derivar odiosas consecuencias de la negación de la responsabilidad moral. Como indefensos, trastornados, incompetentes peones sin control sobre nosotros mismos o cualquier cosa, no podemos obviamente emplear la razón o hacer planes o actuar moralmente. (Waller, 2011, p. 208).

El escenario deja ver una humanidad rebajada al plano de la animalidad o, peor aún, a una humanidad convertida en máquinas sin ningún tipo de control, sin capacidad de experimentar un amplio rango de emociones hacia los demás, seres indómitos y sin perspectiva alguna hacia a la vida y hacia a los otros. Desde luego, frente a este panorama el único camino para aquellos que niegan la responsabilidad desde dentro es, entonces, considerar que, en efecto, todos somos criaturas impotentes, ilusas e incompetentes, que no clasificamos como seres morales.

Strawson, como se mencionó hace un momento, parece enfrentar a su opositor (aquel que pensaría que una negación del sistema de responsabilidad moral es siquiera posible) a un insalvable dilema. Veamos este dilema con algo más de detalle:

P1. O no es el caso que todo nuestro comportamiento se vea afectado por engaño, locura e incompetencia, lo cual hace que la negación de la responsabilidad moral falle, pues seríamos moralmente responsables.

P2. O es el caso de que estamos universalmente deteriorados, lo cual lleva a la negación del sistema de responsabilidad moral, pero a costa de nuestra racionalidad y hasta de nuestra humanidad y vida social.

No es extraño que el argumento sea persuasivo, pero para Waller el dilema es un *falso dilema*. Sólo hay un dilema si la cuestión se plantea desde *dentro* del sistema de la responsabilidad moral, es decir, si el punto de partida es la suposición de que todos (o la gran mayoría de nosotros) somos moralmente responsables. Si este es el punto de partida, la negación de la responsabilidad moral ha de deberse a circunstancias excepcionales que estamos dispuestos a admitir en algunos casos, pero que es inaceptable admitir para todos los casos. Por eso surge el segundo cuerno del dilema, porque negar universalmente la responsabilidad moral implicaría universalizar las condiciones que permiten excusar a alguien de la responsabilidad moral, y estas condiciones son indeseables (la enfermedad, la incapacidad, entre otras.).

La situación asemeja a aquellos juegos de azar con cartas en las calles (en especial el famoso juego “¿dónde está la reina?” o, como se lo conoce en inglés “*Three Card Monte*”); hay gente que se atreve a jugar, pero no saben que desde el inicio el juego está arreglado y que no hay posibilidad de ganar. De manera similar, dado el punto desde el que parte Strawson, no hay modo alguno en el que se pueda presentar un argumento medianamente convincente para hacer una negación universal la responsabilidad moral. Todo lo que pueda decirse en favor de una posición como ésta implicaría la indeseable consecuencia de que todos somos incapaces, tontos, enfermos, entre otros.

El dilema, como hemos dicho, es para Waller un *falso dilema* pues existe la posibilidad de cambiar el punto de partida. De hecho, es más que una posibilidad para él, se trata de una necesidad, pues defender el sistema de la responsabilidad moral desde un argumento que comienza por asumir la verdad de dicho sistema, es una argumentación circular o petición de principio. Una negación de la responsabilidad moral no debe partir de la afirmación misma de la responsabilidad moral. La alternativa, entonces, consiste en saltar fuera del sistema y partir de una posición que no asuma la responsabilidad moral como un hecho dado y universal. Más bien, se parte de pensar cuáles son las condiciones necesarias para que haya dicha responsabilidad, y se examina si dichas condiciones se cumplen o no. Para Waller, el punto de partida correcto es, entonces, el de preguntar si la condición esencial que defienden muchos de los incompatibilistas (entre ellos, los libertaristas) se da efectivamente o no:

La negación universal de la responsabilidad moral descansa sobre la misma premisa que los libertaristas proponen: la genuina responsabilidad moral requiere que la persona moralmente responsable sea el autor último de su comportamiento y que la persona genuinamente pudiera haber sido y actuado de otro modo [...] La diferencia es que los libertaristas suponen que nosotros tenemos tales poderes divinos, mientras que aquellos naturalistas que niegan la responsabilidad moral rechazan tales poderes. (Waller, 2011, pp. 209-210).

Al hacer el análisis de si estas condiciones se dan o no en los seres humanos, Waller se suma al partido de quienes defienden que tales condiciones (aquellas que nos permiten ser los responsables últimos o autores últimos de nuestras acciones) son características de seres divinos, es decir, exceden por mucho nuestras mundanas capacidades:

[C]uando realizamos un cuidadoso estudio naturalista de cómo nuestros caracteres y comportamiento fueron formados, tal análisis detallado no deja lugar a la suerte de control especial y poderes especiales que se requerirían para hacer la responsabilidad moral –y el castigo y la recompensa– genuinamente justa. Diferimos en nuestras fortalezas y debilidades, nuestras elecciones y dudas, nuestras virtudes y nuestros vicios, pero cualquiera de nuestras capacidades y caracteres, nuestras diferencias básicas en los puntos de partida y en la carrera de la suerte y las situaciones e influencias formativas convierten los “justos merecimientos” en fundamentalmente injustos. Nadie merece castigo o recompensa, cualesquiera sean sus buenas o malas cualidades, su racionalidad o irracionalidad o sus actos viciosos o virtuosos. (Waller, 2011, p. 210).

En últimas, a diferencia de los libertaristas, Waller considera que no existe un elemento último para decir que alguien puede ser moralmente responsable por su carácter y por las acciones que realiza. No hay, por ejemplo, ningún tipo de acción formadora del yo (en el sentido en que la entienden autores como Robert Kane). Por el contrario, la manera en la que los individuos deciden o actúan es el producto de las circunstancias y el ambiente en los que fueron formados, lo mismo que las consecuencias de las influencias que han recibido desde sus primeros años de vida. Para ser considerado moralmente responsable, el individuo debe contar con poderes sobrenaturales, divinos o ser *causa sui*, lo cual es imposible. En virtud de este aspecto, la propuesta de Waller es eliminar el sistema de la responsabilidad moral, lo cual, ahora, no implicaría caer en el *extensionismo de las excusas*:

En contraste al modelo del extensionismo de las excusas, consideremos (lo que podríamos llamar) el modelo del *requisito de los milagros*: la responsabilidad moral requiere una milagrosa autocreación que no es compatible con el naturalismo. Las bases del requisito de los milagros para negar la responsabilidad moral dejan lugar para importantes distinciones. Los seres humanos son animales complejos, por completo el producto de nuestro ambiente de corto (condicionamiento) y largo plazo (filogenético), sin poderes milagrosos de libre albedrío contracausal. Sin embargo, esto deja abiertas una amplia gama de habilidades e incapacidades. (Waller, 2006, pp. 84).

Para Waller, hay condicionamientos a los que se ven sometidos los seres humanos, pero esto no los convierte del todo en seres incapaces, por lo que la desaparición del segundo cuerno del dilema es inminente y la propuesta de una incapacidad universal, promovida por el extensionismo de las excusas, no se sigue. Si bien es cierto que muchos seres humanos están deteriorados en sus diversos mecanismos de deliberación racional y autocontrol, la vasta mayoría disfruta de poderes maravillosos de planeación racional, pensamiento cuidadoso y voluntad fuerte, al tiempo que se relacionan sin dificultad con los otros. No obstante, esto tampoco los hace moralmente responsables, en virtud de lo establecido anteriormente.

Si bien es cierto que no seríamos moralmente responsables, el escenario planteado por Waller da lugar a que podamos deliberar, hacer que sucedan cosas y a que tomemos nuestras propias decisiones. Así mismo, podemos hacer que el éxito en nuestras vidas y en nuestras labores sea el producto de nuestras propias habilidades, lo que pone en evidencia, una vez más, la equivocación de todos aquéllos que pretenden acudir al argumento de la extensión de las excusas para justificar la negación de la responsabilidad moral.

No somos inútiles marionetas de fuerzas inconscientes que frustran nuestros planes y deforman nuestros pensamientos. Sin embargo, tampoco la planificación racional es un poder que trascienda nuestra historia ambiental. Muchas personas razonan mejor que otras; algunos tienen un mejor sentido de autoeficacia cognitiva; algunas personas (los cognitivos crónicos) tienen una impresionante fortuna cognitiva, así como los “miseros cognitivos” encuentran difícil o imposible involucrarse en extensas deliberaciones. Incluso como un poco aburrido “miserico cognitivo”, todavía soy capaz de deliberar, de ejercer control y tomar mis propias decisiones. Sin embargo, no merezco culpa por tomar peores decisiones que el “cognitivo crónico” de mayor habilidad mental. (Waller, 2011, p. 214).

Esta interesante cita pone de manifiesto, nuevamente, que el hecho de que las circunstancias lleven a las personas a ser diferentes, no hace que ellas sean moralmente responsables por lo que son, en tanto que no son la fuente última de su carácter o de sus acciones. Sin embargo, el pasaje deja entrever que, en modo alguno, se hace plausible desde esta perspectiva sustentar una “incapacidad universal”. Por ende, personas que puedan ser catalogadas como “miseras cognitivas”, no son estúpidas ni lunáticas, ni objetos manejados por otros, sino que a pesar de sus fallas pueden funcionar de manera perfectamente aceptable.

Más allá de la propuesta o posición que Waller defiende en este debate, me interesa la crítica que le ha hecho a Strawson y analizar, a la vez, qué tan plausible es pararse fuera del sistema de la responsabilidad moral para criticarlo e, incluso, abandonarlo. Por ello, a continuación examinaré, primero, qué tan justa es la crítica de Waller a Strawson y, en segundo lugar, señalaré cómo hay ejemplos de otros autores que muestran el tipo de circularidad que Waller acusa.

2.1.1. Acerca de la justicia de la crítica de Waller a Strawson.

Una interpretación muy aceptada hoy en día acerca de la propuesta de Strawson en “*Libertad y resentimiento*” es que éste ha virado, o invertido el orden en el que el tema de la responsabilidad ha de ser estudiado. Tradicionalmente se había explorado cuáles eran las condiciones necesarias para ser moralmente responsable y, una vez se tenían esas condiciones, se exploraba cómo era que se responsabilizaba a las personas. Siguiendo a McKenna (2012, cap. 2) llamaré a cada uno de estos polos en el debate, el *Ser (being)* responsable y el *Considerar (hold)* a alguien como responsable. Así, como se ha dicho, tradicionalmente se exploraba primero cuáles eran las condiciones para *Ser* moralmente responsable, y de ahí se veía si se podía *Considerar* a alguien como moralmente responsable y cómo:

Ser (*being*) → Considerar (*holding*)

Strawson considera que el debate ha estado estancado justamente porque no ha empezado por el lugar correcto. Explorar primero cuáles son las condiciones para ser moralmente responsables traslada el debate al mundo netamente teórico, lo aleja de las prácticas de responsabilización moral y termina dejando el debate en una “sobre-intelectualización de los hechos” (Strawson, 1995, p. 64). Por ello, su propuesta es invertir el orden y explorar, primero, cómo *consideramos* a alguien como moralmente responsable, para después sí mirar si hay o no condiciones que afecten estas consideraciones:

Ser (*being*) ← Considerar (*holding*)

Gary Watson es uno de los defensores más asiduos de esta interpretación de la propuesta de Strawson:

Según Strawson, no hay una noción independiente de responsabilidad que explique la propiedad de las actitudes reactivas. La explicación prioritaria *es a la inversa*: no es que nosotros consideremos a las personas moralmente responsables porque *sean* moralmente responsables; más bien, la idea de que somos moralmente responsables ha de ser comprendida por la práctica. (Watson, 2004, p. 222)

Teniendo esto presente, pareciera entonces que la crítica que ha hecho Waller a Strawson no le hace justicia a la inversión propuesta por este último, ya que parece regresar el debate al punto en el que primero se han de considerar las condiciones para *ser* moralmente responsable, y luego sí mirar si podemos *considerar* o no a alguien como moralmente responsable:

La negación universal de la responsabilidad moral descansa sobre la misma premisa que los libertaristas proponen: la genuina responsabilidad moral requiere que la persona moralmente responsable sea el autor último de su comportamiento y que la persona genuinamente pudiera haber sido y actuado de otro modo [...] La diferencia es que los libertaristas suponen que nosotros tenemos tales poderes divinos, mientras que aquellos naturalistas que niegan la responsabilidad moral rechazan tales poderes. (Waller, 2011, pp. 209-210).

