

Culpa sin trasgresión: un análisis filosófico de la culpa del sobreviviente

Trabajo presentado para optar al título de Magister en Filosofía

Por: Carlos Andrés Muñoz Serna

Director: Carlos G. Patarroyo G.

Maestría en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad del Rosario

Abril de 2018

Agradecimientos:

Hace un tiempo, hojeando viejos álbumes familiares, me encontré con una foto de mi infancia. Al mirarla, me llamaron la atención varios detalles: la ropa que tengo, la postura que adopto y la expresión con la que miro a la cámara. Ninguno de estos detalles parece encajar con lo que se esperaría de un niño de unos cinco o seis años, la edad que calculo tengo en esa imagen. La camisa de botones sin ningún dibujo animado, perfectamente ajustada por un cinturón que la guarda en el pantalón, las gafas enormes de metal y la expresión seria asemejan más a la imagen de un adulto que a la de un niño. Cuando me veo en la foto me pregunto: ¿acaso me obligaban a llevar todo eso y adoptar un performance artificioso? No. Recuerdo que era yo el que me empeñaba en vestirme así, no era azaroso ni impuesto, era producto de toda la voluntad que un niño puede tener.

Hoy día creo entender las razones de todo esto. Así como los niños se disfrazan de sus héroes, de los que ven en la televisión, en el cine o en las calles, yo también me disfrazaba del mío. Pero este primer héroe no estaba en la pantalla chica, estaba en mi casa, yo me disfrazaba de mi padre, incluso sin saberlo en esos días. La cara, la postura, la ropa, el modo de sentarme y hasta el modo de caminar eran un intento de copiar las mañas de ese hombre. Ya lo presentía desde hacía un tiempo, pero hace unos años lo corroboré. Detallando fotografías de mi padre me encontré con un rasgo que hoy, más de veinte años después, reconozco en mí, una seña producto de años de imitación y que ya no puedo evitar: veo la misma sonrisa a medias, incómoda y acartonada que pongo yo cuando me intentan hacer posar.

Hoy me doy cuenta de que las cosas han cambiado. Ya mi padre ha adquirido nuevas dimensiones, ya no lo veo con la misma mística con la que lo apreciaba en esos días. Me pasó como a muchos les hubiese sucedido si tuvieran la posibilidad de ver a los superhéroes en un día cotidiano, en un día en el que no había nadie para salvar, ni ningún villano para combatir, me di cuenta de la humanidad de mi propio padre. No obstante, me encuentro con que ello no hace que mi admiración disminuya, simplemente ha cambiado. Un día me di cuenta de que él no tenía cualidades sobrehumanas, él es un hombre que también puede ser frágil, que puede sufrir, que tiene defectos, manías, y altibajos, así como cualquier otro. Pero esta misma condición, hace que valore más sus virtudes ¿Acaso no es más digno de admiración un hombre que sin poderes sobrenaturales supera las situaciones más adversas?

Con estos nuevos lentes he aprendido a ver las proezas cotidianas de aquellos que me rodean. Así, al girar mi atención hacia mi madre y recordar sus historias también me impresiono. Alguna vez le confesaba que no entendía cómo pudo aventurarse en tierras desconocidas, lejos de todo lo que le era familiar, para buscar un mejor futuro para toda su familia. Aun no lo sé, y la tranquilidad pasmosa con que cuenta todas sus aventuras rivaliza con la perplejidad con que yo imagino esos escenarios, los cuales solo pudieron ser enfrentados con una tenacidad y fortaleza extraordinarias. Al lado de la figura de mi madre y mi padre no puedo sino hallar la de mi hermano, a quien también emulé en la adolescencia, aunque sin mucho éxito. Alguien que ha sido a la vez ejemplo, guía, amigo y cómplice.

Hoy me encuentro con que, a la par de mi familia, hay muchas otras personas a las que admiro y sigo imitando de manera más o menos inconsciente. En primer lugar, tengo que destacar al director y coescritor de esta tesis, Carlos G. Patarroyo, de él aun aprendo el detalle y la paciencia que exige la filosofía; así como el significado de estar comprometido con un proyecto de vida atravesado por el espíritu filosófico, orientado siempre por principios morales.

También quiero aprovechar estas líneas para destacar el papel que han tenido otros profesores durante toda mi carrera, pues ellos me han dado las herramientas para poder completar con el proceso que se culmina con este trabajo; gracias a ellos por enseñarme a apreciar y respetar la vida humanista. A Wilson Herrera por mostrarme lo que significa la pasión por la filosofía y el compromiso con los estudiantes. A Carlos Cardona por mostrarme el valor del trabajo y pensamiento metódico. A Carlos M. Gómez porque me mostró que como filósofos debemos estar siempre dispuestos a salirnos de nuestra zona de confort para dialogar con otras tradiciones, personajes y disciplinas; aun cuando ello implique los mayores retos. Si algo hay de valioso en todo lo que está por venir en este trabajo estoy seguro de que es fruto de todas las disputas que tuvimos en las aulas, de las conversaciones en los pasillos, de los consejos, anotaciones e infinitos comentarios a los trabajos que leyeron en mi paso por el claustro, en suma, de su trabajo como maestros.

Las enseñanzas en mi paso por la Escuela de Ciencias Humanas no se limitan a aquellas que me han brindado mis profesores. También tengo que agradecer a todos mis compañeros de clase y amigos en estos años. Como bien lo decían al comienzo de nuestros seminarios: “Las clases no las hacen los profesores, sino que las hacen los estudiantes”. Son con ustedes con los que he tenido los diálogos más enriquecedores, los cuales fuera de las aulas han dado lugar a las amistades más fuertes. Gracias a Catalina, Nicolás, Fabio, Lina, Juliana, Juan; y de manera muy especial, a Lina y Andrés, mis mosqueteros. Espero que ni el tiempo o la distancia nos impidan seguir construyendo historias.

Finalmente, quiero mencionar a Margarita, quien me ha acompañado de cerca durante la construcción de este trabajo, una persona que, aun sin saberlo, ha hecho aportes de suma importancia. Con ella no solo hemos aclarado dudas, refinado argumentos y encontrado nuevos problemas; sino que, aun más importante, ha sido un apoyo invaluable en los días en los que completar este trabajo se veía como un reto inalcanzable. Gracias por ser un interlocutor con el que debatir, por ser mi redactora personal, por ser mi compañera en los momentos difíciles, por ser mi amiga en las celebraciones; gracias por construir con Lola un hogar lleno de amor.

A todos ustedes les confieso que, de una u otra manera, con mayor o menor éxito, pongo como figuras a las que intento imitar en el ejercicio que cumplo hoy como docente, como intento de filósofo y como persona. A todos, muchas gracias.

Contenido

1. Introducción	5
2. La Culpa del sobreviviente: tensiones e irracionalidad	9
2.1. Presentación de los casos.....	9
2.2. La culpa y sus condiciones	18
2.3. ¿Qué es la <i>Culpa del sobreviviente</i> ?.....	33
2.4. La culpa del sobreviviente y el modelo cognitivista de las emociones.	45
3. El modelo deflacionista de Mele	54
4. Aplicación del modelo MFCMS	64
4.1. La motivación que afecta la manera en que se juzga la evidencia: la creencia en un mundo justo.	64
4.2. Armandó el rompecabezas: la culpa del sobreviviente explicada.	74
5. Conclusiones	83
Referencias.	85

1. Introducción

- Lanata: *¿Se siente en paz?*
- Timerman: *Antonio Machado ya lo dijo muy claramente, estoy en paz con los demás, y en guerra con mis entrañas* (Lanata, 1996)

Las anteriores son las palabras con las que Jacobo Timerman, un 15 de marzo del año 1996, respondía a la pregunta que le hacía su entrevistador sobre cómo se sentía en ese momento. Timerman había sido el fundador y director del periódico *La opinión*, uno de los diarios más importantes en Argentina durante la década de los 70s, que se caracterizaba por mantener una línea editorial que denunciaba las prácticas terroristas perpetradas por la dictadura instaurada en el país austral entre 1976 y 1983. Debido a este ejercicio periodístico, Timerman fue secuestrado por las fuerzas estatales el 15 de abril de 1977 y estuvo desaparecido hasta 1980, tiempo durante el cual fue objeto de interminables interrogatorios que se alternaban con sesiones de penosas torturas.

El testimonio de Timerman, más allá del estremecimiento que produce la crudeza de las palabras con las que relata sus días de cautiverio, propicia en sus lectores una sensación de desconcierto y perplejidad. Cuando en 1996 afirma que se encuentra “en guerra con sus entrañas” Timerman muestra que hay una emoción que aún lo acompaña casi dos décadas después de haber sido capturado de manera ilegal por el régimen argentino: la emoción de culpa por haber sobrevivido a su propio suplicio, mientras que miles de sus compatriotas no corrieron con la misma suerte. Pero ¿por qué se sentiría culpable Timerman si no es responsable por la muerte y tortura de sus conciudadanos? ¿qué lo podría llevar a experimentar esta emoción, si él, jamás victimario y más bien víctima, fue un férreo opositor al régimen que cometió estos crímenes?

A pesar de lo singular que nos pueda parecer la experiencia de Timerman, esta no es única y se perfila como un caso de un fenómeno tipificado originalmente por William Niederland como el síndrome del sobreviviente. En la década de los 60s, después de haber estudiado el estado psicológico de cientos de sobrevivientes a los campos de concentración, este psicólogo se encuentra con una situación desconcertante, ellos mismos dicen sentirse culpables por haber conservado su vida mientras miles terminaron en las fosas o alimentando las chimeneas de los infames campos de internamiento. Esta dimensión del síndrome del sobreviviente, que parecía endémica a los ojos de Niederland, la conocemos hoy como *la culpa del sobreviviente*; fenómeno que hoy ha desbordado los límites sobrecogedores de los campos de concentración o de los prisioneros, para abarcar casos de culpa de padres de niños con enfermedades terminales, de soldados cuyos compañeros cayeron en combate, de personas que tienen resultados más favorables que sus familiares frente a exámenes médicos, o de compañeros de oficina que mantienen su trabajo mientras que otros son despedidos, entre muchos otros.

La culpa del sobreviviente, como una categoría que recoge un fenómeno emocional, presenta un reto analítico desde el punto de vista filosófico, en tanto que parece ir en contra de nuestras intuiciones sobre la adecuación y lógica interna de este tipo de estados mentales. Cuando nos preguntamos ¿en qué tipo de situaciones sentimos culpa? ¿Qué debería suceder para que alguien experimente esta emoción? la respuesta parece obvia, la culpa se origina cuando somos conscientes de haber actuado de manera moralmente reprochable, cuando reconocemos que nuestras acciones dañaron a alguien que valorábamos en alguna medida. Sin embargo, las personas que presentan culpa del sobreviviente desafían tal lógica. Si retomamos el caso de Timerman, veremos que él no es responsable moral o causalmente de la tortura y muerte de sus compatriotas. Es más, él no tenía control alguno sobre su propio destino, su liberación en 1980 fue producto de la presión internacional y no de lo que él hubiese hecho durante su confinamiento.

De manera particular, la culpa del sobreviviente es un problema acucioso para las teorías cognitivistas de las emociones, en tanto que estas construyen su enfoque, en gran medida, sobre la intuición que acabamos de mencionar. Según los cognitivistas, las emociones deben ser entendidas como tipos de estados mentales que poseen a su base una creencia o un juicio que da origen y forma a cada una de las emociones. Así, el resentimiento se presenta cuando creemos que hemos sido vulnerados de manera injusta por otro, el miedo aparece cuando creemos que estamos en peligro, y la culpa solo puede presentarse en casos en los que un individuo desarrolla un juicio particular de responsabilidad sobre sus propias acciones.

Si nos atenemos a esta conceptualización sobre las condiciones que han de presentar las emociones, y la culpa en particular, un fenómeno como el de la culpa del sobreviviente parece no encajar. En estos casos los individuos tienen a su disposición evidencia abrumadora que apunta hacia la creencia de que ellos, antes que responsables por la muerte o la desdicha de otros, son inocentes y en algunos casos víctimas. Esta cuestión ha llevado a autores como Justin D'Arms & Daniel Jacobson a afirmar que este tipo de casos, denominados por ellos como emociones recalcitrantes, son contraejemplos ideales contra el enfoque cognitivista. Desde su punto de vista es insostenible la tesis de que las emociones albergan necesariamente una creencia si existen casos como el de la culpa del sobreviviente, donde los sujetos tienen a su vez creencias que están en tensión con el juicio de responsabilidad que se supone está a la base de dicha emoción. Así, dado que se supone que es imposible la existencia de creencias contradictorias al interior del sujeto, la teoría cognitivista ha de ser falsa por principio.

Las consideraciones de D'Arms & Jacobson han delimitado una anomalía al interior de la teoría cognitivista que ha de ser afrontada en toda su dimensión. Para ellos, esta anomalía nos ha de llevar al abandono de la teoría cognitivista y adoptar una alternativa. No obstante, esta no es la única opción; dados los méritos propios de esta teoría, se hace estimable la búsqueda de una respuesta a esta singularidad dentro del marco de referencia de la propuesta cognitivista: este es el objetivo de la presente tesis. Esta respuesta ha de ser coherente en sí misma, no ha de abandonar el holismo de lo mental, y además ha de ser metafísicamente y explicativamente menos demandante que otras propuestas alternativas.

En nuestra tesis podemos identificar cuatro momentos diferentes. En el primero, que abarca los capítulos 2.1, 2.2 y 2.3, llevamos a cabo un arado conceptual en el cual intentamos definir de manera coherente e informativa lo que es la culpa del sobreviviente a partir de sus relaciones con la emoción de culpa, así como con los juicios de responsabilidad. En el segundo, que se corresponde con la sección 2.4, caracterizamos de manera precisa las razones por las cuales la culpa del sobreviviente se presenta como una anomalía para el enfoque cognitivista de las emociones. El tercer momento, que ubicamos en el capítulo 3, se centra en mostrar tres ideas: primero, que el problema de la culpa del sobreviviente es análogo al problema del autoengaño en el campo de las creencias. Segundo, que existe una estrategia, construida por Alfred Mele, que puede dar respuesta al problema del autoengaño de manera coherente, plausible y menos demandante que otras ofrecidas a este problema. Tercero, que esta estrategia de respuesta al problema del autoengaño puede ser transportada al caso de la culpa del sobreviviente.

Los primeros tres momentos de nuestra tesis son en gran medida una reconstrucción analítica, lo cual no quiere decir que no haya en ellos aportes importantes e innovadores. La caracterización que hacemos de los tipos de culpa y, sobre todo, la caracterización que hacemos de la culpa del sobreviviente son, a nuestro juicio, aportes interesantes a la discusión que, hasta el momento, no se han presentado. El cuarto momento se diferencia de los anteriores en que tiene un enfoque aún más arriesgado y en gran medida especulativo. El modelo diseñado por Mele para mostrar cuáles son los mecanismos psicológicos que propician casos de autoengaño tiene como corazón dos tesis. La primera, que una explicación satisfactoria del autoengaño debe evitar caer en la posibilidad de plantear creencias contradictorias al interior del sujeto, tal incoherencia es solo aparente. La segunda, que la tensión psicológica que experimenta el individuo que sufre una forma de autoengaño es producto de la evaluación sesgada motivacionalmente de la evidencia que tiene a su disposición. Al hacer el traslado del modelo para analizar los casos de culpa de sobreviviente el elemento clave es el de las motivaciones. Dados los casos que hemos tomado como objeto de nuestro análisis ¿qué podría llevar a las personas a desarrollar un juicio de responsabilidad, que da origen a una forma de culpa del sobreviviente? ¿Qué motivaría a una persona a creerse el responsable por el destino trágico de algún ser querido, y de manera acorde, sentirse culpable por ello? Nosotros aventuramos una respuesta que baraja dos tipos de motivaciones en las personas que presentan una forma de culpa del sobreviviente, por un lado, creemos que estas personas tienen la necesidad de mantener la creencia en que el mundo es justo; por el otro, consideramos que ellos tienen el deseo de conservar el vínculo afectivo y valorativo con aquellos que han sufrido el destino trágico del que ellos mismos se han salvado.

Así, lo que el lector encontrará en las páginas por venir es una suerte de presentación de piezas de un rompecabezas, en el que explicamos, paso a paso, cada pieza y su valor, para luego, al final, armar el rompecabezas entero y mostrar que esta figura resultante tiene sentido, es coherente, y es preferible a la alternativa de decir que la culpa de sobreviviente es un hecho irracional o inexplicable.

Somos conscientes de que es necesario que nuestra propuesta sea complementada con un estudio empírico que muestre la existencia efectiva de estas motivaciones en las personas que

sufren de culpa del sobreviviente. Nuestra propuesta se limita a proponer buenas razones por las cuales podemos llegar a pensar que en efecto las personas con este tipo de culpa tienen dichas motivaciones. Por lo pronto hemos querido mostrar que hay buenas razones para pensar que un cierto modelo que se suele aplicar para explicar el autoengaño, es extrapolable para explicar los casos de culpa del sobreviviente, y que en este modelo hay motivaciones que es altamente plausible aceptar como motores del juicio o tratamiento sesgado de la evidencia por parte de los agentes. Todo esto en conjunto presenta una estructura explicativa que no riñe en absoluto con la teoría cognitivista de las emociones.

2. La Culpa del sobreviviente: tensiones e irracionalidad

2.1. Presentación de los casos

CASO 1

La pérdida de un hijo o que este desarrolle una enfermedad potencialmente mortal es, sin lugar a dudas, una de las experiencias más traumáticas a las que podría enfrentarse una persona a lo largo de su vida. Este evento marca la vida de aquellos que lo sufren de manera fundamental, de tal modo que presentan cambios en su vida psicológica y su entorno social, tanto en el corto, el mediano y el largo plazo. Cuando centramos nuestra atención en las emociones que presentan estos individuos, nos encontramos con una multitud de ellas que parecen acordes a la situación y podemos, sin mucha dificultad, entender el porqué de su aparición, a pesar de que puedan ser problemáticas en algunos casos. Así pues, vemos que la norma es sentir dolor y una sensación de soledad frente a la pérdida. Algunos sienten ira por lo sucedido, la cual muchas veces dirigen en contra del personal médico que los estuvo atendiendo. Otros presentan envidia frente a otros padres que aún conservan a sus hijos sanos. Incluso, hasta la falta de una respuesta emocional clara después de recibir el diagnóstico o la noticia del deceso de un hijo, puede ser entendida si somos conscientes de que el individuo se encuentra ante una situación devastadora que lo ha llevado a un estado de shock, dado el estrés involucrado. No obstante, hay una emoción particular que aparece en ocasiones en este tipo de situaciones y que nos deja perplejos, pues no parece en lo absoluto apropiada para la situación, esta es: la culpa.

Uno de los primeros estudios sistemáticos de las respuestas conductuales y emocionales de padres que habían pasado por la traumática experiencia de tener un hijo con una enfermedad fatal es el elaborado por los médicos Stanford Friedman, Paul Chodoff, John Mason y David Hamburg. Estudio que se centra en el análisis de las experiencias de 46 padres (26 mujeres y 20 hombres) de 27 niños, cuya edad rondaba los 5 años, y que habían sido diagnosticados con algún tipo de cáncer, principalmente leucemia linfocítica aguda, la cual en el momento de los estudios tenía una prognosis fatal y sus causas eran desconocidas.

Según el estudio mencionado (que oportunamente complementaremos con otro de la misma época de Bozeman *et. al*), después de que los padres reciben el diagnóstico por parte de los doctores, los primeros suelen no caer en un estado de negación, sino que proceden a aceptar la realidad de su hijo. En la mayoría de los casos los niños habían sido hospitalizados previamente y habían sido referidos al *National Cancer Institute*; igualmente, los padres tenían un cierto conocimiento sobre la leucemia, por lo que sospechaban que probablemente sus hijos podrían tener tal enfermedad. Ahora bien, a pesar de que en un principio no se desafía el diagnóstico por parte de los doctores, según los testimonios de los mismos padres, solo después de unos días pueden procesar la situación, pues necesitan un tiempo para darse cuenta del significado y las implicaciones del diagnóstico.

De manera general, después de recibir la noticia de que su hijo posee una enfermedad fatal, los padres proceden a desarrollar una emoción de culpa. En casi la totalidad de los casos estos

tienen una actitud de inculpación, se ven a sí mismos como parcialmente responsables de lo sucedido, en tanto que no pudieron detectar los síntomas de la enfermedad de sus hijos con anterioridad. No obstante, esta culpa es una emoción temporal que tiende a desaparecer cuando los doctores les informan que hubiese sido casi imposible haber detectado dichos signos y, de haberlo hecho, esto no hubiera cambiado el pronóstico de su hijo. En suma, la mayoría de los padres aceptan, a partir del testimonio de los doctores, que ellos cumplieron con su deber como padres, en tanto que no descuidaron a su hijo (Friedman et al., 1963, p. 613-614)

No obstante, en algunos casos las explicaciones por parte de los médicos no surtieron el mismo efecto. A pesar de ellas, algunos padres mantuvieron un sentimiento de culpa que se presentó de dos maneras diferentes. En algunos casos los padres se culpaban, no por la condición en la que se encontraba su hijo, sino por el hecho de haber sido demasiado severo en la disciplina, o por no haberle dedicado más atención. En otros casos, los cuales a pesar de ser una minoría son los más importantes para nuestro análisis, los padres presentaron señales claras de sentir culpa por el hecho de que su hijo hubiera contraído la enfermedad.

Notwithstanding the above qualifications, a minority of parents did display obvious indications of guilt that were more than transient and which appeared as persistent self-blame for the child's illness. As one mother said, "It is God's way of punishing me for my sins." (Ibídem)

Hay una característica de este tipo de respuesta que es comprensible, a saber, se trata de la necesidad de buscar una explicación al por qué de la situación. Los padres se niegan a aceptar que ésta es una de esas cosas que "simplemente pasan", y en lugar de ello se dan a la búsqueda de explicaciones:

The parents generally found it intolerable to think of their child's leukemia as a "chance" or meaningless event. Therefore, they tried to construct an explanation for it, displaying a certain amount of urgency until one appropriate to their particular frame of reference could be accepted (Ibíd. p. 619)

Lo curioso es que prefieren crear una historia en la que ellos son la causa de la enfermedad (o parte de la cadena causal que lleva a ella) y, por ende, desarrollar un sentido profundo de culpa y el dolor que con ella viene, que aceptar la ausencia de una explicación. Las explicaciones encontradas, sin embargo, no tenían ningún fundamento científico y, pese a ser negadas una y otra vez por los doctores como potenciales causas de la enfermedad, los padres seguían aferrándose a ellas y, consecuentemente, al sentimiento de culpa:

One of the four was convinced that changing her boy's diet from baby food, which had resulted in a feeding problem, was causative, and a second was convinced that her failure to deny permission for a tonsillectomy when her son was too "run down" played an important role in the development of the illness. Other mothers expressed the belief that the sickness of their child had no reference to material care but was punishment for personal failures or wrongdoing of their own. (Bozeman, *et al.* p, 4)

Era ampliamente conocido en ese entonces, como lo sigue siendo ahora, que el cambio en una dieta de una marca de comida de bebé a otra (sobre todo en la década de los 60s cuando las comidas preparadas no contenían la cantidad de aditivos, preservantes y demás químicos que nuestras comidas actuales contienen) no tenía ninguna relación con el desarrollo de la leucemia. Y lo mismo podía decirse de la inexistente relación entre la extirpación de las

amígdalas y el desarrollo de esta misma enfermedad. Dejemos por ahora de lado la explicación sobrenatural de un dios, o cualquier tipo de entidad metafísica, que castiga a los padres por sus errores causando en sus hijos una enfermedad terminal (ya que en este tipo de situaciones es difícil tener un fundamento claro para decir si la culpa que se siente es o no merecida), y quedémonos sólo con los casos en los que los padres encuentran la manera de culparse a ellos mismos mediante explicaciones de procesos naturales que, a todas luces, no tienen mayor sentido y que son refutados por los médicos una y otra vez.

Aferrarse a estas explicaciones, entonces, resulta cuando menos enigmático, en tanto que los sujetos no parecen tener buenas razones para atribuirse responsabilidad. Si los testimonios de la mayor autoridad en la situación, los médicos, y el contexto en el cual se encuentran, los exime de responsabilidad sobre la situación ¿Por qué los padres se sentirían culpables de la enfermedad de sus hijos, si no tienen ningún indicio de ello? ¿Por qué responsabilizarse de una tragedia en la que nosotros, como espectadores, los vemos como víctimas de un destino terrible?

CASO 2

El 30 de diciembre de 2003, en la víspera del fin de año, Carlos Casanova, de 17 años, se encontraba durmiendo en el sofá-cama de su apartamento ubicado en el Bronx. De un momento a otro comienza un incendio que despierta a su madre, quien inmediatamente comienza a llamar a todos los que se encontraban en el lugar. No obstante, las llamas se esparcen tan rápidamente que no permiten que la familia salga por su propio pie, sino que deben ser rescatados. En palabras del protagonista de esta historia, “Era como si mi casa fuese una caja de fósforos”. Casanova pierde el conocimiento, es sacado por los bomberos que atienden la escena y declarado muerto en el lugar; sin embargo, al cabo de un tiempo se dan cuenta de que en realidad sigue con vida. Casanova es transportado de manera inmediata al Centro Médico Jacobi, donde son tratadas las severas quemaduras sufridas en el incidente.

Cuando Casanova recupera el conocimiento, sus recuerdos de lo sucedido son borrosos, no recuerda todo lo ocurrido (sobre todo, no recuerda el incendio ni el rescate), no sabe cuál de los bomberos lo sacó, y es alguien más quien le cuenta que intentó romper una ventana para poder escapar.

Tras el incendio son múltiples las secuelas que le quedan a Casanova, muchas de ellas físicas, pero las más importantes son psicológicas. En el accidente él y una de sus hermanas pudieron salvarse; pero no así su otra hermana, María Cruz, ni su madre, Brenda Casanova. Esta pérdida produce en Casanova un impacto tremendo:

Nearly three weeks later he regained consciousness at Jacobi Medical Center, but he could not remember the fire. He learned that his mother, Brenda Casanova, 41, and his oldest sister, Maria Cruz, 20, had died, *and soon he felt a terrible guilt because he had survived.* (Vásquez, 2006, énfasis añadido)

Casanova no era, o al menos no se consideraba a sí mismo, un personaje ejemplar, así que no podía entender por qué él había sobrevivido y no su madre o su hermana. “What I’m trying to find out now is the purpose of why I was given a second chance” decía Casanova después del incidente (Vásquez, 2006).

Pese a que el fuego se originó por un accidente en el cual Casanova no tuvo ninguna participación, y pese a que él perdió el conocimiento y fueron los bomberos quienes lo rescataron a él y ayudaron a su hermana a escapar del incidente (es decir, no fue él quien tuvo que enfrentarse a la decisión de quién salvar primero, o incluso no salvar a un miembro de su familia), Casanova entró en una profunda depresión por su sentimiento de culpa: "I didn't care about anything," decía "I didn't want to talk to nobody." (Vásquez, 2006) Tanto así que su padre tuvo que tomar la decisión, después de un tiempo, de ponerle un ultimátum: debía estudiar, trabajar, o irse de la casa.

Llama la atención que, ante la patente posibilidad de perder su hogar, Casanova no logró sobreponerse a la depresión por su sentimiento de culpa y, así, abandonó su casa: "For several months he lived with friends, depending on their families for support. But in time his welcome in their homes also wore out, and he began sleeping in a Bronx park." (Vásquez, 2006)

La historia, después de un largo rato, termina afortunadamente con un final feliz. Pero más que la suerte que haya corrido Carlos Casanova, nos interesa aquí el hecho de que tuvo un sentimiento de culpa inmune a la evidencia que mostraba que él no era, de ninguna manera, responsable por la muerte de sus seres queridos. Tan fuerte era este sentimiento que desencadenó una serie de eventos que lo llevaron a pasar por las más arduas y desoladoras condiciones de vida.

Caso 3

"El día que la música murió" así se conoce (gracias a la popular canción de Don MacLean) al fatídico día (3 de febrero de 1959) en el que fallecieron en un accidente aéreo las estrellas de Rock and Roll Buddy Holly, Ritchie Valens y J.P "The Big Bopper" Richardson. Sin embargo, la historia inicia antes de que el avión despegase de la pista 17 del Aeropuerto Municipal de Mason City.

El 23 de enero, después de que Buddy Holly finalizara su asociación con la banda The Crickets, decide emprender una gira con una nueva banda, en conjunto con Ritchie Valens, "The Big Bopper" y la banda Dion and The Belmonts. Para el viaje se había contratado un bus que los llevaría por las 24 ciudades en las que se habían planeado los conciertos. No obstante, poco después de emprender la gira, los viajes comenzaron a hacerse insoportables. Las distancias entre eventos eran extremadamente largas, alcanzando en ocasiones los 650 kilómetros; las condiciones climáticas eran tremendamente desfavorables, estaban en mitad del invierno, por lo que las nevadas eran constantes y las temperaturas podían llegar a los 37°C bajo cero. Por si fuera poco, el bus que los transportaba estaba en mal estado y al poco tiempo de iniciar los viajes la calefacción se averió. En estas condiciones algunos músicos comenzaron a enfermarse, incluso uno de los bateristas del grupo de Buddy Holly tuvo que ser hospitalizado luego de que se le congelaran los pies cuando el bus quedó varado a la orilla de una carretera. Jennings mismo relata los acontecimientos de la siguiente manera:

Buddy was exhausted, and we didn't have a clean shirt among us. He asked me and Tommy if we would like to go with him on a charter flight to fly ahead of the troop to

Minnesota, so we could hopefully get some sleep and do laundry before the next night's show at the Moorhead Armory. (Jennings, 2009, p. 69)

Estaba todo decidido, ellos tomarían un avión y lograrían así descansar del arduo viaje, mientras el resto de la banda continuaría en el bus de la gira.

Sin embargo, hacia el mediodía ocurre un seceso que cambiará todos los planes que se habían forjado:

In between acts, the Big Bopper came up to me. He was a large man, at least two hundred and fifty pounds, and he could hardly fit, much less sleep, on the seats of the bus. He had been sick with the flu. "Buddy's chartered a plane for you," he told me. "Waylon, would you mind letting me have your seat?"

Heck, I was skinnier'n a rail and could sleep anywhere. (Ibídem.)

Jennings le cede su asiento en el avión a Big Bopper. Nótese que esta es, sin duda alguna, una buena acción. Está renunciando a la comodidad del avión, a la posibilidad de dormir un poco y descansar, de tener el tiempo de lavar su ropa y estar listo para el siguiente show, por ayudar a un compañero que lo necesita más. Jennings, al aceptar, se había condenado a una larga travesía más en el destartalado bus, lleno de incomodidades.

Este cambio despierta el legendario sentido del humor de Buddy Holly, quien poco después tiene el siguiente intercambio con Jennings:

"Ah" he said. "You're not going with me tonight, huh? Did you chicken out?"

I said no, I wasn't scared. The Big Bopper just wanted to go.

"Well," he said, grinning, "I hope your damned bus freezes up again."

I said, "Well, I hope your ol' plane crashes." (Ibídem.)

Es este intercambio el que atormentará a Jennings por años. Infortunadamente, al día siguiente, al desembarcar del bus en su punto de llegada, recibe una mala noticia:

The next morning was sunshine, and kind of warm. It was a little after ten when we pulled into Moorhead. I had been in the back of the bus sleeping all night long. We were parked in front of the hotel. The tour manager went in and hurried back out. He said, "Waylon, come here. I've got to talk to you."

I knew something was wrong. I didn't know what, except that it was likely to be bad. You could hear it in his voice. I said no; that's just what I said. No.

I turned around to Tommy. "You go."

Tommy went outside and came back a moment later. "Boys," he said, "the guys didn't make it. Their plane crashed."

I was just numb. (Ibíd, p. 70)

Jennings no se sentía perplejo únicamente por lo impactante de la noticia, ni por la tristeza que sentía de saber que sus compañeros de gira, de pasión musical y de aventuras habían muerto durante la noche. Tampoco por el simple hecho fortuito de haber salvado su vida por un giro imprevisible del destino. Su perplejidad se debía a que de inmediato recordó el

intercambio que había tenido el día anterior con Buddy Holly, y, específicamente, a esa frase corta y, en ese momento, jocosa, en la que deseaba que su avión se estrellara.

That took me a lot of years to get over. I was just a kid, barely twenty-one. [...] I was afraid somebody was going to find out I said that, *and blame me*. I knew I said that. I remember Buddy laughing and then heading out for the airport after the show. *I was certain I caused it*. (Ibídem, énfasis añadidos)

Obviamente Jennings era en ese momento una persona inteligente, comprendía las generalidades del funcionamiento de la mecánica y sabía que un simple chiste no podía ser el causante de la caída del avión. Más aún, él mismo relata cuáles fueron las causas del accidente, de las cuales se enteró poco tiempo después:

Buddy hadn't a chance in that plane. They were flying into a front, a blizzard, and the pilot hadn't been checked out on instruments. There were some rumors that the altimeter on the plane was reversed from that they were used to. They thought they were going up when they were going down. They knocked snow off the top of a roof about a mile back. Maybe if they hadn't hit a fence post, they might've landed. (Ibíd, p. 71)

Las condiciones climáticas eran deplorables y el piloto no estaba capacitado en la lectura de este tipo específico de controles. Es evidente a todas luces que el accidente ocurrió por una cadena de sucesos desafortunados que en ningún momento involucra causalmente a la frase emitida por Jennings. Más aún, la frase, cuya intención era simplemente responder de manera graciosa a la burla proferida por Holly, correspondía a una buena acción de parte de Jennings. Si él no estaba en ese avión en el momento de estrellarse era por su buen corazón y sus buenas intenciones, su deseo al fin y al cabo era que su amigo Big Bopper tuviese un merecido descanso.

