

Libertad y resentimiento

CUADERNOS DE CRÍTICA 47

P. F. STRAWSON

Libertad y resentimiento

Traducción de

Laura Lecuona

Universidad Nacional Autónoma de México

México 1992

El ensayo de P.F. Strawson, "Freedom and Resentment" Fue publicado originalmente en *Proceedings of the British Academy*, vol. XLVIII, 1962. Los derechos de la versión castellana fueron cedidos a *Critica* por The British Academy.

LIBERTAD Y RESENTIMIENTO

I

Algunos filósofos dicen no saber en qué consiste la tesis del determinismo. Otros dicen, o dan a entender, que sí lo saben. Entre estos, algunos —los pesimistas quizá— sostienen que si la tesis es verdadera, entonces los conceptos de obligación moral y responsabilidad moral realmente no tienen aplicación alguna, y las prácticas de castigo y censura, de expresar condena y aprobación morales, son realmente injustificadas. Otros —los optimistas quizás— sostienen que estos conceptos y prácticas de ninguna manera pierden su *raison d'être* si la tesis del determinismo es verdadera. Algunos incluso sostienen que la justificación de estos conceptos y prácticas requiere de la verdad de la tesis. Existe otra opinión, que se expresa con menor frecuencia: la opinión, podría decirse, del genuino escéptico moral. Esta es la siguiente: que las nociones de culpa moral, de reproche, de responsabilidad moral, son inherentemente confusas, y que podemos comprobarlo si consideramos las consecuencias, ya sea de la verdad del determinismo, o de su falsedad. Quienes sostienen esta opinión concuerdan con los pesimistas en que estas nociones carecen de aplicación si el determinismo es verdadero, y simplemente añaden que también carecen de ella si el determinismo es falso. Si se me pregunta a cuál de estos bandos pertenezco, he de decir que al primero de ellos, al bando de los que no saben cuál es la tesis del determinismo. Pero esto no me impide sentir cierta afinidad por los otros y un deseo de reconciliarlos. ¿Acaso mi

ignorancia no debería de inhibir, racionalmente, estas afinidades? Bueno, por supuesto, aunque oscura, uno tiene cierta sospecha —cierta idea acerca de qué clase de cosa se está hablando. Esta conferencia es un intento de dar un paso hacia la reconciliación; por lo tanto, es probable que esto les parezca a todos desacertado.

¿Pero puede haber alguna posibilidad de reconciliación entre posiciones tan claramente opuestas como las de los pesimistas y los optimistas acerca del determinismo? Bien, pudiera haber una retractación formal por parte de uno de los contendientes a cambio de una concesión sustancial por parte del otro. Así, supongamos que la posición optimista se planteara de este modo: (1) los hechos tal y como los conocemos no muestran que el determinismo sea falso; (2) los hechos tal y como los conocemos proporcionan una base adecuada para los conceptos y prácticas que el pesimista siente que son puestos en peligro por la posibilidad de la verdad del determinismo. Ahora bien, puede ser que el optimista tenga razón en esto, pero que se incline a dar una explicación inadecuada de los hechos tal y como los conocemos, y de cómo constituyen una base adecuada para los conceptos y prácticas problemáticos; que las razones que da en favor de la adecuación de esas bases sean ellas mismas inadecuadas y dejen de lado algo vital. Puede ser que el pesimista esté justificadamente ansioso por recuperar este elemento vital y que, dominado por su ansiedad, sienta que tiene que ir más allá de los hechos tal y como los conocemos; que sienta que el elemento vital puede asegurarse sólo si, más allá de los hechos tal y como los conocemos, existe un hecho adicional, a saber, que el determinismo es falso. ¿Acaso no podría ser empujado él a hacer una retractación formal a cambio de una concesión vital?

II

Permítanme extenderme un poco en esto, sólo a modo de preliminar. Algunos optimistas frente al determinismo señalan la eficacia de las prácticas de castigo, y de la condena y aprobación morales, cuando se trata de regular la conducta conforme a modos socialmente deseables.¹ En el hecho de su eficacia, sugieren, se encuentra una base adecuada para estas prácticas; y este hecho, por cierto, no muestra que el determinismo sea falso. A esto los pesimistas replican, precipitados, que el castigo *justo* y la condena *moral* suponen culpa moral y que la culpa supone responsabilidad moral y que la responsabilidad moral supone libertad y que la libertad supone la

¹ Cfr. P.H. Nowell-Smith, "Free Will and Moral Responsibility", *Mind*, vol. LVII, 1948.