Es evidente, por lo que se ve en la cita, que Waller está regresando a la exploración de las condiciones necesarias para ser moralmente responsable. ¿Qué tan justo es esto con Strawson? ¿No debería Waller “jugar el juego” de Strawson, es decir, aceptar su propuesta de inversión, para criticarlo apropiadamente?

Defenderé que la crítica de Waller no es injusta, pues se basa en la idea de que es precisamente la inversión propuesta por Strawson la que lleva a que éste caiga en una suerte de círculo. Hemos visto cómo el problema, según Waller, es que en Strawson se intenta evaluar el sistema de la responsabilidad moral *desde dentro* del sistema mismo, lo

cual lleva a que la única manera de intentar rechazar el sistema entero sea mediante *el extensionismo de las excusas* que, como también se ha visto, conduce al dilema a su opositor: o bien el sistema existe y funciona, o bien se lo rechaza, pero al alto costo de decir que somos todos seres dañados e incompetentes.

Así, si Waller “jugara el juego” de Strawson podría caer preso del dilema, y es esto justamente lo que él quiere evitar. Sin embargo, es pertinente ver por qué para Strawson la inversión no es problemática, y la razón de ello está en su propuesta *naturalista*. Strawson propone la inversión, así que parte de la exploración de cómo *consideramos* a los demás como moralmente responsables. Claro, este punto de partida podría ser criticado de incorrecto pues parece de entrada desfavorecer opciones como el escepticismo acerca de la responsabilidad moral o el imposibilismo acerca de la responsabilidad moral.³ Sería injusto con estas opciones porque, de entrada, se estaría aceptando que hay personas moralmente responsables. Sin embargo, como hemos visto, para Strawson la pregunta acerca de si todo nuestro sistema de actitudes reactivas es o no justo o injusto, es una pregunta vacía y sin sentido, ya que no podemos abandonarlas, en tanto que hacen parte de nuestra naturaleza, de quiénes somos.

Así, contemplar posiciones como el escepticismo o el imposibilismo acerca de la responsabilidad moral no deja de ser más que un juego intelectual sin ninguna posibilidad real de afectar nuestras prácticas. En el segundo capítulo de esta tesis se mostrará cómo esta posición de Strawson puede ser criticada. No se entrará en detalles ahora, pero baste con decir que Strawson parece pensar que están en juego *todas las actitudes reactivas*, así, el proyecto de abandonarlas todas dejaría a nuestra vida convertida en algo sombrío y lúgubre, muy lejos de la vida humanizada y social que ahora tenemos. Sin embargo, se propondrá que muchas de nuestras actitudes reactivas no dependen de que seamos o no moralmente responsables, por lo que no se hace necesario abandonarlas todas (de hecho, la gran mayoría permanecería).

Adicionalmente, creo que una de las razones por las cuales Strawson acepta tan fácilmente el naturalismo y ve imposible abandonar las actitudes reactivas, es porque asume una posición *inmediatista* acerca de esta posibilidad. Esto es lo que exploraré a continuación.

2.1.2. Cómo otros autores defienden posiciones como la de Strawson y pueden ser acusados de cometer el mismo error que Waller acusa.

Para esta sección me centraré, de la diversa gama de autores que hay y que defienden posiciones como la de Strawson, o directamente basados en ella, en uno particular que sirve de ejemplo paradigmático del tipo de argumentos que los demás usan cada vez que alguien propone el abandono global del sistema de responsabilidad moral; se trata de Scott Sehon.

³ El escepticismo acerca de la responsabilidad moral es la tesis según la cual no tenemos, ni podremos tener, razones suficientes para creer que haya personas moralmente responsables. Por su parte, el imposibilismo acerca de la responsabilidad moral es la tesis según la cual no es metafísicamente posible que alguien sea moralmente responsable (cf. Mackenna & Pereboom, 2016, pp. 32-33).

Sehon discute con Derk Pereboom, un incompatibilista fuerte⁴ que aboga por retirar de nuestro lenguaje y de nuestras prácticas el concepto de “responsabilidad moral”. Sin embargo, Pereboom considera que este abandono del sistema de responsabilidad moral no implica un abandono o cambio radical de muchas de nuestras prácticas cotidianas. Sólo hay que fundamentarlas de manera diferente. Así, por ejemplo, la cárcel puede seguir existiendo, sólo que ya no se encarcelaría al *culpable* (pues nadie sería “culpable” en un sentido moral), sino que se debería pensar en la reclusión de un sujeto que comete un crimen de la misma manera en la que se piensa en la cuarentena de un individuo enfermo con una infección contagiosa. A este último se lo aísla, se lo encierra, se lo pone en cuarentena, no porque sea culpable (difícilmente alguien es culpable de contraer una enfermedad contagiosa), sino porque es un peligro para la sociedad circundante. Se lo encierra hasta que ya no sea peligroso. Esta sería una manera de mantener algo muy similar a un sistema penitenciario, pero sin acudir al concepto de *responsabilidad* o de *culpa morales*.

Sehon critica duramente esta posibilidad de la siguiente manera:

Sin embargo, el modelo de la cuarentena para la justificación del castigo criminal podría tener algunas consecuencias extremas. Primero, *la duración de las sentencias de prisión podría cambiar dramáticamente, y en formas que creo que podríamos encontrar intuitivamente injustas*. En particular, no habría una razón obvia para correlacionar la duración de la sentencia de prisión con la severidad del crimen cometido. En el caso de la enfermedad, si pensamos que la enfermedad es lo suficientemente grave como para garantizar la cuarentena, entonces no liberaríamos a las personas infectadas antes de que el riesgo de contagio haya disminuido. La duración del período de cuarentena no depende de la severidad de la enfermedad en cuestión; si la cuarentena es esencial por algún periodo de tiempo, entonces es igualmente esencial mantener a la persona en cuarentena hasta que la probabilidad de infectar a otros haya disminuido en un nivel apropiado. Por analogía, supongamos que alguien ha cometido un gran robo. En el modelo de cuarentena, si es razonable encarcelarlo en absoluto, entonces lo hacemos sobre la base de que pensamos que es probable que cometa otro crimen. En consecuencia, podríamos mantenerlo en prisión hasta que pensemos que la probabilidad de reincidencia se ha reducido deseablemente. ¿Hay alguna razón para pensar que esta probabilidad disminuirá más rápidamente cuando el crimen es menos severo? De hecho, las estadísticas indican que la tasa de reincidencia es más alta para aquellos que cometen crímenes contra la propiedad que para aquellos que cometen crímenes violentos (Langan and Levin, 2002). Más aún, el mismo estudio indica que la tasa de reincidencia sólo disminuye significativamente (hasta un 45% de casos de nuevo arresto) cuando el prisionero es liberado después de la edad de 45 años. Así, basados en el modelo de cuarentena, podríamos mantener en prisión a todos aquellos que cometen crímenes hasta por lo menos la edad de 45 años, independientemente de qué crimen hayan cometido y qué edad tenían al cometerlo. (Sehon, 2016, p. 10, énfasis añadido)

⁴ “No afirmo que el que tengamos el tipo de libre albedrío requerido para la responsabilidad moral sea imposible. No tomo ninguna posición acerca de si es posible; pero ya que la única explicación según la cual podríamos tener este tipo de libre albedrío, no es creíble dadas nuestras mejores teorías físicas, debemos tomar seriamente la posibilidad de que no somos, en realidad, libres en el sentido requerido para la responsabilidad moral. [...] Llamo a esta posición ‘Incompatibilismo fuerte’” (Pereboom, pp. 2013, 20).

He resaltado (puesto en cursiva) una parte de la cita de Sehon para centrar la atención del lector en un punto particular: Sehon está pensando que hay una cierta injusticia en esta manera de ver las penas. Asumamos, *por mor del argumento* que todo lo que dice Sehon acerca de las probabilidades de reincidencia en crímenes pequeños es verdad, y que entonces habría que encarcelar a las personas que cometen pequeños crímenes por más tiempo que a aquellas que cometen grandes crímenes. Preguntamos ahora, ¿cuál es el problema con esto? El problema, para Sehon, parece estar en que el crimen no se ajusta al castigo, que la persona encarcelada *no merece* permanecer tanto tiempo en cárcel (o centro de reclusión). Y esto es lo que Sehon ve, entonces, como *intuitivamente injusto*.

No obstante, considero que hay aquí un error de parte de Sehon. El error se encuentra en que no está “jugando el juego” de Pereboom (o en su lugar, de aquél que propone abandonar el sistema de la responsabilidad moral). Cuando hablo de “jugar el juego” hago referencia, de manera coloquial, a aceptar las reglas de la situación propuesta. Si se desea refutar la propuesta de alguien que propone que la responsabilidad moral no existe, pero se puede mantener un sistema carcelario, mal puede hacerse criticando la propuesta sobre la base del sistema de la responsabilidad moral, que dicha propuesta asume que no existe. Y eso es lo que parece que hace Sehon, sigue asumiendo un sistema de *merecimiento* que es uno de los sistemas de responsabilidad moral más ampliamente aceptados.

Así, si mantenemos a la base de todo el sistema el *merecimiento* como algo fundamental, es claro que alguien con un crimen pequeño *no merece* una pena más larga que alguien que ha cometido un crimen más grave. Y, al imponer a esta persona una pena que no merece, el sistema sería entonces injusto. Sin embargo, hagamos el ejercicio de abandonar la idea del *merecimiento* por un segundo. Para ello conviene pensar en un sistema en el que realmente lo relevante, lo importante, lo esencial, es garantizar la no-reincidencia en el crimen. Si llega a ser verdad lo que dice Sehon, en este sistema las personas que cometen crímenes pequeños deben tener penas más largas que las que cometen crímenes más graves. No obstante, sin la idea de merecimiento en el trasfondo, podemos preguntar ¿y cuál sería el problema con esto?

Pongamos un ejemplo para explicar esto. Basándonos en lo que el mismo Pereboom dice, podemos pensar que en un sistema en donde se abandona la idea de la responsabilidad moral, se puede seguir encarcelando a los delincuentes si se los trata de manera análoga a como se trata a los enfermos que padecen de una infección contagiosa. Tradicionalmente nadie es culpable de enfermarse (salvo que haya actuado de manera negligente, pero dejemos esto de lado por lo pronto) y, sin embargo, encerramos a las personas que, sin culpa, ni falta, han contraído una enfermedad contagiosa. Al encierro de estas personas lo llamamos *cuarentena* y su fundamento está en que deseamos proteger al resto de la población del daño que este individuo podría causarle (de manera no culpable). Ahora bien, pensemos en dos tipos de enfermedades infecciosas: en el primero de ellos se trata de alguna mutación de la coloquialmente conocida “bacteria come-carne” que descompone los tejidos blandos de los individuos, los necrosa, produce profusas hemorragias hasta que el paciente muere. Y la segunda es menos dramática y no produce la muerte. Supongamos que se trata de una suerte de infección que produce en los pacientes unos fuertes dolores de

cabeza y de huesos, que los incapacita por un período de treinta días en los cuales sufren mucho, pero terminan por recuperarse.