¿Por qué, entonces, la culpa atormenta por años a Jennings? ¿Por qué cree por años que ha sido él el causante del accidente? Hay aquí, nuevamente, un caso de culpa que parece inmune a toda la evidencia que indica su inadecuación.

Caso 4

Durante la dictadura que sufrió Argentina a mediados de los años 70s Jacobo Timerman (1923 - 1999) ostentaba el puesto de editor del periódico *La Opinión*, uno de los más grandes en aquella época en el país austral, periódico del cual también había sido fundador. Siendo la cabeza de este importante medio de comunicación Timerman se rehusó a quedarse en silencio frente a los constantes crímenes cometidos por el nuevo gobierno, como fueron las perversas prácticas de desaparición sistemática de los opositores. Esta tarea hizo que Timerman se pusiese en el punto de mira de la cúpula militar que encabezaba la nueva dictadura, lo que tuvo como consecuencia su secuestro el 15 de abril de 1977:

En la madrugada del 15 de abril de 1977 unas 20 personas de civil asaltaron mi departamento en el centro de la ciudad de Buenos Aires. Dijeron que respondían a órdenes de la Décima Brigada de Infantería del Primer Cuerpo de Ejército. [...] Arrancaron las líneas telefónicas. Se apoderaron de las llaves del coche. Me esposaron por la espalda. Me cubrieron la cabeza con una manta. Me bajaron al suelo. Me sacaron la manta y preguntaron cuál era mi coche. Me echaron al suelo del coche, en la parte de atrás. Me cubrieron con la manta. Me pusieron los pies encima. También lo que parecía la culata de un fusil. [...]

Llegamos a un lugar. Se abrieron unos portones. Chirriaban. Perros ladraban muy cerca. [...] Me bajaron. Me acostaron en el suelo. [...]

Alguien se me acerca, pone lo que debe ser un caño de revólver sobre mi cabeza. Pone una mano sobre mi cabeza. Desde muy cerca [...] me dice: “Voy a contar hasta diez. Despedíte, Jacobito. Se terminó”. No digo nada. Vuelve a hablar “¿No querés decir tus oraciones?”. No digo nada. Comienza a contar. [...]

Cuenta lentamente. Pronuncia bien. Es una voz agradable. Sigo en silencio. Y digo para mí:

“¿Era inevitable que muriera así? Sí, era inevitable. ¿Era lo que había deseado? Sí, era lo que había deseado. Esposa mía, hijos míos, os amo. Adiós, adiós, adiós...”

... diez. Ja... Ja... Ja... Oigo risas. (Timerman, 1981, pp. 9-10)

Así empieza la reclusión ilegal y una casi interminable lista de interrogatorios y torturas que sufre Jacobo Timerman por más de dos años. En su libro *Preso sin nombre, celda sin número* Timerman relata de manera detallada cómo sus derechos fueron sistemáticamente violados, cómo fue golpeado, torturado con electricidad, encerrado en una celda en condiciones deplorables, entre muchos otros vejámenes que tuvo que sufrir. El mismo Timerman relata parte de su experiencia de una manera extraña, que mezcla la tercera persona con la primera, como si a veces fuera incapaz de relatar sus propias experiencias, como si tuviera que hacer el esfuerzo de despersonalizarlas para poder hablar de ellas:

El ser humano es llevado tan rápidamente de un mundo a otro, que no tiene forma de encontrar algún resto de energía para afrontar esa violencia desatada. Esa es la primera parte de la tortura: caer sorpresivamente sobre el ser humano, sin permitirle crear algún reflejo, aunque sólo fuera psicológico, de defensa. El ser humano es esposado por la espalda, sus ojos vendados. Nadie dice una palabra. Los golpes llueven sobre el ser humano. Es colocado en el suelo y se cuenta hasta diez, pero no se le mata. El ser humano es luego rápidamente llevado hasta lo que puede ser una cama de lona, o una mesa, desnudado, rociado con agua, atado a los extremos de la cama, o la mesa, con las manos y piernas abiertas. Y comienza la aplicación de descargas eléctricas. La cantidad de electricidad que transmiten los electrodos -o como se llamen- se gradúa para que sólo duela, queme, o destruya. Es imposible gritar, hay que aullar. Cuando comienza el largo aullido del ser humano, alguien de manos suaves controla el corazón, alguien hunde la mano en la boca y tira la lengua para afuera para evitar que el ser humano se ahogue. Alguien pone en la boca del ser humano una goma para evitar que se muerda la lengua o se destruya los labios. [...]

¿Qué siente el ser humano? Lo único que se me ocurre es algo así: me arrancaban la carne. Pero no arrancaban la carne. Sí, ya sé. Ni siquiera dejaron marcas. Pero yo sentía que me arrancaban la carne. (Ibíd, p. 33)

El encarcelamiento de Timerman se basaba en la teoría completamente falsa de que él estaba liderando un complot que la comunidad judía gestaba a nivel mundial. Timerman era el blanco perfecto para la nueva dictadura, no solo era un periodista con una postura abiertamente enemiga del régimen, sino que era un judío exitoso y orgullosamente sionista; en definitiva, Timerman era la encarnación de todo lo que despreciaba un gobierno totalitario que aún mantenía posturas antisemitas.

Durante su encierro Timerman desarrolló lo que él mismo denomina “una actitud de pasividad”:

Hubo quienes lucharon para no ser llevados a la mesa de torturas, otros rogaron que no se les torturara, otros insultaban a sus torturadores. Yo fui pura pasividad. Como tenía los ojos vendados, me tomaban de la mano y me conducían. El silencio era parte del terror. Pero yo tampoco decía palabra. [...]

Creo que es un buen consejo. [Dice Timerman pensando en qué consejo daría a futuros torturados] *Una vez decidido que el ser humano debe ser torturado, nada hay que pueda impedirlo.* Y es mejor dejarse llevar mansamente hacia el dolor y por el dolor, que luchar denodadamente como si uno fuera un ser humano normal. [...]

Esta pasividad, se me ocurre, ahorra muchas energías, y dejaba todas las fuerzas para soportar la tortura. (Ibíd, pp. 34-35)

Si bien Timerman fue uno de los tantos que cayó en esa situación de indefensión, de pérdida absoluta de cualquier tipo de control, de total impotencia, tuvo la suerte de salvar la vida. Su cautiverio finaliza en 1980 debido a la presión internacional. Pero ello no borra de su mente los muchos otros que no lograron compartir su suerte:

Los cadáveres eran envueltos en cemento y arrojados al fondo del Río de La Plata, del Río Paraná. A veces el cemento estaba mal colocado, y sobre las costas argentina y uruguaya aparecían cadáveres. [...]

Los cadáveres eran colocados en viejos cementerios, debajo de tumbas ya existentes. Jamás serán encontrados.

Los cadáveres eran arrojados al medio del mar desde helicópteros.

Los cadáveres eran descuartizados e incinerados. (Ibíd, p. 51)

De manera natural, Timerman responsabiliza a sus captores y a partir de diferentes entrevistas, es evidente su resentimiento por lo que hicieron con él y con sus compatriotas. Sin embargo, menos esperable es la culpa que dice sentir por todo lo ocurrido, así como su negativa a deshacerse de ella; en palabras del propio Timerman:

I know that going to a psychiatrist, I will lose all the world of pain to which I am so loyal, after seeing the people who were killed in prison. And I don't want to lose this relation with the world I was in. . . I feel a kind of loyalty to the people, to the people who were killed. . . I feel [abandoning my guilt and putting it behind me] is disloyal. I belong to that world, and I want to belong to that world, and I don't want to belong to any other world. (Citado en Katchadourian, 2010, p. 95)

Contrario a lo que podría esperarse, en lugar de intentar superar el dolor, deshacerse de él, o intentar olvidarlo, Timerman desea preservarlo, sentirlo, revivirlo. No sólo se siente culpable por haber sobrevivido cuando miles de otros no lo hicieron, sino que se siente responsable, por alguna razón, de ser el garante de que ese dolor, de que esa historia, no será olvidada. Se pone sobre sus hombros la carga de esa pena, como si fuera una condena por sobrevivir, como si fuera la deuda que debe pagar por el resto de sus días.

Timerman fue, sin lugar a duda, una víctima. Defendió lo que creía que era loable defender y arriesgó su vida por sus ideales. Cuando fue apresado, perdió todo control sobre su situación, sobre su destino. Como lo mostraba una de las citas anteriores, sentía que la tortura

era inevitable, así como la muerte, y por ello la resistencia le parecía inútil; prefería ahorrar sus fuerzas para poder soportar un rato más el dolor.

Es cuando menos enigmático pensar por qué una víctima en semejantes circunstancias podría sentirse culpable por haber tenido la fortuna que no tuvieron otros, de salvar la vida y poder ver de nuevo a su esposa, a sus hijos de los que se despidió mentalmente una y otra vez cuando miró la muerte a los ojos.

Generalidades de los casos.

A pesar de las particularidades contextuales que presentan los casos de Casanova, Jenings, Timerman, o el de los padres que vieron como sus hijos eran diagnosticados con una enfermedad mortal, pues cada uno ocurre en condiciones muy diferentes; hay algo que todos comparten, todos los protagonistas de cada relato reportan un sentimiento de culpa que hoy conocemos como culpa del sobreviviente. Una forma de culpa que parece salirse de los estándares comunes en los que entendemos esta emoción, en tanto que como terceros la vemos como inadecuada. Ante nuestros ojos ellos no son culpables de nada, sino que son víctimas, cada uno pasó por una situación traumática que los afectó de manera negativa, perdieron a su familia, a sus amigos, sufrieron heridas producto del destino, del fuego o de la mano humana; mientras que ellos no tuvieron un rol activo en tal situación. En suma, parece extraño que se sientan culpables cuando en realidad parece a todas luces evidentes que ellos son víctimas inocentes en todo este proceso. Es enigmático cómo es que ellos se ven a sí mismos como culpables por haber sobrevivido, mientras otros no corrieron con la misma suerte. Ante nuestros ojos es extraño cómo ellos pueden decir de sí mismos que se sienten culpables por el hecho de haber sobrevivido, o que, contra toda la evidencia a su disposición, afirmen que creen que fueron los responsables de lo sucedido. Así, se hace necesario un examen más detallado de la culpa, para saber en qué condiciones ésta se presenta y poder ver, después, si los sujetos en estos casos cumplen o no con ellas.

2.2. La culpa y sus condiciones

Para hablar de qué es la culpa y en qué condiciones habría de presentarse, se hace pertinente ubicar a la culpa en su debido contexto y diferenciarla, por ejemplo, de la responsabilidad moral. Si bien la culpa es un sub-grupo de (o está contenida en) la responsabilidad moral, tiende a tratarse erradamente a los dos conjuntos como coextensivos. Para evitar este error, debemos entender cuáles son las relaciones entre la emoción de culpa, los diferentes tipos de juicios de responsabilidad moral y otras emociones reactivas. Para dilucidar este panorama debemos explicar primero qué es un agente moralmente responsable. Michael McKenna ofrece una buena descripción de esto:

A morally responsible agent [...] is accountable for her conduct. She is one who can be held morally responsible for what she has done, can be an appropriate target of praise or blame, and of relevant moral emotions, such as gratitude or resentment, as well as moral approbation or indignation. She is able to appreciate others' moral expectations and demands, is able to understand the fittingness of an excuse, a justification, or an apology, and so on. She has, or is at least a candidate for, full membership in the (or a) moral community. (McKenna, 2012, pp. 11-12)

Lo que deseamos resaltar de la cita anterior es la diferencia que hay entre ser un agente moralmente responsable, y ser elogiado o culpado por una acción. Ser un agente moralmente responsable es una condición *sine qua non* de lo segundo, pero no son lo mismo. Los debates acerca de la responsabilidad moral suelen hablar de manera desproporcionada de la culpa y dejan de lado el elogio, por ello, suele pensarse que ser moralmente responsable es sinónimo de ser culpable. Lejos de ello, ser un *agente o persona* moralmente responsable, es tener un cierto conjunto de capacidades de evaluación y juicio moral; es entender las demandas y expectativas de la comunidad moral y saber distinguir de manera aceptable cuáles acciones cumplen o trasgreden esas demandas y expectativas. Tener estas capacidades hace que el agente sea un miembro de una comunidad moral, lo cual significa que puede estar involucrado en una serie de relaciones en donde puede ser tanto quien juzga moralmente a otros por sus acciones, como también puede ser juzgado moralmente por las suyas. Es, en últimas, un sujeto que tiene las capacidades necesarias para poder ser el blanco adecuado de actitudes como la culpa, el resentimiento, así como también el elogio y alabanza morales, entre otros. Se ve entonces que ser un agente moralmente responsable no es *eo ipso* ser culpado o ser elogiado. Es ser el candidato adecuado para este tipo de reacciones. En palabras de John M. Fischer: “A theory of moral responsibility sets the conditions under which we believe that an individual is a *rational candidate* for praise or blame on account of his behavior.” (Fischer, 2006, p. 63)

Teniendo esto claro, podemos examinar un poco más a profundidad qué condiciones se hacen necesarias para que un agente moralmente responsable sea entonces elogiado o culpado por algo. Tradicionalmente se habla de dos condiciones que, ampliamente entendidas, son la condición de *control* y la *condición epistémica*.

Hay muchas variaciones acerca de cómo entender cada una de estas condiciones. Para algunos autores, como por ejemplo Robert Kane y Carlos Moya, el control requerido sobre las propias acciones implica la existencia de posibilidades alternativas de acción, esto es, que en el momento de actuar, el agente haya estado en capacidad real de actuar de otra manera o

cuando menos de abstenerse de realizar la acción. Suscriben, entonces, el famoso *principio de posibilidades alternativas*:

PPA: Una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho, sólo si hubiese podido actuar de otra manera. (Frankfurt, 1969, p. 829)

Otros, como John Martin Fischer y Mark Ravizza consideran que el tipo de control recién expuesto, y que llaman *control regulativo*, no es necesario para ser culpable o elogiado por las acciones. Más aún, consideran que se trata de un tipo muy demandante de control y que constituye una suerte de exigencia exagerada para la culpa y el elogio morales:

On this picture [refiriéndose a posiciones como la de Kane y Moya] the locus of control must be entirely *within us* if we are able to be morally responsible. But when there is some factor that is external to us, over which we have no control, and upon which our behavior and even 'the way we are' is (or might be) counterfactually dependent, the locus of control is not within us in the relevant way. [...] But total control is a fantasy – metaphysical megalomania, if anything is. (Fischer *et al*, 2007, p. 67)

Por ello, proponen otro tipo de control que denominan *control guía*, y que es mucho menos demandante metafísicamente. Este tipo de control es, a su juicio, el requerido para la culpa y el elogio morales:

To illustrate the difference between these two kinds of control suppose Mary is driving a car and comes to one intersection. Unknown to Mary, the steering mechanism of her car has temporarily locked so that the car will only turn to the left; it will not turn right. As it happens, however, Mary was planning to turn left anyway since she was intending to go to a shopping mall that required a left turn. So she does turn left. Mary does not have *regulative* control over which way she turns because she had no alternative possibilities: she could not have turned right. Yet, she does have *guidance* control, according to Fischer, because she intentionally 'guides' her car to the left by steering it that way. According to Fischer, such guidance control is what one needs for responsibility. Mary is responsible for guiding her car to the left because she herself does it by turning the steering wheel that direction, even though she could not have done otherwise (because the steering mechanism was locked). If, for example, in turning left she had hit a pedestrian, she could be blamed for hitting the pedestrian because she chose to turn left and proceeded with the turn deliberately. (Kane, 2005, p. 116)

El debate acerca del principio de posibilidades alternativas es tan interesante como extenso y, como suele ocurrir en filosofía, no hay una posición que haya sido declarada vencedora. Quienes defienden la necesidad del control regulativo creen que la ausencia de alternativas implica que la acción no es propiamente del agente, sino que es el inevitable resultado de cadenas causales que se extienden hacia el pasado hasta momentos allende del agente y que, por ello, no se le puede atribuir como tal al agente. Para quienes defienden la necesidad del control guía, lo que importa no son las alternativas, sino la relación que el agente tenga con lo que acontece. Si aquello que sucede (por mucho que no hubiera otra manera como los acontecimientos habrían podido desarrollarse) es algo que él deseaba que sucediera, que acepta como suyo y se identifica con ello, no se requiere de nada más para imputarle esta acción al agente.

No es nuestra intención adentrarnos en este debate, que excede por mucho los intereses de este trabajo y nos desvía de nuestro objetivo central. Baste decir, simplemente, que cualquiera

que sea la posición que se tome (si se cree que el control necesario es el regulativo, que implica la existencia de posibilidades alternativas, o si se cree que el necesario es el guía, que no requiere de estas) lo que se debate es qué permite atribuirle al agente una acción como *suya*. De lo que se trata este debate es de encontrar aquello que nos permite *imputar* la acción al agente, atribuírsela como de su autoría para que responda por sus consecuencias (buenas o malas). Así, se ve que el centro de la discusión presupone ya que un agente ha de responder (es decir, es un sujeto racionalmente imputable) por *lo que ha hecho*, por sus acciones, y decir que X acto *lo ha hecho él* supone a su vez que tenía algún control sobre su ocurrencia.

Como se verá más adelante (cf. *infra*. § 2.3), no es necesario ahondar más en este asunto para nuestro debate porque en los casos de culpa del sobreviviente es claro que el agente no tiene control alguno sobre lo que ocurre, ni regulativo ni guía.

Veamos ahora la segunda gran condición para la culpa y el elogio, a saber, la *condición epistémica*. Comencemos por una caracterización muy general de ella, para luego ir refinándola poco a poco:

[A]n agent's responsibility extends only as far as his awareness of what he is doing. He is responsible only for those acts he consciously chooses to perform, only for those omissions he consciously chooses to allow and only for those outcomes he consciously chooses to bring about. (Sher, 2009, p. 4)

El núcleo de esta condición radica en la conciencia que tiene el agente de lo que está haciendo, o de las consecuencias que se siguen de lo que hace o permite que suceda. Para ser considerado culpable o elogiado por algo, es un requisito que el agente sea consciente de lo que está haciendo y que haya escogido hacerlo.

Ahora bien, como dijimos, esta es una caracterización demasiado general. Hay que especificar más qué significa que el agente sea “consciente” de lo que hace o de sus consecuencias, así como también hay obviamente casos en los que se considera a los agentes culpables o elogiados por acciones o consecuencias de ellas de las cuales no eran conscientes en el momento de realizarlas. Comencemos por el primero de estos dos puntos.

Que un agente sea consciente de lo que está haciendo o de sus consecuencias no es simplemente que tenga un cierto tipo de *atención* encendido acerca de sus acciones. Significa a la vez que tiene una serie de creencias (nótese que hablamos de *creencias* y no de *conocimiento*) acerca del valor moral de sus acciones o de las consecuencias de las mismas. Así, el agente ha de tener la capacidad de ejercer una evaluación acerca del carácter moral de su acción o sus consecuencias y, a sabiendas de este carácter, elige o no realizar la acción.

Veamos esto con un ejemplo: Pedro entra a una oficina para una entrevista de trabajo. La oficina está vacía y sobre el escritorio hay un vaso de un líquido incoloro e inodoro que él asume que es agua. Su entrevistador llega a los pocos minutos y en medio de la entrevista sufre un severo ataque de tos que poco a poco torna su rostro en azul. Con la intención de ayudarlo, Pedro va por el vaso de líquido y se lo da a beber. Infortunadamente, el líquido no era agua sino arsénico diluido que alguien, descuidadamente, había dejado allí. Pedro, entonces, al alcanzarle el vaso de líquido a su entrevistador, le causa un terrible daño y pone en serio peligro su salud.

Para saber si Pedro es culpable o no por su acción, no basta con examinar el daño causado. Hay que examinar los estados mentales de Pedro en se momento, sus creencias, deseos e intenciones. Es evidente que Pedro estaba consciente, en un sentido, de lo que estaba haciendo. Era consciente de la situación acuciosa, era consciente de sus movimientos, de que estaba alcanzándole el vaso de líquido al entrevistador, etc. Pero la evaluación moral que hace Pedro de su propia acción es muy diferente al resultado de la misma. Pedro no deseaba hacerle daño a su entrevistador, todo lo contrario, deseaba ayudarlo. Él estaba ejecutando - por todo lo que creía- una acción buena, aceptable, tal vez incluso elogiabile.

Muy distinta sería la situación si Pedro creyera que lo que había en el vaso era arsénico diluido y supiera que ingerir arsénico es potencialmente mortal. Pedro habría sido consciente, no sólo de sus movimientos, sino también de que lo que hacía era incorrecto y que como consecuencia de ello haría un gran daño a su entrevistador (incluso le habría podido causar la muerte). En este caso seríamos más aptos de hablar de la culpabilidad de Pedro (si se cumplieran otras condiciones, como la del control, que Pedro no fuera un enfermo mental o sociópata más allá de redención alguna, etc.).

Se ve entonces que alguien puede ser inocente por causar un daño, así como también se puede ser moralmente culpable por causar un bien a otra persona (si, por ejemplo, causo un bien al otro pensando que lo que le estoy haciendo es un terrible mal). La *consciencia* de la que la condición epistémica habla es, entonces, más amplia que la mera *atención* de lo que estoy haciendo, sino que incluye las creencias y evaluación del carácter o rasgo moral de mi acción y de las consecuencias de la misma.

Veamos ahora el segundo punto antes mencionado, a saber, los casos en los que un agente es culpable o elogiabile aún si no era consciente, en el momento de actuar, de lo que estaba haciendo. Para hablar de esto es necesario mencionar el *rastreo* (*tracing*):

Tracing is the idea that responsibility for some outcome need not be anchored in the agent or agent's action at the moment immediately prior to outcome, but rather at some suitable time prior to the moment of deliberation or action. (Vargas, 2005, p. 269)

El rastreo permite entonces encontrar culpable o elogiabile a un agente por algo que hace en el momento T_1 , aunque en ese momento no sea consciente de lo que hace o de sus consecuencias, porque T_1 está relacionado de una manera especial con una acción del agente realizada en un momento anterior T_0 , y el agente era consciente, en T_0 , de que la acción en T_1 era una consecuencia probable de lo que estaba haciendo en T_0 . El ejemplo más común del rastreo es el caso del conductor ebrio. Supongamos que un conductor ebrio causa un grave accidente, y que en el momento de conducir está tan intoxicado que no es consciente de la gravedad de sus acciones ni del peligro de sus actos o incluso de lo incorrecto que es conducir en ese estado. Pese a ello, es moralmente culpable por sus acciones *si*, en un momento anterior, era consciente de que manejar ebrio era una acción que probablemente realizaría posteriormente. Así, *si* el sujeto decide llevar su auto al bar y no entrega las llaves a alguien en el momento de empezar a tomar, es perfectamente previsible que el sujeto intente conducir intoxicado posteriormente. Y es perfectamente razonable suponer que un sujeto adulto sabe muy bien los peligros de conducir embriagado. Su responsabilidad, entonces, se *rastrea hacia atrás* hasta alguna acción previa en la que él fuera consciente de que su actuar podría terminar en esa acción posterior y fuera consciente de la evaluación moral de esa acción.

Algo similar ocurre cuando el sujeto es *ignorante* de lo que hace o de las consecuencias de lo que hace. Se puede aplicar nuevamente el rastreo y el agente será culpable si su ignorancia es, a su vez, producto de una acción suya anterior en donde era consciente de que incurrir en esa ignorancia es incorrecto y puede resultar en acciones igualmente incorrectas o censurables en un futuro.

Ignorance of the nature of one's act is the pre-eminent example of an excuse that forestalls blame. However, there are occasions when a person's ignorance is itself criticizable-when he should have realized what he was doing. (Smith, 1983, p. 543)

Supongamos que es un deber de todos los médicos de una clínica realizar una actualización semestral sobre los medicamentos que recetan a sus pacientes. Esta actualización la ofrece la clínica y es bien sabido que en ella se presentan estudios recientes acerca de las consecuencias y efectividad de los medicamentos que tradicionalmente se recetan allí. Un médico X decide no asistir a las actualizaciones y por ello ignora que recientemente se ha descubierto que cierta droga Z que él receta produce cáncer. Tiempo después uno de sus pacientes desarrolla un severo cáncer que pone en riesgo su vida. El médico puede decir, con absoluta veracidad, que en el momento en que recetó al paciente la droga era ignorante de este efecto secundario nefasto. Pero ello no lo exime de responsabilidad moral porque en este caso su ignorancia es culpable, es decir, él era consciente de que algo así podría ocurrir si no asistía a las actualizaciones ofrecidas por la clínica, de manera que, mediante el rastreo, se ve que cumplía en el momento de decidir no asistir, con la condición epistémica y que su acción posterior (y por la cual ahora es culpable) es una consecuencia previsible de su acción anterior.

Por supuesto, ambos puntos (el de la conciencia del sujeto en el momento de actuar y éste acerca de cómo puede ser culpable o elogiado aún en ausencia de dicha conciencia) no están libres de debate y polémica. Pero no es nuestro interés desviarnos de nuestro propósito central explorando estos debates¹, baste entonces con decir que es moneda común para las atribuciones de culpa y elogio que el sujeto esté en control de lo que hace y que cumpla con la condición epistémica, entendida como esta conciencia que incluye la evaluación moral de la acción y/o sus consecuencias, y que incluye el rastreo.

Una vez vistas las dos condiciones principales para que un agente moralmente responsable sea elogiado o culpado por algo, la *condición de control* y la *condición epistémica*, deseamos tratar una condición también importante, a saber, la condición de *respuesta moderada a razones*.

Propuesta originalmente por John Martin Fischer y Mark Ravizza en su libro *Responsibility and Control* en 1998, es una condición que ha tomado fuerza en los debates contemporáneos y ha alcanzado un lugar protagónico en ellos (cf. Coates & Swenson, 2013; McKenna, 2013 y Stout, 2016, entre otros). Es, a grandes rasgos, una de las muchas maneras en las que podría entenderse la condición de control que antes hemos mencionado, pero que muestra matices interesantes que permiten hacer de ella un tratamiento más detallado.

Uno de los problemas de definir el control como lo han hecho algunos autores en este debate, es decir, como *control guía*, es el problema de la manipulación. Un agente podría ser manipulado, digamos hipnotizado, para que realice una cierta acción, y aun así podría decirse

¹ Para críticas a la noción de *conciencia* aquí expuesta ver Zimmerman, 2008 y 1997. Para una crítica de la noción de rastreo ver Vargas 2005 y la respuesta que le ofrecen Fisher y Tognazzini 2009.

que tiene control guía sobre la misma. El problema estaría en que encontraríamos cuando menos cuestionable el culpar o elogiar a alguien por lo que ha hecho bajo los efectos de la hipnosis. Para evitar estos problemas Fischer y Ravizza idearon una condición adicional que ha de complementar a la condición del control guía y a la que denominaron *respuesta moderada a razones*. Para explicarla comencemos por un ejemplo sencillo:

[Supongamos] que un individuo es inducido mediante hipnosis a golpear a la persona más cercana cuando escucha el timbre del teléfono. Dado este tipo de hipnosis, él golpeará a la persona más cercana al escuchar el timbre del teléfono aún si hubiese tenido razones extremadamente fuertes para no hacerlo. Aquí el agente no es sensible [*responsive*] a razones; su comportamiento habría sido el mismo, sin importar cuáles hubieran sido las razones que tuviera. (Fischer, 1994, p. 162)

En un caso así que la persona se comporta más como un autómatas, como un robot, que como un ser humano moralmente responsable. Sin embargo, podría decirse que este personaje tiene control guía de lo que está haciendo, al fin y al cabo, levantarse de su silla, cerrar su puño y lanzar un golpe al personaje a su lado son cosas que él hace. El problema, parece ser, está en que un autómatas no posee el tipo de control requerido para las atribuciones de culpa y de castigo, así que se hace necesario que se añada una nueva condición que nos permita distinguir a los autómatas y demás seres capaces de un control similar, de las personas que ostentan el mismo control y son verdaderamente sujetos adecuados para nuestras atribuciones de culpa o castigo morales. Es por ello que Fischer y Ravizza idean la condición de respuesta a razones que, de manera general, requiere que el agente reconozca y responda a razones suficientes que lo llevaría actuar de manera diferente en un escenario posible, donde estas razones deben incluir algunas (aunque no necesariamente todas) razones morales (*cf.* Fischer y Ravizza, 1998, p. 69-71). La lógica detrás de esto es que los autómatas o las personas manipuladas no son susceptibles a escenarios cambiantes, en tanto que están programados para actuar de cierta manera pase lo que pase. Así, si existiese un escenario en donde hubiese una razón diferente para actuar de otra manera y el agente involucrado fuese sensible a ella (en el sentido de poder reconocerla y actuar de acuerdo con ella), estomstraría que no se trata de un autómatas.

Supongamos entonces que en este ejemplo el sujeto se da cuenta de que quien está a su lado es un bebé de apenas 4 meses y que su golpe podría matarlo. Se esperaría de una persona normal, y susceptible de ser culpada o elogiada, que fuera capaz de reconocer ésta como una razón suficiente para actuar de otro modo (para evitar propinar el golpe, o para golpear un muro en lugar del bebé). Si, ante este escenario ligeramente distinto, el sujeto igual sigue con la acción original sin cambio alguno, lo trataremos más como un autómatas que como a una persona digna de elogio o castigo. Diríamos que no está en sus cabales, que no razona correctamente o que, en general, hay algo mal con él. No vemos la acción como *suya* sino como producto de un mecanismo defectuoso de decisión que, más que merecerle elogio o castigo, le amerita cuidado, control médico o incluso ayuda psiquiátrico.

Una vez claras las condiciones de control y epistémica, así como la adición de la condición de respuesta moderada a razones como complemento de la condición de control, podemos avanzar a examinar algunas dificultades que encierra el concepto de “culpa”, que es el que nos interesa examinar a la hora de hablar de “culpa del sobreviviente”. “Culpa”, en español, es un término sombrilla que subsume muchos otros conceptos que en idiomas como el inglés cuentan con palabras específicas que ayudan a diferenciarlos. Así, solemos traducir términos

como “accountable” y “guilty” como “culpable” pese a que hay sendas diferencias entre los dos primeros. Nuestro propósito en los siguientes párrafos será el de ofrecer una caracterización de términos como *accountability*, *attributability*, *blame* y *guilt* (que tradicionalmente se traducen como “culpabilidad” o “culpa” indistintamente), para lograr una mejor comprensión de los mismos y lograr evitar, más adelante, la acusación del que la “culpa del sobreviviente” corresponde a una de estas acepciones del término “culpa” y no a otras. Nuestro objetivo más general es el demostrar que la “culpa del sobreviviente” no tiene *justa cabida en* ninguna de las tres acepciones, aunque la comprensión de esta categoría se realice en función de aquellas cuatro.

Llamaremos, de ahora en adelante, “Culpa-G” a la versión en español de *guilt*, “Culpa-ACC” a la versión en español de *accountability*, “Culpa-B” a la de *blame* y “Culpa-ATT” a la de *attributability*.

Entenderemos como “Culpa-G” aquella que, según fue descrita por Strawson, corresponde a la actitud reactiva reflexiva (o autorreactiva) que un agente siente respecto de su propia acción cuando ha producido un daño o mal a alguien:

Así como hay actitudes reactivas personales y vicarias asociadas con exigencias de otros hacia uno mismo y exigencias de otros hacia otros, también hay actitudes autorreactivas asociadas con exigencias de uno mismo a otros. Y aquí tenemos que mencionar fenómenos tales como sentirse atado u obligado (el “sentido de obligación”); sentirse compungido, sentirse culpable o arrepentido. (Strawson, 1992, p. 24)

La idea detrás de las actitudes reactivas de Strawson parece presuponer una noción de obligación, de deber de cumplir con ciertas normas o conductas apropiadas y que, cuando dichas normas son violadas, es entonces apropiado dirigir la actitud reactiva correspondiente al sujeto. De manera acorde, la Culpa-G tiene lugar cuando es el agente quien viola la norma y dirige a sí mismo la actitud reactiva:

Wallace maintains that blaming via the reactive attitude of moral indignation involves the belief that a person has violated an obligation that the blamer accepts. This makes room for the possibility of a *further belief*, namely, that when the obligation is violated, it would be *appropriate* to experience a reactive emotion. (McKenna, 2012, p. 33)

Si bien en la cita se habla de la indagación (actitud reactiva que se presenta cuando veo que un tercero le hace daño o mal a alguien más), la estructura subyace a todas las actitudes reactivas, sean estas interpersonales (como es el caso del resentimiento, que siento hacia alguien que me hace daño), vicarias, como la indignación (que siento cuando veo que un tercero le hace daño a alguien más) o autorreactivas, como la Culpa-G (que siento cuando he sido yo mismo quien ha causado daño a alguien más y dirijo este sentimiento hacia mi propia persona).