falsedad del determinismo. Y a esto los optimistas suelen replicar a su vez que es verdad que estas prácticas requieren de la libertad en un sentido, y que la existencia de la libertad en este sentido es uno de los hechos tal y como los conocemos. Pero lo que ‘libertad’ significa aquí no es sino la ausencia de ciertas condiciones cuya presencia haría inapropiados a la condena moral o al castigo. Piensan en condiciones como la coacción, o la incapacidad innata, o la locura, o algunas otras formas menos extremas de desorden psicológico, o la existencia de circunstancias bajo las cuales el hacer cualquier otra elección sería moralmente inadmisibles o sería una expectativa muy alejada de cualquier hombre. Se ven obligados a añadir a esta lista otros factores que, sin ser exactamente limitaciones de la libertad, pueden también hacer inapropiados a la condena moral o al castigo o mitigar su fuerza, como algunas formas de ignorancia, equivocación o accidente. Además se sostiene que la razón general por la que la condena moral o el castigo son inapropiados cuando estos factores o condiciones se presentan es que las prácticas en cuestión generalmente son medios eficaces de regulación moral sólo en casos en los que estos factores no están presentes. Ahora bien, el pesimista admite que los hechos tal y como los conocemos incluyen la existencia de la libertad, e incluyen el hecho de que ocurren casos de acción libre, en el sentido negativo que el optimista concede; y admite que la existencia de la libertad en este sentido es compatible con la verdad del determinismo, o más bien insiste en ello. ¿Entonces qué es lo que al pesimista le parece que falta? Cuando intenta responder a esta pregunta, su lenguaje tiende a alternar entre lo muy familiar y lo muy desconocido.² Entonces puede decir, de manera suficientemente familiar, que el hombre que es sujeto de castigo justificado, de culpa o de condena moral, debe realmente *merecerlo*; y puede luego tal vez añadir que, por lo menos en el caso en que se le culpa por una acción efectiva, más que por una omisión, la condición para que realmente merezca esta culpa es algo que va más allá de las libertades negativas que el optimista concede. Es, digamos, una identificación genuinamente libre de la voluntad con el acto. Y esta es la condición que es incompatible con la verdad del determinismo.

El optimista, convencional pero conciliatorio, no tiene que darse aún por vencido. Puede decir: bien, la gente frecuentemente decide hacer cosas, realmente intenta hacer lo que hace, sabe exactamente lo que hace al hacerlo; las razones que cree tener de hacer lo que hace, con frecuencia son realmente sus razones y no sus racionalizaciones.

² Como Nowell-Smith señaló en un artículo posterior: “Determinists and Libertarians”, *Mind*, vol. LXIII, 1954.

También estos hechos se incluyen entre los hechos tal y como los conocemos. Si esto es lo que entiendes por libertad —por la identificación de la voluntad con el acto— entonces la libertad puede ser concedida de nuevo. Pero la concesión nuevamente es compatible con la verdad de la tesis del determinismo, pues de esa tesis no se seguiría que nadie decide hacer nada, que nadie hace nunca nada intencionalmente, que es falso que la gente a veces sabe perfectamente lo que hace. Yo trate de definir la libertad negativamente. Tú quieres darle una apariencia más positiva. Pero caemos en lo mismo. Nadie niega la libertad en este sentido, o estos sentidos, y nadie afirma que la existencia de la libertad en estos sentidos muestre que el determinismo sea falso.

Pero aquí es donde la laguna en la versión optimista puede ponerse de manifiesto, pues puede suponerse que el pesimista pregunta: ¿pero *por qué* la libertad en este sentido justifica la culpa, etc.? Volteas en mí contra primero la cara negativa, y luego la positiva, de una libertad que nadie pone en cuestión. Pero la única razón que has dado a las prácticas de condena moral y castigo en casos en los que esta libertad se presenta es la eficacia de tales prácticas al regular la conducta conforme a modos socialmente deseables. Pero ésta no es una base suficiente para estas prácticas como las entendemos, ni es siquiera el *tipo* correcto de base.

Ahora bien, no es probable que mi optimista, al ser el tipo de hombre que es, invoque en este momento una intuición de adecuación.³ De modo que realmente no tiene nada más que decir. Y mi pesimista, al ser el tipo de hombre que es, tiene sólo una cosa más que decir, a saber, que la admisibilidad de estas prácticas, tal y como las entendemos, necesita de otra clase de libertad, la clase que a su vez necesita de la falsedad de la tesis del determinismo. ¿Pero no induciríamos al pesimista a renunciar a decir esto si le otorgamos al optimista algo más que decir?