Consideremos ahora que el portador de la primera enfermedad puede curarse definitivamente de ella y dejar de ser un agente infeccioso a los cuarenta días de estar aislado, pero supongamos que el portador de la segunda sigue siendo un agente infeccioso por un lapso de dos años, tiempo que le toma a su sistema inmune derrotar definitivamente la enfermedad y dejar de ser un riesgo de infección para los demás. Como es previsible, la cuarentena del portador de la primera enfermedad será, como su nombre bien lo dice, de apenas cuarenta días, mientras que la cuarentena o reclusión del portador de la segunda debe ser cuando menos de dos años. Éste es el proceder médico razonable.

Sin embargo, la segunda enfermedad es menos grave que la primera. La diferencia está en que el riesgo de contagio es mayor, y más prolongado en ella que en la primera. Cuando se mira este ejemplo y se lo considera seriamente, se puede ver que sacar de la discusión el tema del merecimiento elimina un ruido estorbo en las consideraciones acerca de si el sistema es o no correcto. El merecimiento nubla la discusión porque, de alguna manera, está haciéndonos pensar que el individuo al que se le imputa el crimen más grave *merece* una pena mayor. No obstante, cuando sacamos esta variable de la ecuación vemos que nadie *merece* nada. Así como los pacientes no *merecen* su reclusión porque ellos no han hecho nada para enfermarse. Es algo que simplemente ocurre y que hay que controlar en pro del bien de la población circundante.

A nuestro juicio, Sehon critica la propuesta de Pereboom desde *dentro del sistema de responsabilidad moral* y es por eso que le queda tan fácil verla como injusta y cree que los demás tendremos la misma intuición acerca de su injusticia. Sin embargo, una vez que uno lleva la discusión a un terreno más neutral, la aparente injusticia parece perder su asidero, su peso y ya no es tan fácil defender que la propuesta de Pereboom es rechazable.

Consideramos que Sehon es sólo uno de muchos ejemplos posibles en este debate, de opositores a quienes proponen un abandono del sistema de la responsabilidad moral y defienden, sin embargo, que muchas de las prácticas cotidianas pueden mantenerse. Estos opositores fallan en “jugar el juego” y aceptar las condiciones que las nuevas propuestas sugieren, para evaluarlas de manera adecuada.

Ahora bien, en buena medida esta férrea oposición a un abandono del sistema de la responsabilidad moral está basada en la creencia de que dicho abandono nos dejaría sumidos en ese mundo lúgubre, frío, despersonalizado y deshumanizado que el mismo Strawson creía que vendría de un abandono de la responsabilidad moral. El mismo Sehon es un buen ejemplo de ello:

Si nos convenciéramos de que las personas no son responsables por sus acciones, entonces el elogio, la recompensa, la culpa y el castigo cambiarían significativamente. Algunas de esas respuestas a las acciones podrían aún estar justificadas, pero no porque el agente merezca ninguna de esas respuestas. Estas reacciones estarían justificadas sólo mediante una motivación con-vista-al-futuro [*forward looking*] de fomentar o prevenir futuras instancias del tipo de comportamiento en cuestión. [...] Esto, a su vez, significaría que las reacciones que *pensábamos* que eran genuinas expresiones de estas actitudes serían vistas ahora

como intentos vacíos y manipulativos de formar el comportamiento futuro, pero no más. Un mundo sin responsabilidad genuina es un mundo profundamente despersonalizado. (Sehon, 2016, p. 20)

Sehon considera que aun si algunas de las prácticas (como el encarcelamiento) pudieran justificarse de manera que no se apele al merecimiento y la responsabilidad, ello no nos salvaría del lúgubre panorama que sobrevendría al abandono del sistema de la responsabilidad moral. Quedaríamos sumidos en un mundo despersonalizado y frío. ¿Es esto correcto? En lo que sigue intentaremos mostrar que es cuando menos plausible pensar que abandonar el sistema de la responsabilidad moral no implica abandonar todo el sistema de las actitudes reactivas y que puede seguirse manteniendo un mundo social lleno de relaciones significativas que se alejan mucho de este mundo frío que Strawson, Sehon y otros que piensan en la misma línea, han propuesto.

2.2. Mantener actitudes reactivas en ausencia de la responsabilidad moral

Bastante he insistido en la manera como Peter Strawson argumenta en torno a las actitudes reactivas como fundamento de las relaciones interpersonales entre los seres humanos, de la misma forma que he indicado el camino que ha seguido para hacer de éstas el fundamento del sistema de responsabilidad moral, tal como él lo comprende. Como lo he dicho, para Strawson sería inconcebible una vida sin actitudes reactivas, lo mismo que pareciera resultar absurda la creencia en que ciertos postulados teóricos puedan socavar el compromiso hacia este tipo de actitudes, al igual que minar el sistema de responsabilidad moral que hace de ellas su columna vertebral.

En este sentido, para Strawson la observación alrededor de la psicología humana, en particular, y de la sociedad, en general, resulta fundamental para comprender cómo funciona el sistema de responsabilidad moral y, de igual forma, para desenmascarar los errores que han estado presentes alrededor del debate clásico sobre el libre albedrío y la responsabilidad moral. Así mismo, esto confirma el hecho de que el mundo sería demasiado frío y oscuro en ausencia de tales actitudes reactivas, las cuales hacen parte de la naturaleza humana y social de las personas.

No obstante, a pesar de la contundencia que parece conllevar el argumento de Strawson, no resulta tan cierta la afirmación de que la verdad del determinismo no debilite las actitudes reactivas, lo mismo que el sistema de responsabilidad moral. Por el contrario, se podría pensar que la verdad de la tesis implica en sí misma una perspectiva distinta de cómo juzgamos a las personas en relación con su comportamiento y, a la vez, de las actitudes que manifestamos hacia ellos. En suma, se trata de replantear el tipo de consideraciones morales realizadas frente a los demás en relación con sus acciones y, a la vez, mostrar que aun cuando la tesis del determinismo sea cierta y nadie pueda ser juzgado como moralmente responsable (perspectiva incompatibilista), esto no implica de ninguna manera dejar de manifestar ciertas actitudes de reacción hacia ellos. Tal será la vía seguida por Derk Pereboom en relación con la propuesta de Strawson.

Frente a la perspectiva de Strawson, entonces, podría plantearse un camino a través del cual se ponga en evidencia que abandonar el sistema de responsabilidad moral no implica

abandonar todas las actitudes reactivas, sino que algunas se modifican y otras, tal vez, jamás han dependido de este sistema de responsabilidad moral. De esta manera, el futuro negro que pueda vislumbrar Strawson en relación con la verdad del determinismo y la consiguiente ausencia de responsabilidad moral, puede resultar exagerado, dado que es posible seguir teniendo muchas actitudes reactivas aun si la responsabilidad moral no existiera.

Para mostrar que el asunto no resulta tan catastrófico como lo pretende dibujar Strawson, conviene exponer dos argumentos al respecto. El primero de ellos está relacionado con el retributivismo, y el segundo con el devenir de las actitudes reactivas en ausencia de la responsabilidad moral.

2.2.1. El problema del retributivismo

De acuerdo con Bruce Waller, el sistema de responsabilidad moral halla sus fundamentos en actitudes emotivas, más que en una actitud racional. Para él, los individuos tienen un cierto tipo de emociones frente a otros y sus acciones, y el sistema de responsabilidad moral es creado para justificar el dirigir a ellos estas emociones. Lo que hace el sistema es, entonces, crear una suerte de estructura teórica que permita decir que los individuos “merecen” que estas reacciones emocionales y actitudinales sean expresadas hacia ellos. De esta manera, la responsabilidad moral se convierte en la condición esencial para justificar la culpa y el castigo, así como también la recompensa.

El problema con esto reside en que a la base de todo el sistema están unas respuestas emocionales y no una actitud racional. Esto hace que el fundamento mismo de todo el sistema parezca estar en cierta manera “blindado” contra argumentos racionales. Ya he mencionado anteriormente que esta característica es la que hace que Strawson crea que las actitudes reactivas son esenciales para nuestra vida social y sean, por lo mismo, inabandonables. Strawson cree que preguntarse si se debe abandonar el sistema de la responsabilidad moral es una pregunta ociosa, pues no podemos abandonarlo. Sin embargo, Waller nos invita a que hagamos el ejercicio de pensar qué requeriría una persona para merecer el castigo o el elogio que le damos en este sistema. Si llegamos a una serie de condiciones necesarias para estas imputaciones, la pregunta siguiente sería acerca de si los agentes cumplen o no con ellas. Esta pregunta, vista de otra manera, indaga por si es o no justo aplicar las actitudes reactivas para relacionarse con los demás.

Para Waller, así como para un gran número de otros autores en este debate, una característica o condición imprescindible para ser moralmente responsable y merecer este tipo de reacciones, es el control. El agente ha de estar en control, no sólo de sus acciones, de lo que hace, sino también de quién es. Sin embargo, dadas las circunstancias bajo las que han crecido o se han formado muchos individuos, es difícil decir que alguien está en control de ser la persona que ahora es y, si sus acciones se siguen de quién es (es decir, si expresan su carácter), entonces tampoco tiene control último de lo que hacen. Esto haría que el sistema de responsabilidad, tal como lo conocemos y como lo defiende Strawson, fuera injusto:

[...] Las afirmaciones y atribuciones de responsabilidad moral [...] no pueden estar justificadas, hay fuertes argumentos que muestran que –a menos que se crea en los milagros– el sistema de responsabilidad moral y de los “merecimientos justos” es fundamentalmente injusto, y estaremos mejor cuando la creencia en la responsabilidad moral sea absolutamente eliminada. (Waller, 2011, p. 7).

No es mi interés en este trabajo discutir ni defender que la responsabilidad moral no existe, o que ningún ser humano cumple con las características o condiciones necesarias para ser moralmente responsable. Mi interés es más modesto, a saber, deseo mostrar que el dilema en el que parece que Strawson encierra a su opositor, no es tal, que abandonar el sistema de la responsabilidad moral no es imposible, y que este abandono no implicaría a su vez el abandono de todas las actitudes reactivas, sino sólo de algunas que deben ser reformuladas. Nuestra vida social podría continuar aún si abandonamos este sistema, sin caer por ello en el oscuro y lúgubre escenario que pinta Strawson de un mundo sin responsabilidad moral. Así, no entraré en detalle en la discusión acerca de si los agentes tienen o no el control que algunos (como Waller) creen que se necesita para la responsabilidad moral, y tampoco entraré en el debate, aún más profundo e intrincado, acerca de cómo ha de entenderse el “control” que sirve para la responsabilidad moral (si se trata, por ejemplo, de control guía o control regulativo, para poner un ejemplo de Fischer). A continuación diré, entonces, algo más sobre este tipo de control, pero sólo para mostrar el punto de discrepancia. Mi interés se centrará, posteriormente, en cómo, aún si no tuviéramos este tipo de control y no fuéramos moralmente responsables, podemos defender la continuidad de una vida social significativa, con actitudes reactivas y lejana al oscuro panorama de Strawson.

Derk Pereboom, es uno de los grandes defensores de la idea de que debemos abandonar el concepto de responsabilidad moral. Para él (así como para Waller) esto surge de la revisión cuidadosa de la noción de merecimiento básico.

Para que un agente sea moralmente responsable por una acción en este sentido, significa que ésta sea suya en tal forma que él merecería ser culpado si él entiende que fue moralmente incorrecto, y que merecería ser elogiado si él comprende que fue moralmente ejemplar. El merecimiento en cuestión aquí es básico, en el sentido en que el agente merecería ser culpado o elogiado solamente porque realizó la acción, dada una comprensión de su estatus moral, y no, por ejemplo, en virtud de consideraciones consecuencialistas o contractualistas. (Pereboom, 2013, p. 19).