Un segundo elemento de importancia tiene que ver con que las actitudes reactivas no se basan únicamente en la acción desarrollada por el agente, sino que toman a esta acción como muestra de un carácter, de una *cualidad de la voluntad*:

Las actitudes reactivas [...] son reacciones a la calidad de la voluntad de los demás. [...] Las actitudes reactivas descansan sobre una expectativa y una exigencia de manifestación de un cierto grado de buena voluntad o consideración de parte de otros seres humanos hacia nosotros mismos -a la vez que las reflejan- o por lo menos en la

expectativa, y en la exigencia, de la ausencia de la manifestación de una mala voluntad activa o de un desinterés indiferente. (Strawson, 1992, p. 23)

La acción de un agente no se mira aislada, sino como el reflejo, la ventana, o la expresión de una cierta voluntad que tiene una cualidad. Una persona con una buena cualidad de la voluntad que haga daño a alguien una vez, bien podría pensarse que ha actuado en ignorancia o por accidente (y habría que examinar la situación para desentrañar las circunstancias específicas de la realización de la acción y salir de dudas), es decir, se pensará que su acción no refleja la cualidad de su voluntad, que no es característica de ella; pero un daño producido por una persona de conocida mala cualidad de la voluntad tenderá a interpretarse como una acción que refleja su verdadero carácter, su verdadera maliciosa o defectuosa voluntad.

Así, cuando siento Culpa-G estoy dirigiendo una actitud reactiva hacia mí mismo por un daño que he hecho al violar una norma o expectativa social y que considero que expresa una mala cualidad de la voluntad de mi parte.

La Culpa-ACC tiene que ver con la rendición de cuentas. Veamos primero algo iluminador que dice Gary Watson al respecto y que nos permitirá dilucidar mejor el significado de este concepto:

Holding responsible is a three-term relationship in which one individual or group is held by another to certain expectations or demands or requirements. The party who is subject to these demands, etc., is said to be responsible *to* the other *for* complying with the demands. "Holding responsible" can be taken as equivalent to "holding accountable". (Watson, 2004, p. 274)

La Culpa-ACC es lo que común y coloquialmente llamamos "responsabilidad", y es verdad que en ocasiones el término se traduce como culpa y otras como responsabilidad. Creemos que realmente corresponde a *responsabilidad* y que es una mala traducción aquella que lo traduce como *culpa*. De este modo, ya que en ocasiones se lo traduce por "culpa", hemos querido incluirlo en esta discusión para que quede claro exactamente a qué se está haciendo referencia con él y se eviten así confusiones posteriores. Sin embargo, nuestra motivación para hacer esta exposición no se agota aquí, tal y como lo veremos, la "culpa del sobreviviente" es un concepto cuyo significado se encuentra entrelazados con las categorías de Culpa-G, Culpa B y Culpa-ACC; razón por la cual vemos necesario entender dichas categorías por separado, así como las relaciones que mantienen entre ellas y la culpa del sobreviviente, para poder lograr una mejor comprensión del fenómeno que ha motivado nuestro trabajo.

Nótese que Watson habla de *demandas* que una cierta persona (o grupo) tiene hacia otra. Hay, entonces, una relación entre las partes, una muy especial en la que hay una legítima demanda de una parte a la otra por algo. Cuando esta demanda es violada o incumplida, entonces una de las partes (aquella a la que se le ha incumplido) tiene el derecho de exigir, de reclamar a la otra parte.

To require or demand certain behavior of an agent is to lay it down that unless the agent so behaves she will be liable to certain adverse or unwelcome treatment. For convenience, I shall call the diverse forms of adverse treatment "sanctions". Holding accountable thus involves the idea of liability to sanctions. (Watson, 2004, p. 275)

El reclamo, entonces, implica la posibilidad de dirigir a la otra parte una cierta actitud reactiva. Cuando esta actitud es de hecho dirigida, decimos que la otra parte está siendo culpada (en el sentido de Culpa-B). Así, resentir a quien me ha hecho daño es Culparlo-B. Indignarse con un tercero que le ha hecho daño a alguien más es Culparlo-B, y sentir hacia mí mismo Culpa-G, es una manera de Culparme-B.

Por otro lado, es importante distinguir la Culpa-ACC de la Culpa-ATT. Si la Culpa-ACC se presenta en ciertas relaciones especiales entre individuos en las que hay una legítima demanda de una parte hacia la otra, la Culpa-ATT es la que se presenta justamente en ausencia de esta relación especial. La Culpa-ATT es la que se da cuando no tengo una demanda legítima frente a otra persona, pero considero, sin embargo, que ha violado un estándar que, sin embargo, no tiene que ver conmigo, yo no soy el interlocutor legítimo para hacerle un reclamo o expresarle una actitud reactiva como el resentimiento o la indignación:

In one way, to blame (morally) is to attribute something to a (moral) fault in the agent; therefore, to call conduct shoddy *is* to blame the agent. But judgments of moral blameworthiness are also thought to involve the idea that agents deserve adverse treatment or “negative attitudes” in response to their faulty conduct. The former kinds of blaming and praising judgments are independent of what I am calling the practices of moral accountability [Culpa-ACC + Culpa-B]. They invoke only the attributability conditions, on which certain appraisals of the individual as an agent are grounded. Because many of these appraisals concern the agent’s excellences and faults -or virtues and vices- as manifested in thought and action, I shall say that such judgments are made from the *aretaic perspective*. (Watson, 2004, p. 266)

Se logra entender con más claridad lo que Watson pretende decir con un ejemplo de su propia cosecha:

If someone betrays her ideals by choosing a dull but secure occupation in favor of a riskier but potentially more enriching one, or endangers something of deep importance to her life for trivial ends (by sleeping too little and drinking too much before important performances, for example), then she has acted badly -cowardly, self-indulgently, at least unwisely. But by these assessments we are not thereby *holding* her responsible, as distinct from holding her to be responsible. To do that we would have to think that she is accountable to us or to others, whereas in many cases we suppose that such behavior is “nobody’s business”. (*Ibíd*, 267)

Esta persona que de manera descuidada e irresponsable maneja su vida poniendo en peligro importantes oportunidades es juzgada por nosotros. Mentalmente la consideramos culpable de actuar mal o incorrectamente. Sin embargo, en vista de que es dueña de su vida y nosotros no tenemos ninguna autoridad para decirle cómo manejarla o reclamarle por manejarla mal, todo lo que podemos hacer es quedarnos con nuestro juicio mental. No nos es permitido acompañar este juicio con la posterior expresión de una actitud reactiva como la indignación, el resentimiento, o con alguna de las que Watson ha llamado “sanciones”. Hay, pues, un sentido en el que se es considerado culpable por algo, Culpable-ATT, pero esta culpa no viene acompañada de actitudes reactivas de otros de la forma Culpa-B.

Tenemos ya una caracterización, no exhaustiva ni detallada, pero sí orientadora, de los tipos de culpa. Podríamos decir que hay dos conjuntos diferentes, la Culpa-ATT y la Culpa-ACC. En la Culpa-ATT no tengo la relación con el otro que me permita hacerle una demanda justificada. Ello me permite, si mucho, culparlo mentalmente, es decir, juzgar su acción como

incorrecta, aunque no tengo derecho alguno a expresarle este juicio mediante alguna actitud reactiva específica. Paralelo a esto está la Culpa-ACC que es justamente el caso contrario, ese en el que sí tengo con este otro la relación específica que me permite hacerle una demanda en caso de que viole el compromiso que ha adquirido conmigo. Los demás tipos de culpa son subconjuntos de éste, pues la Culpa-B tiene lugar cuando efectivamente dirijo a alguien que es Culpable-ACC una actitud reactiva específica; es decir, cuando no se trata sólo de que lo considere el candidato justo para que dichas actitudes sean dirigidas, sino que *de facto* se las dirijo. Y la Culpa-G es un tipo muy específico de la Culpa-B, cuando la actitud me la dirijo a mí mismo por haber violado una norma con mi acción y, a través de ella, haber expresado una mala cualidad de mi voluntad.

Hay quienes defienden que podemos ser culpables de cosas que no están bajo nuestro control (sea este entendido como control regulativo o control guía). Robert Adams es uno de ellos, así lo defiende en su seminal artículo “Involuntary Sins” (1985):

The thesis that we are ethically accountable only for our voluntary actions and omissions must be rejected. There are involuntary sins, and unjust anger is only one of them. Among the others are jealousy, hatred, and other sorts of malice; contempt for other people, and the lack of a hearty concern for their welfare; or in more general terms, morally objectionable states of mind, including corrupt beliefs as well as wrong desires. (Adams, 1985, pp. 3-4)

Esta tesis va en contravía con lo que hemos dicho al inicio de esta sección acerca de la condición de control como necesaria para las atribuciones de culpa o elogio morales. Sin embargo, deseamos incluirla simplemente para mostrar (como mostraremos en la siguiente sección) que no sólo las nociones de culpa recién estudiadas (Culpas ATT, ACC, B y G) no empatan o encajan adecuadamente como verdaderas culpas en los casos de culpa del sobreviviente, sino que tampoco nociones más laxas como la de Adams ajustarían allí.

No entraremos en detalles en la propuesta de Adams, ni deseamos evaluar si es o no correcta. Aceptemos, por mor del argumento, que Adams tiene razón y que hay ciertos casos de culpa en los que las personas pueden ser culpables por cosas allende de su control. ¿De qué tipo de cosas está hablando Adams? Adams habla, en primer lugar, de ciertos deseos y emociones:

Desires and emotions are not (directly) within our voluntary control in the sense I have indicated. For (a) they are not cases of trying, choosing, or meaning, as is illustrated by the fact that if I simply desire to do something, it remains a question whether I will try or choose or mean to do it. And (b) it is rarely true that one would have a particular desire or emotion right away if and only if one (fully) tried or chose or meant to have it. [...] Our desires and emotions, though not voluntary, are responses of ours, and affect the moral significance of our lives, not only by influencing our voluntary actions, but also just by being what they are, and by manifesting themselves involuntarily. Who we are morally depends on a complex and incompletely integrated fabric that includes desires and feelings as well as deliberations and choices. (Adams, 1985, p. 9)

En tanto que nuestros deseos y emociones son constitutivos de quiénes somos moralmente, hacen parte de aquello que llamamos nuestro ser moral. Cuando deseamos algo indebido podemos sentirnos culpables por desearlo (así no acompañemos el deseo con la acción) y el deseo mismo es involuntario.

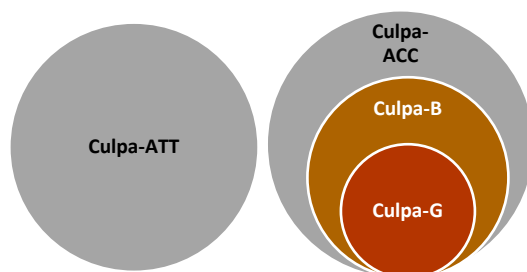
Hay también pecados cognitivos, según Adams, pues no estamos en control tampoco de ciertas de nuestras creencias y, al igual que nuestros deseos y emociones, éstas son parte constitutiva de nuestro ser moral. Así, la creencia de que personas de otra raza son inferiores podría no haber sido escogida por mí, sino ser el producto del entorno en el que me crie. Sin embargo, solemos juzgar de cierta manera a las personas con creencias racistas de este tipo. Es incluso posible que ciertas personas tengan tan arraigadas estas creencias que les sea imposible cambiarlas o reemplazarlas por otras. Ello, si bien no nos lleva a culparlas tan severamente como a quienes cometen actos de maldad voluntariamente y con control de sus acciones, sí nos lleva a hacer un juicio acerca de ellas, juicio que de todas maneras es un tipo de atribución de culpa:

To me it seems strange to say that I do not blame someone though I think poorly of him, believing that his motives are thoroughly selfish. Intuitively I should have said that thinking poorly of a person in this way is a form of unspoken blame. I am not sure, however, that there is only a verbal dispute here, about the use of the word 'blame'. Blaming is a type of response to faults in oneself or in others. So there may be some substantive disagreement about how it is appropriate to treat us in view of our involuntary faults.

I do not believe that exactly the same responses are appropriate to involuntary as to voluntary sins. (Ibid., p. 21)

Si bien el artículo de Adams precede por más de una década al artículo de Watson en el que él distingue la Culpa-ATT de la Culpa-ACC, puede verse que Adams parece estar diciendo que el tipo de culpa en cuestión en estos casos es Culpa-ATT. Para los pecados voluntarios bien podría pensarse en tipos de Culpa-B, pero en el caso de los pecados involuntarios parece que no podemos aplicar el mismo tipo de respuesta, de hecho, no es claro que tengamos un legítimo derecho a aplicar alguna respuesta más allá del mero juicio, del mero pensamiento acerca de que cierta persona tiene un carácter moral insuficiente o por debajo de lo deseable (*subpar*). Esto, como el mismo Adams lo dice, es una forma de culpar, y el tipo de culpa, por lo que hemos dicho anteriormente, correspondería entonces con Culpa-ATT.

Aceptemos entonces que a los tipos de culpa que hemos examinado podríamos añadir una pequeña coda según la cual hay casos en los que los agentes pueden ser Culpables-ATT aún de cosas sobre las que no tienen control. En la siguiente sección explicaremos qué es la culpa del sobreviviente y mostraremos que ninguno de los tipos de culpa descritos en esta sección (incluyendo la coda de Adams) encaja correctamente en la “culpa” que se supone ocurre en los casos de culpa del sobreviviente, aunque esté en íntima relación con ellos.



Gráfica 1 - Tipos de Culpa

Antes de avanzar allí, sin embargo, hemos de diferenciar la culpa de la *vergüenza* (*shame*), pues se trata de conceptos que usualmente están muy relacionados, al punto en que no se sabe bien cuándo se presenta uno y cuándo el otro, y en muchos casos los dos están presentes en una misma situación. De cierta manera nos estamos anticipando a la posible objeción según la cual lo que hay presente en la culpa del sobreviviente es vergüenza y no culpa; creemos que no es así, lo cual procuraremos mostrar en la próxima sección, pero para ello debemos primero arar el terreno y distinguir las dos cosas aquí.

Un caso ilustrativo de esta problemática, que a su vez nos ayudará a entender la diferencia entre culpa y vergüenza, puede ser el siguiente: Cuando estaba en el colegio, P tenía un amigo inseparable Q, el cual presentaba bastantes dificultades en los aspectos académicos, por lo que no era extraño que reprobase los exámenes y las asignaturas. Un día la situación llegó a un punto en el que la institución decidió llamar a los padres de Q. Con la preocupación del caso, éste le solicitó ayuda a P, proponiéndole un plan “infalible”: para evitar que llamasen a su casa, debían cortar la línea de teléfono de la recepción del colegio. Al escuchar este “brillante” plan, P decidió colaborar con su compañero y procedieron en su cometido. No obstante, este plan tenía una falla, ellos eran los únicos que se habían acercado a la oficina en cuestión, por lo que cuando los administrativos se dieron cuenta de lo sucedido, era evidente quiénes eran los culpables. De este modo fueron descubiertos los dos partícipes del crimen, quienes ante el interrogatorio no tardaron en confesar su responsabilidad.

Después de que todo salió a la luz, P quedó en un estado que se debatía entre la vergüenza y la culpa; es más, ellas parecían estar entremezcladas hasta tal punto que en ocasiones se hacía difícil diferenciarlas. Esto se debe a que la culpa y la vergüenza proceden de manera similar, ellas dos suponen una forma de ejercicio reflexivo en el que hay un reproche, hay arrepentimiento por un momento de “negligencia”². Dada esta situación, es preciso refinar un poco más nuestra caracterización de la culpa, tarea para la cual son ilustrativas las palabras de Griffioen a la hora de establecer una delimitación entre estos dos fenómenos:

I will understand *shame* as an agent’s affective apprehension of herself as failing to exemplify a certain trait that she values in a situation in which exemplifying that trait is relevant to maintain her desired self-image. *Guilt*, on the other hand, I will characterize as an agent’s affective apprehension of an action or omission of hers as violating a (usually moral) normative requirement to which she adheres. (Griffioen, 2014, p. 45)³

A partir de la definición anterior encontramos que la diferencia de objeto es lo que distingue a estas emociones. Mientras la culpa se refiere la responsabilidad por las acciones (u omisiones) de un agente; la vergüenza tiene como objeto al *yo* de ese agente. En la culpa hay una acción del agente que no ha cumplido con un cierto estándar (usualmente moral), y en la

² Negligencia, en este punto, no se tiene que entender necesariamente en conexión con una acción. Se ha de entender en el sentido amplio, como la falta que se comete al no cumplir con un estándar de algún tipo. A veces no cumplimos con estándares que tienen que ver con acciones, pero en otras no, como puede ser el caso como cuando no cumplimos con los estándares estéticos y sentimos vergüenza de nuestra propia apariencia.

³ Esta caracterización de la culpa es común a varios autores, para tomar un ejemplo, ésta es la caracterización que hacen Kreidler, et al: “Guilt is usually defined as an affective state that occurs when an individual believes that he or she has violated a moral standard either by having done something that one believes one should not have done, or conversely, by not having done something one believes one should have done, and that one is responsible for that violation.” (Kreidler et al, 2012, p. 77). Véase también la definición que da Strickland en su entrada “Guilt” en la Encyclopedia of Psychology (Strickland, 2001).

vergüenza hay un rasgo de su carácter, de su yo, de su propia imagen, que no cumple con un estándar que el agente desea satisfacer. Si volvemos sobre nuestro caso, encontramos que, a pesar de que el sujeto una la vergüenza y la culpa, aún podemos hacer una diferenciación entre dos procesos que están corriendo de manera paralela. Por un lado, P se sentía culpable porque había tomado conciencia de que su acción había sido inmoral, había intentado mentirle a la institución y a los profesores, además de que estaba impidiendo que la institución tomase medidas para ayudar a su amigo a superar sus dificultades académicas. Pero esto no era todo, P también sentía vergüenza, el plan que habían seguido era absurdo ¿qué esperaba en ese momento? ¿Qué el colegio dejara de hacer llamadas por siempre? Sentía vergüenza porque sus acciones no solo demostraban que había actuado de manera inmoral, había actuado de forma estúpida, y por tanto él podía ser estúpido.

Podemos ver que, en su caracterización, Griffioen está haciendo referencia a la Culpa-G y la distingue de la vergüenza. Esta última, sin embargo, no encaja en ninguna de las otras formas de culpa que hemos visto (ATT, ACC y B), pues ellas se refieren también a acciones del agente, más que al *yo* de ese agente. Así, encontramos que la culpa y la vergüenza, aunque usualmente estén relacionadas, son dos cosas muy diferentes.

Ahora bien, el deseo de separar o distinguir la culpa de la vergüenza nos ha mostrado la relación que puede haber entre diferentes emociones, y en esto un examen más cercano, más fenomenológico, es de gran utilidad. Algunos (la misma Griffioen, entre ellos) han intentado ofrecer caracterizaciones aún más específicas acudiendo a la fenomenología de las distintas emociones. Así, para ella la vergüenza suele ser explicada acudiendo a una metáfora con la visión, en la que el agente siente del deseo de “escondarse” u “ocultarse”. Por su parte, la culpa no suele explicarse mediante esta metáfora sino mediante otra diferente, la de la audición: el agente suele sentir una suerte de “voz” que lo “juzga” y que desapruueba su acción. Acudiendo también a la fenomenología se suele decir que, si bien ambas emociones son desagradables⁴, la vergüenza se presenta como una sensación de insignificancia y falta de control, mientras que la culpa no viene acompañada de estas sensaciones, pero su persistente tormento suele venir acompañado del deseo de reparar o corregir el daño o error (Ibíd., p. 44).

De igual manera, se puede decir que la culpa se siente de una manera particular, ella es dolorosa. Tal y como lo expone Herbert Morris “We associate being guilty and feeling guilty with pain, with pain inflicted upon us by others, and pain that we inflict upon ourselves.”(Morris, 1971, p. 419)

De este modo, encontramos que la culpa conlleva de manera tradicional, y nos atreveríamos a decir, de manera necesaria, un estado de dolor para el agente; el cual tiene como particularidad que procede de un ejercicio reflexivo.

⁴ Al decir que estas emociones son desagradables o negativas, no pretendemos, con este calificativo, decir de manera alguna que sean emociones perniciosas o que deban ser evitadas; por el contrario, hay ocasiones en las que emociones negativas -en este sentido- son adecuadas y hasta beneficiosas dadas las circunstancias. Por otro lado, tal como lo sugiere Solomon, los valores “positivos” o “negativos” de las emociones pueden ser puestos en duda, ya que emociones como el “amor” pueden ser usualmente agradables, pero también puede ser dolorosas (como cuando no se trata de un amor correspondido (cf. Solomon, 2007, p. 179)). No deseamos defender que hay valencias inamovibles para todas las emociones, pero sí creemos que en el caso de la culpa y la vergüenza el calificativo de “negativas”, en el sentido de “desagradables” no es desorientador ni confuso.

Antes de continuar, vale aclarar que cuando afirmamos que el dolor procede de un ejercicio reflexivo no nos comprometemos con que la culpa tenga un componente volitivo; por ahora basta con aclarar que las emociones no son acciones y no podemos ejercer un control a voluntad sobre ellas, al menos no como pensamos que podemos tener control sobre las propias acciones. En el caso de la culpa (Culpa-G) lo que encontramos es que la emoción sucede a la acción supuestamente transgresora, ella aparece porque el sujeto se vuelve consciente de lo que ha hecho y encuentra que ha dañado algo que valoraba, ha lastimado a alguien⁵ con quien tenía un tipo de vínculo sentimental (attachment), y es por ello por lo que se siente mal.

The feeling bad derives from antagonism toward oneself because one has acted against what one is attached to, and this antagonism feeds the feeling that one is divided within oneself. There is hostility toward anyone who attacks what is cherished. In feeling guilty one experiences the pain associated with the judgment, "it is my fault." So the feelings of indignation that a person would have directed against another had that person been at fault in causing hurt to those for whom one cared are directed against oneself. (Morris, 1971, p. 426)

Esta caracterización de la culpa y del sentimiento que la acompaña revela cómo ella se encuentra íntimamente relacionada con otras emociones, como son el resentimiento⁶ y la indignación⁷, en tanto que comparte elementos estructurales con ellas. Más allá de la filigrana de estos procesos, y de las distinciones que con ella se producen, hemos de mirar sus similitudes; en la indignación y en la ira hay un componente compartido, el del resentimiento, el cual está dirigido hacia otro, como bien decía Strawson, para el caso de la indignación “de alguien que experimenta el análogo vicario del resentimiento, de dice que está indignado o que desaprueba algo, o que está indignado moralmente o que desaprueba moralmente algo. Lo que tenemos aquí es, por así decirlo, resentimiento en nombre de otro.” (Strawson, 1992, p. 23). De manera paralela, en la culpa encontramos una forma de resentimiento, pero esta vez no dirigido hacia afuera, sino que apunta hacia nosotros mismos, nosotros nos señalamos y nos decimos “sí, tú has sido el culpable de ese daño” y es este ejercicio el que da origen a este sentimiento de dolor.

Finalmente, la culpa tiende a dirigirse a la corrección de la injusticia cometida. Esto no significa que de ella se siga necesariamente una acción prosocial particular, sino que, en

⁵ Siguiendo las consideraciones de Gunar y Sjöberg, se ha de tener en cuenta que el objeto que ha sido dañado ha de ser pensado por el sujeto que la siente como un otro con capacidad para tener una perspectiva cualitativa de primera persona, es otro que, a pesar de no ser necesariamente un ser humano o una persona, puede sentir “Roughly speaking, the object of guilt is seen from the perspective of possessing an intentional character. The objects of guilt are experiential beings with the capacity of having a first-person perspective; they can feel things and one may ask “what it feels like” or “what it is like to have a certain feeling.” (Karlsson & Sjöberg, 2009, p. 342) De este modo, un sujeto puede incluso sentir culpa por haber ofendido a un ser imaginario, siempre y cuando él crea que es real y que tiene la capacidad de tener estados cualitativos en primera persona.

⁶ En el caso del resentimiento tendríamos una Culpa-B, pues consideramos que el sujeto que nos ha hecho daño es alguien a quien podemos hacer una acusación por la falta y una demanda de reparación (recordemos que la Culpa-B es un subconjunto de la Culpa-ACC, y en este caso el sujeto es, cuando menos, *accountable*) que, en este caso, expresamos mediante la emoción del resentimiento.

⁷ La *indignación* es otra forma de Culpa-B. En ella, como bien nos dice Strawson, reaccionamos ya no al daño que otro nos hace a nosotros, sino el daño que otro le hace a un tercero. En un caso así consideramos que el sujeto ha de responder por lo que ha hecho (es cuando menos Culpable-ACC), y lo consideramos *digno de reproche* por su mala acción, el cual expresamos, esta vez, mediante la emoción de la indignación.

tanto las emociones de este tipo tienen como componente central el rechazo de una acción, ellas están conectadas con el deseo de que la acción que constituye la ofensa nunca hubiese sucedido⁸.

Haciendo un breve resumen, hemos intentado hacer en esta sección un análisis de la “culpa” para distinguirla de conceptos relacionados como el de responsabilidad moral, así como de emociones relacionadas como la vergüenza, el resentimiento y la indignación. En este análisis hemos hecho una taxonomía de la culpa, llegando a diferentes tipos de culpa, como son las culpas ACC, ATT, B y G y hemos cerrado mencionando algunos aspectos de la fenomenología de la culpa. Todo esto con el fin de tener un terreno claro con el cual trabajar a la hora de entender de qué se habla cuando se habla de la *culpa* del sobreviviente. En la siguiente sección explicaremos entonces qué es la culpa del sobreviviente y procuraremos mostrar que no encaja, a cabalidad, en ninguno de los tipos recién descritos.

⁸ En este espacio estamos hablando de las generalidades de las emociones y de la culpa, por lo que no podemos entrar en detalle en el análisis de casos complejos donde nuestras caracterizaciones deben de ser matizadas y complementadas con nuevas reflexiones. Así, por ejemplo, reconocemos que existen casos en los que un sujeto puede sentir Culpa-G, pero no tener el deseo correspondiente de haberse abstenido de cometer la acción sobre la que se siente Culpable-G. Un caso ilustrativo puede ser el de un comandante que ordena una acción militar que acaba con la vida de seres inocentes, pensando que tal acción traerá finalmente la pacificación del territorio, y finalmente mayor bienestar general. Este sujeto puede sentirse culpable por lo que ha hecho, por haber acabado con vidas inocentes y a la vez decirse a sí mismo “Era lo que había que hacer”.

2.3. ¿Qué es la *Culpa del sobreviviente*?

Una de las primeras referencias que tenemos acerca de la culpa del sobreviviente es la realizada por Freud, cuando en una carta Wilhelm Fliess le relata un sueño que tuvo tras la muerte de su padre. Freud relata que soñó entrar en un local en el cual vio el siguiente aviso:

Se le solicita
Cerrar los ojos

(You are requested
To close the eyes)

Freud dice en su carta haber reconocido el local como la barbería a la que solía acudir. El día del entierro de su padre, fue a la barbería y lo demoraron, razón por la cual llegó tarde al velorio y su familia se disgustó con él. Su familia también estaba disgustada porque él había hechos los arreglos del velorio y del funeral para que se tratara de una ceremonia muy simple. Freud analiza su propio sueño y dice a Fliess:

So the notice on the board has a double meaning. It means that one should do one's duty toward the dead in two senses: (a) apology, as if I hadn't done my duty and my conduct needed to be overlooked; (b) the duty in the literal sense. Thus *the dream is an outlet for that tendency toward self-reproach which death invariably leaves among the survivors.* (Freud, 1992, p. 233, cursiva nuestra)

Freud ve entonces este sueño como una válvula de escape a un dolor, específicamente, al reproche que él mismo se hacía y que se relacionaba con la muerte de su padre. Más interesante aún, Freud generaliza esta situación, de manera que no parece estar hablando de un caso particular suyo, sino que está diciendo que la muerte deja a los sobrevivientes una cierta emoción de culpa, una cierta actitud de auto-reproche.

No obstante, solo es hasta la década de 1960, con los estudios conducidos por William Niederland sobre los síntomas que presentaban las víctimas del Holocausto, que este fenómeno adquirió su nombre distintivo. Niederland, después de entrevistar a miles de sobrevivientes, caracteriza lo que él denominará el síndrome del sobreviviente (*the survivor síndrome*), el cual incluía síntomas como depresión crónica, anhedonia, ansiedad, hipermnesia, alteración en el sentido de la identidad, además de un sentimiento profundo de culpa que él denominará como *culpa del sobreviviente* (Survivor's guilt), la cual se presentaba en la mayoría de sus pacientes.

Most survivor patients studied by me had sustained total or nearly total family loss. In the grievous world of the sole survivor, unresolved mourning and guilt prevail. Some of them, at one time or another during the exploration, express it this way: "I should not be in your office, doctor. I should be where my parents, my children, my brothers and sisters are." Then they continue tearfully: "I should be where they are buried... if I only knew where... I would go there. (...) The fact of being the sole survivor of an entire family group exterminated by the Nazis weighs heavily on all of them. It represents a lifelong burden of pain, shame, and guilt (...) The holocaust survivor identifies himself with the beloved dead whom he feels he should join in death, so much so that the phenomenological attitude in a number of my patients, with respect to their taciturn behavior, pale complexion, shuffling gait, etc., often is that of being walking corpses themselves (Niederland, 1981, p. 421)

De manera más concreta, sobre esta culpa que presentan los sobrevivientes del Holocausto Nazi, es ejemplar el testimonio de Primo Levi, quien coincide con algunas de las anotaciones de Niederland.

¿Es que te avergüenzas de estar vivo en el lugar de otro? Y sobre todo ¿de un hombre más generoso, más sensible, más sabio, más útil, más digno de vivir que tú? No puedes soslayarlo: te examinas, pasas revista a tus recuerdos, esperando encontrarlos todos, y que ninguno se haya enmascarado ni disfrazado; no, no encuentras transgresiones abiertas, no has suplantado a nadie, nunca has golpeado a nadie (pero ¿habrías tenido fuerzas para hacerlo?), no has aceptado ningún cargo (pero no te los han ofrecido), no has quitado el pan a nadie; y sin embargo no puedes soslayarlo. Se trata sólo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez digo «nosotros» en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida. Es una suposición, pero remuerde; está profundamente anidada, como la carcoma; por fuera no se ve, pero roe y taladra. (Levi, 1989, p. 34)

El sujeto, él mismo, hace un examen y no encuentra falta, trasgresión, agresión ni error en sus haberes y, sin embargo, se siente culpable de estar viviendo la vida que cree que es de otro, de alguien mejor, de alguien más amable, más generoso, más cordial. Es un caso claro de culpa sin falta, sin trasgresión. Adicionalmente, hay en el párrafo de Levi una concordancia con el análisis que Freud hace de su sueño, hay un intento de *universalización* o cuando menos de una *generalización* de esta sensación: “Se trata sólo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez digo «nosotros» en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida.” Esto indica que para él no se trata de una anomalía en su propia persona, sino de una suerte de condición compartida, de algo que no se da sólo en él, sino en muchos otros que hayan sobrevivido a las circunstancias sinuosas a las que él se enfrentó.

Con estudios posteriores la culpa del sobreviviente se ha desligado del síndrome del sobreviviente, así como de la situación particular del Holocausto, y ha sido identificada en muchas otras situaciones. Algunas de estas son: la de familiares de personas que han sufrido enfermedades crónicas; personas que han tenido resultados negativos en pruebas genéticas, cuando sus familiares han dado positivo; soldados que han sobrevivido a compañeros fallecidos en combate; personas que han perdido familiares como producto de un accidente, de un suicidio o de ataques terroristas; incluso lo han presentado empleados de grandes compañías al ver que no son despedidos después de una racha de despidos masivos. Esta pequeña muestra de los diferentes estudios en los que se ha encontrado formas de culpa del sobreviviente revela cómo esta es una condición que, aunque se nos presente con cierta extrañeza, es mucho más común de lo que pensaríamos en un comienzo.

Se ha de hacer notar cómo hemos estado hablando de los casos de culpa del sobreviviente, sin haber proveído una definición precisa de lo que es este fenómeno. Esto se debe en parte a que este, a pesar de contar con múltiples estudios empíricos, aún adolece de un fuerte tratamiento conceptual. En la bibliografía, particularmente en las fuentes de carácter médico, encontramos que existe una falta de claridad sobre la definición de este concepto; estos se concentran en la determinación de los síntomas, las condiciones de salud y las posibilidades de intervención; de tal modo que el concepto de culpa del sobreviviente no recibe mayor

atención. Por otro lado, en los estudios realizados en el campo de la psicología este fenómeno no cuenta con una caracterización específica, sino que ha sido tomado como una de las formas que adquiere el PTSD (*Post Traumatic Stress Disorder*) o desorden de estrés post-traumático. Incluso en ese manual no amerita un nombre propio, y su sintomatología se confunde entre una larga lista de criterios de diagnóstico (cf. DSM-5, 2013, pp. 271, ss.).

Creemos que la culpa del sobreviviente se diferencia en aspectos importantes del síndrome de estrés post-traumático, y esperamos que, después del tratamiento que haremos de ella, queden planteadas las herramientas necesarias para delimitar claramente estas diferencias. No será este uno de los objetivos principales de nuestro estudio, pero sí una consecuencia deseable del mismo.