III

He mencionado al castigo y a la condena y aprobación morales; y es con respecto a estas prácticas o actitudes que el asunto entre optimistas y pesimistas parece ser particularmente importante —o, si uno es pesimista, el asunto entre deterministas y libertarios. Pero no me propongo hablar de estas prácticas o actitudes para empezar. Estas prácticas o actitudes permiten, si es que no implican, un cierto distanciamiento de las acciones o agentes que son sus objetos. Quiero hablar, por lo menos al principio, de algo más: de las actitudes y reacciones no indiferentes de la gente directamente

³ 'Intuition of fittingness' en el original (N. de la T.)

involucrada en intercambios entre sí; de las actitudes y reacciones de quienes se sienten ofendidos y de quienes se sienten beneficiados; de cosas tales como gratitud, resentimiento, perdón, amor y sentimientos de dolor. Quizás algo parecido al asunto entre optimistas y pesimistas surja también en este campo vecino; y como este campo está menos poblado de polemistas, el asunto puede arreglarse aquí más fácilmente; y si se arregla aquí, entonces puede resultar más fácil arreglarlo en el campo poblado de polemistas.

Lo que tengo que decir consiste en lugares comunes en buena parte. Por eso mi lenguaje será poco científico y sumamente impreciso, como generalmente lo es el de los lugares comunes. El lugar común central en que quiero insistir es la grandísima importancia que concedemos a las actitudes e intenciones de otros seres humanos hacia nosotros, y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen, o forman parte, de nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones. No puedo dar una descripción simple del campo de fenómenos en cuyo centro figura esta verdad de lugar común, pues el campo es demasiado complejo. Mucha literatura imaginativa se dedica a explorar sus complejidades, y tenemos un extenso vocabulario para tal propósito. Hay estilos que simplifican a un modo general su manejo. Así, podemos, como La Rochefoucauld, poner al amor propio o la auto-estima o la vanidad en el centro del cuadro y señalar cómo ésta puede ser acariciada por la estimación o herida por la indiferencia o el desprecio de los otros. Podemos hablar, en otra jerga, de la necesidad de amor, y de la pérdida de seguridad que resulta cuando se nos quita; o, en otra más, del respeto humano a uno mismo y de su relación con el reconocimiento de la dignidad del individuo. Estas simplificaciones me son de utilidad sólo si ayudan a enfatizar qué tanto nos importa de hecho, cuánto nos concierne, el que las acciones de otras personas —y particularmente de *algunas* otras personas— reflejen hacia nosotros actitudes de buena voluntad, afecto o estima, por un lado, o de desprecio, indiferencia o malevolencia, por el otro. Si alguien me pisa la mano accidentalmente, mientras trata de ayudarme, el dolor puede no ser menos agudo que si la pisara con despectiva indiferencia hacia mi existencia o con un deseo malévolo de lastimarme. Pero, en el segundo caso, generalmente tendré una clase y un grado de resentimiento que no tendré en el primero. Si las acciones de alguien me ayudan a alcanzar algún beneficio que deseo, entonces de todos modos salgo beneficiado; pero si su intención al hacerlas era beneficiarme por su buena voluntad en general hacia mí, razonablemente sentiré una gratitud que no sentiría si el beneficio fuera una

consecuencia incidental, inintencionada o incluso lamentada por ella, de algún plan de acción con diferente objetivo.

Estos ejemplos se refieren a acciones que confieren beneficios o infligen daños por encima de cualesquiera daños conferidos o infligidos por la mera manifestación de la actitud e intención mismos. Deberíamos considerar también qué tan amplio es aquel sector de nuestra conducta en el cual el beneficio o el daño reside principalmente o por entero en la manifestación de la actitud misma. Es así con las buenas maneras, y con buena parte de lo que llamamos amabilidad, por un lado; con la grosería deliberada, con la indiferencia premeditada, o con el insulto, por el otro.

Aparte del resentimiento y la gratitud, acabo de mencionar el perdón. Este es un tema algo pasado de moda en la filosofía moral del presente; pero ser perdonados es algo que a veces pedimos, y perdonar es algo que a veces decimos que hacemos. Pedir ser perdonados es, en parte, reconocer que la actitud exhibida en nuestras acciones fue tal que pudo haber ofendido con razón, y en parte repudiar esa actitud para el futuro (o por lo menos para el futuro inmediato); y perdonar es aceptar dicho repudio y olvidar el resentimiento. Debemos pensar en las muchas clases diferentes de relación que podemos tener con otras personas —como partícipes de un interés en común; como miembros de la misma familia; como colegas; como amigos; como amantes; como compañeros casuales en una enorme gama de intercambios y encuentros. Entonces debemos pensar, en cada una de estas relaciones en turno, y aún en otras, en la clase de importancia que concedemos a las actitudes e intenciones que tienen hacia nosotros aquéllos con los que mantenemos estas relaciones, y en las clases de actitudes y sentimientos *reactivos* a los que nosotros mismos somos propensos. En general, exigimos algún grado de buena voluntad o consideración de parte de aquéllos con los que mantenemos estas relaciones, aunque las formas que requerimos que tomen varían ampliamente en uniones diferentes. La gama y la intensidad de nuestras actitudes *reactivas* hacia la buena voluntad, hacia su ausencia o hacia su opuesto, varían no menos ampliamente. He mencionado, específicamente, el resentimiento y la gratitud, y ellos son un par de opuestos sumamente útil. Pero, por supuesto, hay todo un continuo de actitudes y sentimientos reactivos que se extienden hacia ambos lados de este par, e incluso entre ellos —lo que resulta ser el área más cómoda.