¿Qué hace que una acción sea de un agente, en este sentido en el que Pereboom dice que la acción debe ser *suya*? Para Pereboom la respuesta a esta pregunta debe involucrar de manera ineludible el control del agente sobre si la acción ocurre o no, y sobre cómo ocurre. Si una acción ocurre por factores externos y allende del control del agente, mal podríamos decir que fue *su* acción. Y Pereboom es famoso justamente por ser el creador de un argumento en este debate conocido como “el argumento de los cuatro casos”, en el que intenta mostrar que, si el determinismo fuera cierto, nadie tendría el control necesario para que las acciones fueran *suyas* en este sentido, es decir, no habría *merecimiento básico* y, por ende, nadie sería moralmente responsable⁵.

⁵ El argumento de los cuatro casos es lo que Dennett llamaría una “bomba de intuición”. Se parte de un caso en el que un agente, el profesor Plum, es claramente manipulado por una serie de neurocientíficos quienes,

Sin embargo, Pereboom es un “incompatibilista fuerte”, es decir, él cree que la responsabilidad moral no sólo es incompatible con la verdad del determinismo, sino que es igualmente incompatible con la verdad del *indeterminismo*. Para defender esto último, hace uso, entre muchos otros, del argumento conocido como “el argumento del agente que desaparece”:

Considere una decisión tomada en un contexto en el cual las razones morales favorecen una acción, razones prudenciales favorecen una acción distinta e incompatible con la anterior, y la fuerza motivacional de estos conjuntos de razones está en seria competición. Desde el punto de vista de un libertarista que defiende la causalidad-eventual [en oposición a la causalidad-agente] de las acciones, las condiciones causales relevantes que anteceden la decisión –eventos que involucran al agente– dejarían abierto si la decisión ocurrirá, y el agente no tiene un papel causal adicional en determinar esto. Con el papel causal de eventos antecedentes ya dados, si la decisión ocurre, no está definido por ningún factor causal que involucre al agente. De hecho, dado el papel causal de todos los eventos antecedentes que son causalmente relevantes, nada establece si la decisión ocurre; así, en el punto de vista del libertarista que defiende la causalidad-eventual, los agentes carecen del control requerido para la responsabilidad moral. (Pereboom, 2013, pp. 26-7)⁶.

Esta crítica pareciera tener nombre, a saber, es la crítica que usualmente se hace a propuestas como la de Robert Kane. No entraremos a detallar cuál es su propuesta, baste simplemente con mencionar que, en el corazón de la misma, yace la misma situación descrita por Pereboom:

Consideremos el caso de una mujer ejecutiva que enfrenta dicho conflicto [conflicto entre razones rivales para realizar acciones opuestas e incompatibles entre sí]. Está de camino a una importante cita cuando observa un asalto en una calle aledaña. Surge en su conciencia una lucha interna entre parar y pedir ayuda, y sus ambiciones profesionales que le dicen que no puede perder la cita. Ella tiene que hacer un esfuerzo de voluntad para superar la tentación de seguir. Si supera esta tentación será

mediante un chip instalado en su cerebro y la ayuda de un control remoto, controlan sus acciones. Pereboom le pregunta al lector si Plum es moralmente responsable de lo que hace, esperando obviamente que la respuesta sea un rotundo “no”. Acto seguido Pereboom varía el caso levemente (haciendo que el control de los neurocientíficos no sea inmediato, sino programado con antelación; por ejemplo, desde la infancia de Plum se ha programado el chip para que luego en su vida –años más tarde– actúe de cierta manera). Pereboom le pregunta al lector nuevamente si Plum es moralmente responsable de su acción previamente programada y espera la misma respuesta negativa. Pereboom va así modificando el caso levemente, otra vez, y otra vez, hasta que el escenario final ya no tiene neurocientíficos, sino simplemente la verdad del determinismo. La idea, o mejor, la estrategia, es que si uno encuentra que Plum no es moralmente responsable en un caso previo, debería no encontrarlo moralmente responsable en el último (en donde el determinismo es verdadero y no hay manipulación de neurocientíficos). Si uno desea rehusarse a esto, Pereboom lo reta a encontrar entre los casos alguna diferencia lo suficientemente grande como para poder soportar los juicios o atribuciones de responsabilidad al profesor Plum. Obviamente, para él las diferencias entre caso y caso no son lo suficientemente grandes como para permitir estas atribuciones.

⁶ Como hemos dicho previamente, no es nuestro interés entrar en el debate acerca de si los seres humanos tienen o no las condiciones para ser moralmente responsables y, por ello, no entraremos en detalle en este argumento de Pereboom. Para leer el argumento y su defensa por parte de Pereboom, cf. Pereboom, 2011, pp. 110-117; 2013, pp. 21-25.

producto de su esfuerzo, pero si pierde será porque ella no permitió que su esfuerzo ganara. Y esto se debe al hecho de que, mientras tuvo la voluntad de superar la tentación, también tuvo la voluntad de perder, por muy diferentes e inconmensurables razones. (Kane, 2013, p. 46).

Kane explica lo que ocurre en el cerebro de la mujer para que haya, según él verdadera libertad en su elección:

Las dos redes [refiriéndose a las redes neuronales que permiten cada grupo de razones] están conectadas de tal forma que el indeterminismo, que es un obstáculo para escoger una de las opciones [porque el mero indeterminismo es azaroso. Elimina el control del agente necesario para poder hablar de libertad], está presente debido a su conflictivo deseo simultáneo de escoger lo otro. Este conflicto se reflejaría en las zonas apropiadas del cerebro mediante una alteración del equilibrio termodinámico. El resultado es un surgimiento del caos en las redes neuronales en juego. En los sistemas físicos, el caos es un fenómeno en el cual cambios muy pequeños en las condiciones iniciales, crecen o se magnifican de tal forma que producen grandes e impredecibles cambios en el comportamiento subsiguiente del sistema. (*Ibid.*, p. 48).

Lo importante aquí no es sólo la explicación que da Kane de cómo se puede presentar (y magnificar) el indeterminismo cuántico en el cerebro, a fin de dar cabida a las posibilidades alternativas en las que el agente puede ejercer su libertad, sino cómo explica Kane que se resuelve esta tensión y se llega a una decisión y acción. Kane es enfático en decir que la resolución de este conflicto no se da por la intervención de ningún proceso causal adicional. Es incluso llamativo que él mismo use la voz pasiva en varias ocasiones para referirse a este proceso “bajo tales circunstancias, cuando cualquiera de las redes en juego gana...” (*Ibid.*, p. 49). Kane dice que este conflicto lo resuelve la mujer *decidiendo*, pero este “*decidiendo*” es muy peculiar, ya que no implica un proceso causal adicional que involucre a la mujer. No hay nada más que ella haga. Simplemente uno de los dos lados gana y, al ganar, Kane defiende que se trata de una elección de la mujer porque es, al fin y al cabo, algo que ella quería hacer (ya que quería hacer ambas cosas, y esa era justamente la fuente del conflicto):

Recordemos que las dos redes neuronales involucradas están conectadas, de manera tal que el indeterminismo que hace incierto que sea exitosa en hacer la acción moralmente correcta, proviene de su deseo de hacer lo opuesto, y viceversa. Así, ella puede fallar en hacer lo que está intentado hacer [...]. Pero definiendo que, si ella es exitosa, entonces puede ser considerada responsable porque habrá triunfado en *hacer lo que estaba tratando de hacer*. Y lo interesante es que esto será verdad en su caso *cualquiera que sea la elección que haga*, porque estaba tratando de hacer ambas cosas y en una va a triunfar. (Kane, 2009, p. 231).

Así, en Kane la elección es de la mujer porque concuerda con lo que ella deseaba hacer. Y ya que deseaba hacer ambas cosas, cualquiera que sea la opción que resulte ganadora será vista como una elección de la mujer. Sin embargo, hay que resaltar que no hay nada adicional que ella haya hecho. Es aquí donde aparece, para personas como Pereboom el argumento del agente que desaparece. Recordemos que Pereboom dice: “las condiciones causales relevantes que anteceden la decisión –eventos que involucran al agente– dejarían

abierto si la decisión ocurrirá, y el agente no tiene un papel causal adicional en determinar esto. Con el papel causal de eventos antecedentes ya dados, si la decisión ocurre, no está definido por ningún factor causal que involucre al agente” (Pereboom, 2013, p. 27). Es como si la naturaleza resolviera el conflicto y, coincidentalmente, como era algo que la mujer deseaba hacer, la elección se le atribuye a ella (lo cual es muy diferente de decir que la elección verdaderamente la ha hecho ella. La mujer, como agente, no ha hecho nada más que desear hacer ambas cosas a la vez).

Lo anteriormente señalado ha sido el blanco de múltiples críticas. Daniel Dennett, por ejemplo, ha dicho que esto termina siendo un tipo de libertad que no merece ser defendido y que bien podría ser remplazado por un mecanismo pseudo-aleatorio (es decir, que dé la impresión de ser indeterminista, pero que en el fondo sea determinista):

Hay, sin embargo, un gran problema con ello [refiriéndose a la propuesta de Kane]: no requiere del indeterminismo que inspiró su creación. Más aún, no puede abrigar un indeterminismo que sea de alguna manera distinguible del determinismo. (Dennett, 2003 p. 126)

Como lo ha dicho ya, no es mi interés aquí adentrarme en este debate. Si he hecho una muy rápida reconstrucción de él ha sido únicamente con el objetivo de mostrar cómo funciona el *argumento del agente que desaparece* y, por ende, cómo alguien como Pereboom puede defender que no somos ni libres ni moralmente responsables. Y al respecto, como lo he manifestado ya, Pereboom defiende que aceptar esto no necesariamente implica el lúgubre futuro que describe Strawson. Podemos seguir hablando de valores morales, de bien y de mal, aún si aceptamos que nadie es moralmente responsable:

Primero que todo, uno podría pensar que si abandonamos la creencia que la gente es moralmente culpable o digna de alabanza, ya no podríamos juzgar legítimamente cualquier acción como moralmente buena o mala. Sin embargo, este pensamiento es errado. Incluso si llegamos a creer que algún autor de genocidio no fue culpable debido a una enfermedad degenerativa del cerebro, podríamos todavía afirmar que fue moral y extremadamente malo, para él, actuar como actuó. (Pereboom, 2013, p. 29).

Lo anterior apunta, como se ha indicado, a que en ausencia de la responsabilidad moral, fundamentada en culpa y elogio, los individuos mismos pueden verse sujetos a juicios de bondad o maldad moral, de acuerdo con su actuar. Este hecho, incluso, puede propiciar una mejora en el plano de las relaciones interpersonales, dentro de las cuales ya no pueden caber actitudes de odio, de ira, que en muchas ocasiones terminan por dañar a quien ha realizado la acción que se intenta juzgar (esto será el tema de la sección siguiente).

Para finalizar, esta perspectiva, defendida por Pereboom, propone que se abandone el retributivismo, por estar basado en la noción de merecimiento básico, con el fin de dar lugar a nuevas y más eficaces prácticas en relación con el modo a través del cual se juzga la conducta de los individuos.

El retributivismo justifica el castigo solamente sobre la base del merecimiento básico, y la posición escéptica es incompatible con el retributivismo porque ésta afirma que esta noción no aplica para nosotros. El escéptico en torno al libre albedrío

recomienda así que la justificación retributivista para el castigo sea abandonada. (Pereboom, 2013, p. 30).

En contraste con la vida práctica de las personas, este tipo de concepción no trae consecuencias catastróficas. Por el contrario, como se ha indicado, los seres humanos se verán abocados a pensar sus acciones más allá de la recompensa y el castigo, lo mismo que sus proyectos o esperanzas futuras deberán consolidarse dentro de un marco diferente al de tender al mero reconocimiento o al temor a ser castigados. Esto mismo parece acontecer con las actitudes reactivas, las cuales como se ha enunciado podrían no desaparecer por completo, sino que se podrían transformar en un mundo en el que ya no tenga cabida la responsabilidad moral. La explicación de cómo las actitudes reactivas se mantendrían (en su vasta mayoría), sin modificación, es a lo que está dedicada la siguiente sección.