Entonces ¿qué es la culpa del sobreviviente? Una primera aproximación define este fenómeno a partir del evento que lo detona, la existencia de un hecho traumático en el que una persona sobrevive, mientras que otra no lo hace.

Survivor's guilt or survivor's syndrome is generally defined as the mental condition resulting from the appraisal that a person is guilty by the mere fact of having survived a traumatic event whereas others did not. (Kreitler et al, 2012, p. 79)

No obstante, esta primera aproximación es demasiado superficial para algunos investigadores, pues no captura lo que ellos creen que son elementos importantes de esta emoción tan peculiar. Si seguimos el trabajo de Hutson, Hall y Pack encontramos que pueden enunciarse muchos más atributos que parecerían caracterizar la culpa del sobreviviente:

Survivor guilt is a highly-individualized, interpersonal process involving the status of being spared from harm that others incurred, which is adversely experienced as distressing, manifested by diverse responses, and is driven by the context(s) from which it emerges. Survivor guilt is an attempt to maintain a relationship with the victim(s). (Hutson, Hall, & Pack, 2015, p. 30)

Esta nueva definición, aparentemente más rica, trae luz sobre otras características importantes, como son por ejemplo el haber no sufrido daño (mientras otros sí), el hecho de que esta culpa es una experiencia obviamente aflictiva, pero que puede ser experimentada de muchas maneras, y que es determinada en buena medida por el contexto que le ha dado lugar.

Estas tres características merecen un par de comentarios. En primer lugar, aquello de “no sufrir daño” debe ser matizado. La culpa del sobreviviente no se presenta únicamente cuando alguien más muere y su compañero sorteja la situación sin un rasguño. Como ya vimos en uno de los casos de la sección 2.1. (Caso 2) Carlos Casanova sobrevive al incendio de su casa mientras que su familia muere, pero él no salió ileso. Sufrió graves quemaduras y estuvo hospitalizado (incluso inconsciente) por varios días. Algo similar sucede con el caso de Jacobo Timerman (Caso 4) quien fue torturado por meses de las maneras más crueles (que incluían hasta corrientes eléctricas); mal podría decirse que él no sufrió daño alguno. Y lo mismo es aplicable al caso de Primo Levi y de los sobrevivientes de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, que sufrieron de los peores vejámenes físicos y psicológicos. Pareciera entonces que la definición se excede, pues la culpa del sobreviviente parece presentarse incluso en casos en los que se ha sufrido grandemente, sólo que el otro ha tenido una suerte aún peor (o bien ha sufrido más, o bien ha muerto).

En lo referente a que la culpa puede ser experimentada de muchas maneras vale la pena decir que creemos que hace falta claridad y, sobre todo, precisión en lo que se quiere decir. Al mirar los diferentes estudios que se han hecho sobre casos de culpa del sobreviviente, se nota que, efectivamente, el comportamiento de los que la padecen abarca una amplia gama de posibilidades, pero esto no necesariamente es lo mismo que decir que la culpa se experimenta de maneras diferentes. En el caso de padres que experimentan esta culpa después de perder a sus hijos por leucemia, Stanford *et al.* (1963) dicen:

a parent would blame himself for not having been more appreciative of the child before his illness. (614)

a lack of emotional experience [...] may conveniently be classified as an extreme degree of isolation of affect, a mechanism by which the apparent intellectual recognition of a painful event is not associated with a concomitant intolerable emotional response. [...] parents would verbalize their guilt over not feeling worse. (Ibid., p. 617)

Over a period of time the parents became increasingly knowledgeable about leukemia, and would often request rather detailed information regarding their child's condition, specially about laboratory results. (*Ibidem*)

En estos tres casos se abarcan tres cuestionamientos muy diferentes. El primero de ellos es una *causa* de la culpa, más que la culpa misma. De hecho, es una causa que bien puede dar lugar a una culpa que nada tiene que ver con la culpa del sobreviviente, ya que bien puede ser perfectamente posible que un padre haya dejado de prestar la necesaria atención a su hijo, algo que estaba en su control, hacer y seguramente sabía que debía hacer. Sería un caso de Culpa-G común; pero más allá de ello, queremos enfocarnos en que se trata de una *causa* de la culpa. El segundo caso hace referencia a una respuesta automática a la situación. Ciertos padres sienten algo así como un “apagón” de su sistema emocional y analizan toda la situación desde un punto de vista muy racional, al punto de que ellos mismos se alarman y preocupan por no estar sintiendo más, de hecho, por no estar sintiéndose *peor*. El tercer caso muestra una respuesta voluntaria a la situación. Los padres desean saber más de la enfermedad, tanto así que abruman a los médicos pidiendo información, intentando de alguna manera controlar lo que no pueden controlar, “this led to attempts, generally unsuccessful, on the part of some parents to predict what therapy their child should receive next” (*Ibidem*).

Mientras el primer caso muestra una causa, los otros dos muestran lo que se conoce como *coping mechanisms* (mal conocidos como *mecanismos de adaptación*), uno voluntario y otro involuntario. Nuestro punto es que cuando en la definición se habla de que la culpa se experimenta de maneras diversas, se está siendo demasiado general, pues se admite en esta diversidad desde las causas, pasando por los mecanismos de adaptación, hasta las consecuencias y, por supuesto, la sensación o emoción misma de la culpa. Creemos que esto, más que clarificar, desdibuja y oscurece el concepto mismo que tratamos de traer a la luz.

Finalmente, respecto de la tercera característica, según la cual la culpa del sobreviviente es determinada por el contexto, hemos de decir que esto es tan general, que resulta poco informativo. Ante esto lo único que tienen que decir en su favor Hutson, Hall y Pack es: “The attribute of context referred to the way in which an individual experiences survivor guilt as being specific to the context in which it happened.” (p. 27) a lo cual sólo añaden una descripción de distintos escenarios en los que puede aparecer la culpa del sobreviviente (en

los sobrevivientes del holocausto, en familiares de pacientes que padecen enfermedades terminales, etc.). Es cuando menos evidente, nos parece, que la culpa del sobreviviente tiene que ver con el contexto en el que se presenta. La culpa no es una emoción *simpliciter*. Un agente S se siente culpable *por algo*, y este “por algo” es un hecho, acción o situación específica, ubicada en un momento y en un lugar igualmente específicos, esto es, hay un contexto. Parece entonces casi que tautológico decir que la culpa del sobreviviente depende del contexto en que se presente.

Con estos comentarios hemos querido mostrar que no se cuenta aún con una definición del todo aceptable de lo que es la culpa del sobreviviente. Los textos que la tratan más que definirla la describen brevemente, asumiendo que el lector la conoce lo suficiente para poder llenar los vacíos y asentir intuitivamente. Y los pocos que aventuran una definición, como los que hemos mostrado, terminan ofreciendo caracterizaciones a veces incorrectas o demasiado vagas. Por ello creemos que, antes de proceder, es necesario que ofrezcamos una caracterización que permita sentar un concepto claro con el cual trabajar de aquí en adelante.

Para llevar a cabo esta tarea es preciso que tomemos los casos que se consideran claros ejemplos de culpa del sobreviviente, para encontrar cuáles son las características que nos llevarían a agruparlos en un mismo conjunto. Así, retomaremos los casos que habíamos presentado en la sección 2.1 para, a través de su análisis, buscar la construcción de una definición que sea más informativa y precisa que las que hasta el momento existen para este fenómeno.

Hemos tomado todos los casos antes presentados, y, para cada uno de ellos, hemos analizado qué tipo de culpa se presenta, y qué condiciones de la responsabilidad moral (del listado que se ha tratado en la sección anterior) se cumplirían o no. Así, hemos hecho una matriz en la que cada caso es evaluado dando como resultado la siguiente tabla:

CASO	SITUACIÓN	EVIDENCIA	CONDICIÓN DE CONTROL I (REGULATIVO)	CONDICIÓN DE CONTROL II (GUÍA)	CONDICIÓN EPISTÉMICA	RASTREO DE LA CONDICIÓN EPISTÉMICA	CULPA-ATT	CULPA-ACC	CULPA-B	CULPA-G	CULPA-GS
1: Muerte de hijos pequeños por leucemia.	Los padres se sienten culpables por sobrevivir a sus hijos.	Los doctores explican incontables veces a los padres que no hay nada que pudieran haber hecho, ni para prevenir la enfermedad, ni para causarla.	Como los doctores explican, no estaba en poder de los padres prevenir la enfermedad ni causarla. No había nada que hubieran podido hacer o dejar de hacer para evitar la muerte de sus hijos.	No se cumple. El hecho ocurrido no coincide con algo que los padres deseen que ocurra o con lo que se identifiquen.	No se cumple. Lo que sea que hayan hecho en el pasado los padres, ciertamente fue hecho en ignorancia de si podía o no producir leucemia.	No se cumple. No hay ignorancia culpable. No hay nada que hayan debido saber y que, por obra suya intencional, no hayan sabido para poder prevenir la enfermedad.	No se cumple. No hay en los padres ningún rasgo, creencia o actitud que encontremos censurable y que se juzgue inadecuada moralmente.	No se cumple. La Culpa-ACC requiere que se cumplan las condiciones de Control Y la Epistémica. En este caso no se cumple ninguna de las dos.	No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco se da. Nadie culpa (blame) a los padres por la muerte de sus hijos.	No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco debería darse.	Pese a lo dicho en la casilla de la izquierda. Vemos que los padres <i>sienten</i> una Culpa-G frente a la muerte de sus hijos.
2: Muerte de la familia de Carlos Casanova en incendio.	Carlos Casanova se siente culpable por sobrevivir a su madre y a su hermana.	Los bomberos explican que el incendio fue accidental.	Casanova no tuvo control para prevenir el incendio. Una vez éste comenzó, su estado de inconciencia le impedía estar en control de cualquier otra cosa. Si mucho, habría podido no tomar la siesta que tomó. (ver condición epistémica).	No se cumple. El incendio, y la muerte de sus familiares no son cosas que Casanova desee que ocurran o con las cuales se identifique.	No se cumple. Aún si es verdad que Casanova hubiera podido no tomar la siesta, no tenía ninguna razón para no tomarla y con ello prevenir el incendio. Nada de lo que sabía o creía en el momento, servía para prever el incendio o siquiera el peligro.	No se cumple. No hay ignorancia culpable ni ninguna otra acción de Casanova que con previsibilidad razonable desembocara en el incendio y la muerte de sus familiares.	No se cumple. No hay en Casanova ningún rasgo, creencia o actitud que encontremos censurable y que se juzgue inadecuada moralmente.	No se cumple. La Culpa-ACC requiere que se cumplan las condiciones de Control Y la Epistémica. En este caso, aún si se concede que se cumple la de control, no se cumple la epistémica.	No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco se da. Nadie culpa (blame) a Casanova por la muerte de sus familiares.	No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco debería darse.	Pese a lo dicho en la casilla de la izquierda. Vemos que Casanova <i>siente</i> culpa por la muerte de sus familiares.

<p>3: Muerte de Big Bopper y Buddy Holly en accidente aéreo</p>	<p>Waylon Jennings se siente culpable por sobrevivir al accidente aéreo.</p>	<p>Es bien sabido por todos que el chiste de Jennings no pudo haber sido el causante de la catástrofe aérea.</p>	<p>Jennings no puede controlar el mundo con lo que dice. Sus palabras no pueden causar ni prevenir accidentes. A lo sumo habría podido no cambiar la silla del avión con Big Bopper (ver condición epistémica).</p>	<p>Si bien Jennings dice en forma jocosa que ojalá el avión se estrellara, ciertamente no deseaba que eso ocurriera. Así, no se cumple la condición.</p>	<p>No se cumple. Si bien Jennings podía no haber cambiado la silla del avión con la de bus a Big Bopper, no tenía ninguna razón para pensar que este cambio sería fatídico. Más aún, su acción, en ese momento, fue altruista, cambió algo cómodo por algo incómodo. De igual manera, no hay razón alguna para que crea que su chiste podía causar el accidente.</p>	<p>No se cumple. No hay nada que Jennings hubiera debido saber y que ignoró por acción suya alguna intencional. No hay ninguna acción previa de su parte que previsiblemente (dentro de lo razonable) hubiera podido prevenir el accidente.</p>	<p>No se cumple. No hay en Jennings ningún rasgo, creencia o actitud que encontremos censurable y que se juzgue inadecuada moralmente.</p>	<p>No se cumple. La Culpa-ACC requiere que se cumplan las condiciones de Control Y la Epistémica. En este caso, aún si se concede que se cumple la de control, no se cumple la epistémica.</p>	<p>No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco se da. Nadie culpa (blame) a Jennings por la muerte de Big Bopper.</p>	<p>No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco debería darse.</p>	<p>Pese a lo dicho en la casilla de la izquierda. Vemos que Jennings sí <i>siente</i> culpa por la muerte de Big Bopper.</p>
<p>4: Jacobo Timerman sobrevive a la tortura en la dictadura argentina.</p>	<p>Jacobo Timerman se siente culpable por sobrevivir a la dictadura cuando muchos otros murieron.</p>	<p>Timerman no hizo nada más que soportar el sufrimiento. No estaban con nadie más ni podía saber quiénes más estaban siendo torturados.</p>	<p>No había nada que Timerman pudiera hacer. A lo sumo habría podido rendirse y morir (ver condición epistémica).</p>	<p>No se cumple. Si bien Timerman deseaba sobrevivir, no deseaba hacerlo por encima de otros, es decir, dentro de su deseo no estaba la muerte de los demás, ni tener mejor suerte que otros.</p>	<p>No se cumple. Timerman no puede saber cuáles son los posibles resultados de sus acciones. No sabe si aguantar el dolor lo llevará o no a sobrevivir, y no sabe qué pasa con los otros prisioneros, no sabe de su suerte ni de sus acciones pueden influir de manera alguna en ella.</p>	<p>No se cumple. No hay nada que Timerman haya hecho que de manera razonablemente previsible condujera a su sobrevivencia, o a la muerte o salvación de otros. Como el mismo Timerman lo dice, él aguantaba cada día a la vez.</p>	<p>No se cumple. No hay en Timerman ningún rasgo, creencia o actitud que encontremos censurable y que se juzgue inadecuada moralmente.</p>	<p>No se cumple. La Culpa-ACC requiere que se cumplan las condiciones de Control Y la Epistémica. En este caso no se cumple ninguna de las dos.</p>	<p>No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco se da. Nadie culpa (blame) a Timerman por sobrevivir cuando otros muchos murieron.</p>	<p>No se cumple. La Culpa-B es subconjunto de la Culpa-ACC. Si la primera no se cumple, ésta tampoco debería darse.</p>	<p>Pese a lo dicho en la casilla de la izquierda. Vemos que Timerman sí <i>siente</i> culpa por haber sobrevivido cuando muchos otros no lo hicieron.</p>

La primera característica común en los casos es que todos ellos evidencian una situación traumática. No en vano el manual DSM-5 ha clasificado a la culpa del sobreviviente como una forma del “estrés post-traumático”. Las causas de esta situación traumática y las circunstancias en la que ésta se presenta pueden ser muy variadas. En los casos se reflejan desde muertes por enfermedad, a muertes por accidentes imprevisibles, y casos de tortura. Vale la pena resaltar que el hecho traumático no necesariamente tiene que ser la muerte de un individuo. La culpa del sobreviviente se puede presentar en situaciones en las que el otro ha sufrido un daño, mientras el que sufre la emoción no lo ha padecido, o al menos no en tan alto grado. Así, tenemos el Caso 1, donde los padres presentan una culpa del sobreviviente momentos después de que sus hijos son diagnosticados con la enfermedad, cuestión que es anterior al fallecimiento de estos. Un caso más claro sobre esta situación es el presentado por Geller et al. (1997), en el que muestran las diferentes respuestas que pueden presentar los pacientes ante los resultados de una prueba genética para determinar la susceptibilidad para desarrollar cáncer. Dentro de las respuestas reportadas por el estudio se muestra como “Participants who find they are not mutation carriers may also experience guilt if other close family members are found to carry the mutation-so-called survivor guilt” (p. 1471)⁹ Así, vemos cómo existen personas que reportan culpa por haber obtenido unos resultados positivos frente a la prueba, mientras otros en su familia sí presentan la mutación que los hace propensos a desarrollar cáncer.

La segunda característica común a los casos examinados es el hecho de que quien siente la culpa del sobreviviente ha superado, mejor que otros, la situación traumática (algo que se intuye de lo dicho anteriormente). Así, los padres sobreviven a sus hijos (Caso 1); Casanova sobrevive al incendio mientras que sus familiares no (Caso 2); Wylon Jennings evita el accidente aéreo que mata a sus amigos y compañeros de gira (Caso 3); y Jacobo Timerman sobrevive a su arresto y tortura mientras muchos otros prisioneros perdieron la vida.

Examinemos ahora la condición de control (ya sea regulativa o guía). Aquí no hay realmente una paridad en los casos. Tres de ellos pueden interpretarse como cumpliendo con la condición de control (regulativo), a saber, los 2, 3 y 4. En estos había algo que los protagonistas habrían podido hacer diferente y que habría resultado en una situación distinta, a saber, Casanova habría podido no tomar la siesta que le impide luego percatarse del incendio a tiempo; Jennings habría podido no cambiar su cupo en el avión con la silla en el bus de Big Bopper; y Jacobo Timerman habría podido hacerse matar en cautiverio (algo que nadie le exigiría, pero en estricto sentido, era algo que podría estar en su poder y habría hecho que la historia fuera diferente). Sólo los padres en el Caso 1 no tenían control regulativo alguno, pues nada de lo que hicieran o dejaran de hacer habría prevenido la enfermedad de sus hijos. Sin embargo, como veremos en breve, es poco relevante que los protagonistas de los últimos tres casos tuvieran este tipo de control regulativo, porque no tenían ninguna razón para haberlo ejercido. No tenían ningún motivo, creencia o evidencia que los llevara a pensar

⁹ Estos resultados se corresponden con los reportados por otros estudios como el de Huggins, et al, en el que reconstruye el caso de una mujer que había tenido resultados favorables frente a un estudio para determinar si tenía predisposición genética a desarrollar Huntington, mientras su hermano y padre habían presentado resultados negativos. Ante tal situación la mujer había presentado pensamientos que revelaban un sentimiento de Culpa-G, pues el hecho de que no haber tenido resultados similares a los de su familia la hacían sentir como si los hubiese abandonado o descuidado (Huggins, et al, 1992, p. 510) Situaciones similares también son presentadas en (Murakami, 2001, p. 1929).

que actuar de manera diferente habría evitado una tragedia (es decir, no cumplen con la condición epistémica).

Lo que sí tienen todos en común es no cumplir con la condición de control (guía). Ninguno de los casos presenta una situación en la cual el resultado de la misma fuera deseado por el agente. Recordemos que el control guía es aquel que se da cuando, en ausencia de alternativas (control regulativo), el agente igual hace lo que deseaba hacer (el auto está averiado y no puede girar a la derecha, pero el sujeto que lo maneja, sin saber esto, igual desea girar a la izquierda, justamente lo que el auto hace). En ninguno de los casos se da una situación similar. La Muerte de los hijos, de los familiares de Casanova, de Big Bopper y el sobrevivir de Timerman por sobre los demás no son consecuencias deseadas por ninguno de ellos. Este último caso merece un comentario adicional: si bien es verdad que Timerman sobrevive, y él deseaba sobrevivir, no por ello podemos decir que tuviera control guía, pues la situación no es simplemente sobrevivir, sino haber sido de los pocos que sobrevivieron, es decir, haber tenido mejor suerte, mejor fortuna, mejor destino, o como quiera llamársele, que muchos otros. Y es difícil poder decir que él deseara tal cosa pues tal deseo involucra, de alguna manera, la mala fortuna de los demás. Timerman, sin embargo, confiesa en su libro que sólo se concentraba en sí mismo y que se tomaba la tortura día a día, sin mayores expectativas ni planes futuros.

Examinemos ahora la condición epistémica. Ninguno de los cuatro casos cumple con ella. Ninguno de los protagonistas tenía ninguna creencia (menos aún conocimiento) que le permitiera pensar que un curso de acción diferente habría evitado un resultado fatídico. No hay nada que los padres de los niños (Caso 1) hubieran podido creer que evitara que desarrollaran leucemia. Nada había en las creencias de Casanova que pudiera llevarlo a pensar que tomar una siesta podría tener resultados mortales. Y de igual manera, nada podría llevar a pensar a Jennings que cambiar la silla con Big Bopper (acto que, de hecho, él veía como altruista) podría acarrear consecuencias indeseables. Finalmente, por todo lo que Jacobo Timerman creía y sabía, ninguna de sus acciones cambiaría en nada su destino (menos en el de los demás prisioneros). Estaba sumido en la total impotencia, víctima de los desmanes de sus captores y él sólo podía aceptar el dolor de manera estoica.

Pero hemos de recordar que la condición epistémica viene acompañada de la condición de rastreo. La ignorancia de algo en el momento de actuar no necesariamente exime al agente de culpa, pues su responsabilidad se puede rastrear hasta un momento anterior en el que era previsible (razonablemente) que sus acciones en ese momento llevaran al mal acto posteriormente. Ninguno de los cuatro casos cumple con esta condición. En ninguna de las historias encontramos una acción cometida por los protagonistas que, de manera razonable, los hubiese podido llevar a tener control sobre la situación fatídica. Tampoco es verdad que haya en los casos ignorancia culpable. En ninguno de ellos los agentes debían creer o saber algo que por alguna acción intencional ignoraron y que era previsible que esta ignorancia llevara a un desastre.

Estos últimos párrafos nos llevan entonces a la Culpa-ACC. Como ya vimos en la sección anterior, para que haya Culpa-ACC se han de dar las dos condiciones (control y epistémica) y, para no pecar de pelear con un hombre de paja, hemos sido tan amplios como nos ha sido posible en el cumplimiento de estas condiciones (no nos ha bastado el control regulativo, sino que hemos pensado si podría haber control guía, y no nos ha bastado el cumplimiento

de la condición epistémica sino que hemos permitido que haya rastreo de ésta hasta momentos pasados). Así, para que haya Culpa-ACC deben cumplirse la condición de control (bien sea este regulativo o guía) y la condición epistémica (ya sea esta directa o mediante rastreo). Al mirar la tabla se nota de inmediato que pese a que tres de los casos cumplen con la condición de control (regulativo), ninguno de ellos cumple con la condición epistémica (ni directa ni por rastreo). En términos generales ninguno de los cuatro casos cumple simultáneamente con las dos condiciones y, por ello, ninguno es un caso de Culpa-ACC.

Como ya se vio en la gráfica 1 más arriba, las Culpas B y G son subconjuntos de la Culpa ACC, así, si ninguno de los miembros del conjunto cumple con las condiciones para la culpa ACC, ninguno de ellos podrá ser ni Culpa-B ni Culpa-G.

Más allá de lo formal de estos análisis, en los casos es patente que nadie culpa a los padres de la muerte de sus hijos, todo lo contrario, les repiten una y otra vez que no deben sentirse culpables. Lo mismo ocurre con casos como el de Casanova y Timerman, y el mismo Jennings dice en entrevistas que pese a que todo el mundo le decía que no debía culparse, él se sentía culpable. No hace falta ser filósofo para hacer estos juicios. Las condiciones antes descritas para los tipos de culpa son condiciones que formalizan prácticas intuitivas y de sentido común. Así, se podría decir que, de alguna manera, las personas que rodean a los protagonistas de los casos saben que estos no cumplen con alguna de las condiciones y, por ello, no los culpan. Es decir, no hay, en ninguno de los casos, Culpa-B.

Por lo dicho anteriormente acerca de la Culpa-ACC se puede ver que no debería haber tampoco Culpa-G en ninguno de los cuatro casos. Y con este fin hemos dividido la tabla con dos columnas acerca de este tipo de culpa. Una, titulada simplemente “Culpa-G”, muestra lo que *debería* ocurrir si se siguieran las condiciones lógicas para la presencia de este tipo de culpa. Sin embargo, todos los casos tienen en común el sentimiento de culpa por parte de sus protagonistas. Esta culpa no debería estar presente, pero lo está, y no puede ser ignorada.

Veamos brevemente los reportes de culpa en cada caso:

Caso 1:

Incluso después de que los doctores les aseguraban a los padres que ellos no habían influido de manera alguna sobre la enfermedad de su hijo, ni tampoco pudieron prever el resultado, algunos de ellos mostraban “obvious indications of guilt that were more than transient and which appeared as persistent self-blame for the child’s illness” (Friedman et al., 1963, p. 613).

Caso 2:

Casanova, en cuanto recobró la consciencia, “felt a terrible guilt because he had survived. (Vásquez, 2006)

Caso 3:

Jennings dice en una entrevista: “That took me a lot of years to get over [...] I was afraid somebody was going to find out I said that, and blame me. I knew I said that. I remember Buddy laughing and then heading out for the airport after the show. I was certain I caused it.” (Jennings, 2009, p. 70)

Caso 4:

Jacobo Timerman dice años después de salir de prisión que no puede abandonar la culpa que siente por haber sobrevivido: “I feel a kind of loyalty to the people, to the people who were killed... I feel [abandoning my guilt and putting it behind me] is disloyal. (Citado en Katchadourian, 2010, p. 95)

Es claro que hay una sensación de culpa en cada caso, pero ¿qué tipo de culpa es? En primer lugar, es una culpa que el agente dirige hacia sí mismo. Esta direccionalidad ya nos muestra que no se trata de una Culpa-B (cuando alguien imputa un tipo especial de responsabilidad a otro *-blame-*). Tampoco podría ser Culpa-ATT porque esta es, igualmente, un tipo de culpa que un tercero dirige al agente (si bien no tiene frente a él o ella un estatus que le permita hacerle el reclamo, lo hace mentalmente, por ejemplo).

Adicionalmente, en todos los casos la culpa se refiere a un cierto tipo de acción que los agentes creen haber hecho y que se relaciona con el sufrimiento, mayor daño o muerte de alguien más. Los padres de los niños con cáncer creen que algo hicieron (si bien no saben muy bien qué) para causar la enfermedad de sus hijos. Casanova cree que tomar su siesta ha sido, en buena medida la razón por la cual sus familiares murieron. Jennings cree que fue tanto el cambiar de silla con Big Bopper como hacer la broma acerca del accidente de avión lo que causó la tragedia. Finalmente, Timerman cree que el hecho de sobrevivir es ya una acción que refleja una cierta traición con sus copartidarios que perdieron la vida. De lo anterior se puede ver también que los protagonistas de los casos piensan que esta “acción” es, a su vez, una cierta violación de una expectativa moral. Aquella de cuidar al otro, de preservar su salud, de no ponerlo en riesgo, o incluso de serle leal. Y la violación de esta expectativa puede ser, a su vez, un reflejo de su cualidad de la voluntad defectuosa (bien por acción directa, bien por omisión o negligencia).

Esto encaja perfectamente con la definición de la Culpa-G que hemos dado con antelación en la sección 2.2: “cuando siento Culpa-G estoy dirigiendo una actitud reactiva hacia mí mismo por un daño que he hecho al violar una norma o expectativa social y que considero que expresa una mala cualidad de la voluntad de mi parte.”

No se trata, tampoco, de un tipo de vergüenza porque, como ya vimos más arriba (cf. *supra* 2.2) la vergüenza y la culpa se diferencian, entre otras razones, por el objeto de cada una. Mientras la culpa se refiere la responsabilidad por las acciones (u omisiones) de un agente; la vergüenza tiene como objeto al *yo* de ese agente. En la culpa hay una acción del agente que no ha cumplido con un cierto estándar (usualmente moral), y en la vergüenza hay un rasgo de su carácter, de su yo, de su propia imagen, que no cumple con un estándar que el agente desea satisfacer. Hemos visto en los casos que hay una acción asociada por la cual el agente se siente culpable, mediante la cual siente que ha hecho un daño y que, con ella, ha violado alguna expectativa o convención. No es su yo lo que le preocupa y está al centro, es su acción y el daño producido a otros.

Tenemos, entonces, que hay un fenómeno que no debería presentarse, pero se presenta. Hemos recogido este fenómeno en la tabla en la columna identificada como “Culpa-GS”. La “S” que acompaña a la G la hemos agregado para denotar la subjetividad de esta emoción, en contraste con las demás partes de la tabla en donde es transparente para un espectador externo que no se cumplen las condiciones para la Culpa-ACC y, por ende, tampoco para la Culpa-B ni la G. También es transparente para este espectador externo que hay evidencia suficiente para no pensar que el agente es culpable de manera alguna.

Con todo ello hemos reunido una serie de características comunes a los casos que nos permiten ofrecer una definición de la Culpa del Sobreviviente.

Como vimos, se trata de eventos traumáticos en los que los agentes salen mejor librados que otras personas. Hay evidencia, accesible desde el punto de vista de tercera persona, que indica claramente que el agente no es culpable. Sin embargo, el agente se siente culpable-G (o, en este caso, GS).

Las condiciones suficientes para este tipo de culpa serían entonces las siguientes:

Un sujeto S experimenta culpa del sobreviviente cuando:

- a) S siente Culpa-G.
- b) (a) se da cuando S supera un evento traumático de mejor manera que otro sujeto T.
- c) S no es sujeto adecuado de Culpa-ACC (no cumple con condición de control y/o epistémica), ni de Culpa-ATT.
- d) S cree que hay una acción A suya, o una omisión O, que ha realizado y que es la causante del daño o la violación al estándar o expectativa común.
- e) La evidencia de S apoya más la conclusión de que no es Culpable-ACC, que lo contrario.

De este modo, si sintetizamos estos elementos, nos encontramos que la culpa del superviviente es una condición psicológica adversa en la que el sujeto se responsabiliza, contra evidencia, por una situación en la que percibe que ha escapado de un daño, mientras que otros, con los que tienen una conexión caracterizada por el deseo de bienestar, no lo han hecho. Ya que se trata de un tipo de culpa que se presenta en condiciones en las que no debería presentarse (y lo hace contra evidencia), ha sido tildada de ser una actitud irracional por parte del sujeto.

2.4. La culpa del sobreviviente y el modelo cognitivista de las emociones.

En la sección 2.2 habíamos estado desarrollado una taxonomía, al menos somera, de los diferentes conceptos de culpa. En este camino habíamos presentado el concepto de Culpa-G, que se refiere a la emoción que experimenta un sujeto por sus propios actos y, retomando la terminología de Strawson, como una actitud reactiva que el sujeto dirige hacia sí mismo porque ha violado una norma o una expectativa que ha redundado en el daño sobre otro, lo cual es considerado por él mismo como algo que expresa una mala calidad de la voluntad por su parte.

Por otro lado, en la sección anterior 2.3 hemos realizado un análisis del concepto de culpa del sobreviviente. Por medio de este análisis llegamos la conclusión de que las siguientes eran condiciones suficientes para que un sujeto la experimentase tal forma de culpa:

Un sujeto S experimenta culpa del sobreviviente cuando:

- f) S siente Culpa-G.
- g) (a) se da cuando S supera un evento traumático de mejor manera que otro sujeto T.
- h) S no es sujeto adecuado de Culpa-ACC (no cumple con condición de control y/o epistémica), ni de Culpa-ATT.
- i) S cree que hay una acción A suya, o una omisión O, que ha realizado y que es la causante del daño o la violación al estándar o expectativa común.
- j) La evidencia de S apoya más la conclusión de que no es Culpable-ACC, que lo contrario.

Cuando analizamos ambas definiciones nos encontramos con una tensión patente y que es necesario solucionar, en tanto que parece haber una contradicción. En la condición a) de la definición de la culpa del sobreviviente, mantenemos que el sujeto experimenta Culpa-G. Si reemplazamos esta característica por lo que habíamos definido originalmente como culpa-G tenemos que el sujeto cree que ha violado una expectativa o norma que ha redundado un daño sobre otro sujeto. Ahora, el problema fundamental se revela cuando comparamos esto con las condiciones c) y e), en tanto que ellas muestran que el sujeto en cuestión no es Culpable-ACC (ni Culpable-ATT) y además este sujeto tiene evidencia que debería inducir la creencia de que no es Culpable-ACC. En otras palabras, según las condiciones c) y e) el individuo no debería tener la creencia de que es Culpable-ACC ni ATT y por lo tanto no debería tener la creencia de que ha transgredido una expectativa legítima y por ello no debería sentir Culpa-G.

Es necesario decir que esta tensión, o presunta contradicción, no necesariamente ha de presentarse en todos los casos. Todo depende de la teoría de las emociones que uno adopte. Si, por ejemplo, se defendiera una posición común en la filosofía moderna según la cual las emociones y la razón son como el agua y el aceite (las emociones son irracionales, o mejor, *a*-racionales y es la razón la que ha de encontrar maneras de amarrarlas, subyugarlas y reprimirlas) la contradicción parecería no presentarse porque no habría por qué esperar que la evidencia que posee el sujeto y que ha de ser evaluada racionalmente, tenga influencia alguna sobre estados *a*-racionales del mismo. Sería tan ilógico como decir que hay una contradicción en el hecho de que sé que no hay mosquitos en esta playa, pero igualmente

siento una rasquiña en mi brazo. Mi creencia y mi rasquiña son procesos independientes, con causas también diferentes y lo uno no tiene injerencia en lo otro.