2.2.2. El devenir de las actitudes reactivas en ausencia de la responsabilidad moral

El apartado anterior ha servido para señalar que, aun cuando la responsabilidad deba ser abandonada, se mantienen algunos aspectos relacionados con la cuestión de la atribución, haciendo énfasis en que los individuos deben ser capaces de asumir las riendas de sus acciones, sin que eso signifique que deban ser premiados o castigados.

En un sentido semejante, desde la perspectiva del escéptico, a pesar de que se abandone la responsabilidad moral, ciertas actitudes se mantienen en el campo de las relaciones interpersonales, aunque con las respectivas modificaciones. Esta “reforma” parte del hecho de que la tesis del determinismo, aun cuando sea teórica, sí puede modificar o afectar en algo la manera en la que los individuos se relacionan en la cotidianidad. La discusión aquí se centra en el hecho de que para Peter Strawson no pueda, ni siquiera, pensarse un mundo en el que las actitudes reactivas no tengan cabida porque esto implicaría el debilitamiento de las relaciones interpersonales y del sistema mismo de la responsabilidad moral.

Cabe recordar que, para Strawson, la justificación de afirmaciones de culpa y elogio halla su fundamento en el sistema de las actitudes reactivas, tales como el resentimiento, la indignación, la culpa, el perdón, la gratitud, además de que la genuina responsabilidad moral tiene su base en este tipo de actitudes. De igual forma, desde el punto de vista de Strawson, la verdad o la falsedad del determinismo causal es irrelevante al momento de juzgar a los agentes como moralmente responsables. Al respecto, Derk Pereboom plantea una objeción.

Strawson afirma que la justificación de atribuciones de culpa y elogio finaliza en el sistema de actitudes reactivas humanas, y dado que la responsabilidad moral tiene esta clase de bases, la verdad o falsedad del determinismo es irrelevante si somos legítimamente considerados como moralmente responsables. La responsabilidad moral está fundada en las actitudes reactivas requeridas para la clase de relaciones que hacen nuestras vidas significativas. De otro lado, si la tesis del determinismo universal no pone en peligro a las actitudes reactivas, podríamos entonces enfrentarnos a la perspectiva de una cierta “objetividad de la actitud”, una postura que socava la posibilidad de buenas relaciones interpersonales. Pienso que Strawson está en lo correcto al creer que la objetividad de una actitud podría destruir las relaciones interpersonales, pero está equivocado al considerar que resultaría o sería

apropiado si el determinismo planteara una genuina amenaza a estas actitudes reactivas. (Pereboom, 2008, p. 228).

En este sentido, imaginarnos un mundo donde no se cuente con el tipo de libertad requerida para la responsabilidad moral (ser la fuente última de nuestras acciones) conlleva también comprender que la ausencia o la modificación de ciertas actitudes reactivas, sobre todo las que están basadas en el retributivismo, tampoco da lugar a una vida moral devastadora o carente de sentido. A partir de estos postulados, a continuación se realizará un análisis acerca de qué actitudes o qué aspectos de estas actitudes se mantienen y cuáles tienden a desaparecer o a modificarse, por basarse en la noción de retributivismo.

2.2.2.1. Por qué la ira moral sí desaparece (o se mitiga)

Según se ha planteado, sí es posible que el determinismo amenace algunas de las actitudes reactivas, pero esto no quiere decir que vayamos a vivir en un desierto en relación con la moralidad o en un mundo en el que no puedan vivenciarse cierto tipo de actitudes hacia los otros, en el plano de las relaciones interpersonales. Por el contrario, estas actitudes adquieren ciertos matices que las tornan más pertinentes y que, a su vez, nos pueden llevar a actuar de una forma más racional y menos instintiva. Sin embargo, ¿cuáles serían estas actitudes que se ven amenazadas por la perspectiva del determinismo fuerte? Pereboom afirma:

De todas las actitudes asociadas con la responsabilidad moral, el resentimiento moral, esto es, la ira dirigida hacia alguien debido a un daño que él le ha causado a uno mismo, y la indignación, ira con un agente a causa de un mal que él le ha hecho a una tercera parte, están particularmente conectados de cerca con ésta. Es significativo que los debates acerca de la responsabilidad moral más a menudo se enfoquen no en cómo reaccionamos a agentes moralmente ejemplares, sino más bien en cómo respondemos a aquéllos que han actuado mal. La clase de casos usada más a menudo para generar una fuerte convicción de responsabilidad moral, en el sentido del merecimiento básico, envuelve especialmente daño malévolo. Quizá, entonces, nuestro compromiso para con la responsabilidad moral en este sentido derive particularmente del rol que el resentimiento moral y la indignación tienen en nuestras vidas morales, y el escepticismo en torno al libre albedrío es especialmente amenazante porque cambia su legitimidad. (Pereboom, 2013, p. 35).

Lo anterior pone de manifiesto, nuevamente, que resentimiento e indignación (ira moral) no son buenos complementos para entablar relaciones con otros. Estas actitudes legitiman que se siga pensando el carácter moral de las acciones en términos de retribución y que, a la vez, se promuevan reacciones exageradas en el trato con los otros, sobre todo, cuando actúan de forma inadecuada. Como lo indica la cita, estas actitudes pueden llevarnos a causarle daño al otro sólo porque consideramos que lo merece y debido a que conviene hacer justicia frente a aquél que ha dañado nuestra humanidad y la de otros. En este orden de ideas, la ira moral se ve afectada por la tesis del determinismo fuerte en tanto puede resultar una actitud “irracional”.

En relación con lo que se viene afirmando, es importante tener en cuenta que la ira moral constituye una parte de la vida ética de los seres humanos, en tanto motiva a los individuos

a resistir la opresión, la injusticia y, en general, los diferentes tipos de abusos. No obstante, según lo recuerda Pereboom:

A menudo las expresiones de ira moral tienen efectos dañinos, los cuales pueden fallar al intentar contribuir al bienestar de aquéllos a quienes son dirigidos. Con frecuencia, las expresiones de ira moral son intentos de causa de daño físico o emocional. Particularmente, como resultado de estos problemas, la ira moral a menudo presenta una tendencia a afectar o destruir relaciones. En casos extremos, puede proveer motivación para asumir una nociva e incluso letal acción contra cualquier otro. (2003, p. 208).

Las expresiones de ira moral aparecen como normales en el contexto de las relaciones interpersonales, al punto que pueden aparecer como moralmente justificadas frente al daño que alguien nos ha hecho a nosotros o al que un tercero le ha ocasionado a otro. Esto mismo hace que consideremos que alguien debe ser castigado por acciones nocivas, dado que se lo merece. En última instancia, las expresiones de ira moral con frecuencia resultan dañinas para con los otros y pueden llevar, en muchos casos, a rupturas radicales en el campo de las relaciones interpersonales. Así mismo, la ira moral justifica que se castigue o incluso se le cause daño a quien es considerado malhechor, por merecerlo “en el sentido básico”.

De acuerdo con lo expresado por Pereboom, esta expresión de la ira moral desde una perspectiva de “merecimiento básico” conserva aspectos que están basados en la creencia de la responsabilidad moral. Más aún, para justificar este tipo de expresiones de ira moral se hace necesario preservar la creencia en el sistema de responsabilidad moral y, en consecuencia, la creencia de que los seres humanos tienen el tipo de libertad que los lleva a ser la fuente última de sus acciones.

Desde este punto de vista en relación con la pregunta por qué la ira moral desaparece, anteriormente se ha planteado el afán de Pereboom por abandonar el retributivismo, dadas su fuerte conexión con el merecimiento básico. En este sentido, si la ira moral (resentimiento e indignación) está fundamentada en esta misma noción se ve socavada por la tesis del incompatibilismo fuerte, por lo que o bien desaparece o bien se modifica y, a la vez, es reemplazada por otras actitudes que conduzcan a una relaciones interpersonales más sanas y que no impliquen consecuencias que, incluso, puedan llegar a ser catastróficas.

Si se explora más a fondo por qué desde esta propuesta la ira moral sí desaparece, el mismo Pereboom parece presentar un argumento fuerte al respecto.

A menudo justificamos expresiones de ira moral por medio de la afirmación de que los malhechores merecen fundamentalmente experimentarlas. Para la perspectiva del incompatibilismo fuerte esta afirmación es ilusoria. Sin embargo, incluso si es de hecho ilusoria, podríamos conservar un fuerte interés en preservar la creencia en la responsabilidad moral para satisfacer la urgente necesidad de justificar estas expresiones de ira moral. (Pereboom, 2003, p. 209).

Como se puede evidenciar en la exposición de Pereboom, la ira moral aparece fuertemente arraigada en la vida de los seres humanos, como producto de la creencia en un sistema de responsabilidad moral fundamentado en la idea de merecimiento básico. No obstante, por más que esta actitud se asuma como la posibilidad de la realización de la justicia en un

mundo en el que muchas personas son afectadas por las acciones de otros, al tiempo que parezca estar moralmente justificada, el hecho de legitimar que los individuos merecen ser premiados o castigados implica que se repiensen seriamente sus fundamentos, pero también la manera en cómo se aplica en las relaciones cotidianas, por lo dañina que ésta puede resultar. El mismo Pereboom así parece confirmarlo cuando señala:

Sin embargo, gran parte de esta ira se alimenta de la presuposición de que su objeto merece, en el sentido básico, la culpa de una ofensa moral. La ira destructiva en las relaciones se nutre de la creencia de que el otro es en este sentido culpable por haber obrado mal. La ira que alimenta los conflictos étnicos a menudo resulta en parte de la creencia de que un grupo contrario se merece la culpa por alguna atrocidad. El incompatibilismo duro aboga por retractar tales creencias porque son falsas, como resultado de lo cual la ira asociada puede ser disminuida, y sus expresiones reducidas. (Pereboom, 2009, p. 173).

La anterior cita pone en evidencia que la intención del incompatibilista fuerte no es, en modo alguno, la de dejar sin elementos que permitan juzgar ciertas actitudes dañinas en el contexto de las relaciones interpersonales, como tampoco la de plantear una universal negación de las responsabilidades de los agentes, sino que por el contrario da cuenta de que en ausencia de la responsabilidad moral es posible plantear un escenario en el que la culpa o el merecimiento dejen de ser los elementos centrales a la hora de pensar la responsabilidad, al igual que mostrar que emociones como la “ira moral precisan de una modificación, la cual no lleva a consecuencias desoladoras, sino que por el contrario resulta ser, en el fondo beneficiosa” (*Ibid.*). Desde Pereboom, a partir de la distinción entre un perfil estrecho y uno amplio⁷ en las respuestas emocionales, la eliminación de la ira moral tiene como fin el bien de la moralidad y de la racionalidad. En suma, “la modificación de la ira moral, apoyada por la convicción del incompatibilismo fuerte, podría resultar beneficiosa para las relaciones personales y sociales”. (Pereboom, 2009, p. 173).

Aun así, sigue teniendo eco la pregunta, ¿qué pasa si eliminamos o modificamos sustancialmente los contenidos de la ira moral? Para precisar un poco más el asunto, si no se expresa el remordimiento y la ira, tal como Strawson lo propone, ¿se ven afectadas o deterioradas, en lo más profundo, las relaciones interpersonales? La respuesta al respecto parece ser negativa porque, de todos modos, vamos a seguir manifestando otro tipo de actitudes menos dañinas que la ira moral cuando consideremos que alguien, en nuestro trato cotidiano, nos ha afectado con su actuar⁸. Por supuesto, ya no experimentaríamos estas

⁷ Pereboom retoma en este punto la distinción realizada por Shaun Nichols, la cual establece que existen unas respuestas emocionales de perfil estrecho (reacciones locales emocionales inmediatas frente a situaciones) y respuestas de amplio perfil (que no son inmediatas y pueden implicar una reflexión racional). Las que se ven reducidas, en este sentido, son las respuestas de amplio perfil, pero no las estrechas, las cuales seguirán experimentándose por parte de las personas que entablan relaciones interpersonales. Un ejemplo de perfil estrecho en relación con la ira se presenta cuando, como el mismo Pereboom lo indica, en ocasiones nos enojamos con las máquinas por mal funcionamiento, o cuando nos enojamos sin ningún objetivo, con lo que podríamos buscar uno. Esta distinción es importante porque lleva a comprender que lo que desaparece o se modifica en términos de la ausencia de responsabilidad moral no es el perfil estrecho, sino el perfil amplio que posee o se le otorga a la actitud, es decir, el que asume la idea de “merecimiento básico”.

⁸ Al respecto de lo que se viene planteando, en *Living Without Free Will*, Pereboom plantea lo que será un lugar recurrente en artículos posteriores: “El incompatibilismo fuerte no pone en peligro ni las relaciones con

actitudes con la fuerza que pretende imprimirles Strawson, sino en la medida apropiada frente a la afectación producida y con la confianza en que quien actúa tiene la convicción de realizar lo que es correcto y racional.

Lo anterior da cuenta de que la ira moral no desaparece en su totalidad, sino que algo queda de ella. Este asunto será tratado a continuación.

2.2.2.2 Lo que queda en lugar de la ira moral

De acuerdo con lo que se había indicado con anterioridad, la ira debe ceder su lugar a otro tipo de actitudes, las cuales no contemplen en su contenido el merecimiento básico. En este sentido, surge la pregunta, ¿si no es la ira moral, entonces qué queda? Si alguien nos ocasiona un daño, tal que nos sentimos profundamente afectados por él, ¿qué actitud asumir frente a quien nos ha infligido la respectiva ofensa?

No parece tarea fácil encontrar una actitud que supla el lugar de la ira, por la fuerza que ha ganado en el terreno de las relaciones interpersonales, lo mismo que por la naturalización que se ha hecho de ella, toda vez que se trata de reaccionar frente a las ofensas que se les hacen a los demás y a nosotros mismos. De igual forma, pareciera que desplazar a la ira moral del conjunto de las actitudes reactivas y de la manera en la que relacionamos con los otros puede plantear un escenario poco esperanzador e incluso injusto. No obstante, siguiendo a Pereboom, esto no resulta tan cierto. Como él mismo lo plantea en *Free Will, Love and Anger*:

Pero la ira moral juega un papel importante en las relaciones sociales y personales. Y se podría objetar que si uno se esforzara por modificar o eliminar esta actitud, tales relaciones podrían muy bien ser dañadas. Sin embargo, cuando uno es perjudicado en una relación hay otras emociones típicamente presentes que no están amenazadas por el incompatibilismo fuerte, cuya expresión también puede comunicar la información pertinente. (Pereboom, 2009, p. 173).

Así las cosas, siendo tan importante la ira moral para regular las relaciones interpersonales o para “garantizar justicia”, si se intenta modificar su contenido o se busca reemplazarla, aquello que la reemplace o la modifique debe contener elementos que posibiliten sentirse afectado frente a algún tipo de daño ocasionado por otro, al tiempo que no desemboquen en hechos como la simple aceptación de la afectación recibida, la resignación o la indiferencia. Es por esto que Pereboom insiste en afirmar que hay otras emociones que no están amenazadas por el incompatibilismo fuerte cuando uno se siente perjudicado, en tanto no parten de asumir el merecimiento básico, pero pueden comunicar la información que se requiere en el campo de las relaciones interpersonales, sobre todo cuando consideramos que alguien nos ha hecho malo o se lo ha hecho a otros. De esta forma, según Pereboom lo

los demás ni la integridad personal. Podría muy bien socavar ciertas actitudes que suelen tener un papel en estos dominios. La indignación, la gratitud y la culpa probablemente serían en teoría irracionales para un incompatibilista fuerte. Sin embargo, estas actitudes no son esenciales para las buenas relaciones, o tienen análogas que podrían desempeñar el mismo papel que normalmente tienen. Además, algunas de las actitudes reactivas más cruciales, como el perdón, el amor y el arrepentimiento, no están claramente amenazadas por un incompatibilismo fuerte”. (Pereboom, 2003, p. 206).

reconoce, estas emociones incluyen sentirse herido o sorprendido por lo que ha hecho el otro, y el pesar moral, la tristeza y la preocupación por el otro.

Lo interesante de estas actitudes es que permiten considerar que alguien ha obrado mal, o que posibilitan que se reconozca haber obrado de una manera inadecuada, lo cual no implica juzgar a quien ha causado el daño como culpable. Por esto, de acuerdo con Pereboom, “no es claro que la ira sea requerida para la comunicación en las relaciones personales”. (Pereboom, 2013, p. 35). Por el contrario, actitudes como la tristeza (*sadness*) y el pesar (*sorrow*) pueden establecerse en su lugar. Éstas involucran un compromiso para hacer lo que es correcto, al tiempo que promueven el progreso moral y garantizan que las faltas cometidas no se van a cometer de nuevo, pudiendo incluso llevar a quien ha causado cierto tipo de daño, no a lugares de castigo, sino a procesos de carácter terapéutico, por ejemplo⁹. Así mismo, estas actitudes no son agresivas de la forma en la que la ira moral lo puede ser.

La primera de estas actitudes que queda en lugar de la ira moral, desde el análisis del incompatibilista fuerte, es la tristeza, pero no esa que se utiliza para manipular a los otros, sino lo que Pereboom considera una versión genuina, la cual conlleva el mejoramiento moral en el contexto de las relaciones interpersonales. Al respecto, frente a quienes consideran que es imposible sustituir la ira moral como una parte fundamental de la vida ética, Pereboom contrapone una actitud que involucra mejores consecuencias y el cambio en relación con futuros malos comportamientos.

En lo que se refiere a las mejores consecuencias es posible mencionar que actuar desde la perspectiva de la tristeza no implica considerar al otro culpable, como tampoco buscar a cualquier costo el castigo respectivo. Esto parece mostrarlo Pereboom a partir del siguiente ejemplo: “Los padres podrían sentirse inmensamente tristes y no iracundos por el hecho de que su hijo haya manejado el carro borracho y atropellado a un peatón. No obstante, ellos podrían preocuparse de que él siga actuando de esta manera”. (Pereboom, 2009, p. 173).

La conclusión del ejemplo nos lleva a pensar que es posible tomar medidas frente a este hecho, las cuales tienden a la mejora del comportamiento de quien ha hecho algo que se concibe como incorrecto, sin que esto implique castigos o medidas contundentes que provengan de la ira moral. Esto aplica, desde luego, a diversos escenarios en los que estén en juego cierto tipo de daños u ofensas que puedan ser corregidas de la forma adecuada. Al respecto, vale la pena señalar otro ejemplo:

Suponga que un amigo le ha hecho un daño de manera similar cierto número de veces, por lo cual usted se encuentra triste. Subsecuentemente, sin embargo, él se disculpa con usted, lo cual, de manera consistente con el incompatibilismo fuerte, significa su reconocimiento de lo errado de su comportamiento, su deseo de no haberle hecho daño, y su genuino compromiso a mejorar. Como resultado, usted cambia su parecer y decide continuar con la relación. (Pereboom, 2008, p. 229).

La tristeza, entonces, conlleva que se reflexione sobre la magnitud del daño causado y que se busquen otras alternativas diferentes a la ruptura radical, en el caso del amigo que perdona o, posiblemente, a pedirle al joven que abandone la casa paterna por haber sacado

⁹ Al respecto de esta alusión, cf. Supra pp. 30-31.

y conducido el vehículo sin permiso, terminando por atropellar a un peatón. De esta forma, la actitud de la tristeza permite una reacción más racional que la que viene mediada por la ira moral.

En cuanto se refiere al pesar, éste conduce a sentir profunda tristeza y arrepentimiento por lo que se le ha hecho a alguien, lo cual no necesariamente significa sentirse culpable. Por el contrario, se trata de reconocer que se ha cometido un error y cambiar el comportamiento que le ha causado el daño a otro o a los otros. Sentir pesar hace que se busque erradicar la disposición a comportarse una manera inadecuada, e incluso tender a la búsqueda de ayuda para hacer este cambio. Por supuesto, esto no implica acudir a la ira moral como la actitud básica para juzgar el propio comportamiento, dado que esta sólo conduce a comportamientos de tipo punitivo y al establecimiento de la injusticia.

La preocupación de Pereboom se despliega alrededor del costo que implica la ira moral. Él llega al punto de afirmar que la ira moral, socialmente aceptada, puede legitimar incluso crímenes o afectaciones graves a grupos étnicos que pueden ser juzgados como culpables de cierto tipo de conductas. Por eso, Pereboom realiza una aclaración en esta dirección.

Mi posición como incompatibilista fuerte es que el castigo en el sentido de la muerte, el sufrimiento, y el grado de pérdida de la libertad que el encarcelamiento implica, infligido a una persona como respuesta a una mala conducta, no debe ser administrado excepto en la medida en que no puede justificarse por analogía con la cuarentena de portadores de enfermedades peligrosas (Pereboom, 2009, p. 175).

Como lo he venido indicando, la tarea de Pereboom de desplazar la ira moral asume un carácter de tarea necesaria, con el fin de mejorar las relaciones interpersonales y la vida moral de las personas. Supóngase al respecto que resulta bastante difícil que dejemos de lado la importancia que se le da a la ira moral y las prácticas que surgen de actuar bajo esta idea. No obstante, Pereboom parece indicar que así como la ira moral llegó a convertirse en la manera natural de reaccionar frente a las acciones realizadas por los otros en algún momento específico, así también podría llegar el momento en que actitudes como la tristeza y el pesar ocupen el lugar que le ha correspondido a la ira moral.

A partir de lo anterior se entiende lo que Pereboom quiere sembrar para que fructifique: “Mi propuesta es que la tristeza moral, el pesar y la preocupación, combinados con la resolución de efectuar un cambio saludable, son una manera superior de asegurar un comportamiento ejemplar que el castigo motivado por la ira moral (Pereboom, 2009, p. 177).

Sin embargo, así como la ira moral se ve afectada en ausencia de la libertad requerida para la responsabilidad moral y del sistema mismo de responsabilidad moral, basado en el merecimiento básico, existen otras actitudes que no se ven afectadas. De estas se hablará en lo que sigue.

2.2.2.3. Sobre la culpa y el arrepentimiento

Aceptar la perspectiva del escéptico en relación con la responsabilidad moral supone el abandono del punto de vista o de la creencia de que un individuo puede ser culpable en el

sentido del merecimiento básico. De este modo, en términos de mejorar las relaciones interpersonales se busca una alternativa a esta idea de culpa basada en el merecimiento básico, la cual ocupe el lugar de esta noción y práctica tan extendida en el modo de relacionarse y de juzgar a los seres humanos.

Al respecto, Derk Pereboom plantea que es posible encontrar esta alternativa, a pesar de que se considere que abandonar esta noción de culpa (*blame*) pueda implicar aspectos como la imposibilidad de que el mejoramiento moral resulte bastante difícil o incluso imposible de alcanzar para las personas. Así mismo, no es cierto que renunciar a la culpa comprendida de la forma expuesta conduzca a que no sea posible juzgar legítimamente cierto tipo de acciones morales como buenas o malas. Por el contrario, existen nociones de culpa que pueden ser aceptadas desde la comprensión propia del incompatibilista fuerte y las cuales se apartan de la idea de merecimiento básico, sin que ello implique renunciar a consideraciones morales. Derk Pereboom señala dos análisis centrales al respecto.

El primero de ellos corresponde a la propuesta de George Sher, quien plantea que la culpa: “Es en lo esencial una cierta pareja creencia-deseo: la creencia de que el agente ha actuado mal o que posee un mal carácter; y el deseo de que no haya realizado su acto malvado o no tuviera el mal carácter” (Pereboom, 2014, p. 130). La definición, como se puede evidenciar, deja de lado la idea de merecimiento, por lo que no parece que el individuo deba ser castigado de acuerdo con su culpa porque “se lo merece”.