Ahora bien, no ocurre lo mismo si se asume una posición, ampliamente aceptada hoy en día, según la cual las emociones no son algo aislado de los aspectos racionales de los sujetos. Es allí donde se presenta el problema, porque si los procesos cognitivos hacen también parte de nuestros procesos emocionales, es de esperarse que haya una cierta coherencia entre nuestras creencias, nuestros juicios, nuestras evaluaciones de las evidencias y nuestras emociones. Y es justamente la falta de esta coherencia la que revela la tensión que hemos descrito anteriormente. En este trabajo hemos asumido, desde el inicio, una posición con estas características respecto del carácter de las emociones. En nuestro tratamiento de la culpa yace subrepticamente esta posición. Por ello, en lo que sigue procuraremos explicar cuáles son los preceptos básicos de las teorías cognitivistas de las emociones, así como también explicar por qué fenómenos como el de la culpa del sobreviviente han sido vistos como problemáticos para dichas teorías de la emoción. No es nuestro interés principal en este trabajo abogar o defender las teorías cognitivistas de las emociones por sobre teorías alternativas, razón por la cual sólo mostraremos algunos argumentos por los cuales consideramos no sólo plausible sino aceptablemente adecuado asumir esta posición, para luego sí enfocarnos en una explicación de la culpa del sobreviviente que sea compatible, a su vez, con la teoría cognitivista.

La posición cognitivista se caracteriza de manera primordial por asegurar que las emociones contienen de manera necesaria elementos cognitivos; ya sean creencias, juicios, juicios evaluativos, deseos, intenciones, etc. Uno de los exponentes más importantes de esta teoría, al menos en su versión contemporánea¹⁰, es Robert Solomon, quien sintetiza el corazón de su propuesta de la siguiente manera:

My central claim is that emotions are defined primarily by their constitutive judgements, given structure by judgments, distinguished as particular emotions (anger, love, envy, etc.) as judgments, and related to other beliefs, judgements, and our knowledge of the world, in a “formal” way, through judgments. (Solomon, 1980, p. 274)

Esta aproximación a las emociones está dominada por la idea de que ellas contienen necesariamente juicios, son estos los que estructuran este tipo de estados mentales y determinan cada uno de sus subtipos. Es decir, son los juicios involucrados en cada caso los que determinan que un sujeto sienta rabia, indignación, culpa, envidia o cualquier otra emoción, a la vez que se asegura que es por medio de los juicios que cada emoción contiene que estas se pueden conectar con el resto de los estados cognitivos que posee el sujeto.

Así, encontramos que la aproximación cognitivista de las emociones se aleja de otras que ponen el acento en elementos diferentes que parecen estar relacionados de manera íntima con ellas. Una de las principales rivales de esta es aquella que concibe las emociones como estados definidos de manera primordial por su aspecto cualitativo, por elementos fenomenológicos que involucran cada emoción. Tanto la ira, la tristeza como la alegría, por ejemplo, involucran unas formas del sentir particular; las metáforas abundan y nuestros adjetivos no alcanzan a captar a cabalidad sus particularidades. Decimos que la alegría se

¹⁰ Algunos autores nos muestran que Aristóteles, la escuela estoica, Tomás de Aquino y Spinoza pueden ser considerados como antecedentes de esta teoría.

siente bien, mientras que el miedo no; decimos que la ira se siente como un fuego en nuestro interior, mientras que la angustia nos hace un nudo en el estómago.

Esta forma de concebir las emociones parece equiparar a las emociones con las sensaciones que puede experimentar un sujeto; como pueden ser los dolores, el ardor, el cosquilleo o las sensaciones perceptivas de diferente tipo. Este tipo de perturbaciones psicológicas son diferentes, pero comparten una misma estructura; todos son estados psicológicos que poseen una fenomenología que los caracteriza, cada uno tiene un *quale* específico que determina cada estado ¿Por qué decimos que estamos en un estado de dolor? Porque estamos sintiendo algo como doloroso.

Lo que todas las sensaciones comparten (sean o no percepciones) es el hecho de que cada una tiene cierta fenomenología o quale. La conciencia fenoménica (el quale) asociada con un dolor es la manera como se experimenta o se siente dicho dolor. El dolor que siento cuando se me ha roto el apéndice es distinto del dolor que siento después en la región del apéndice. La diferencia reside en cómo experimento o siento dicho dolor, la diferencia está en su fenomenología, o en los distintos qualia asociados. De la misma manera, mi sensación de un tono de rojo, digamos, el rojo 13, difiere de mi sensación de otro tono, el rojo 14, no solo por los tonos mismos, sino por la manera en que experimento dichos tonos, por su fenomenología. (Excurdia & Hansberg, 2003, p. 7)

La propuesta de pensar en las emociones a partir de sus elementos cualitativos ha sido muy atractiva para muchos teóricos. Ella justamente recoge aquello que parece más inmediato en este tipo de estados, así como aquello que parece diferenciarlos de otros estados como son las creencias. No obstante, adolece de problemas profundos, que son justamente los que llevan a que diferentes autores aboguen por la necesidad de desarrollar teorías alternativas que puedan explicar de mejor manera este fenómeno, siendo la cognitivista una de estas propuestas.

En primer lugar, encontramos que, si concebimos las emociones como estados que se caracterizan de manera primordial por su aspecto cualitativo, por como ellas se sienten para el sujeto, no podemos explicar de manera satisfactoria cómo pueden interactuar con las creencias que adquiere el individuo. Cuando ponemos nuestra atención sobre los estados fenomenológicos vemos que ellos no interactúan en procesos inferenciales con los estados cognitivos del sujeto; en cierta medida ellos son ciegos a las creencias o los deseos de este. Por ejemplo, el dolor que puedo experimentar en mi estómago no se ve alterado por el hecho de que crea que es producto de una comida que me ha caído pesada, o de una apendicitis en sus primeros momentos. O, para poner un ejemplo más cercano al tema actual, no es claro cómo, en la teoría de Strawson, el resentimiento como actitud reactiva puede dar paso a la actitud objetiva una vez que el sujeto se da cuenta de que el daño que ha sufrido ha sido a causa de un accidente o ha sido producido por alguien con un déficit mental considerable. Estas son explicaciones y juicios racionales que, sin embargo, afectan las emociones. Dejamos de sentir el resentimiento y asumimos una actitud objetiva¹¹.

En segundo lugar, vemos que si mantenemos una visión puramente fenomenológica no parece fácil clasificar las diferentes emociones. Desde esta postura se dirá seguramente que las emociones se sienten todas ellas de manera diferente. Dada la preponderancia del contenido fenoménico de las emociones, se esperaría que quienes defienden la posición

¹¹ Para un tratamiento más profundo de este problema ver Zimmerman 2009.

fenomenológica acudieran a éste para determinar las diferencias entre una emoción y otra. No obstante, esta aproximación parece bastante limitada (aunque es verdad que podemos encontrar diferencias entre algunas emociones; por ejemplo, la tristeza la podemos diferenciar del miedo); cuando llevamos a cabo un ejercicio introspectivo, realizar la distinción acudiendo de manera exclusiva a las diferencias cualitativas se torna implausible; por ejemplo ¿cómo podríamos diferenciar entre la indignación y el resentimiento? ¿Afirmando que uno es más intenso que el otro? Pero esto no necesariamente es verdad. En ocasiones el motivo de la indignación es de tal magnitud que produce una sensación mucho más intensa que un resentimiento pasajero. La sensación asociada a la indignación que puede producirme el hecho de que haya niños muriendo de hambre en la Guajira por culpa de inescrupulosos que llegan a robarle las partidas que cubrirían su alimentación, puede ser mucho más intensa, penetrante y duradera que el resentimiento que puedo experimentar cuando alguien me causa un daño físico.

Este problema al que se enfrenta una postura de corte eminentemente fenomenológico se ve exacerbado cuando lo confrontamos con estudios como los desarrollados por psicólogos como Schachter y Singer. En su trabajo estos dos autores ponen a prueba la hipótesis de que una emoción pueda ser analizada exclusivamente a partir de su aspecto cualitativo. Para ello intentaron reproducir las perturbaciones fisiológicas que estaban asociadas a cada emoción, y que son sentidas por el sujeto que la experimenta. Para ello inyectaron con epinefrina a una serie de sujetos, lo que afectaría su sistema nervioso. Posteriormente se dividió el grupo de pacientes en tres categorías:

- a) Aquellos que recibieron información correcta sobre los efectos secundarios que podría tener la inyección.
- b) Quienes que no recibieron información alguna sobre los efectos secundarios que podría tener la inyección.
- c) Los que recibieron información incorrecta sobre los efectos secundarios que podría tener la inyección.

A estos sujetos se les sometió a dos tipos de situaciones; o bien se les introdujo en un contexto en el que había otros sujetos que reproducían conductas de euforia, o en una donde había personas que reproducían conductas de enojo. Si la hipótesis de corte fenoménico era correcta, los sujetos deberían de experimentar la misma gama de emociones, pues dado el control que se había tenido sobre el sistema nervioso del sujeto por medio de la inyección de epinefrina, las sensaciones que deberían experimentar deberían ser similares. No obstante, después de haber realizado el experimento se encontraron con que los sujetos no clasificaban su propia experiencia emocional exclusivamente a partir de las sensaciones que habían sido provocadas por la intervención de los experimentadores. Los sujetos del experimento necesitaban de elementos cognitivos accesorios para poder interpretar su experiencia como una emoción en lo absoluto, o como una emoción determinada. Esto se debía a que las personas daban cuenta de su emoción a partir del escenario en el cual habían sido colocados; las personas que estaban en el escenario que se había construido como el “eufórico” tendían a denominar su emoción y a actuar de manera acorde con su escenario. Mientras que las personas que habían sido colocadas en el escenario de “enojo”, tendían a denominar su experiencia emocional como formas de molestia o similares. Los autores relatan sus propios hallazgos de esta manera,

Given a state of physiological arousal for which an individual has no immediate explanation, he will label this state and describe his feelings in terms of the cognitions available to him. To the extent that cognitive factors are potent determiners of emotional states, it should be anticipated that precisely the same state of physiological arousal could be labeled “joy” or “fury” or “jealousy” or any of a great diversity of emotional labels depending on the cognitive aspects of the situation. (Schachter & Singer, 1962, p. 398)

En tercer lugar, en concordancia con la primera de nuestras críticas al modelo de las emociones basado en el sentimiento, encontramos que este no parece apropiado para dar cuenta de este fenómeno en tanto que no puede explicar de manera adecuada las relaciones que existen entre nuestras emociones, nuestras acciones y los parámetros de racionalidad. Desde una posición preteórica las emociones se han visto de manera primordial como sensaciones o sentimientos que nos suceden, como impulsos que irrumpen en nuestra vida, como fuerzas que, a pesar de ser fundamentales para nuestra existencia, nublan nuestra mente y nos llevan a realizar acciones que posteriormente lamentamos, o desarrollar juicios que se revelan inadecuados.

Estas ideas sobre la naturaleza de las emociones las encontramos ya arraigadas en la antigüedad, prueba de ello son las palabras que Galeno de Pérgamo plasma en su tratado *De las pasiones y los errores del alma*, donde expone cómo las pasiones se asimilan con fuerzas animales que habremos de domar y nos provee de herramientas para poder cumplir con dicha tarea:

Obrando así podrás un día domesticar la fuerza irracional de tu alma irascible como se hace con una bestia salvaje. De no ser así, ¿no sería sorprendente que los jinetes hábiles puedan domar caballos salvajes en poco tiempo, pero tú, que no has recibido otro animal distinto de ti mismo, seas incapaz de domar; si no rápidamente, entonces a largo plazo, la fuerza irracional de tu alma? Esa alma con la cual la razón perpetuamente coexiste y por cuya causa tu razón se ve afligida continuamente. (Galeno de Pérgamo, 2013, p.30)

Lo que intenta mostrar esta visión es que la relación primordial entre nuestras emociones y nuestras acciones y juicios es eminentemente causal, mas no racional. Bajo esta aproximación se mantiene una visión según la cual la racionalidad y la emoción se constituyen como una dupla antagónica, en la que sus dos elementos entran en conflicto permanentemente. Las emociones se revelan como impulsos frente a los cuales, al menos en cierta medida, nos sentimos pasivos.

No obstante, tal forma de concebir las emociones se revela inadecuada, en tanto que las emociones no son solo causas de nuestras acciones, sino que son motivos o razones para estas. La relación entre emoción y acción no puede ser reducida a una mera relación entre dos eventos que se suceden. Las emociones dan sentido a la acción y funcionan en algunos casos como racionalizadoras de conductas particulares. Esto se ve claramente cuando vemos interacciones en las cuales las traemos a ellas como elementos que pueden jugar un papel justificatorio de determinadas acciones.

Un ejemplo de lo anterior puede ser la última escena de la obra de Mary Shelley, *Frankenstein*, en la que uno de sus protagonistas, el monstruo de Frankenstein, nos revela las razones por las cuales ha emprendido una venganza mortal contra todos los seres queridos de su creador, Víctor. En estos pasajes vemos desplegadas una serie de explicaciones que

intentan racionalizar para un interlocutor porque ha actuado así; y en ellas encontramos que las emociones juegan un papel fundamental. Así lo relata el protagonista de la obra

Después de la muerte de Clerval [el mejor amigo de Victor Frankenstein], regresé a Suiza, vencido y destrozado. Compadecí a Frankenstein, y mi compasión rayaba en el horror: abominaba de mí mismo. Pero cuando descubrí que él, a la vez autor de mi existencia y de mis indecibles tormentos, se atrevía a esperar la felicidad; que, mientras acumulaba sobre mí la desdicha y la desesperación, se disponía a gozar de sentimientos y pasiones que yo tenía vedados para siempre, entonces *la envidia impotente y la amarga indignación* me inspiraron una sed insaciable de venganza; recordé mi amenaza y decidí que debía cumplirla. (...) El cumplimiento de mis demoniacos designios se convirtió en una pasión insaciable. Ahora, ha concluido; ¡Ahí está mi última víctima! (Shelley, 2015 [1818], p. 258) (Cursivas propias)

En este caso, cuando el monstruo hace referencia al odio y a la envidia, estas no se presentan simplemente como causas de su venganza; estas emociones son propuestas como *razones para dar cuenta* de las acciones sangrientas que ha cometido. Son, en este sentido, justificaciones (al menos para él) de sus acciones. Apelar a estas emociones muestra que la venganza, en cierta medida, estaba de algún modo justificada. De igual manera, vemos que hacer mención a estas emociones permite que podamos entender el origen de tal maldad; es decir, son estas emociones las que nos permiten hacer inteligible este comportamiento.

Con estos tres puntos hemos querido mostrar que hay razones fuertes para optar por una aproximación cognitivista a las emociones (sin por ello haber pretendido ofrecer argumentos contundentes al respecto, objetivo que excedería por mucho los intereses del presente trabajo). Ahora bien, nuestra idea no es decir que las emociones están estructuradas por creencias, sino por juicios, los cuales tienen dos elementos principales, “the cognitive part which will involve factual judgments which give rise to belief or knowledge” y “the evaluative part which will involve objective evaluations or subjective appraisals” (Lyons, 1985). Así, tenemos que una emoción no solo aparece porque haya una creencia por parte del sujeto sobre las propiedades de un objeto, sino que esta debe venir acompañada por la existencia de una valoración de ese objeto y de la situación en la cual se ve involucrado. Por ejemplo, si alguien va caminando por la calle y ve un perro enorme, puede asustarse si considera que es una amenaza para su seguridad; mientras que otra persona puede tener una emoción de alegría al verlo, si en vez de verlo como una amenaza lo percibe como amigable. Se ha de resaltar en este punto que en las dos situaciones las personas pueden compartir creencias muy similares: las dos tienen la creencia de que “Ahí hay un perro enorme con tales y cuáles características”, razón por la cual nos inclinamos a afirmar que la diferencia entre las emociones de los dos sujetos no se debe a una discrepancia en el nivel de las creencias, sino en la forma en que los dos evalúan la misma creencia, en cómo ven ellos ese objeto.

La relación entre el juicio y la emoción no es azarosa, incidental, o prescindible; sino que reviste una necesidad de tipo conceptual (Solomon, 1980, p. 260). Esta cuestión se revela cuando somos conscientes de lo absurdo que resulta pensar un caso como el anterior, en el que un sujeto diga “tengo miedo”, pero no porque considere que el perro es peligroso, sino que diga “tengo miedo porque creo que es inofensivo, es un perro diminuto que solo quiere jugar conmigo”; o que alguien diga “Tengo rabia con Juan porque robó mi carro, pero en realidad creo que no lo hizo” ¿Qué podríamos decir ante tales cuestiones? No podríamos decir simplemente que sus creencias o sus valoraciones son incorrectas; diremos más bien

que estos sujetos seguramente no saben hablar español, no entienden lo que significa tener miedo o rabia; o no saben realmente lo que sienten. Esta reacción se debe a que la relación entre el miedo y la apreciación de algo como peligroso; o de la rabia con la evaluación de que algo me ha vulnerado no es contingente, sino que estas están a la base de su propia estructura; si existe otro juicio, entonces lo que tendremos es una emoción diferente; y si no hay juicio en lo absoluto no tenemos una emoción, sino un estado mental diferente.

Esto nos lleva a la conclusión de que la forma para determinar que un estado emocional particular es tal tipo de emoción pasa por la especificación del juicio que esta emoción entraña.

An emotional state, then, is labelled as 'fear' rather than 'love or 'grief because the feelings, physiological changes and desires — and the ensuing behavior if any - which form the state are believed to be the result of an evaluation that something is dangerous rather than that it is appealing (or good in the eyes of me, the lover), which would be the evaluation typical of love, or that it is a grave loss or misfortune, which would be the evaluation typical of grief. The categories 'the dangerous', 'the appealing' (or 'the good in my eyes') and 'the grave loss or misfortune' are what is called the formal object of fear, love and grief respectively. (Lyons, 1985, p. 100)

De este modo definimos a las emociones como un tipo de estado mental mixto, compuestas por un elemento fenomenológico y por un juicio valorativo que la estructura y determina sus diferentes subtipos. Bajo este esquema es que pudimos suscribir la tesis según la cual la culpa la definimos como un estado mental que a su base alberga un juicio de responsabilidad moral de tipo reflexivo.

Hemos hecho, por lo pronto, una caracterización de la teoría cognitivista de las emociones y hemos ofrecido algunos argumentos de por qué la consideramos mejor que algunas de las alternativas. En lo que resta de esta sección procuraremos explicar por qué la culpa del sobreviviente ha sido vista como una afrenta o contraejemplo a dicha teoría.

En su artículo *Subjective Guilt and Responsibility*, Patricia Greenspan centra su atención en los casos denominados como *culpa sin falta* [*guilt without fault*], casos en los que un individuo es consciente de que no es responsable por un evento desafortunado, pero de todas maneras se siente culpable-G por ello. Como un caso que ejemplifica lo anterior nos propone la situación en la que un sujeto que va conduciendo un automóvil embiste un niño que finalmente muere. En dicha situación el sujeto no pudo haber hecho nada para evitar el accidente, por lo cual se asume que este es consciente de que no es responsable por el resultado final (cf. Greenspan, 1992, p. 290)¹². Este tipo de casos, asegura la autora, son una

¹² Los detalles del caso no son desarrollados por la misma Greenspan, no obstante, ella asegura que tal tipo de situaciones, tal y como las describe, ocurren de manera innegable. No es difícil aceptarle el caso, que por demás es bien conocido en filosofía. Antes de ella Bernard Williams ya lo había utilizado (y analizado en detalle) en su famoso artículo "Moral Luck" (1976). Allí Williams presenta el caso con cuidado y estudia el sentimiento de culpa que tiene el conductor: "The lorry driver who, through no fault of his, runs over a child, will feel differently from any spectator, even a spectator next to him in the cab, except perhaps to the extent that the spectator takes on the thought that he himself might have prevented it, an agent's thought. Doubtless, and rightly, people will try, in comforting him, to move the driver from this state of feeling, move him indeed from where he is to something more like the place of a spectator, but it is important that this is seen as something that should need to be done, and indeed some doubt would be felt about a driver who too blandly or readily moved to that position. We feel sorry for the driver, but that sentiment co-exists with, indeed presupposes, that

prueba de que la teoría *cognitivista ingenua de las emociones* (como ella misma la denomina) es fundamentalmente incorrecta.

Si adoptamos una postura cognitivista de las emociones, y centramos nuestra atención en la emoción particular de culpa-G, llegamos a la conclusión natural de que ella “requires a judgment (in the sense of a belief) that one actually is guilty, a judgment of “objective” guilt of the sort that implies moral responsibility” (ibid. p. 287) No obstante, si existen auténticos de *Culpa sin falta*, tendríamos una situación en la que alguien siente culpa pero no posee la creencia sobre su responsabilidad, lo que refutaría la supuesta necesidad de una creencia sobre la propia responsabilidad para la emoción de culpa. Recordemos la Imagen 1 de la sección 2.2., en donde se ve que la culpa-G es un subconjunto de la Culpa-ACC; en este caso, se espera que alguien que se sienta culpable-G por algo, crea que es también responsable, es decir, digno de rendir cuentas, o culpable-ACC, por ello. Estas anotaciones llevan a Greenspan a apartar su camino de las posturas cognitivistas tradicionales para desarrollar su propia teoría sobre el contenido y estructura de las emociones, teoría bautizada por ella como “*cuasijudgmentalism*”, la cual expone de manera extensa en su libro *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions and Social Norms*.

Este flanco abierto contra la postura cognitivista es retomado y reforzado por los autores Justin D’Arms y Daniel Jacobson, quienes observan que los casos particulares de *culpa sin falta* son ejemplos de un fenómeno más amplio, el de las *Emociones recalcitrantes*, las cuales definen como aquellas emociones que existen “despite the agent’s making a judgment that is in tension with it.” (D’Arms & Jacobson, 2003, p. 129)

Un caso claro de este fenómeno propuesto por Jacobson y D’Arms es el ya familiar miedo irracional a volar. Desde su perspectiva, si mantenemos una postura cognitivista, teóricamente no se puede dar un caso en el cual exista un sujeto que piense que los aviones son seguros y a su vez tenga miedo a volar en ellos. No obstante, según los autores, esto es patentemente falso, muchas de las personas que le tienen miedo a volar tienen también la creencia de que, estadísticamente, es el modo de desplazarse más seguro que existe. Dado este panorama los autores aducen que el cognitivismo ha de rechazar tajantemente la posibilidad de que existan emociones recalcitrantes.

En este punto es necesario aclarar que nuestra argumentación no se opone de manera general a la existencia de emociones recalcitrantes, esto sobrepasaría las pretensiones de este trabajo. Más bien, nuestro interés es mostrar que la culpa del sobreviviente no es un caso de este tipo, tal y como lo han intentado mostrar los autores anteriores, y por tanto no es un contraejemplo contra la teoría cognitivista. Pero antes de adentrarnos en la defensa de nuestra propia tesis, es necesario entrar un poco en detalle el argumento que está detrás del problema que suponen las emociones recalcitrantes.

Debemos empezar por recordar que asumimos una teoría cognitivista de las emociones que, como hemos visto ya, supone que parte esencial de la emoción es un cierto tipo de juicio. Así, la emoción de culpa-G, por ejemplo, ha de incluir un cierto tipo de juicio acerca de la culpabilidad del agente por el daño causado. Sin embargo, las emociones recalcitrantes son aquellas en donde se presenta la emoción y el juicio es justamente el opuesto al que se

there is something special about his relation to this happening, something which cannot merely be eliminated by the consideration that it was not his fault.” (p. 124).

esperaría que la acompañara; por ejemplo, en el caso del miedo a volar que recién vimos, se esperaría que la emoción de miedo viniera acompañada de un juicio acerca de la inseguridad o falibilidad común de los aviones. Sin embargo, el juicio que se presenta es justamente el contrario; la persona reconoce que se trata de la manera más segura de volar y, sin embargo, siente el temor a volar.

Ya que la teoría cognitivista de las emociones presupone la existencia del juicio que determina el tipo de emoción que se presenta, la única manera en la que podría presentarse este fenómeno de las emociones recalcitrantes sería si suponemos que a la emoción del miedo a volar le corresponde igualmente un juicio acerca de la inseguridad de este medio de transporte. Esto nos deja en una situación aparentemente contradictoria, pues el sujeto ya ha admitido abiertamente tener el juicio acerca de la seguridad de los aviones, y ahora, por aferrarnos a la teoría cognitivista, le atribuimos también el juicio acerca de su inseguridad. Por evitar aceptar que haya emociones sin juicios correspondientes, hemos caído en una situación en donde afirmamos que un sujeto suscribe dos juicios abiertamente contradictorios: P y su diametralmente opuesto, \neg P.

Esta es justamente la línea de ataque de Greenspan, de D'Arms y de Jacobson. Los dos últimos dicen explícitamente: "If judgmentalism can accommodate recalcitrant emotion, it is only through the dubious attribution of peculiarly conflicted beliefs. People who are afraid of flying are typically well aware that it is safer than activities they do not fear, such as driving to the airport. Moreover, their behavior is deeply incoherent: they do not worry when their friends fly or by an insurance when forced to fly themselves." (2003, p. 129).

Por su parte, Greenspan habla directamente del caso de culpa sin falta (el del conductor que arrolla a un niño), con la intención de mostrar el mismo problema en la teoría cognitivista: "the agent must on this account mistakenly believe that he somehow caused the accident after all. More precisely, he must both believe this and believe it to be false [...] since on our hypothesis he knows he is not responsible for the accident, though he feels compelled to dwell on the subset of events that suggests that he is. The case thus requires logical conflict." (1995, p. 157)

La culpa del sobreviviente es vista tanto por Greenspan como por D'Arms & Jacobson como un caso de emoción recalcitrante y, por lo tanto, como un contraejemplo o problema para la teoría cognitivista. Al fin y al cabo, en la culpa del sobreviviente, como ya hemos visto (cf. *supra*. § 2.3) se presenta la emoción de culpa-G en una situación en la que toda la evidencia muestra que no es apropiada dicha culpa, que el agente que la siente no es causa del daño de ninguna manera. Toda la evidencia apunta a que la culpa del agente es inapropiada y no debería existir. Y, si se acepta la teoría cognitivista, se tendrían entonces juicios en conflicto, pues la evidencia, por un lado, debería llevar al juicio acerca de lo inapropiado de la culpa, y la emoción misma de culpa, por el otro, debe llevar a la existencia del juicio que la sustenta y que se opone al anterior. Ahora, dado que este estado de cosas parece insostenible, se llega usualmente a la conclusión de que la teoría cognitivista de las emociones debe ser abandonada.

Creemos que hay una explicación viable de la culpa del sobreviviente que permite dar cuenta de la fenomenología de este tipo de culpa sin que ello atente contra la teoría cognitivista. En lo que sigue de este trabajo ofreceremos esta línea argumentativa que, creemos, permite hacer el quite a este ataque por parte de autores como Greenspan y D'Arms.

3. El modelo deflacionista de Mele

Culminamos la sección anterior con una explicación de cómo y por qué las emociones recalitrantes parecen ser un problema para el modelo cognitivista de las emociones. Estas emociones parecen incluir un conflicto de creencias que no debería existir y que el modelo cognitivista no puede aceptar.

A nuestro juicio la culpa del sobreviviente (que es una emoción recalitrante) sólo puede ser vista como un problema para el modelo cognitivista si se la entiende de la manera en que se suele entender a las emociones recalitrantes y que consideramos errada, al menos con respecto de la culpa del sobreviviente. Consideramos que hay otra manera de entenderla que elimina el conflicto y permite que ambas (la culpa del sobreviviente y el modelo cognitivista) coexistan sin tensiones. Para poder explicar cuál es la manera -a nuestro juicio- incorrecta de entender la culpa del sobreviviente, y cuál es la correcta, haremos un paralelo con una discusión similar en filosofía, saber, aquella acerca del autoengaño.

En el tratamiento de la fenomenología de lo que se ha conocido como autoengaño ha habido por décadas una discusión similar entre lo que denominaremos el “modelo clásico o tradicional” y el que Alfred R. Mele ha denominado “el modelo deflacionista”. El modelo clásico o tradicional es perfectamente compatible con la manera en la que son entendidas las emociones recalitrantes y trae también serios problemas de coherencia para la manera en la que se conciben las creencias e intencionalidad de los sujetos. A su vez, el modelo deflacionista ofrece una interpretación menos demandante y que no implica las tensiones que ponen en peligro la coherencia de los estados mentales del sujeto. Creemos que en el caso de la culpa del sobreviviente ocurre algo perfectamente homologable: la manera de entender las emociones recalitrantes es similar al modelo tradicional del autoengaño, y la solución para eliminar las tensiones es justamente entender la culpa del sobreviviente según el modelo deflacionista.

Comencemos entonces con una historia que nos permitirá aproximarnos al debate entre los dos modelos del autoengaño de una manera un poco más pedagógica.

Una noche Gimpel, un hombre honrado y amable, regresa a su casa después del trabajo y ve una figura humana junto a su esposa Elka en la cama. Procurando no iniciar una discusión que sin duda despertará a sus hijos, de inmediato abandona la casa y pasa la noche en un hotel. A la mañana siguiente enfrenta a su esposa quien se muestra sorprendida por sus reclamos y niega todo, sugiriendo que Gimpel ha debido estar muy cansado después del trabajo y estaba seguramente alucinando o soñando despierto. Gimpel va donde el rabino, quien le ordena irse de su casa. Durante esta separación, Gimpel comienza a extrañar el calor de su familia, las risas de sus hijos y las caricias de su esposa. Es tal su desasosiego por su ausencia que pronto comienza a racionalizar la situación de la siguiente manera: ‘Ya que Elka niega todo tan rotundamente, y ya que ella suele no mentirme, he de considerar seriamente la posibilidad de que esté diciendo la verdad. Al fin y al cabo, la gente que está muy cansada, como yo lo estaba esa noche, suele ver cosas que no están allí. Las alucinaciones son cosa común, y en ocasiones uno ve formas humanas en sitios oscuros que en realidad corresponden, tras un examen más cercano, a maniqués, o simplemente almohadas colocadas de una manera muy particular. Si este fuera el caso, estaría acusando a

mi esposa injustamente y le estaría causando, de manera innecesaria, una gran pena'. Gimpel rompe a llorar inconsolablemente.

Pasan unos meses y el consejo de rabinos decide que Gimpel puede volver a su hogar. Es de noche y Gimpel, que no quiere despertar a sus hijos pese al júbilo que le produciría verlos nuevamente, entra con cuidado a su casa para no hacer ruido. Al llegar a su habitación, ve a un joven aprendiz conocido por él durmiendo junto a su esposa. Elka se despierta y de inmediato lo manda a revisar las cabras, dando así tiempo para que su amante escape. Gimpel, consternado por lo que acaba de ver, no sabe cómo reaccionar y sencillamente sale de la habitación para revisar a las cabras. A su regreso entra a la habitación y el amante de su esposa, que se escondía tras la puerta, lo ataca por la espalda propinándole un fuerte golpe en la cabeza con un candelabro, que lo hace perder la conciencia.

Gimpel despierta en la mañana dolorido y disgustado. Corre hacia la granja a enfrentar al aprendiz, quien niega todo y le sugiere que, debido a ese grave golpe que tiene en la cabeza, debía estar alucinando. Su esposa, Elka, corrobora la historia, dice que Gimpel regresó de noche aturdido y desorientado, y que al entrar a la habitación se desplomó. Cuando ella fue a socorrerlo, notó la herida en su cabeza y lo llevó a la cama para que reposara.

Una vez más Gimpel se encuentra confundido. Es verdad que tiene una gran herida en la cabeza, y es bien sabido que este tipo de accidentes llevan a las personas al delirio. Si la herida no fue causada por el aprendiz, no sabe cómo pudo habérsela hecho, pero también es verdad que las personas suelen olvidar las circunstancias de sus accidentes cuando involucran este tipo de golpes severos a la cabeza. También es verdad que de camino a casa sólo tenía en mente la supuesta infidelidad de su esposa, pues le apenaba mucho haberla acusado de ello y no sabía cómo pedirle disculpas. Es posible que cerca a su casa se haya tropezado, golpeándose la cabeza, y que ese pensamiento de infidelidad que rondaba su cabeza en ese momento haya hecho parte fundamental de una alucinación producto del severo golpe a la cabeza.

Gimpel llega así a la creencia de que, una vez más, está equivocado. Pide disculpas a su esposa y al aprendiz y actúa de ahí en adelante como si nada hubiese pasado. El matrimonio de Gimpel y Elka es bendecido con varios hijos durante los años y tiempo después, ya en su lecho de muerte, Elka le confiesa a Gimpel que él no es el padre de los niños. '¿Quién es entonces el padre?' pregunta sorprendido Gimpel: 'No lo sé, hubo tantos hombres... pero no son tuyos'.

Este es un breve resumen del cuento "Gimpel el tonto" de Isaac Bashevis Singer (cf. 2018). Si bien se trata de un relato de ficción, es conocido en la literatura sobre el autoengaño como ejemplo de un caso "severo" de esta práctica, ubicándose a la par con el caso de la Dra. Laetitia Androvna, citado por Amélie Oksemerk Rorty (cf. Oksemerk Rorty, 1988).

Más allá de qué tan "tonto" ha sido Gimpel, lo apasionante de esta historia reside en escudriñar cómo puede ser posible un caso así, es decir, cómo podría alguien creer algo en contra de su buen juicio inicial y de la evidencia, aparentemente contundente, que enmarca la situación. La pregunta no es otra que aquella que indaga cómo es posible el autoengaño.