Como se ha mencionado, lo anterior no implica que se abandonen los juicios en torno a la bondad o la maldad de una acción. Muy al contrario, abandonar la idea del merecimiento básico en relación con la culpa permite, por ejemplo, que quien ha cometido un crimen sea considerado como alguien cruel o malvado, sin que esto conlleve la creencia de que “se lo merece”. Esto quiere decir que esta perspectiva en torno a la culpa no involucra, en modo alguno, la suspensión de los juicios morales. Según se ha insistido, lo único que cambia es la consideración de la acción desde una perspectiva de merecimiento básico. Según Pereboom:

Incluso si creemos que el perpetrador de un genocidio no es moralmente responsable en el sentido del merecimiento básico por causa de una afección cerebral, aún podríamos legítimamente mantener que fue extremadamente malvada la manera en la que actuó. En general, la negación de la culpa no amenaza los juicios acerca de la maldad moral y, de igual manera, negar la alabanza no socava los análisis sobre la bondad. De este modo, el incompatibilista fuerte puede aceptar la legitimidad del concepto de culpa en el análisis de Sher. (Pereboom, 2009, p. 179).

De nuevo, esta perspectiva no lleva a un panorama sombrío en torno a la manera en la cual juzgamos las acciones de los otros. Por el contrario, se abren nuevas formas de comprender la responsabilidad, lo cual conduce a mejores y más eficaces formas de relacionarse con los otros, sin renunciar a los juicios morales en torno a la maldad de lo realizado o a la bondad propia de las buenas acciones.

El segundo análisis es el propuesto por Thomas Scanlon. De acuerdo con éste:

Culpar a un agente por una acción es juzgar que él muestra algo alrededor de las actitudes hacia uno mismo y/o los otros, lo cual debilita las relaciones que él puede

entablar con ellos y asumir las propias relaciones con él como modificadas de tal forma que este juicio de relaciones debilitadas se justifica como apropiado. (Pereboom, 2009, p. 180).

La posición de Scanlon puede verse de dos maneras. La primera de ellas es como involucrando la noción de merecimiento básico, caso en el cual no sería en absoluto aceptable por alguien que niegue la responsabilidad moral. Pero también puede ser vista de otra manera, una manera *evidencial* o *epistémica*, que Pereboom explica mediante otro ejemplo:

Usted ha venido confiando en Bill, pero empieza a notar que él en repetidas ocasiones se comporta de una forma poco confiable (*untrustworthy manner*), como resultado de la cual ahora es apropiado para usted asumir la relación tiene con él de una manera que refleje esta disminución en la confianza. Aquí la justificación es al menos en parte, si no completamente, evidencial. Usted creía que Bill era digno de confianza en un alto grado; pero ha venido adquiriendo buena evidencia de que él no es especialmente digno de confianza, y con ello tiene una buena razón para juzgar que una cierta actitud de él impide el buen desarrollo de la relación con usted. Usted hace ahora este juicio y asume su relación con él como modificada de una forma que se justifica como apropiada, esto es, usted asume que su relación se ha deteriorado a causa de que los lazos de confianza han sido debilitados (Pereboom, 2009, p. 181).

En el ejemplo se puede ver que lo que modifica la relación no es un sentido de merecimiento básico, sino un mero juicio de evidencia prudencial. Si se tiene evidencia de que alguien no es digno de confianza, no se puede seguir teniendo con esta persona una relación que exija justamente esta confianza. El juicio no sería diferente de uno análogo acerca de un aparato que deja de funcionar. Si usted ha venido usando un celular por algún tiempo y cree que funciona bien, pero de repente empieza a notar que falla, que se queda sin batería rápidamente, que se apaga sin razón, que corta las llamadas sin explicación alguna, esta evidencia lo ha de llevar a modificar la manera como usted utiliza este celular. Por ejemplo, ya no creará que es una herramienta confiable para llevar como único respaldo en caso de emergencia en un viaje a un lugar inhóspito. Seguramente adquirirá otro o cuando menos se asegurará de que alguien más que lo acompañe lleve un celular más confiable y que funcione mejor. Aquí no se dice que el celular “merezca” la modificación de su relación de confianza con él. Simplemente se modifica porque hay evidencia de que ya no es tan confiable como antes. Y no sería nada diferente este caso del del Bill. La modificación se daría simplemente con una base epistémica basada en buena evidencia. Esto, nos dice Pereboom, sería perfectamente aceptable para el incompatibilista fuerte. Es, entonces, una manera de entender la culpa, propuesta por Scanlon, de una manera que no riñe con la posición de quienes niegan el merecimiento básico.

En últimas, a partir de lo expuesto se puede pensar en una perspectiva de la culpa sin basarse en el merecimiento básico, lo cual no resulta desastroso ni desolador, tal como lo han creído pensadores como Strawson. Al respecto, Pereboom comprende que si bien es cierto que la indignación y el resentimiento, por ejemplo, juegan un importante rol comunicativo en los diversos tipos de relaciones personales y sociales, esto no quiere decir que si éstos se modifican, entonces cualquier tipo de relación que se establezca está perdida.

Contrario a lo que muchos pueden creer, estas actitudes pueden renovarse, sin que esto afecte gravemente modo en el que los individuos se involucran en las diferentes relaciones. Para el caso específico, la culpa sin expresiones de indignación y resentimiento se hace preferible en múltiples ocasiones, cuando por ejemplo se reacciona con ira frente a un individuo que es considerado culpable por algo que ha hecho. De ahí que la culpa bajo expresiones como el resentimiento y la indignación resulte más dañina y menos efectiva que si se asumen otras alternativas disponibles, tales como las que se han esbozado en líneas anteriores (cf. *supra*, pp. 39-41).

De acuerdo con la perspectiva de Pereboom, así como en el concepto de culpa (*blame*), también en el *sentirse culpable* (*guilt*) se pueden presentar cambios si partimos de una perspectiva que no tome como punto de partida la idea de merecimiento básico. En relación con lo que se ha planteado en el apartado anterior en relación con la culpa (*blame*), aquí tampoco podría creerse que si el *sentirse culpable* (*guilt*) se ve socavado por el escepticismo, las diversas relaciones que se entablen resultan insignificantes y el mundo mismo de nuestras actitudes podría resultar sombrío.

El punto fundamental de quienes defienden actitudes como el sentirse culpable (*guilt*) y el arrepentimiento es que sin estas actitudes, difícilmente las personas podrían mejorar en lo relacionado con el aspecto moral, después de haber realizado algún tipo de acción inadecuada. Así mismo, los defensores del sentirse culpable (*guilt*) y el arrepentimiento creen que sin ellas sería complicada o quizá imposible la restauración de las relaciones que hayan resultado deterioradas por algunas circunstancias. El punto básico aquí es que pareciera que el *sentirse culpable*, así como el arrepentimiento encuentran su base en la idea de que uno mismo es digno de culpa (*blameworthy*) por lo que ha hecho. Sin esta idea central, se cree, no tiene sentido sentirse culpable ni arrepentirse y, por ello, la ausencia de este merecimiento fundamental imposibilitaría dar sentido a las otras dos actitudes.

Sin embargo, el argumento anterior dista de ser auto-evidente. Es perfectamente cuestionable si al negar el merecimiento básico se está echando por la borda a la vez el sentirse culpable y la posibilidad del arrepentimiento. Para cuestionar el argumento anterior fuertemente sólo es necesario presentar una alternativa plausible en la que arrepentimiento que se base en un sentimiento de culpa que, sin embargo, no tiene que ver con el merecimiento básico. Este ejemplo lo da Hilary Bok al decir:

La relación entre el reconocimiento de que uno ha hecho algo malo y la culpa que uno sufre como resultado [...] son como la relación entre el reconocimiento de que la relación que uno tiene con alguien a quien verdaderamente ama se ha derrumbado y el dolor de esta ruptura (*heartbreak*). El dolor de la ruptura no es un dolor que uno se inflija a sí mismo como castigo por la pérdida del amor; no es algo que experimentemos porque lo merezcamos. [...] De forma similar, el reconocimiento de que uno ha hecho algo malo produce dolor. No obstante, este dolor no es una forma de sufrimiento que causamos sobre nosotros mismos como un castigo, sino como una respuesta bastante apropiada al reconocimiento de lo que hemos realizado [...] pues] nuestros estándares definen el tipo de vida que pensamos debemos llevar y que consideramos valiosa en el mundo, en nuestras vidas y en las vidas de los demás. Estos estándares articulan lo que nos preocupa, y vivir basados en ellos es, por definición, algo que igualmente nos preocupa. Si los hemos violado, hemos

despreciado aquello que consideramos valioso, desobedecido los principios según los cuales sinceramente pensamos que debemos vivir y fallado en ser el tipo de personas que creemos que debemos ser. El conocimiento de que hemos hecho todo esto debe ser doloroso para nosotros (Book, 1998, 168-9).

La analogía con el rompimiento amoroso no podría ser más iluminadora. A veces las relaciones se terminan, y a veces se terminan aunque uno haya hecho su mejor esfuerzo y todo lo haya hecho bien. En este caso uno no sería digno de culpa alguna, pro igual duele, se sufre, se entristece uno. ¿Por qué? Porque se reconoce que se ha perdido algo valioso, algo que se aprecia, que se considera como importante. Y uno puede basarse en este dolor para establecer un plan de ser más atento, o más prevenido la próxima vez, es decir, un plan para intentar que algo así no vuelva a ocurrir. Todo esto tiene sentido sin apelar a la idea del merecimiento básico. Quien actúa de manera inadecuada falla en cumplir con un estándar que considera valioso. Y darse cuenta de ello puede traer un dolor y una tristeza. No necesariamente porque uno crea que *merece* ese dolor, sino simplemente porque ha fallado en cumplir con algo que considera importante para su vida.

Este tipo de arrepentimiento, que prescinde del merecimiento básico, puede ser perfectamente la base para comportamientos que apunten hacia la auto-mejoría moral. Así, la objeción de los defensores de la necesidad del merecimiento básico para la corrección de las acciones y la no-repetición de las faltas se ve, cuando menos, seriamente cuestionada. Y lo mismo ocurriría con esa idea según la cual sin el merecimiento básico sería difícil, si no imposible, reestablecer las relaciones sociales rotas por la falta cometida. Aquí podríamos apelar nuevamente a un juicio de evidencia empírica como el que vimos unas páginas más atrás (cf. *supra*. p. 46). Si una persona (pensemos nuevamente en Bill) que ha mostrado no ser digna de confianza empieza a comportarse, de manera repetida y consistente, como una persona en la que puedo confiar, podré modificar, basado en esa evidencia, mi relación de manera que ahora implique lazos de confianza más fuertes. Si el celular defectuoso de repente empieza a funcionar bien de manera consistente, volveré a valerme de él como una herramienta útil para mis pretensiones.

2.2.2.4. Sobre el perdón

El perdón es otra de esas actitudes que comúnmente se ha considerado relacionada con el merecimiento básico. De hecho, según lo señala Pereboom, se cree que sólo puede ser perdonado quien merece ser culpado en el sentido que dicta el merecimiento básico (de otra manera, el perdón no tendría mayor sentido). Entendido de esta manera, el perdón no tendría lugar en un mundo en el que no hay responsabilidad moral basada en la idea del merecimiento básico.

No obstante, es posible pensar en la figura del perdón sin incluir en ella como fundamento el merecimiento básico. Hacerlo, a estas alturas, no debería ser muy complicado pues nos basaríamos en mucho de lo que se ha dicho hasta el momento. Así, hemos visto cómo puede pensarse una suerte de culpa moral que no implica la ira moral ni el merecimiento básico, y que se basa en una comprensión de la culpa según la cual Scanlon dice que se justifica la modificación de la relación con quien ha actuado de manera indebida. De igual

manera, hemos visto también cómo puede concebirse el arrepentimiento y el sentirse culpable como actitudes que, sin estar basadas en el merecimiento básico, tienen sentido al ser vistas como el reconocimiento de que se ha incumplido con un estándar valioso y significativo, y ello puede llevar a tomar medidas para cambiar las acciones futuras e intentar impedir la reincidencia de las acciones dañinas.