Comencemos entonces por lo que llamaremos la concepción rígida o tradicional del autoengaño. No se trata de otra cosa que de una concepción tradicional sobre el engaño a terceros (o modelo interpersonal del engaño), pero dirigido en esta ocasión a uno mismo. Así,

todos los elementos que componen el engaño a terceros se mantienen y lo único que cambia es que quien engaña, y quien es engañado, son la misma persona.

¿Cuáles son los componentes del engaño a terceros? Bueno, quien engaña ha de tener la intención de engañar. No es lo mismo proporcionar información falsa a alguien que engañarlo. Proporcionamos información falsa a alguien cuando nos pregunta, por ejemplo, la hora y le decimos “son las 9:20” sin darnos cuenta de que nuestro reloj se quedó sin batería desde ayer. Son en realidad las 8:50, lo cual hace de la afirmación algo falso. Y hemos transmitido esa información a alguien más con la intención de que la crea, pero en vista de que creemos que esa información es verdadera, nuestro deseo de que la otra persona la crea no es un deseo de engañarlo.

Otra es la situación cuando mi amigo y yo nos enteramos de que sólo quedan dos boletas para un concierto al que los dos queremos ir y al que queremos llevar a nuestras novias, y me pregunta cuál es la ruta más rápida para llegar a la taquilla. Yo, sabiendo que la taquilla del quinto piso está cerrada y sólo la del primero está abierta, le proporciono información falsa y le digo que la taquilla del primer piso está cerrada, así que la manera más expedita de llegar a la del quinto es tomar el ascensor. Hago esto con el objetivo de enviarlo por otra ruta y ser yo quien logre comprar las dos boletas restantes. Claramente aquí le he proporcionado información falsa con la intención de que la creyera pero, a diferencia del caso anterior, yo sé que la información es falsa. Así que mi deseo de que crea esa información es, en el fondo, un deseo de engañarlo.

Vemos así que para que haya engaño interpersonal se requiere de la intención de engañar y que ésta, a su vez, requiere una creencia del sujeto acerca de la falsedad de la información que desea transmitir al otro y que desea que éste crea.

Podríamos entrar en filigranas aquí y decir que el engaño no siempre requiere que quien engaña crea que la información que proporciona es falsa, y esto sería correcto, pues puedo engañar también con la verdad. Al fin y al cabo, lo que importa es que mi interlocutor forme en su cabeza una creencia que yo considero falsa, y esto es algo que yo puedo propiciar, en ciertas circunstancias, dándole información verídica.

Pero no es necesario para los propósitos de este texto adentrarnos en estos vericuetos. Basta con saber que en el engaño interpersonal se requiere (1) de la intención de engañar y (2) de la formación, en el engañado, de una creencia que su engañador considera falsa.

Estas dos condiciones, que son tan fáciles de obtener en el engaño interpersonal, presentan serios problemas en el momento de hablar del autoengaño. Se supone, según el modelo tradicional del autoengaño, que lo único que cambia respecto del engaño interpersonal, es que ahora engañador y engañado son una y la misma persona. Pero surgen complicaciones serias en este modelo aparentemente sencillo. Respecto de 1: ¿Cómo puedo tener la intención de engañarme a mí mismo? Y respecto de 2: ¿Cómo puedo producir en mí mismo una creencia que sé que es falsa? Más aún, se ve aquí que las dos condiciones del engaño interpersonal llevan a una tercera muy extraña en el caso del autoengaño, a saber, que, si el agente se engaña a sí mismo, en algún momento ha de sostener simultáneamente la creencia que ha inducido en sí mismo, y su juicio de que esa creencia es falsa. Esto es importante pues, de lo contrario, el autoengaño no sería más que un simple cambio de creencias. Veamos esto con un poco más de detenimiento: si un sujeto cree ahora que P es falso, pero con el tiempo

empieza creer que P es verdadero, seguro ha cambiado su creencia, pero ¿se ha engañado? Bueno, se engaña si manipula la información, la evidencia, pero además debe cumplir con la condición de formar en sí mismo una creencia que cree que es falsa. Eso quiere decir que en el momento en que actúa para engañar, cree que es falsa, y si ha de ser exitoso, la creencia formada ha de ser creída por él tanto falsa como verdadera.

Esta es una condición del autoengaño sumamente difícil de obtener, pero que es considerada como fundamental por varios de los defensores de esta manera de entenderlo. Así, por ejemplo, Amélie Okseberg Rorty resume las condiciones del autoengaño de la siguiente manera:

- (1) La persona cree que P
- (2) O bien la persona cree que no-p (lo cual generalmente significa que cree que q, donde su creencia en q debería llevarla a reconocer a q como equivalente de no-p). O bien niega que cree que p.
- (3) Si el autoengaño no se reduce al error, la persona debe reconocer que sus creencias entran en conflicto.
- (4) Si el autoengaño no se reduce al conflicto, la persona debe negar que sus creencias están en conflicto. (Okseberg Rorty, 1988, p. 25)

Esta es una enrevesada manera de explicitar la estructura del autoengaño en el modelo tradicional que, de una manera más sencilla, se puede exponer así:

- 1) X cree que p
- 2) X intenta que X crea que $\neg p$
- 3) X cree que $\neg p$ a causa de X

Es claro cómo en este breve esquema el agente que es a la vez engañador y engañado tiene no sólo la creencia P y la de que no-P a la vez que reconoce y niega que hay un conflicto entre sus creencias.

¿Cómo puede ser tal cosa posible? No han sido pocos los intentos de explicación que pretenden mostrar qué condiciones han de darse para que el autoengaño de este tipo sea posible. Sin embargo, difícilmente podría decirse que alguno de ellos se ha siquiera acercado al éxito.

Varios son los problemas que una explicación de este tipo tiene que superar. El primero de ellos tiene que ver con la unidad o no unidad del yo. Claramente si todas las creencias están en un mismo campo unificado y se hacen patentes a la misma persona -una suerte de yo unificado-, no sería para nada sencillo, si no imposible, explicar por qué y cómo un agente puede sostener simultáneamente dos creencias contradictorias. Asumiendo, por supuesto, que en este yo unificado hay un mínimo de consistencia, no es claro cómo podría este tipo de tensión o contradicción mantenerse por más de un segundo sin ser revisado y enmendado. Parecería mucho más fácil rechazar la idea de un yo unificado y defender más bien la idea de un yo compartimentalizado. De esta manera, se podrían ubicar las creencias contradictorias entre sí en compartimentos diferentes de manera que ambas pudieran estar presentes sin que por ello conflictuaran abiertamente. Pero en este caso el problema está en cómo se puede cumplir con la condición según la cual el sujeto ha de reconocer de alguna manera la

contradicción de sus creencias. Si la compartimentalización es tal que permita de todas maneras que se reconozca esta contradicción, entonces caemos en el problema del yo unificado, pues no es claro cómo esta tensión no podría ser resuelta de inmediato en pro de la consistencia de la red de creencias. Si, por el otro lado, la compartimentalización es tal que no se pueda dar este reconocimiento, se pierde el autoengaño pues, en palabras de Okseberg Rorty “se ha abandonado la identidad del engañador y el engañado” (p. 22).

Otra opción sería, tal y como lo hace Audi, defender que el autoengaño se da entre el nivel consciente y el inconsciente de las creencias. Así, Audi propone que en el autoengaño lo que se presenta en una creencia consciente del sujeto de que P y una creencia inconsciente de que no-P, en palabras de Audi:

Una persona S, está en un estado de autoengaño con respecto a la proposición P si y sólo si:

- (1) S sabe inconscientemente que no-P (o tiene razones para creer, y cree verdadera e inconscientemente que no-P);
- (2) S acepta, o está dispuesto a aceptar sinceramente que P.
- (3) S tiene cuando menos un deseo que explica, en parte, a la vez por qué la creencia de S de que no-P es inconsciente y por qué S está dispuesto a defender que P aún si se le presenta evidencia en contra de P. (Audi, 1988, p. 94)

Una vez ha presentado esta caracterización, Audi afirma “Aquí ‘creencia inconsciente’ es entendido en un sentido no-técnico y para nada misterioso” (*ibíd.*). Hemos de decir que tenemos serias dificultades en entender este sentido de creer inconscientemente algo, en saber inconscientemente algo y en poder llamar a esto, de alguna manera, autoengaño. No deseamos entrar en estos detalles en este momento; lo que nos interesa aquí es cómo Audi ha incluido un componente volitivo que será esencial para la caracterización deflacionista del autoengaño que presentará Alfred Mele y que suscribimos en este texto.

Creemos que la versión tradicional del autoengaño tiene que enfrentar unas serias dificultades, de las cuales hemos enunciados sólo dos. No es nuestro interés demostrar que esta manera de entender el autoengaño es falsa, sino simplemente mostrar que hay una manera diferente de entenderlo que es menos demandante, que no ha de enfrentar tantos problemas y que, por ende, es más promisoría; esta es justamente la versión deflacionista.

La versión deflacionista del autoengaño es una en la que se pretende mantener toda la fenomenología de los casos que se consideran paradigmáticos del autoengaño, sin aceptar las condiciones esenciales que componen la concepción tradicional del mismo. Así, lo que se pretende hacer es explicar cómo alguien, como el pobre Gimpel o la doctora Laetitia Adrovna se comportan tal y como lo hacen y afirman lo que afirman, etc. sin por ello aceptar que sostienen creencias contradictorias simultáneamente y sin aceptar que tengan la intención de engañarse a sí mismos o de hacerse más fácil, intencionalmente, creer cierta cosa para la cual la evidencia va en contra.

La pregunta no se hace esperar. ¿Y por qué llamar a esto autoengaño? La respuesta de Mele es directa y clara. Porque, a sus ojos, es una explicación mucho mejor, menos demandante y más fácil de aceptar que las rivales, y mantiene intacto el fenómeno llamado autoengaño. Si

la palabra “autoengaño” hace referencia a estos fenómenos, en tanto que toda su sintomatología está intacta, no hay razón para pensar que esto deba ser llamado de manera diferente. En otras palabras, para Mele si existe algo como el autoengaño, es sólo del corte deflacionista que él defiende, pues el otro, el tradicional y rígido, parece ser casi que imposible. “Algunos teóricos han hecho del autoengaño algo mucho más desconcertante teóricamente de lo que de hecho es, al imponer sobre el fenómeno una concepción muy problemática del autoengaño” (Mele, 2001, p. 67).

Ahora bien, ¿cómo funciona esta explicación deflacionista del autoengaño? La caracterización de Mele es la siguiente:

S incurre en autoengaño al adquirir la creencia de que P si:

- (1) La creencia de que P que S adquiere es falsa.
- (2) S trata los datos relevantes, o al menos aparentemente relevantes, para el valor de verdad de P de una manera motivacionalmente sesgada.
- (3) Este tratamiento sesgado es una causa no desviada de que S adquiera la creencia de que P
- (4) Los datos a disposición de S en ese momento proveen mayor evidencia para no-P que para P. (Mele, 2001, p. 50)

La parte esencial del esquema propuesto por Mele reside en la motivación. El agente tiene un fuerte motivo para creer que P, y este motivo lo lleva a tratar, de manera no intencional, sesgadamente la evidencia de la que dispone. Y este tratamiento sesgado es lo que lo lleva a creer que P cuando en realidad, la evidencia favorece no-P.

Es esto justamente lo que ocurre con el pobre Gimpel. Su deseo de ver a su familia, de sentir el cariño de sus hijas y de gozar de la compañía de su esposa lo llevan a tratar de una manera sesgada la evidencia. La acomoda de manera que se produce en él la creencia de que su esposa le es fiel cuando esta evidencia apunta justamente hacia lo contrario.

Es de notar que en este caso Gimpel no tiene creencias encontradas simultáneamente. Puede creer en un momento que su esposa le ha sido infiel, pero gracias a la motivación y al tratamiento sesgado de la evidencia, esta creencia pronto se pone en un estado de duda, se suprime el juicio respecto de este tema temporalmente, hasta que la nueva creencia, según la cual su esposa le es fiel, toma su lugar.

De igual manera, tampoco tiene Gimpel el deseo o la intención de engañarse a sí mismo. Este es un punto un tanto escabroso así que será mejor tomar esta cuestión con calma. Podría pensarse que Gimpel quiere creer que su esposa le es fiel, y que es este deseo el que lo lleva a tratar de manera sesgada la evidencia y a creer, por ende, que su esposa le es fiel. En un caso así sería cuando menos difícil decir tan tajantemente que Gimpel no se ha hecho las cosas más fáciles a sí mismo para creer lo que quiere creer, y, de ser este el caso, es también difícil negar que haya presente algún grado de deseo de engañarse.

Pero la verdad es que esta manera de presentar el asunto no es correcta. No es verdad que Gimpel desee creer que su esposa le es fiel. Su motivación inicial, la que lo lleva a comenzar

a tratar la evidencia de manera desviada, es la añoranza que tiene del calor y cariño de su familia y hasta de su esposa. Esto nada tiene que ver con le haya sido fiel o no. Una vez esta motivación surte efecto, es viable que Gimpel, en la racionalización que vimos, considere que es posible que él haya malinterpretado la situación o haya alucinado, y entonces podría decirse que aparece en él un cierto deseo respecto de la fidelidad de su esposa. Pero este deseo no es sencillamente el deseo de creer que su esposa le es fiel. Lejos de ello, se trata del deseo de no adquirir falsamente la creencia de que su esposa le es infiel. Y estas son dos cosas muy diferentes.

- Una cosa es que Gimpel desee creer que su esposa es fiel.
- Otra muy diferente es que Gimpel no desee adquirir una creencia falsa, en este caso, de que su esposa le ha sido infiel.

El deseo de Gimpel es entonces un deseo de justicia con su esposa, y no un prejuicio acerca de su fidelidad. Son, como hemos dicho, cosas muy diferentes.

Como se puede ver, en esta manera de entender el autoengaño no necesitamos escindir el yo de Gimpel (como proponía Okseberg Rorty), ni necesitamos atribuirle creencias o conocimientos inconscientes (como proponía Audi). Basta sencillamente con que haya una motivación lo suficientemente fuerte que lo lleve a tratar la evidencia de una manera sesgada y a adquirir, así, una creencia contraria a la que esa evidencia soporta.

Vale la pena decir que este proceso puede ocurrir de dos maneras diferentes:

Self-deception apparently occurs in two quite different forms, “straight” and “twisted”. Straight cases of self-deception have received pride of place in philosophical and empirical work. In these cases, people are self-deceived in believing something that they want to be true -for example, that they are not seriously ill, that their children are not experimenting with drugs, or that a loved one is innocent of a criminal charge. In twisted cases, people are self-deceived in believing something that they want to be false (and do not also want to be true). For example, an insecure, jealous husband may believe that his wife is having an affair despite his possessing only relatively flimsy evidence for that proposition and despite his not wanting it to be the case that she is so engaged. (Mele, 2001, p. 4).

Hay, según Mele, el autoengaño directo (*straight*) es aquél en el que alguien cree algo que desea que sea verdad. Por ejemplo, pese a tener toda la evidencia en contra, Gimpel termina creyendo que su esposa siempre le ha sido fiel. Su deseo es el de tener una familia amorosa a su lado, y esto sólo ocurre si él no forma falsamente (e injustamente) una creencia falsa acerca de la infidelidad de su esposa. Este sería un caso de autoengaño directo. Si fuera un caso de autoengaño torcido (*twisted*) la situación habría de ser muy diferente. Gimpel tendría que ser, supongamos, un ser en extremo celoso e inseguro, que duda de su esposa todo el tiempo y que ante la menor y más débil evidencia sospecha de su fidelidad. Obviamente, en tanto que ama a su esposa, no desea que sea verdad que le es infiel; pero su naturaleza desconfiada, hace que él tenga unos valores diferentes del resto de la gente respecto de lo costoso que sería adquirir una creencia falsa:

Whereas for many people, perhaps, it may be more important to avoid acquiring the false belief that their spouses are having affairs than to avoid acquiring the false belief that they are not so engaged, the converse may well be true of some insecure, jealous people. (Mele, 2001, p. 97)

Para alguien inseguro y celoso puede ser mucho más importante *no adquirir una creencia falsa acerca de la fidelidad de su* esposa, que no adquirir una creencia falsa acerca de su infidelidad. Y esto es relativamente fácil de explicar. Para alguien seguro de sí mismo y que no le cuesta mucho confiar en los demás, la justicia acerca de lo que se cree de los demás es esencial. No desea serles injusto en la medida de lo posible. Pero alguien inseguro, desconfiado, puede preferir conservar la imagen de un mundo lleno de mentiras y engaños que ha construido y que, en buena medida, lo define a sí mismo, que arriesgarse a pensar que sus elucubraciones han fallado y que es él quien se equivoca acerca de sus sospechas. Aquí lo que importa es mantener una cierta creencia acerca del mundo que define a la propia personalidad y justifica muchas de sus acciones y sospechas, que la justicia que se pueda o no tener con los demás.

No deseamos adentrarnos ahora en esto (lo haremos más adelante) pero para nuestros propósitos el autoengaño torcido será de especial importancia, pues este modelo el que creemos que nos permitirá darle una nueva luz a la manera como se puede entender la culpa del sobreviviente.

Regresemos por ahora al tratamiento sesgado de la evidencia que es esencial en el modelo deflacionista de Mele. Recordemos que allí la evidencia apoya mucho más la creencia contraria de la que forma el sujeto autoengañado, pero éste ha llegado a esa creencia porque tiene algo que otros observadores de esa evidencia no tienen, a saber, un cierto deseo o motivación que lo llevan a hacer un tratamiento incorrecto o sesgado de la evidencia. Es justamente la presencia de este componente motivacional lo que produce el fenómeno del autoengaño y lo que permite que, ante la misma evidencia, la mayoría de la gente forme la creencia de que P, cuando el sujeto con la motivación específica forma la creencia de que no-P. Por supuesto, hay que explicar en qué consiste este tratamiento sesgado de la evidencia si se desea aceptar que no hay aquí intención de engañarse. Mele ofrece algunas explicaciones que consideramos no serán problemáticas y podrán ser aceptadas fácilmente:

En primer lugar, tenemos casos de malinterpretación tanto positiva como negativa de la evidencia.

En la malinterpretación positiva, nuestra motivación hacia P nos lleva a interpretar como evidencia a favor de P algo que, sin esta motivación, claramente soporta no-P. Casos como éste abundan. Jorge está enamorado de Juliana quien tiene novio. Jorge ha hecho ya varias demostraciones de su interés por Juliana, así que ésta está al tanto de las intenciones de Jorge. Sin embargo, Juliana rechaza todas las invitaciones de Jorge y evita a toda costa quedar a solas con él. Jorge interpreta esto como una señal de que Juliana le corresponde en su deseo de estar con él, pero, como está con su novio, sabe que no sería correcto corresponder a los avances de Jorge. Es tal su interés por él (cree el mismo Jorge), que sabe que no podría controlarse y por ello rechaza sus invitaciones y evita estar a solas con él. De esta manera una cierta motivación de Jorge hace que la evidencia que debería llevarlo, en condiciones normales, a formar la creencia de que Juliana no está interesada en lo más mínimo en él, es vista por él como soportando la creencia diametralmente opuesta. Todos estos intentos de distanciarse de Jorge no son sino muestra de lo insegura que Juliana se siente de sí misma y de su poder de autocontrol si llega a estar a solas con él.

La malinterpretación negativa ocurre cuando la motivación hacia P lleva al agente a interpretar como irrelevante o inaceptable cierta evidencia que apoya no-P. Tomamos aquí el ejemplo de Mele con el que, creemos, todos podremos identificarnos.

Rex acaba de recibir una carta de rechazo de una revista filosófica acerca de un artículo que envió hace un par de semanas. Rex necesita urgentemente demostrar publicaciones en este periodo así que espera que el rechazo no tenga buenos fundamentos. Al leer los comentarios de los evaluadores, los desestima porque cree que han malinterpretado su argumento o que sencillamente lo han leído incorrectamente. En realidad los argumentos de los evaluadores son válidos y Rex, un par de semanas después, al leerlos de nuevo con cabeza fría, puede reconocer que lo son. (Mele, 2009, p. 261)

Así como hay malinterpretación positiva y negativa de la evidencia, también hay atención y recopilación selectivas de la evidencia.

La recopilación selectiva de la evidencia se presenta cuando la motivación del agente hacia P hace que para éste no cuenten como evidencia ciertos casos que indicarían que no-P. Trabajo en la campaña política de mi mejor amigo, a quien tengo en la más alta estima. Me interesa profundamente que gane las elecciones y sé que un escándalo acabaría con sus chances de ser elegido. Escucho rumores de que es sexista, y pese a que hay mucha evidencia a favor de esta acusación, sencillamente no la veo, en cambio, veo constantemente evidencia a favor de lo contrario, pese a que esta es en cantidad mucho menor (cf. *ibíd.* p, 262).

La atención selectiva en la evidencia es bastante parecida. Se presenta cuando nos concentramos o enfocamos en evidencia que apoya la creencia hacia la que va dirigida nuestra motivación, lo cual nos lleva a no prestar la atención requerida a la evidencia que apoyaría la formación de la creencia contraria.

Por supuesto, en el autoengaño todos estos procesos pueden darse simultáneamente o sólo algunos de ellos pueden entrar a participar.

Lo que nos interesa de todo esto es la explicación que Mele ofrece sobre cuándo aceptamos cierta creencia. Ciertamente no todos los casos son iguales y para algunas creencias la evidencia necesaria será menos que para otras. Pero ¿qué es lo que explica esta diferencia?

Algunas creencias, de ser falsas, serían más costosas que otras. No es lo mismo que yo crea que mi programa de televisión favorito no ha empezado aún y que, por ende, aún tengo tiempo de llegar a la casa para verlo, que creer que mi mejor amigo no es un abusador de menores. Si resulta falsa la primera creencia el costo es muy bajo, me pierdo mi programa y punto. Pero si resulta falsa la segunda las cosas pueden ser muy graves, suponiendo que yo dejo que mi mejor amigo cuide mis hijos cuando salgo de la ciudad.

Esta diferencia en el “costo” de que la creencia sea falsa funge como un “umbral de confianza”. Creer, contra la evidencia, que mi vecino no es un abusador de menores requerirá de mucha más evidencia tratada sesgadamente, que creer que mi programa de televisión no ha empezado aún. Entre más bajo el umbral menos esfuerzo requiere cruzarlo. Es por eso que antes decíamos que a un esposo celoso e inseguro le puede resultar mucho más costoso creer falsamente que su esposa le es fiel, que creer en su infidelidad (por mucho que desee que no

sea cierto que su esposa lo engaña). Este sujeto ha construido una narrativa acerca del mundo y acerca de sí mismo, de sus acciones en este mundo, que dependen en buena medida de esta desconfianza. Y llegar a la conclusión de que está equivocado, de que exagera, o es paranoico, pone en riesgo mucho más que la creencia acerca de su esposa; pone en riesgo buena parte de lo que cree que justifica sus acciones y su forma de ser. El umbral para creer que su esposa le es fiel es, en este caso, mucho más alto que el umbral para creer que lo engaña.

No entraremos muy a fondo en este modelo en esta sección. Queríamos aquí simplemente presentarlo y darlo a conocer. Mostrar cómo sirve para entender un fenómeno como el autoengaño con otra luz, una luz menos demandante, menos llena de inconsistencias. Nótese que aquí no es necesario hablar de creencias opuestas y contradictorias en un mismo sujeto. Problema que llevaba a que Okseberg Rorty propusiera esta extraña teoría de los sujetos suficientemente escindidos como para que sus creencias opuestas no entraran en evidente conflicto entre sí, pero lo suficientemente *unificados* para que sea, de todas maneras, un mismo sujeto quien engaña y quien es engañado. O, como en el caso de Audi, proponer la extraña noción de creencias inconscientes que entran en conflicto con las conscientes y que llevan, de todas maneras, a la acción al individuo que las tiene. Ambas propuestas tienen serios problemas. La misma Okseberg Rorty admite que no puede pasar de la mera formulación de un sujeto escindido pero unificado, es decir, no encuentra cómo llegar a más detalles sin poner en riesgo el fenómeno mismo del autoengaño. Y Audi tiene serios problemas en explicar la noción de las creencias inconscientes.

El modelo deflacionista de Mele ofrece una ventaja enorme frente a estas dificultades, pues no hay aquí ni la intención de engañarse ni creencias opuestas. Lo que hay es, simplemente, un elemento motivacional que hace que el individuo juzgue sesgadamente la evidencia y llegue a una conclusión (formación de creencia) diferente y hasta opuesta de aquella a la que llegaría cualquier otra persona que enfrentara la misma evidencia en ausencia de este elemento motivacional. Ya hemos visto también, someramente, cuáles tipos de evaluación sesgada de la evidencia son populares y comúnmente estudiados en psicología empírica. Todo esto suma a que, a nuestro juicio, la teoría deflacionista sea mucho más aceptable que la teoría tradicional acerca del autoengaño.

En lo que sigue de este trabajo procuraremos adaptar este modelo al caso de la culpa del sobreviviente para mostrar que ésta no es sino un caso más de lo que aquí habría de llamarse *autoengaño deflacionista torcido*. Explicaremos, en mayor detalle, cuál creemos que es el elemento motivacional que podría dar cuenta de la evaluación sesgada que hacen los protagonistas de los casos que hemos visto en la sección 2.1. y cómo esta evaluación sesgada los lleva a creer que son Culpables-G cuando toda la evidencia muestra que no pueden serlo.

4. Aplicación del modelo MFCMS.

4.1. La motivación que afecta la manera en que se juzga la evidencia: la creencia en un mundo justo.

En la sección anterior hicimos una presentación del modelo deflacionista de Alfred R. Mele y la manera como éste lo usa para explicar la fenomenología del autoengaño. Antes de continuar deseamos cambiar un poco la terminología para evitar malentendidos. Tal y como dijimos antes, es cuestión de debate abierto si lo que Mele explica con su modelo es autoengaño o no; para quienes son puristas respecto de las condiciones del autoengaño tradicional, es decir, para quienes creen que el autoengaño necesariamente involucra la intención de engañarse a sí mismo y creencias simultáneas contradictorias en el mismo sujeto, ciertamente parece que Mele está explicando algo diferente. Estamos, sin embargo, de acuerdo con Mele cuando dice que lo que él explica es la *fenomenología* de los casos a los cuales se les ha llamado “autoengaño” tradicionalmente. Es a este tipo de fenómenos de comportamiento a los que, buscando alguna explicación, se les ha adaptado alguna teoría, resultando en la mayoría de las veces en lo que hemos llamado teorías tradicionales o canónicas del autoengaño. Lo que hace Mele es ofrecer una teoría distinta para explicar la misma fenomenología, una teoría menos demandante y, por ende, con mayores probabilidades de acierto. Si él sigue llamando al fenómeno “autoengaño” es sencillamente por cuestiones metodológicas, para que se sepa que está explicando lo mismo que otros han intentado explicar con la teoría tradicional.

En estricto sentido, sin embargo, si se fuera purista acerca del autoengaño tradicional, habría que decir que lo que la explicación de Mele ofrece es una manera de mostrar que el autoengaño -en este sentido rígido- no existe. Y creemos que el modelo de Mele puede verse innecesariamente confinado a una serie reducida de casos si se lo toma como un modelo de explicación del autoengaño únicamente. Por ello, deseamos alejarnos del término “autoengaño” y queremos renombrar el modelo deflacionista de Mele con un nombre más descriptivo y neutral: MFCMS (el acrónimo no es particularmente atractivo, somos conscientes de ello, pero apostamos más por la precisión que por la estética; se trata del acrónimo de **M**odelo de **F**ormación de **C**reencias **M**otivacionalmente **S**esgadas). Lo que nos interesa, entonces, es la capacidad del modelo para explicar cómo se pueden formar creencias que se resisten a la evidencia presente, y la hipótesis sobre la que se soportan, que hay un factor motivacional importante que es el que hace que la evidencia sea juzgada inadecuadamente, produciendo así la creencia errada. Lo que deseamos hacer, entonces, es aplicar este modelo a los casos de culpa del sobreviviente para intentar mostrar que este fenómeno no es un simple hecho irracional que atenta contra la teoría cognitivista de las emociones, sino que es de hecho perfectamente explicable gracias a MFCMS.

Una vez hecho este breve paréntesis terminológico, podemos retomar el camino. Recordamos que MFCMS tiene un componente motivacional esencial. Este componente (el deseo de estar con sus hijos, en el caso de Gimpel, por ejemplo) es el que lleva a que el juicio de la evidencia sea sesgado y que, por ello, se produzca en el individuo una creencia falsa y contraria a la

que formaría cualquier otra persona que, en ausencia de la motivación, formaría la creencia correcta.

Si deseamos aplicar MFCMS a los casos de culpa del sobreviviente, hemos de embarcarnos en la tarea de buscar una motivación que lleve a los individuos que la experimentan a juzgar erradamente evidencia patente y formar una creencia errada. Esto no es una tarea fácil, máxime cuando deseamos tratar los casos de culpa del sobreviviente como una suerte de clase general, es decir, no deseamos decir simplemente que en cada caso particular hay una motivación muy personal y única que hace que cada uno de los individuos entre en un proceso de formación errada de creencias, sino que deseamos decir que hay una cierta característica general que permite explicar, si bien no los detalles, al menos sí la generalidad de los casos de culpa del sobreviviente. En otras palabras, deseamos encontrar una motivación compartida, que sea común a los individuos que experimentan culpa del sobreviviente, y que a la vez ayude a explicar por qué estos, ante la abrumadora evidencia en contra, forman la creencia de ser culpables y experimentan Culpa-G.

Deseamos ser claros en este punto. No deseamos decir que todos los casos de culpa del sobreviviente se puedan explicar *en su totalidad* por la estructura o maqueta que presentaremos a continuación. Lo que deseamos hacer es simplemente mostrar un esquema general en el cual encajan todos los casos de culpa del sobreviviente y que explica los rasgos más importantes y generales de este fenómeno. Que el sujeto X se sienta culpable por la muerte de su hermano en un accidente a miles de kilómetros de distancia, y su culpa permanezca pese a abrumadora evidencia de que él no ha tenido ningún control posible sobre la situación, seguramente obedece a una cantidad de factores adicionales acerca de la relación que X tenía con su hermano, sus últimas o más recientes interacciones antes del accidente y demás circunstancias específicas. Cada caso es variopinto y los matices y los colores han de ser explicados con particularidades que se asocian a cada uno. Ello no es signo, empero, de que no sea posible encontrar una estructura general que abarque todos los casos y que permita ofrecer un esquema explicativo de su funcionamiento. Esto último es justamente lo que deseamos hacer.

Ahora bien, estando a la búsqueda de un candidato viable para ser esta motivación compartida que tuviera la fuerza para hacer que la evidencia fuera sesgadamente evaluada, nos encontramos con un artículo de Lionel Faccenda y Nathalie Pantaleón (2011) acerca de cómo las personas pueden tener juicios diferentes acerca de situaciones de injusticia, dependiendo de qué tan arraigada tengan en sí la creencia en un mundo justo. Se trata de un estudio empírico (uno de muchos que se han hecho con resultados similares), en el cual se examina primero cuán fuerte es la creencia en un mundo justo en diferentes personas, y luego se les presentan situaciones diferentes y se les pide que las clasifiquen. En un resumen muy general, podemos decir que los resultados muestran que las personas que tienen una creencia muy fuerte en un mundo justo evalúan y clasifican de manera diferente las mismas situaciones que personas que no tiene tan arraigada esta creencia o que no la tienen en absoluto. Así, por ejemplo, se presenta, por medio de un video, la siguiente situación al grupo de individuos: un policía está propinando una golpiza con su bolillo a un miembro de una minoría étnica. No hay más contexto. Quienes no tienen una creencia en el mundo justo, o la tienen, pero en un grado mínimo (“atrincherada” diría Nelson Goodman), ven allí un caso de injusticia. Un acto de violencia innecesario y de uso excesivo de la fuerza. Por el contrario, quienes tienen una fuerte creencia en un mundo justo ven un acto de justicia retributiva. Al preguntarles por

qué creen que lo que ven es un caso de justicia responden: “algo ha debido hacer para merecer esa golpiza.” (Faccenda & Pantaleón, 2001, p. 502).

Esto nos dio la primera luz y puso sobre la mesa a un candidato fuerte para cumplir este papel de motivación compartida y suficientemente fuerte como para afectar la manera en la que la evidencia es tratada. Esto no quiere decir que la historia esté ya armada y completa. Es necesario hilar mucho más fino y sortear una serie de obstáculos y posibles objeciones.