Con estos dos elementos, lo que faltaría, y lo que sería esencial para el perdón, sería, según lo dice Pereboom:

[L]a característica del perdón que es consistente con el incompatibilismo fuerte es la voluntad para dejar de considerar los errores pasados como una razón para romper o disolver una relación. (Pereboom, 2008, p. 229).

Vimos ya cómo, basados en juicios epistémicos de evidencia, podemos modificar las relaciones con otros (recordemos el caso de Bill). Perdonar a Bill sería justamente dejar de considerar sus acciones pasadas como base o fundamento para una modificación de mi relación con él.

Y, siguiendo el esclarecedor ejemplo de Bok, ilustremos este caso aludiendo a las relaciones amorosas. Suponga que su pareja le ha sido infiel. Se puede ser infiel de muchas maneras, pero asumamos, por mor del argumento, que esta infidelidad refleja una naturaleza polígama que su pareja misma no sabe que tiene (y obviamente usted tampoco). Usted está dolido, pero este dolor tiene que ver más con el hecho de que la confianza en la relación se ha visto violada, las promesas se rompieron. Algo valioso para usted fue irrespetado. Tal vez la infidelidad, en tanto que era una expresión de la naturaleza de su pareja, no es algo que esté bajo su control. Pero el punto aquí está en que si usted decide perdonarla, ello no necesariamente implica la idea de merecimiento básico. La confianza fue violada y sus expectativas subvertidas con o sin la idea de merecimiento básico. Usted puede usar esta acción como fundamento para terminar la relación, o para transformarla radicalmente. Pero si seguimos a Pereboom, perdonar aquí significaría dejar de utilizar esta infidelidad como razón para modificar la relación. ¿Implica eso la idea de merecimiento básico? No necesariamente y ello puede ser visto desde dos perspectivas diferentes: la primera de ellas es aquella según la cual su pareja *merece* este cambio de relación. Esto no necesariamente es verdad. Puede ser, como hemos supuesto, que la infidelidad sea algo incontrolable, o que se hayan dado algunas circunstancias incontrolables para ella que llevaron a la infidelidad (una noche de muchas copas en compañía de amigos que ella consideraba respetarían la relación que saben que tiene con usted, por ejemplo). Aún si usted no considera que ella es *culpable* (en el sentido de merecimiento básico) ello no borra el hecho de que le fue infiel, de que se rompió algo valioso y su dolor tiene lugar. La segunda perspectiva es la de si su pareja *merece* (nuevamente, en la idea del merecimiento básico) ser perdonada. Nuevamente esto no es necesariamente así. Usted puede decidir dar una segunda oportunidad a su relación aún si no hay evidencia que apoye esto (su pareja le fue infiel anoche y usted decide perdonarla hoy en la tarde, no ha habido tiempo para que le demuestre que ha cambiado sus actitudes). Y, como hemos visto ya, su pareja puede estar profundamente dolida por lo ocurrido (porque ha violado los estándares que considera valiosos de una buena relación) y basada en ello puede crear un plan (que por ahora es eso, sólo un plan) para cambiar sus acciones y prevenir que vuelva a ocurrir. Que en esas

circunstancias usted decida dejar de utilizar la infidelidad como razón para modificar su relación es justamente la base esencial del perdón. Y esto, como se ha visto, no depende de la idea de merecimiento básico. Ni el dolor que usted siente por la infidelidad depende de ella, ni su decisión de perdonar depende de ella.

Hay, sin duda alguna, un sinnúmero de otras actitudes reactivas que podrían ser consideradas. De hecho, las pocas que se han tratado aquí bien merecen, en un trabajo diferente, un tratamiento mucho más extenso. Pereboom, por ejemplo, trata también la gratitud, el amor y la amistad, entre otras, como actitudes que se mantienen en ausencia del merecimiento básico (cf. Pereboom, 2009, pp. 184-187 y 2014, pp. 178-193).

El modesto punto de este trabajo ha sido simplemente el de sembrar una semilla de duda, una suerte de crítica a Strawson para defender que es defendible la idea de un rechazo a la responsabilidad moral (basada en la idea de merecimiento básico), sin que ello implique un empobrecimiento radical de la vida humana, un escenario sombrío y lúgubre, ya que abandonar el merecimiento básico no implicaría abandonar las actitudes reactivas que nos permiten relacionarnos tal y como lo hacemos de manera cotidiana. Si bien algunas de ellas, como la ira moral, deberían ser desechadas, no por ello se va por la borda el conjunto de actitudes que nos permiten tener una vida social significativa.

Conclusiones

Lo que quiero decir es que intentar seriamente adaptar nuestras ideas y palabras a la hipótesis del determinismo es una tarea excesiva, tal como están las cosas y como han estado a lo largo de la historia. Los cambios que esto implicaría son muy radicales; nuestras categorías morales y psicológicas son en último término más flexibles que las físicas, pero no mucho más, y no es mucho más fácil empezar a imaginarse en términos reales, a qué comportamiento y lenguaje corresponderían, cómo sería el universo de un auténtico determinista, que imaginarse con un mínimo de detalles concretos (es decir, comenzar a imaginar) cómo sería estar en un mundo que no tuviese tiempo o que tuviese un espacio de diecisiete dimensiones. Que lo intenten los que duden de ello y verán que los símbolos con los que pensamos difícilmente se prestarán a este experimento y que, a su vez, estos están demasiado profundamente implicados en nuestra concepción normal del mundo, aun teniendo en cuenta todas las diferencias del período, clima y cultura, para ser capaces de tolerar un cambio tan violento. (Berlin, 2004, p. 160)

Esta cita, tomada de “La inevitabilidad histórica” de Isaiah Berlin, refleja muy bien lo que muchos, entre ellos Strawson, piensan acerca de la responsabilidad moral y la libertad. Para ellos la verdad de una tesis como la determinista anularía una condición esencial del merecimiento básico y, con ella, se vendrían abajo una serie enorme de prácticas sociales que constituyen nuestra vida cotidiana. El panorama que nos pinta Berlin no es menos oscuro y alarmante que el que nos ha pintado Strawson.

Lo que he procurado hacer en este trabajo ha sido justamente una resistencia a este argumento. He querido mostrar, *con* Strawson, que la vida significativa efectivamente se compone de una serie de conexiones, de relaciones sociales, de actitudes reactivas que dan sentido a nuestras vidas y hacen de nuestro mundo social lo que es. Pero, a la vez, he querido defender, *contra* Strawson, que el cuestionamiento de si nuestras atribuciones de responsabilidad moral son justas o no, de si deberíamos tenerlas o no, no es una indagación sin sentido. Y que asumir la posición según la cual la responsabilidad moral basada en el merecimiento básico ha de ser abandonada no implica echar por la borda todas las actitudes reactivas y condenarse a un mundo sombrío y desalado. No implica tampoco un cambio tan drástico como el que sugiere Berlin. Mucho puede mantenerse porque de hecho mucho de lo que tenemos hoy en día no depende de esta noción de responsabilidad.

No, no he querido ni pretendido demostrar que no somos libres, que no somos responsables en el sentido en que supone el merecimiento básico, ni he querido tampoco demostrar que el determinismo es cierto. Estas son pretensiones que exceden por mucho los alcances de mis habilidades y que han estado en la pluma de los filósofos por siglos. Lo que he hecho ha sido mucho más modesto, pero no por ello menos importante. He querido sembrar la semilla de la duda. Eso es todo. He querido defender que cuestionar la idea del merecimiento básico no necesariamente nos condena a un mundo frío y oscuro. Que tiene

sentido, o es cuando menos plausible, que haya actitudes reactivas, relaciones sociales significativas y una vida social no muy distante a la que tenemos hoy en día aún si se abandona la idea del merecimiento básico y de la responsabilidad moral que en ella se basa.

¿Es correcto el análisis que aquí se ha hecho de una cierta culpa, del arrepentimiento, del perdón, sin apelar al merecimiento básico? He de decir que no he proveído un análisis que logre una *demonstración* de esto, pero, como he dicho, no era esa mi pretensión. He querido simplemente mostrar que es plausible, que es debatible, el que estos análisis tengan lugar.

Intentar defender acérrimamente que esto es así bien puede ser el tema de una tesis doctoral (tal vez incluso de *mi* tesis doctoral en un futuro). Por lo pronto soy consciente de las limitaciones de mi propio trabajo. No, no he demostrado nada más allá de toda duda, pero creo haber abierto un debate, y de eso se nutre la filosofía.

Bibliografía

- Berlin, I. (2004). "La inevitabilidad histórica". En: Autor. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial. Pp. 131-203.
- Bok, H. (1998). *Freedom and Responsibility*. Princeton: Princeton University Press.
- Dennett, D. (2003). *Freedom Evolves*. New York: Penguin Books.
- Kane, R. (1999). "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism". *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No. 5, pp. 217-240.
- Kane, R. (2013). "Libertarismo". En: Fischer, J.M.; Kane, R.; Pereboom, D. & Vargas, M. *Cuatro perspectivas sobre la libertad*. Madrid: Marcial Pons.
- McKenna, M. & Pereboom, D. (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- McKenna, M. & Russel, P. (2008). *Free Will and Reactive Attitudes*. Bodmin, Cornwall: Ashgate.
- McKenna, M. (2005). "Where Frankfurt and Strawson Meet". *Midwest Studies in Philosophy*, 29, 163-179.
- McKenna, M. (2012). *Conversation and Responsibility*. New York: Oxford University Press.
- Pereboom, D. (2003). *Living Without Free Will*. New York: Cambridge University Press.
- Pereboom, D. (2008). "Revising the Reactive Attitudes". En: Michel McKenna y Paul Russel (Eds.), *Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment"*. Bodmin, Cornwall: Ashgate. Pp. 219-234.
- Pereboom, D. (2009). "Free Will, Love and Anger". *Ideas y Valores* 141. Pp. 169-189.
- Pereboom, D. (2013). "Skepticism about Free Will". En: Gregg Carusso (ed.). *Exploring the Illusion of Free Will and Moral Responsibility*. Lanham: Lexington Books. Pp. 19-39.
- Pereboom, D. (2014). *Free Will, Agency and Meaning in Life*. New York: Oxford university Press.
- Russel, P. (2008). "Strawson's Way of Naturalizing Responsibility". En M. McKenna & P. Russel (Eds), *Free Will and Reactive Attitudes* (pp. 143-156). Bodmin, Cornwall: Ashgate.
- Sehon, S. (2016). *Free Will and Action Explanation: A Non-Causal Compatibilist Account*. New York: Oxford University Press.
- Sher, G. (2006). *In Praise of Blame*. New York: Oxford University Press.
- Strawson, P.F. (1995). *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, I.C.E., de la Universidad Autónoma de Barcelona.

- Strawson, P.F. (1997). *Libertad y necesidad*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, I.C.E., de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Strawson, P.F. (2003). *Escepticismo y naturalismo*. Madrid: Machado Libros.
- Waller, B. (2006). Denying Responsibility without Making Excuses. *American Philosophical Quarterly*, 43, 81-89.
- Waller, B. (2011). *Against Moral Responsibility*. London, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Waller, B. (2015). *The Stubborn System of Moral Responsibility*. London, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Watson, G. (2008). "Responsibility and the Limits of Evil. Variations on a Strawsonian Theme". En M. McKenna & P. Russel (Eds), *Free Will and Reactive Attitudes* (pp. 115-141). Bodmin, Cornwall: Ashgate.
- Watson, G. "Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme". En: Autor. (2004). *Agency and Answerability: Selected Essays*. New York: Oxford University Press. Pp. 219-259.