Un segundo indicador de que la creencia en un mundo justo parece ser un candidato viable vino del poderoso papel que ésta tiene en los juicios de responsabilidad moral. Al fin y al cabo, estamos a la búsqueda de una motivación que produzca creencias incorrectas justamente acerca de la responsabilidad (y con ella específicamente culpa) de un individuo. Bruce Waller, por ejemplo, ha defendido en varias de sus publicaciones (cf. 2011 y 2015) la importancia de la creencia en un mundo justo para nuestra creencia en un sistema de responsabilidad moral. En *The Stubborn System of Moral Responsibility* (2015) ofrece un relato, una explicación genética de cómo surgió paulatinamente en la historia de la humanidad esta relación entre la creencia en un mundo justo y la responsabilidad moral. No deseamos reconstruir todo el recuento, pero baste con los siguientes apartes para resumir los puntos más esenciales:

[W]e require *personal moral responsibility* in order to justify blame and punishment [...] the key point here is that whatever its basis, moral responsibility is essential for justifying punishment and reward. [...] So why did humans want moral responsibility? Not in order to punish, nor even to reward; after all, humans were already willing and eager to punish, without having moral responsibility. They claimed an eye for an eye and a tooth for a tooth without troubling much about moral responsibility. [...] So why did humans want moral responsibility? To *justify* reward and punishment: human to human, and also the gods to humans. Otherwise, the treatment meted out by the gods is arbitrary—and if it is arbitrary, it is not only impossible to understand or predict, but also impossible to influence or control. [...] We want to find *justification* for its exercise: our retributive target must *justly deserve* the punishment inflicted. Rather than an eye for an eye, we distinguish accidental from purposeful harms. Rather than striking out blindly in my suffering, I must visit my wrath on someone who justly deserves punishment. [...] But whether just deserts were based on special godlike human powers or on more modest claims, the idea that the world must be well-ordered and that we can effectively exercise control—that punishment is not inflicted capriciously, that we can effectively *control* our liability to punishment and our legitimate expectation of reward—is an important factor in the development of belief in moral responsibility. (Waller, 2015, pp. 58-61)

La creencia en un mundo justo, entonces, parece estar a la base del sistema de responsabilidad moral. Y, como lo han mostrado Faccenda y Pantaleón, parece afectar la manera como juzgamos la evidencia y formamos con base en ella creencias acerca de lo que hemos presenciado. Parece, entonces, tratarse de un buen candidato a jugar el papel de esta motivación fuerte que lleva a los individuos a juzgar la evidencia de manera sesgada en los casos de la culpa del sobreviviente.

Sin embargo, como hemos mencionado unas líneas atrás, hay aún camino por recorrer. No basta con tener una simple intuición acerca de lo apta que parece ser esta creencia para nuestros propósitos; lejos de ello, hemos de defender, de la manera más sólida que nos sea posible, su aptitud y explicar cómo funcionaría en el andamiaje de MFCMS.

Hemos de comenzar, entonces, por la creencia misma. ¿Qué es, o cómo hemos de entender, la creencia en un mundo justo? Apelaremos para esto al psicólogo Melvin Lerner quien, en su libro *The Belief in a Just World* (1980) dice:

The "belief in a just world" refers to those more or less articulated assumptions which underlie the way people orient themselves to their environment. These assumptions have a functional component which is tied to the image of a manageable and predictable world. These are central to the ability to engage in long-term goal-directed activity. In order to plan, work for, and obtain things they want, and avoid those which are frightening or painful, people must assume that there are manageable procedures which are effective in producing the desired end states [...] But a 'Just World' is different from, and more than, a "predictable world," or a "controllable world." [...] The main point to be made here is that evaluative judgments of what "ought" to be the outcome in any event are a natural and inevitable part of the human response to the environment. Although these judgments probably have some roots in the regularities that have occurred in the person's history, they are affectively and cognitively distinct from assessments of control and predictability. For example, in trying to understand the differences between the need or desire for a controllable and a just world, it is important to remember that one of the most commonly observed characteristics of social existence is that people imbue social regularities with an "ought" quality. The way we live our lives is the "right" way. And we become angry, indignant, outraged, when these "correct" ways are violated. (Lerner, 1980, pp. 9-10)

Lo dicho por Lerner es compatible con la cita de Waller que hemos visto más arriba. Tanto Waller como Lerner hablan, en primer lugar, de una cierta necesidad que tienen los seres humanos de entender su mundo como un sistema ordenado, controlable y, hasta cierto punto, predecible. Es este orden y predictibilidad el que les permite hacer planes, esperar resultados de sus acciones a corto, mediano y largo plazo y, en general, vivir de manera simbiótica como agentes en el mundo. Y ambos coinciden, también, en que el orden y la predictibilidad no son todo lo que encierra la creencia en un mundo justo. Más allá de ello se encuentra una cierta creencia acerca de cómo *deben ser las cosas*. Así, no se trata sólo de un ámbito descriptivo, no es que el mundo sea ordenado y predecible, sino que se cree *que ha de ser así*. Hay unas ciertas expectativas que se basan en este tipo de imperativo y que, si se ven frustradas, producen en quien las tenía una serie de actitudes reactivas.

Es aquí en donde deseamos hacer un énfasis especial. No se trata únicamente de la necesidad de un cierto orden para la racionalidad instrumental, para poder planear las acciones y predecir las consecuencias. Como ya lo ha dicho Waller, hay un trasfondo normativo, no sólo de cómo *deben ser las cosas* en el mundo natural, sino también de *cómo han de comportarse las personas* que es parte esencial de esta creencia en un mundo justo. Por su parte, Lerner dice que creer en un mundo justo es creer en un mundo en el cual la gente:

“(...) "get what they deserve." The judgment of "deserving" is based on the outcome that someone is entitled to receive.

A Person "P" deserves outcome "X" if P has met the appropriate preconditions for obtaining X. (...) If P does not get X, or receives something of less value than X, then P has not received all he or she deserves. Of course, the outcomes in question can be negative rather than positive. (...) People who have been cruel, unfriendly, ugly, lazy, stingy, inconsiderate, or stupid, deserve some degree of punishment.” (Lerner, 1980, p. 11)

La creencia en un mundo justo, entonces, parece tener dos componentes esenciales: por un lado, el orden, esa idea de que todo lo que ocurre sucede por una causa explicable y rastreable. Por el otro, en el ámbito de las relaciones humanas, la idea de que cada quien recibe lo que merece: “If one fails to prepare, take normal precautions, does not produce sufficient quantity or quality, then one is entitled to a certain amount of failure, suffering, deprivation-negative consequences” (*Ibidem*).

Ahora bien, hay que enfrentar un problema que se hace inmediatamente patente: parece ser evidente que el mundo es injusto. Basta encender el televisor para ver que hay desolación, muerte, hambruna, dolor y sufrimiento en todas partes. ¿Cómo podemos hablar de la creencia en un mundo justo en estas circunstancias? Para responder a esta pregunta es necesario hacer una aclaración acerca de lo que se ha de entender por “justo” en estas circunstancias. “Justo” no quiere decir que no haya sufrimiento, que no haya dolor. “Justo” quiere decir que quien causa el dolor ha de pagar por ello. No se trata, entonces, de que la balanza nunca se incline, sino de que a cada inclinación de un plato corresponde un contrapeso en el otro que lleva nuevamente a la balanza al equilibrio. Es justamente a eso a lo que se refiere Lerner cuando dice en la cita recién vista que “A Just World is one in which people "get what they deserve””. Hay un sentido de retribución, es una suerte de tercera ley de Newton pero acerca de la justicia. A cada acción corresponde una retribución correspondiente. Si la acción ha sido buena, la retribución ha de ser positiva; si la acción ha sido mala, la retribución ha de ser negativa. Nótese que aquí es perfectamente viable el daño y el sufrimiento. No se trata de que la justicia viva la víctima. Si la acción ha sido el asesinato, no se puede esperar que la víctima viva algún tipo de justicia pues ya no existirá. Lo que importa es un balance en el mundo en general. La acción ha hecho un daño y su perpetrador recibirá el respectivo castigo.

Esto es común incluso en los contextos religiosos cuando se habla de la imperfección de la justicia humana y se la contrapone a la perfección de la justicia divina. Allí donde la justicia humana ha podido fallar en traer un balance, la justicia divina -se suele creer- será infalible y restaurará el orden de las cosas.

El camino, sin embargo, no está aun enteramente despejado de maleza. Si nos quedáramos simplemente con estos elementos tendríamos la extraña consecuencia de que todo el mundo albergaría la misma creencia y, por ende, todo el mundo sería igualmente propenso a fenómenos como el de la culpa del sobreviviente. Para explicar por qué unas personas son susceptibles de caer en este fenómeno y otras no debemos matizar las cosas y añadir aún otro ingrediente. Empecemos por la matización.

Cuando hablamos de la creencia en un mundo justo podemos hablar de una creencia expandida y rigurosa o una creencia apenas generalizada. Una creencia expandida y rigurosa es aquella en donde creeríamos que la justicia se da en todos los casos. Por el contrario, una creencia generalizada es aquella en donde se cree que el mundo es más justo que injusto, pero aceptando que haya una buena cantidad (no la mayoría) de injusticias en su andar. Así, una persona que tenga una creencia del primer tipo esperará que haya justicia en todos y cada uno de los casos que presencia, mientras que una que tenga una del segundo tipo puede aceptar que haya injusticias locales o particulares, mientras acepta que, en general, el mundo es más justo que injusto.

Y el elemento adicional que deseamos incluir es algo que podemos llamar “arraigo” pero que corresponde a la traducción, tal vez imperfecta, de la palabra *attachment* tal y como es

utilizada por Jay Wallace en su libro *The View from Here* (2013). En él, entre muchos otros temas, Wallace trata el tema del arraigo que tenemos hacia ciertas personas, situaciones u objetos de nuestras vidas y cómo este arraigo nos hace vulnerables:

It is a familiar idea that there is a difference between judging something valuable and valuing it. As we have seen, it is entirely possible to acknowledge the value of something, without caring much about it one way or another oneself, or being invested in it personally. I know perfectly well that bluegrass music and organic chemistry are valuable fields of human activity, but I don't myself happen to value them. That is to say, I am not concerned personally about how things fare with activities in these domains, in the way I am concerned about how things are with (say) my friends or with research in philosophy. [...] To value something is not just to believe that it is a locus of reasons for positive responses of various kinds. It is also, and crucially, to take an active interest in the thing, caring about it in a way that renders one emotionally vulnerable to how it fares. If I care about philosophy, then I will find that my attention is drawn toward its problems and results, which engage my interest and generate in me (under appropriate circumstances) affective responses of attraction and excitement and satisfaction. I will also be subject to a range of characteristic emotional reactions, depending on how things are going with the object of my concern. (Wallace, 2013, pp. 22-23)

La diferencia que describe Wallace es de vital importancia para nuestros propósitos. Podemos reconocer el valor de algo sin por ello valorarlo. Reconocer el valor de algo es, en cierto sentido, una actitud medianamente impersonal hacia ese algo. Reconozco, por ejemplo, que el *curling* es un deporte olímpico de gran valor, pero ciertamente no produce en mí ninguna emoción ni interés particular saber qué pase en los juegos olímpicos de invierno con los equipos que lo practican. Cosa completamente distinta a lo que ocurre con el fútbol y la selección Colombia, de la cual no sólo reconozco su valor, sino que además personalmente valoro. Cuando juega la selección hay una inversión emocional en sus partidos, me expongo a ser herido y decepcionado si pierde, así como también puede hacerme feliz su triunfo. Lo importante aquí reside en dos puntos esenciales: en primer lugar, que no estar arraigado a algo no implica desconocer su valor y, en segundo lugar, que el arraigo conlleva reacciones emocionales y afectivas que no solemos tener respecto de lo que acontece con personas o situaciones frente a las cuales no tenemos arraigo alguno.

Los párrafos anteriores nos permiten producir una matriz, sencilla, de situaciones en las que se pueden encontrar los individuos, dependiendo de si tienen una creencia general o una estricta acerca de si el mundo es justo, y de si tienen o no un arraigo especial acerca de un objeto, persona o situación específica en un contexto particular. Si ponemos las dos opciones respecto de la creencia en el mundo justo (CMJ) en el eje X de un plano cartesiano (e identificaremos la creencia rigurosa con un + y la general con un -), y las dos opciones respecto del arraigo en el eje Y del mismo plano (e identificaremos el arraigo con un + y la ausencia de éste con un -), el resultado es la siguiente matriz:

	ARRAIGO +	ARRAIGO -
CMJ+	++	+-
CMJ-	-+	--

Grafica 2 – Matriz Arraigo / CMJ

Esta matriz, como se puede ver, produce cuatro grupos de personas. Nosotros nos enfocaremos esencialmente en el cuadrante superior izquierdo, es decir, en aquellos que tienen tanto una creencia rigurosa en un mundo justo, como un arraigo fuerte respecto de cierto objeto o persona en cuestión.

Recordemos brevemente algo que vimos antes en este trabajo (cf. *supra.* 3) a saber, el “costo” que implica abandonar una cierta creencia. En la sección anterior, al discutir el caso del esposo sospechoso de la fidelidad de su esposa, hablábamos del “costo” de formar una creencia potencialmente falsa. Si él sospecha de la fidelidad de su esposa, y la ama, seguramente creer que le es infiel y confrontarla puede ser mucho más costoso que creer que le es fiel. La confrontación puede llevar a la terminación de su relación y a no volver a su esposa jamás, mientras que la creencia en su fidelidad no pondrá en riesgo nada de esto. Como en el ejemplo, en todo caso de este estilo es necesario evaluar el potencial costo de formar una creencia, pues este “costo” es una suerte de resistencia para la formación de la creencia misma.

Volviendo a la matriz, podemos ver que una persona que tenga una creencia general respecto de un mundo justo (CMJ-) tendrá menos problema (y por tanto será menos costoso) aceptar una cierta situación como injusta. Por el contrario, a quien tiene una creencia rigurosa (CMJ+) le será inmensamente más costoso, pues es algo que cree acerca de una estructura general del acontecer de las cosas en el mundo. Cada caso es una muestra, una ratificación de esa estructura y aceptar una falla es poner la estructura general en riesgo.

Esto, a su vez, tiene que ver con el nivel de arraigo que el sujeto tenga hacia el objeto o persona en cuestión. Un nivel de arraigo bajo (-) será menos costoso que uno alto (+). Por ejemplo, un error respecto de un juicio frente a alguien con quien no tengo ningún compromiso emocional no es tan costoso como un error frente, digamos, mi prometida.

Esto hace, justamente, que el grupo para el que es más costoso un error sea el cuadrante superior izquierdo de la matriz, es decir, aquellos que tiene una creencia rigurosa acerca del mundo justo (CMJ+) y un arraigo grande frente al objeto o persona en cuestión (+).

Ahora bien, ¿qué es específicamente lo peligroso o costoso de poner en riesgo la creencia en un mundo justo? Lerner responde a esta pregunta de la siguiente manera:

Individuals have a need to believe that they live in a world where people generally get what they deserve. The belief that the world is just enables the individual to confront his physical and social environments as though they were stable and orderly. Without such a belief it would be difficult for the individual to commit himself to the pursuit of long range goals or even to the socially regulated behavior of day to day life. (1980, p. 162)

La idea que descansa detrás de esto es que la creencia en un mundo justo ayuda a comprometerse con planes de más largo plazo e incentiva a actuar en pro de sacarlos adelante, porque se cree que este esfuerzo eventualmente será recompensado. Hay incluso quienes han llegado a decir que esta creencia ayuda a motivar a aquellos con poca fuerza de voluntad: “The demand arises because believing that the world is more “just” than it actually is works as a form of self-commitment that overcomes weakness of will by motivating more effort.”

(Dharmapala, et al., 2009, p. 313). Una explicación un poco más genética y detallada de esto puede encontrarse en Hafer *et. al.* 2005:

According to Lerner [...] when children move away from gratifying immediate impulses, they commit to a personal contract by which they agree to act according to what they have learned is prescribed with the “assumption that an appropriately more desirable outcome will accrue to [them] ... in the future” (Lerner et al., 1976, p. 135). In return for this commitment, the expected outcome must occur. Individuals do not merely experience these outcomes as expected but as something they are entitled to or deserve because they fulfilled their end of the contract—they did what they were “supposed to do.” As people mature, the notion of deserving their outcomes becomes an increasingly central guide to their everyday activities. In order to continue to commit to working toward outcomes that are deserved, of course, people need to trust that the world is a place in which individuals do, in fact, get what they are entitled to; that is, they need to believe that the world is just. If an individual does not hold some form of this belief in a just world, in Lerner’s (1977) words, “he will give up his personal contract and act as if he lives in a jungle with all the attendant psychological consequences” (p. 6). Thus, a belief in a just world helps to maintain the personal contract. (p. 430)

La creencia en un mundo justo, entonces, se convierte en una suerte de presupuesto que permite el compromiso con planes a futuro, de manera que se pueda esperar la recompensa eventual por todo el esfuerzo invertido. Al fin y al cabo, si *cada quien recibe lo que merece*, eventualmente cada acción ha de ser retribuida adecuadamente. La ausencia de dicha creencia puede afectar esta sensación de orden, lo cual puede ser dañino, no sólo para las relaciones humanas, sino para la vida personal misma:

Since the belief that the world is just serves such an important adaptive function for the individual, people are very reluctant to give up this belief, and they can be greatly troubled if they encounter evidence that suggests that the world is not really just or orderly after all. (Lerner & Miller, 1978, p. 1031)

Cuando la creencia en un mundo justo se ve atacada por evidencia, digamos, cuando un inocente es atacado, los individuos que creen en ella intentarán mantenerla tanto como les sea posible. La manera menos problemática suele ser *ayudando* a la víctima y, así, reestableciendo de alguna manera el orden que se había roto (cf. Lerner, 1980, 19).

Esta ayuda, empero, no siempre obedece a fines altruistas:

people who believed strongly in a just world tended to engage in behavior aimed at restoring justice if an injustice had been committed. However, this altruistic attitude was not related to a desire for justice for all. It simply served to decrease the emotional disturbance generated by an injustice in a world that is perceived as deeply just. (Faccenda & Pantaleón, 2011, p. 494).

No deseamos adentrarnos en el debate acerca de si la ayuda a una víctima es o no basada en deseos altruistas o egoístas, pues los casos en los que se puede ayudar a la víctima son, infortunadamente, muchos menos que aquellos en donde hay una sensación de impotencia porque no se puede hacer nada. Es bastante común que el espectador no esté en una posición de ayudar a la víctima y, así, la creencia en un mundo justo se vea en peligro. Pensemos, por ejemplo, en un caso de violación del que un espectador se entera sólo de oídas, es decir, no lo presenció ni tiene manera de acceder a la víctima para consolarla ni a su atacante para entregarlo a las autoridades o, incluso, hacer justicia por su propia mano. ¿Cómo se defiende

la creencia en un mundo justo en un caso así? Esto es justamente el caso que trata Bruce Waller y la respuesta es sencilla pero no por ello menos sorprendente: culpando a la víctima...

When we cannot easily and effectively help innocent victims then our belief in a just world is severely threatened, and the most convenient and common way of preserving that belief is to change the status of the victim from innocent to guilty. The case of rape victims is the most obvious and extensively studied example of this phenomenon. Rape is a brutal, demeaning, and trauma-producing crime; in a just world, no innocent person would be subjected to such a horrific fate. Thus there is a powerful tendency to see rape victims as not quite so innocent: they dressed provocatively; they were "loose" women; they did something to put themselves in that situation (they were careless about where they walked, or they drank too much); they "led him on" or were "asking for it" (thus in some parts of the world, rape victims are subject to death by stoning). (Waller, 2015, p. 64)

Esta situación nos es tristemente familiar. No en vano el feminismo ha intentado defender, una y otra vez, que la manera como se vista una mujer o como camine, no son en ningún caso invitaciones ni licencias para que un hombre abuse de ella. El feminismo no tendría que hacer esta defensa si no fuera una estrategia tan popular aquella de culpar a la víctima por lo que le ha pasado.

Waller no está sólo en esta interpretación, hay bastantes estudios empíricos que muestran que quienes desean mantener la creencia en un mundo justo tienden a culpabilizar a las víctimas a fin de buscar el balance que la aparente evidencia parece atacar. Faccenda y Pantaleón, por ejemplo, no tratan el tema de la violación, pero sí examinan casos en los que hay una injusticia en la manera en que algunos han sido favorecidos con bienes y oportunidades, y la relación que cada grupo (los favorecidos y los no favorecidos) tiene con la autoridad que mantiene esta situación y la creencia en un mundo justo:

those who believe most strongly in a just world are generally those who are the most favored. This strong belief enables them to maintain their psychological well-being by disregarding or denying inequality. In fact, to avoid calling into question the authorities or the system that has favored them but may treat others unjustly, these individuals often blame victims for their unfavorable situation. Thus, the legitimacy of authority is much more developed in 'favored' people who strongly believe in a just world and a system based on merit. In contrast, victims of injustice in a system they find unfair have low belief in a just world and attribute less importance to the legitimacy of authority. (2011, p. 495)

Por su parte, Dharmapala *et. Al.* (2009) ofrecen una lista de ejemplos similares en los que es visible que la creencia en un mundo justo altera la manera como se percibe la realidad, al punto que termina por sustentar actitudes y otras creencias que van en contra de la evidencia disponible:

Bénabou and Tirole (2006:704) explain that sociologists and political scientists have conducted hundreds of detailed interviews of working-and middle-class individuals on economic concerns and found that, "much like a religion," people "obstinately hold on to a belief that effort, hard work, good deeds will ultimately pay off," even when evidence in their own life provides strong evidence to the contrary. [...]

As real world evidence of blaming victims, surveys of Americans during World War II suggest that they became more likely over this time to view Jews as wielding too much power in the U.S. “Far from evoking sympathy, the Nazi persecutions apparently sparked a rise in anti-Semitism in this country” (p. 317-318)

Como estos hay cientos de ejemplos que muestran cómo la creencia en un mundo justo puede llevar a quienes creen firmemente en ella a evaluar sesgadamente la evidencia y formar, ya sea creencias o bien actitudes inadecuadas.

Comenzamos esta sección con una tarea simple pero no por ello fácil. Dijimos que deseábamos aplicar el modelo deflacionista de Mele -que hemos denominado MFCMS- a los casos de culpa del sobreviviente con el fin de mostrar que esta aplicación permite explicar estos casos evitando así, por un lado, las acusaciones de que la culpa del sobreviviente es una actitud irracional y, por el otro, que se trata de un contraejemplo a la teoría cognitivista de las emociones. Para poder hacer esta aplicación debíamos buscar un elemento esencial en el modelo MFCMS, a saber, la motivación que lleva a hacer un tratamiento sesgado de la evidencia. Hemos postulado posible motivación a la creencia en un mundo justo, y hemos querido mostrar que se trata de un candidato apto para tal tarea en el modelo MFDCMS pues hay evidencia empírica que muestra que cuando esta creencia se ve atacada en individuos que se aferran a ella fuertemente, hay una tendencia a interpretar sesgadamente la evidencia y formar creencias y actitudes discordantes con la realidad, como es el caso de culpar a las víctimas a fin de ver en un caso (como el de una violación) una suerte de justicia y balance que de otra manera no podría encontrarse y desequilibraría el sistema.

La creencia en un mundo justo se compone de dos elementos esenciales: una idea de orden que permite creer que todo ocurre por una causa explicable, y la idea de retribución según la cual cada quien recibe lo que merece. Esto último hace que la creencia en un mundo justo sea un pilar esencial en nuestras creencias acerca de la responsabilidad moral, lo cual empata perfectamente con nuestro propósito pues, se ha de recordar, en los casos de culpa del sobreviviente se presenta una Culpa-G que es un subgrupo de los casos de responsabilidad moral.

¿En qué casos creemos que podría el ataque a esta creencia llevar al tratamiento sesgado de la evidencia y, con ello, a la culpa del sobreviviente? En los casos del cuadrante superior izquierdo que vimos en la matriz presentada más arriba, es decir, en aquellos en donde la creencia en un mundo justo es rigurosa y el individuo tiene un arraigo fuerte por la persona o situación en donde la injusticia parece presentarse.

Claro, no hemos aún armado el rompecabezas, apenas estamos sacando las piezas de la caja y asegurándonos de que estén completas antes de intentar poner cada una de ellas en su lugar. Para poder armar la figura debemos explicar cómo la creencia en un mundo justo se ve afectada por los casos de culpa del sobreviviente y cómo, por el deseo de mantener la creencia, el individuo que la suscribe termina por formar un juicio acerca de su culpa-G personal en el caso. Esto es justamente lo que haremos en la siguiente sección.

4.2. Armando el rompecabezas: la culpa del sobreviviente explicada.

Si las consideraciones que hemos desplegado antes acerca de la culpa del sobreviviente son correctas, este fenómeno entraña un juicio de responsabilidad reflexivo. Es decir, el individuo que presenta esta emoción tiene una forma de Culpa-G que a su vez está estructurada por un juicio de Culpa-ACC que dirige a sí mismo. Los padres de niños con cáncer, Carlos Casanova, Waylon Jennings y Jacobo Timmerman se dicen a sí mismos “yo fui el culpable, el responsable, o la causa del sufrimiento”. Esta direccionalidad del juicio no es un asunto menor en nuestra investigación. Como lo hemos visto, si el caso de la culpa del sobreviviente es en realidad un caso similar a los casos de autoengaño deflacionista tratados por Mele (cf. *supra* §3), este sería uno de tipo retorcido, debido a que la Culpa-G es en principio una emoción que un individuo no desearía tener, dado el dolor que conlleva para a aquel que la sufre. Con nuestras consideraciones sobre la importancia y el papel que tiene la creencia en un mundo justo hemos intentado mostrar las motivaciones que subsisten al desarrollo de juicios de responsabilidad y de culpa. Sin embargo, como vimos en la sección anterior, estos juicios usualmente se dirigen hacia el exterior, es decir, no reflexivos (como cuando se culpa a la víctima de violación por lo que le ha ocurrido). El caso de la culpa del sobreviviente presenta un reto nuevo, y es que aquí la culpa es algo que se inculca el propio individuo. ¿Por qué hacer este juicio de responsabilidad sobre sí mismo? ¿no es más sencillo en términos de bienestar psicológico, dado el sufrimiento asociado a la Culpa-G, desarrollar este tipo de juicios de responsabilidad hacia afuera y no sobre sí mismo? En otras palabras ¿por qué en los casos de culpa del sobreviviente las personas se culpan a sí mismas, si pueden conservar la creencia en el mundo justo culpando a otros, tal y como sucede en multiplicidad de ocasiones? Para dar una respuesta a estas cuestiones es necesario entender una nueva dimensión de las emociones, de su papel en nuestra vida y el rol que cumplen en nuestras relaciones humanas.

En su célebre ensayo *Resentimientos* Jean Améry nos ofrece el testimonio de su propia experiencia como sobreviviente del Holocausto. En este escrito nos relata fragmentos de su experiencia emocional, dominada por los eventos desgarradoramente traumáticos que vivió durante el régimen Nazi y el enfrentamiento posterior a una sociedad que intenta superar la tragedia, una comunidad social que, en palabras de el mismo Améry, “no atiende sino a su propia seguridad, y no se deja afectar por la vida dañada: mira hacia adelante, en el mejor de los casos para que no se repita algo similar” (Améry, 2001, p. 151).

En este texto Améry centra la atención sobre su obstinada reticencia a abandonar su resentimiento frente al pueblo alemán. El objetivo que intenta alcanzar en su escrito es “la justificación de un estado psíquico que es condenado igualmente por moralistas como por psicólogos: los primeros la juzgan una mácula, los segundos la consideran una suerte de morbo.” (Ibid., p. 142) De este modo, su pretensión consiste en alejarse de las visiones que consideran al resentimiento como un fenómeno ilegítimo y se adhieren a posturas de corte nietzscheano; o freudianas, que reducen esta emoción a una suerte de conflicto perturbador que debe ser superado (cf. *ibid.*, p. 148); con el fin de mostrar que el resentimiento es un

fenómeno adecuado y que su persistencia en abrigar este tipo de emociones es razonable dada su propia historia.

Mis resentimientos existen con el objeto de que el delito adquiriera realidad moral para el criminal, con el objeto de que se vea obligado a enfrentar la verdad de su crimen.

Wajs, el SS de Amberes, asesino en serie y torturador particularmente experimentado, ha pagado con la vida. ¿Qué más puede exigir mi malvada sed de venganza? Pero la cuestión no estriba en si he escudriñado a fondo en mi fuero interno, no consiste ni en la venganza ni tampoco en la expiación. La persecución era en última instancia la experiencia de una extrema soledad. Lo que me importa es redimirme de un desamparo que aún perdura desde entonces. Wajs, el hombre de las SS, experimentó la verdad moral de sus crímenes cuando se situó frente al pelotón de ejecución. En aquel instante estaba conmigo —y yo ya no me encontraba a solas con el mango de la pala. (Ibid. p, 151)

Las anteriores palabras entrañan una riqueza que desborda nuestras posibilidades de análisis en este trabajo, sus objeciones a las diferentes formas de concebir el resentimiento, así como las consecuencias a nivel político habrán de dejarse para otro momento. Por lo pronto nos quedaremos en la superficie y nos centraremos en lo que significa abrigar el resentimiento desde la perspectiva de Améry. En este caso el resentimiento no es un simple hecho fortuito, una deficiencia de su carácter, o un estado de neurosis, sino que es el fruto y testimonio de un daño injustificado. Negarse a dejar el resentimiento es negar la posibilidad de minimizar el daño ocurrido, significa mantener la dimensión moral de la ofensa cometida. Améry y su resentimiento se constituyen como testigos de la injusticia llevada a cabo contra él, contra su pueblo, contra los que fueron torturados y contra los que fueron asesinados sin misericordia. Más aún, el resentimiento es el resultado del rompimiento de los lazos que lo unen a la sociedad alemana y que lo han dejado en un estado de aislamiento.

En suma, lo que queremos poner de manifiesto con las palabras de Améry es que emociones como el resentimiento no son simples expresiones irracionales, ni pueden tampoco ser reducidas a su componente cognitivo; ellas también revelan la dimensión de nuestras relaciones humanas, están íntimamente ligadas al valor que tienen los otros y sus acciones. Esto pone de manifiesto una de las dimensiones de las emociones sobre la cual no hemos dicho demasiado hasta el momento, a saber, el carácter valorativo de los juicios que se encuentran a su base.

Algunos autores como Martha Nussbaum, autora que podemos enmarcar dentro de la postura cognitivista, afirma que el juicio que está a la base de nuestras emociones es uno con contenido valorativo. De este modo, se aleja de posiciones cognitivistas que intenten reducir las emociones a simples creencias; sentir vergüenza, culpa, miedo, asombro, no se puede reducir simplemente que un sujeto se comprometa con la verdad de cierto contenido proposicional¹³; las emociones no pueden ser entendidas simplemente como el hecho de

¹³ El estatus del contenido de las emociones, si es un contenido proposicional, ha sido puesto en cuestión incluso por autores cognitivistas como Robert Solomon, de esta manera lo expone el autor

An emotion is an engagement with the world. I explain this by insisting that emotions are structured by judgments, but it is important to be clear what I mean by “judgment.” I am not talking about deliberative judgments, that is, judgments that necessarily involve a lot (or in fact any) thought. The recent “Blink”-type emphasis on intuition and snap judgment is much more what I have in mind (Gladwell, 2005). Nor need the judgments that structure emotions even be articulate, that is, “spelled out” (either to ourselves or others). Nor are emotional judgments what some philosophers call “propositional attitudes,” that is fully conceptual depictions of the world in “that . . .”—type clauses, taking as their objects propositions rather than concrete

asentir a cierta información. Para ella, por otro lado, las emociones poseen de manera necesaria un componente valorativo de tipo subjetivo, en otras palabras, el objeto del juicio que estructura las emociones es valorado en términos de la relevancia y bienestar que posee para cada uno (Nussbaum, 2008, pp. 40-45). Para aclarar esta cuestión podemos recurrir a un ejemplo que habíamos mencionado en la sección anterior.

Supongamos que en el noticiero vemos la noticia de la muerte de uno de nuestros amigos más cercanos. La noticia dice que, en su sitio de trabajo, murió un sujeto con su nombre idéntico en un accidente imprevisible. El dolor que sentimos en este momento será, sin duda alguna, devastador. Pero supongamos además que media hora más tarde nuestro amigo llama para invitarnos a tomar una cerveza. Con alegría nos damos cuenta de que todo ha sido un error y que, si bien en su sitio de trabajo murió alguien que llevaba su mismo nombre, él se encuentra perfectamente. Nos llenamos de júbilo y, si bien de alguna manera sentimos la muerte del sujeto, ciertamente no se trata de la misma sensación, no se asemeja a la profunda tristeza y desolación que nos abrumó media hora antes. Con este ejemplo no queremos sino retomar el tema del *arraigo* que habíamos mencionado en nuestra sección anterior. Recordemos que nuestra matriz se componía de dos elementos, cada uno con valores positivos y negativos. El primero de ellos era la creencia en un mundo justo, que podía ser estricta (+) o general (-) y el segundo era el arraigo a la persona u objeto ante el que la situación de injusticia se presenta, que puede ser un arraigo fuerte (+) o débil -incluso nulo (-).

Habíamos dicho que, así como el nivel o fuerza de la creencia en un mundo justo es un factor que puede inferir en la manera como se evalúa la evidencia, también hay que tener en cuenta como factor determinante el valor del arraigo y, si bien explicamos en algún detalle la creencia en el mundo justo, dejamos para después una explicación más profunda del arraigo. Eso es lo que pretendemos hacer a continuación.

Podemos decir que las emociones, en cierto modo, revelan la importancia que tienen los otros para cada uno. La tristeza profunda que desata la creencia de que un individuo ha muerto muestra que este era importante para nosotros, que teníamos un arraigo a él, mientras que la relativa indiferencia frente a la muerte de otro no implica que no consideremos su vida importante, sino que no tenemos un arraigo especial a él o ella (recordemos que Wallace nos muestra la diferencia entre reconocer el valor de algo y valorarlo; lo segundo implica un arraigo, lo primero no necesariamente). De manera paralela, parece que Améry se niega a abandonar su resentimiento porque esto supondría, al menos para él, no valorarse a sí mismo ni a las víctimas del Holocausto de manera adecuada. Su resentimiento e indignación parecen conservar, en la medida de lo posible, la dignidad de todos aquellos que pasaron por el suplicio de estar bajo las botas del régimen alemán. En este punto es pertinente recordar las ideas que propone Strawson sobre el significado que tienen esta gama de emociones

objects or people or relationships. I have sometimes compared emotional judgments to kinesthetic judgments, in that our awareness may be merely tacit and unspoken (even to oneself). (Solomon, 2007, Pp. 205-206)

Estas anotaciones revelan la necesidad de investigar, desde las posturas cognitivistas, el estatus y estructura de los elementos cognitivos involucrados en estos fenómenos. No obstante, para nuestros propósitos, nos ceñiremos a la tesis limitada de que la posición cognitivista asegura que las emociones están estructuradas por elementos cognitivos, y en el caso de la culpa, por un juicio sobre la propia responsabilidad.

Las actitudes reactivas personales descansan sobre una expectativa, y una exigencia, de manifestación de cierto grado de buena voluntad o consideración de parte de otros seres humanos hacia nosotros mismos [...] los análogos generalizados o vicarios de actitudes reactivas personales descansan exactamente sobre la misma expectativa o exigencia en una forma generalizada [...] no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquellos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral, i.e., según pensamos ahora, hacia todos los hombres. (Strawson, 1992, p. 23, 24)

El resentimiento y la indignación, siguiendo una interpretación cognitivista, se construyen sobre la base de un juicio moral que repudia las acciones de un agente, en tanto que ha violado una serie de expectativas, en particular, las expectativas de que nos van a tratar con el respeto que merece un ser humano digno. El resentimiento, así, se convierte en el testimonio del daño injusto a alguien que tiene que ser valorado de cierta manera. Si el resentimiento se deja de lado, sin que se cumplan ciertas condiciones¹⁴, supone para Améry dejar de valorar en la medida que lo merecen esas vidas dañadas.

Si trasladamos estas consideraciones al campo de la culpa veremos entonces que esta también juega un papel análogo al del resentimiento y la indignación en términos de la valoración que hacemos de los otros. Se ha de recordar que, según lo desarrollamos antes (cf. *supra*. 2.2.), la Culpa-G ha de ser entendida también como una actitud reactiva en el que el sujeto rechaza una acción por haber violado una serie de expectativas, generalmente de orden moral, solamente que, a diferencia del resentimiento o la indignación, el juicio no se realiza hacia afuera, sino que tiene una dirección reflexiva. La culpa se desarrolla en las situaciones en las que el sujeto juzga que una de sus acciones ha transgredido un límite que supone, al menos en cierta medida, la vulneración de otro al que valora de cierta manera. Así, si me siento culpable por haber herido a alguien se debe a que considero que ese a quien que he vulnerado tiene un estatus especial, lo considero como un ser que debe ser respetado y considero que mis acciones no han cumplido con estos deberes. Se ha de aclarar que el valor en este caso es eminentemente subjetivo, lo que está en juego son los valores y las creencias que tiene el sujeto que presenta la emoción.

Cerremos este paréntesis y regresemos a nuestro argumento principal. Hemos mostrado que hay motivaciones, como mantener intacta la creencia en un mundo justo, que pueden llevarnos a hacer juicios de responsabilidad inadecuados, pero habíamos mostrado que no habíamos clarificado de manera suficiente las motivaciones para dirigir ese juicio de responsabilidad sobre uno mismo. En este punto ya podemos dar luces a sobre este tema. El individuo puede llegar a responsabilizarse a sí mismo por el mal que sufre otro en virtud de los costos dispares que existen entre creer falsamente que es inocente o culpable ¿Cuáles son las posibles consecuencias de creer, de manera errada, que es culpable por el sufrimiento de un ser que es importante para él? En dicho caso el costo será el sufrimiento que está asociado a la culpa, el desasosiego que puede significar para alguien saberse el culpable del dolor de una persona que es importante. Este tipo de consecuencias no son desdeñables, suponen una forma de sufrimiento que puede conllevar un malestar psicológico profundo, no obstante,

¹⁴ En las reflexiones de Améry podemos ver que este pide de manera preponderante la existencia de un castigo para los perpetradores del crimen como condición para dejar el resentimiento. No obstante, dada la magnitud de la ofensa cometida, parece que no existe para él, como víctima y sobreviviente, nada que pueda llevarlo al perdón. Con estas anotaciones no estamos haciendo una apología al resentimiento, o descalificando la importancia o la virtud que puede suponer el perdón. Simplemente estamos explorando la lógica de las emociones reactivas y su relación con nuestra red de valores.

pueden ser mucho menores, para algunos sujetos, que creerse inocentes cuando no lo son. ¿Cuáles son las potenciales consecuencias de creer, de manera errada, inocente? En este caso las respuestas no son menos dramáticas, creerse falsamente inocente supone no dimensionar de manera adecuada el daño sufrido por la víctima, a la vez que se convierte a sí mismo en alguien mezquino e indolente que no puede “ponerse al nivel del otro” que ha sido vulnerado.

Lo que esto nos muestra es que para cada quien el arraigo a algo o a alguien tiene fuerzas distintas, algunas de ellas tan fuertes que pueden llevar a situaciones que otro, sin ese arraigo, no comprendería fácilmente. Para explicar esto volvamos a nuestra fuente para la idea del arraigo, Jay Wallace, quien ofrece una defensa del arraigo citando dos puntos de particular relevancia:

First: their emotional and affective aspects [refiriéndose a los arraigos] involve experiences that are themselves of great value to us. It can be exhilarating to be invested in something in this way, to be drawn to a project or a person, to take an active interest in them, to find that it matters to one how they are faring. This is in part because the affect that is involved in this value-laden experiences is itself often pleasurable. [...] But the experiential value of attachment is not merely a matter of satisfactions that it undoubtedly involves. There is a quickening of the senses, an intensification of experience, that is present in many of the emotional ingredients of attachment, including those that could not justly be described as forms of pleasure. The anguish or anxiety that is occasioned by loss or defeat may be regrettable on balance, but there is something positive to be said on their behalf. *Our experiences are more textured and complex in virtue of containing these forms of emotional reaction; they help in this way to enrich our lives.* [...]

But there is a second and more important point to make in this connection as well. Not only are there experiences to which attachment makes us prone valuable, our attachments are themselves valuable. That is, it is a good thing that our lives include projects and loving relationships, where these in turn are understood to constitutively involve pattern of affective engagement and emotional vulnerability. *Attachments are among the most important measures of the success of someone's life. They are the main sources of meaning for us, and their presence adds depth and value to our existence.* (Wallace, 2013, pp. 28-29, resultados nuestros)

Lo que vemos aquí, y hemos querido resaltar, apoya lo ya dicho por Améry. Los arraigos no necesariamente han de llevar a experiencias placenteras, pero hacen de la vida algo más rico, más profundo, con más textura y mucho menos plano. Son, en gran medida, fuente de significado para nuestras vidas. Es porque tenemos arraigos que nos sentimos vivos (ya sea que nos hacen reír o sufrir). Tener un arraigo, como vimos en la sección anterior, es exponerse a ser herido, exponerse al dolor y, de igual forma, a la felicidad profunda (cf. Wallace, 2013, p. 21). El arraigo, a su vez, hace que reaccionamos de maneras diferentes ante eventos o calamidades respecto de quienes no tienen un arraigo frente al evento traumático o personas que ha sufrido la calamidad. La posición racional, por ejemplo, frente a un evento que ya ha pasado y acerca del cual no se tiene control, sería simplemente no preocuparse ni dejarse afectar; como bien dice la frase popular “no hay que llorar por la leche derramada”, y es muy posible que esta sea la actitud de las personas que no tienen un arraigo particular frente al caso, persona o evento particular. Pero algo diferente pasa cuando sí existe este arraigo, de repente la situación cambia y tiene sentido comportarse de manera diferente; ya no aceptamos la situación como un hecho pasado inamovible ante al cual somos pasivos, lejos de ello,

empezamos a entretener nuestra mente con situaciones contrafácticas, con imaginaciones acerca de cómo han podido ser diferentes las cosas y, sobre todo, cómo hemos podido nosotros hacer algo para que fueran diferentes:

When a situation in the past has harmed or damaged an individual, institution, or ideal that we were attached to, this is typically a matter of great concern to us. We naturally entertain counterfactual reflections about how things might have been otherwise in circumstances of this kind, reflections that do not leave us completely indifferent. On the contrary, a resolution that the harm or damage should have been avoided [...]. It is our capacity to entertain counterfactual thoughts that makes it possible for us to form on-balance preferences of this kind regarding past states of affairs. And it is our attachment to the things that have suffered damage or harm that leads us to exploit this possibility. We take a stand on the question of whether things should have been otherwise as soon as we form a clear picture in our minds of the alternatives, and this reflects the basic fact that we care about the individual or cause that has been visited with misfortune in the actual course of events. (Wallace, 2013, p. 60).

El arraigo que tenemos hacia alguien (o algo) hace que, no sólo nos sintamos dolidos profundamente cuando es dañado o perjudicado de alguna manera, sino que buscamos, imaginamos, pensamos escenarios alternativos según los cuales las cosas han podido ser diferentes. Este pensamiento no es un juego estéril, por el contrario, es una herramienta para buscar control de la situación. Claro, no se trata de buscar control sobre el pasado, sino de buscar control sobre el futuro. Buscamos en estos escenarios encontrar cómo pudimos habernos comportado de manera diferente, no con la falsa ilusión de cambiar el pasado, sino para identificar cómo actuar correctamente y proyectar esta acción hacia el futuro. En caso de que una situación similar llegase a presentarse, sabríamos cómo actuar en ella. Los escenarios contrafácticos a los que nos lleva el arraigo son, entonces, proyectivos:

What is the point of expending mental energy on an issue of this nature? [...] Having been through a traumatic experience of some kind, we often form conditional intentions for the future as a result. (Ibíd, p. 59)

Por supuesto, en condiciones normales todo este ejercicio se realiza para situaciones en las que el resultado del daño ha ocurrido por una acción mía. En esos casos tiene todo el sentido que piense cómo podría haberme comportado de manera diferente y forme estas intenciones a futuro acerca de cómo debería comportarme más adelante para evitar volver a hacer este daño. Pero las que hemos estado analizando en este texto no son condiciones normales, y Wallace es consciente de casos en los que un agente tenga estas consideraciones contrafácticas no sólo existen, sino que son más numerosos de lo que podría pensarse en un principio:

In cases in which the object of regret is not an action of ours, however, the counterfactual thoughts involved are correspondingly more complex, incorporating elements of fantasy. If I regret the loss of life and property that were caused by the Tōhoku tsunami, then I form a preference regarding that past state of affairs, which might be thought of as a resolution to prevent the loss of life and property under the counterfactual circumstance that I have in my power to do so. But the conditional supposition at issue in this case involves two distinct scenarios that are contrary to fact. I suppose, first, that the film of time might be unspooled, taking me back to March 11, 2011, when the tsunami occurred.

But I suppose, second, that there is something I might have done to bring it about that the tsunami did not lead to loss of life and property. As there is, in fact, nothing that I could then have done that would have brought about this result, my resolution in this case makes implicit reference to a set of harder counterfactual hypothesis: e.g., that there was some mechanism in place that could have been deployed to prevent the loss of life and property (such as fantastic machines or godlike beings with the power to hold the wall of water at bay), and that it was in my power to activate the mechanism. (ibid., p. 63)

Hay, entonces, ocasiones en las que un arraigo puede ser tan grande que nos lleva a estos contrafácticos extremos, en los que, con ayuda de la fantasía, suponemos que tenemos el control de cosas que no tenemos. La explicación de Wallace, infortunadamente, se detiene aquí y no considera más estos casos. Pero nosotros creemos que podemos complementar lo dicho por él justamente con lo que hemos dicho a lo largo de este trabajo. Si miramos bien, la situación que describe Wallace es una situación que encaja perfectamente en el modelo MFDCMS. Tenemos un agente que está frente a una evidencia. Y hace una evaluación sesgada de esta evidencia justamente porque tiene una motivación que lo lleva a ello (en este caso, el arraigo que a la vez se ve afectado por la creencia estricta en un mundo justo). A partir de este tratamiento sesgado de la evidencia, forma una creencia que es justamente la contraria a la que formaría cualquier persona que, ante la misma evidencia, no tuviera la motivación. Así, el agente quiere entender una situación que le parece en un principio incomprensible. Su creencia sólida en un mundo justo lo lleva a buscar una causa razonable para lo que ha ocurrido y su arraigo lo lleva a imaginar contrafácticos, no de cómo ha podido ser el mundo diferente, sino de cómo *ha podido él hacer al mundo diferente*, es este giro que parece pequeño el que produce un cambio enorme en el caso, pues se pone, en este escenario imaginativo, como agente y no como paciente, no es un espectador sino un actor, y así es muy fácil que sienta que ha sido él quien ha tenido de alguna manera el control de la situación y, por ende, que es culpa suya el daño que ha sufrido la persona ante la cual tiene el arraigo. Este esto lo que lo lleva a sentir Culpa-G. Recordemos, brevemente, que el arraigo se contrapone a una perspectiva de simple espectador. Si hay arraigo nos es difícil simplemente decir que “las cosas pasan así”. No, nos negamos a apartarnos de la situación, sentimos que debemos ser parte de este dolor. Recordemos el caso de Jacobo Timerman (cf. *supra* § 2.1., Caso # 4) y recordemos cómo él, en una entrevista, decía:

I know that going to a psychiatrist, I will lose all the world of pain to which I am so loyal, after seeing the people who were killed in prison. And I don't want to lose this relation with the world I was in... I feel a kind of loyalty to the people, to the people who were killed... I feel [abandoning my guilt and putting it behind me] is disloyal. I belong to that world, and I want to belong to that world, and I don't want to belong to any other world. (Citado en Katchadourian, 2010, p. 95)

El arraigo hace no sólo que la situación sea dolorosa, sino que sea personal. Se siente que encontrar una causa ajena despersonaliza la situación, lo deja a uno fuera de ese mundo. Es la combinación de un arraigo fuerte con una creencia rigurosa en un mundo justo lo que hace que estas situaciones de dolor por lo que queremos giren y se conviertan en situaciones en las que sentimos que hemos sido nosotros los causantes del dolor y, con ello, que somos culpables (en el sentido de Culpa-G) por ello.

Tenemos ahora sí todas las piezas del rompecabezas y el lector ya debe tener una buena idea de cómo encajan todas juntas.

Recordemos brevemente la caracterización que construimos para la culpa del sobreviviente (cf. *supra*, § 2.3):

Un sujeto S experimenta culpa del sobreviviente cuando:

- a) S siente Culpa-G.
- b) (a) se da cuando S supera un evento traumático de mejor manera que otro sujeto T.
- c) S no es sujeto adecuado de Culpa-ACC (no cumple con condición de control y/o epistémica), ni de Culpa-ATT.
- d) S cree que hay una acción A suya, o una omisión O, que ha realizado y que es la causante del daño o la violación al estándar o expectativa común.
- e) La evidencia de S apoya más la conclusión de que no es Culpable-ACC, que lo contrario.

Y hemos defendido que lo que puede explicar esto es el modelo MFDCMS (cf. *supra*, § 3)

S incurre en una formación motivacionalmente sesgada de una creencia de que P si:

- (1) La creencia de que P que S adquiere es falsa.
- (2) S trata los datos relevantes, o al menos aparentemente relevantes, para el valor de verdad de P de una manera motivacionalmente sesgada.
- (3) Este tratamiento sesgado es una causa no desviada de que S adquiriera la creencia de que P
- (4) Los datos a disposición de S en ese momento proveen mayor evidencia para no-P que para P.

En nuestra propuesta defendemos que es la conjunción de una creencia estricta en el mundo justo, junto con un arraigo fuerte (cf. *supra*, § 4.1 Gráfica 2) lo que funciona como motivación para que el sujeto haga el tratamiento motivacionalmente sesgado de la evidencia, y que es este tratamiento el que lo lleva a creer que ha sido él el culpable de la situación que ha afectado a la persona frente a la cual tiene el arraigo, por lo cual experimenta Culpa-G. Creerse culpable cuando toda la evidencia apunta a que claramente no lo es, es la creencia falsa que ha formado. Y todo esto encaja cómodamente en la caracterización que hemos hecho de la culpa del sobreviviente, sin tener que suponer que el sujeto es irracional, o sin tener que poner a este fenómeno de la culpa del sobreviviente en tensión con la teoría cognitivista de las emociones.

Regresemos brevemente a los casos con los que iniciamos este trabajo. Vimos que en todos ellos era claro que no cumplían, ya sea con la condición de control, ya sea con la condición epistémica (o con ninguna de las dos) para poder ser Culpables-G. Así, no había nada que los padres de los niños con cáncer (Caso # 1) hubieran podido hacer para evitar que murieran y ciertamente no contrajeron cáncer por nada que ellos hubiera hecho. Sin embargo, se culpan a sí mismos y en ocasiones sienten que la muerte de su hijo es un castigo de Dios por alguna

mala acción realizada en el pasado. Esto es claramente el intento de la búsqueda de una explicación causal que permita ordenar el mundo en la cual, gracias al arraigo fuerte, buscan situaciones contrafácticas (con un componente imaginativo) en las que tengan algún control de la situación, lo cual los lleva a verse como agentes y no pacientes y a creer que han sido culpables. Lo mismo puede decirse del caso de Carlos Casanova (Caso # 2). Es en el caso de los padres de niños con cáncer y en el caso de Waylon Jennings (Caso # 3) en donde se ve con mayor claridad el mecanismo del que hablaba Wallace al poner el ejemplo del tsunami. Se trata de casos en donde es evidente que los agentes imaginan que tienen un poder que ciertamente no tienen. El que Jennings creyera que simplemente decir “ojalá que se estrelle tu avión” tenga el poder de causar la caída del avión es, sin duda alguna, una falsa atribución de un poder sobrenatural. Y el caso de Jacobo Timerman (Caso # 4) es muy claro en mostrar cómo el arraigo hace que una vida sea significativa, el que él sienta que alejarse del dolor lo aleja de un mundo al que quiere pertenecer es diciente de cómo el arraigo transforma las experiencias y les da sentido. Todos los casos encajan en la estructura que hemos propuesto, pero, como hemos querido mostrar en estas líneas, algunos muestran de maneras más salientes algunas características del modelo que otras.

5. Conclusiones.

Hemos querido concluir este trabajo con algunas consideraciones de dos índoles distintas. Por un lado, queremos resaltar los que creemos que han sido aportes significativos hechos en él y, por el otro, queremos marcar las limitaciones que esta propuesta tiene.

Del primer bando de consideraciones nos gustaría resaltar que al hacer la búsqueda bibliográfica para nutrir esta investigación encontramos muy pocos tratamientos sistemáticos de la culpa del sobreviviente, y los que encontramos datan ya de hace un par de décadas y no han sido trabajados desde una perspectiva filosófica contemporánea (más bien desde una perspectiva psicológica descriptiva). Aquí hemos querido hacer justamente un trabajo filosófico de estudio y explicación de la culpa del sobreviviente que, además, ofrezca de ella una caracterización de le permita encajarse, o al menos no reñir, con las teorías cognitivistas de las emociones.

De igual manera, hemos querido ofrecer una suerte de listado de las condiciones suficientes para la culpa del sobreviviente, llenado así un vacío que encontramos según el cual cada investigador definía este tipo de culpa de una manera diferente, usualmente muy superficial. Para lograr esto tuvimos que hacer, primero, una caracterización de los tipos de culpa y sus condiciones, de manera que lográramos identificar con claridad el tipo de la culpa del que se habla cuando se habla de *culpa del sobreviviente* (es usual que el debate sea oscuro y fangoso justamente porque no es claro de qué se está hablando cuando se dice que el sujeto experimenta culpa).

Una vez hecho este arado conceptual, avanzamos una tesis según la cual la culpa del sobreviviente, en lugar de ser simplemente caracterizada como un comportamiento errático, irracional e inexplicable, puede ser explicado si se extrapola el modelo deflacionista con el que Alfred R. Mele ha intentado explicar el fenómeno del autoengaño. Nos alejamos del habla del autoengaño para hablar entonces de un modelo de formación de creencias motivacionalmente sesgadas (que denominamos MFCMS). Para poder aplicar este modelo a la culpa del sobreviviente, debimos buscar las motivaciones que justamente causan que la evaluación de la evidencia sea sesgada, y encontramos dos candidatos que, en conjunto, parecen cumplir con las condiciones: la creencia en un mundo justo y el arraigo. No defendimos que sólo tener estas dos motivaciones lleva a la culpa del sobreviviente, sino que tenerlas ambas en alto grado (lo que llamamos tener una creencia rigurosa en un mundo justo y tener un arraigo fuerte) es lo que propicia este tipo de fenómeno. Exploramos cómo en varios experimentos psicológicos se ha mostrado que la creencia en un mundo justo lleva a hacer una evaluación sesgada de la evidencia y usamos la explicación de Jay Wallace del arraigo para adaptarla a nuestro caso de interés y explicar cómo el arraigo lleva a que los sujetos tomen una cierta situación dolorosa como personal, exploren escenarios contrafácticos y, en ellos, busquen un cierto control, lo que, sumado a la creencia en un mundo justo, lleva a que crean que la situación estaba en sus manos (pese a que la evidencia

indica justamente lo contrario) y crean así, falsamente, que son culpables por lo que ha ocurrido.

Creemos que este tratamiento sistemático es propositivo y hemos querido ofrecer para él una sustentación teórica que muestre que es coherente.

Sin embargo, estamos al tanto de que este modelo es sólo especulativo hasta que se pueda corroborar con estudios empíricos bien diseñados que muestren que los pacientes que experimentan culpa del sobreviviente efectivamente tienen una creencia fuerte en un mundo justo. La dificultad de encontrar estos pacientes en un número suficiente para elaborar un estudio empírico con relevancia estadística hizo que esta pretensión excediera por mucho las pretensiones y posibilidades de este trabajo investigativo. De igual manera, somos conscientes de que es posible que un estudio empírico arroje como resultado que no es la creencia en un mundo justo parte de la motivación esencial de los pacientes de set tipo de culpa. Aún así, creemos que nuestro trabajo tiene valor, pues habríamos fallado en la identificación de la motivación que lleva al tratamiento sesgado de la evidencia, pero ello no probaría que hemos fallado en pensar que el modelo de MFCMS es el adecuado (tal vez buscando otra motivación) para explicar este fenómeno.

Seguramente hay muchas cosas en este trabajo que podrían haber sido explicadas de una manera más detallada y clara, o que han podido ser mejor sustentadas. Este, como todo trabajo investigativo, es siempre susceptible de mejora. Pero estamos orgullosos de haber intentado ofrecer un modelo explicativo que intente hacer justicia a los pacientes que sufren de este tipo de culpa.

Referencias.

- Adams, R. M. (1985). Involuntary Sins. *The Philosophical Review*, 94(1), 3-31.
- Améry, J. (2001). Resentimientos In *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. (pp. 139-166). Valencia: Pre-Textos.
- Association, A. P. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*: American Psychiatric Publishing.
- Audi, R. (1988). Self-Deception, Rationalization, and Reasons for Acting In B. P. O. R. McLaughlin, A. (Ed.), *Perspectives on Self-Deception* (pp. 92-120). Berkeley: University of California Press.
- Barr, P. (2012). Negative self-conscious emotion and grief: An actor-partner analysis in couples bereaved by stillbirth or neonatal death. *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 85(3), 310-326.
- Bozeman, M. F., Orbach, C. E., & Sutherland, A. M. (1955). Psychological impact of cancer and its treatment. III. The adaptation of mothers to the threatened loss of their children through leukemia. I. *Cancer*, 8(1), 1-19.
- Cacciatore, J., DeFrain, J., & Jones, K. L. C. (2008). When a Baby Dies: Ambiguity and Stillbirth. *Marriage & Family Review*, 44(4), 439-454.
- Coates, D. J., & Swenson, P. (2013). Reasons-responsiveness and degrees of responsibility. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 165(2), 629-645.
- De Frain, J., Martens, L., Stork, J., & Stork, W. (1991). The Psychological Effects of a Stillbirth on Surviving Family Members. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 22(2), 81-108.
- Dharmapala, D., Garoupa, N., & McAdams Richard, H. (2009). Belief in a Just World, Blaming the Victim, and Hate Crime Statutes. In *Review of Law & Economics* (Vol. 5, pp. 311).
- Emery, J. L. (1990). Attitudes of parents and pediatricians to a baby's death. *Journal of the Royal Society of Medicine*, 83(7), 423-424.
- Ezcurdia, M., & Hansberg, O. (2003). *La naturaleza de la experiencia: Sensaciones*: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Faccenda, L., & Pantaléon, N. (2011). Analysis of the relationships between sensitivity to injustice, principles of justice and belief in a just world. *Journal of Moral Education*, 40(4), 491-511.
- Fischer, J. M. (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*: Wiley.
- Fischer, J. M. (2006). *My Way: Essays on Moral Responsibility*: Oxford University Press.
- Fischer, J. M., Kane, R., Pereboom, D., & Vargas, M. (2009). *Four Views on Free Will*: Wiley.

- Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*: Cambridge University Press.
- Fischer, J. M., & Tognazzini, N. A. (2009). The Truth about Tracing. *Noûs*, 43(3), 531-556.
- Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66(23), 829-839.
- Freud, S., & Freud, E. L. (1992). *Letters of Sigmund Freud*: Dover.
- Friedman, S. B., Chodoff, P., Mason, J. W., & Hamburg, D. A. (1963). Behavioral observations on parents anticipating the death of a child. *Pediatrics*, 32, 610-625.
- Galeno, C., de Pégamo, G., & González, L. C. M. (2013). *De las pasiones y los errores del alma*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Gardner, R. A. (1969). The guilt reaction of parents of children with severe physical disease. *The American Journal of Psychiatry*, 126(5), 636-644.
- Geller, G., Botkin, J. R., Green, M. J., Press, N., Biesecker, B. B., Wilfond, B., . . . Kahn, M. J. (1997). Genetic testing for susceptibility to adult-onset cancer. The process and content of informed consent. *Jama*, 277(18), 1467-1474.
- Greenspan, P. (1995). *Practical Guilt: Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*: Oxford University Press.
- Greenspan, P. S. (1992). Subjective Guilt and Responsibility. *Mind*, 101(402), 287-303.
- Griffioen, A. (2014). Regaining the 'Lost Self': A Philosophical Analysis of Survivor's Guilt. In A. GERNER, ed., Jorge GONÇALVES, ed. (Ed.), *Altered Self and Altered Self Experience* (pp. 43-57). Norderstedt: Books on Demand.
- Hafer, C. L., Bègue, L., Choma, B. L., & Dempsey, J. L. (2005). Belief in a Just World and Commitment to Long-Term Deserved Outcomes. *Social Justice Research*, 18(4), 429-444.
- Hoffman, M. L. (2001). *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*: Cambridge University Press.
- Huggins, M., Bloch, M., Wiggins, S., Adam, S., Suchowersky, O., Trew, M., . . . et al. (1992). Predictive testing for Huntington disease in Canada: adverse effects and unexpected results in those receiving a decreased risk. *Am J Med Genet*, 42(4), 508-515.
- Hutson, S. P., Hall, J. M., & Pack, F. L. (2015). Survivor guilt: analyzing the concept and its contexts. *ANS. Advances in nursing science*, 38(1), 20-33.
- Jennings, W., & Kaye, L. (2009). *Waylon: An Autobiography*: Grand Central Publishing.
- Juni, S. (2016). Survivor guilt. *International Review of Victimology*, 22(3), 321-337.
- Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*: Oxford University Press.
- Karlsson, G., & Sjöberg, L. G. (2009). The Experiences of Guilt and Shame: A Phenomenological—Psychological Study. *Human Studies*, 32(3), 335-355.
- Katchadourian, H. (2010). *Guilt: The Bite of Conscience*. Stanford: Stanford University Press.

- Kreitler, S. B., Frida; Alkalay, Yasmin; Siegelman-Danieli, Nava. (2012). Survivor's Guilt in Caretakers of Cancer. *At the Interface / Probing the Boundaries*, 82, 77-100.
- Lanata, J. (Writer). (1996). Jorge Lanata entrevista a Jacobo Timerman. In. Buenos Aires DiFilm
- Lerner, M. (1977). The justice motive: Some hypotheses as to its origins and forms 1. *Journal of Personality*, 45(1), 1-52.
- Lerner, M. (1980). *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*: Springer US.
- Lerner, M. J., & Miller, D. T. (1978). Just world research and the attribution process: Looking back and ahead. *Psychological Bulletin*, 85(5), 1030-1051.
- Levi, P., & Bedate, P. G. (2001). *Los hundidos y los salvados*: Muchnik.
- Lyons, W. (1985). *Emotion*. New York: Cambridge University Press.
- McKenna, M. (2012). *Conversation & Responsibility*: Oxford University Press, USA.
- McKenna, M. (2013). Reasons-Responsiveness, Agents, and Mechanisms In *Oxford Studies in Agency and Responsibility Volume 1* (pp. 151-183). New York: Oxford University Press.
- McLaughlin, B. P., & Rorty, A. O. (1988). *Perspectives on Self-Deception*: University of California Press.
- Mele, A. R. (2001). *Self-Deception Unmasked*: Princeton University Press.
- Mele, A. R. (2009). Have I Unmasked Self-Deception or Am I Self-Deceived?". In C. W. Martin (Ed.), (pp. 260-260): Oxford University Press.
- Miles, M. S., & Demi, A. S. (1992). A Comparison of Guilt in Bereaved Parents whose Children Died by Suicide, Accident, or Chronic Disease. *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 24(3), 203-215.
- Morris, H. (1971). Guilt and Suffering. *Philosophy East and West*, 21(4), 419-434.
- Moya, C. J. (2006). *Filosofía de la mente* (2a ed.). Valencia (España): Universitat de València.
- Murakami, Y., Gondo, N., Okamura, H., Akechi, T., & Uchitomi, Y. (2001). Guilt from negative genetic test findings. *Am J Psychiatry*, 158(11), 1929.
- Niederland, W. G. (1981). The survivor syndrome: further observations and dimensions. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 29(2), 413-425.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*: Paidós.
- Okseberg Rorty, A. (1988). The Deceptive Self: Liars, Layers and Lairs. In B. P. O. R. McLaughlin, A. (Ed.), *Perspectives on Self-Deception* (pp. 11-28). Berkeley: University of California Press.
- Pérgamo, G. d., & González, L. (2013). *De las pasiones y los errores del alma*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Rawls, J. (2009). *A Theory of Justice*: Harvard University Press.

- Schachter, S., & Singer, J. E. (1962). Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state. *Psychol Rev*, 69, 379-399.
- Shelley, M., & Odriozola, E. (2015). *Frankenstein o el moderno Prometeo*: Nórdica Libros.
- Sher, G. (2009). *Who Knew?: Responsibility Without Awareness*: Oxford University Press.
- Singer, I. B. (2018). *Gimpel, el tonto*: Penguin Random House Grupo Editorial México.
- Smith, H. (1983). Culpable Ignorance. *The Philosophical Review*, 92(4), 543-571.
- Solomon, R. (1980). Emotions and choice. In A. O. Rorty (Ed.), (pp. 251-281): University of California Press.
- Solomon, R. (2007). *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us* (1 edition ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Stout, N. (2016). Reasons-Responsiveness and Moral Responsibility: The Case of Autism. *Journal of Ethics*, 20(4), 401-418.
- Strawson, P. F. (1992). Libertad y resentimiento *Cuadernos de crítica*, 47, 5-38.
- Strickland, R. (200). 'Guilt'. In *Encyclopedia of Psychology, 2nd Edition*. Farmington Hill: Gale Group.
- Vargas, M. (2005). The Trouble with Tracing. *Midwest Studies In Philosophy*, 29(1), 269-291.
- Vasquez, E. (2006). Surviving a Fire and a Survivor's Guilt. *The New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2006/11/16/nyregion/16neediest.html>
- Wallace, R. J. (2013). *The View from Here: On Affirmation, Attachment, and the Limits of Regret*: Oxford University Press, Incorporated.
- Waller, B. N. (2011). *Against Moral Responsibility*: MIT Press.
- Waller, B. N. (2015). *The Stubborn System of Moral Responsibility*: MIT Press.
- Wasserman, S., & Timerman, J. (1982). Interview with Jacobo Timerman. *The Threepenny Review*(9), 13-15.
- Watson, G. (2004). *Agency and Answerability: Selected Essays*: Clarendon Press.
- Williams, B. A. O., & Nagel, T. (1976). Moral Luck. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 50, 115-151.
- Zimmerman, D. (2009). Thinking with your Hypothalamus: Reflections on a Cognitive Role for the Reactive Emotions. In M. R. McKenna, P. (Ed.), *Free Will and Reactive Attitudes* (pp. 255-272). Burlington Ashgate.
- Zimmerman, M. J. (1997). Moral Responsibility and Ignorance. *Ethics*, 107(3), 410-426.
- Zimmerman, M. J. (2008). *Living with Uncertainty: The Moral Significance of Ignorance*: Cambridge University Press.