El objetivo de estos lugares comunes es intentar tener presente algo que se olvida fácilmente cuando estamos ocupados con la filosofía, especialmente en nuestro tranquilo estilo contemporáneo, a saber, qué es estar efectivamente involucrado en

relaciones interpersonales ordinarias, oscilando desde las más íntimas hasta las más casuales.

IV

Algo sobre lo que hay que preguntarse son las causas generales de esas actitudes reactivas a las que he aludido; también hay que preguntarse acerca de las variaciones de que son objeto, las condiciones particulares dentro de las que parecen ser naturales o razonables o apropiadas, o no serlo; y una tercera cosa que hay que preguntar es cómo sería, o como es, no padecerlas. Por la primera pregunta yo no estoy muy interesado, pero sí por la segunda, y tal vez más aún por la tercera.

Consideremos, pues, diferentes ocasiones de resentimiento: situaciones en las que una persona es ofendida o lastimada por la acción de otra y en las cuales —en ausencia de consideraciones especiales— puede esperarse natural o normalmente que la persona ofendida experimente resentimiento. Consideremos luego qué tipo de consideraciones especiales podríamos esperar que modificaran o apaciguaran este sentimiento o que lo desaparecieran por completo. No necesitamos decir cuán diversas son tales consideraciones. Pero pienso que, para mi propósito, puede hacerse, a grandes rasgos, una división en dos clases. Al primer grupo pertenecen todas las que darían pie para emplear expresiones tales como ‘no era esa su intención’, ‘no se había dado cuenta’, ‘él no sabía’; y también todas las que podrían dar pie para el uso de la frase ‘no pudo evitarlo’, cuando ésta está apoyada por frases tales como ‘lo empujaron’, ‘tenía que hacerlo’, ‘era el único camino’, ‘no le dejaron alternativa’, etc. Es obvio que cada una de estas diversas excusas, y la clase de situaciones en las que serían apropiadas, difiere de las demás de modos notables e importantes. Pero para mi propósito presente ellas tienen algo aún más importante en común. Ninguna nos induce a suspender nuestras actitudes reactivas ordinarias hacia el agente, ya sea al momento de su acción o en general. No nos inducen a visualizar al *agente* como alguien con respecto a quien estas actitudes son de cualquier modo inapropiadas. Nos inducen a visualizar el *daño* como algo con respecto a lo cual una de estas actitudes en particular es inapropiada. No nos inducen a visualizar al *agente* como algo distinto a un agente plenamente responsable. Nos inducen a visualizar el *daño* como algo para lo cual él no fue plenamente responsable, o para lo cual no lo fue en absoluto. No sugieren que el agente sea de cualquier modo un objeto inapropiado para esa clase de exigencia de buena voluntad o consideración que se refleja en nuestras actitudes reactivas ordinarias. En vez de ello sugieren que el hecho del daño no fue, en este caso, incompatible con el cumplimiento

de esa exigencia; que el hecho del daño fue totalmente consistente justo con lo que nosotros exigimos que sean las actitudes e intenciones del agente.⁴ El agente sencillamente ignoraba el daño que estaba ocasionando, o había perdido el equilibrio al ser empujado, o tuvo que causar el daño con reticencia por razones que superan aceptadamente su oposición. El que el agente ofrezca esas disculpas, y el que la persona ofendida las acepte, no se opone al contexto de las relaciones interpersonales ordinarias y de la manifestación de actitudes reactivas ordinarias, ni se sale de él. Como las cosas van mal y las situaciones se complican, es un elemento esencial e integral de los intercambios que constituyen la vida de estas relaciones.

El segundo grupo de consideraciones es muy diferente. Las dividiré en dos subgrupos, el primero de los cuales es bastante menos importante que el segundo. Con respecto al primer subgrupo podemos pensar en enunciados tales como ‘estaba fuera de sí’, ‘ha estado bajo una gran tensión últimamente’, ‘actuaba bajo sugestión pos-hipnótica’; con respecto al segundo, podemos pensar en ‘es sólo un niño’, ‘es un esquizofrénico perdido’, ‘su mente ha sido sistemáticamente pervertida’, ‘eso no es más que una conducta compulsiva de su parte’. Excusas como éstas, de modo contrario a las de mi primer grupo general, nos inducen a suspender nuestras actitudes reactivas ordinarias hacia el agente, ya sea al momento de la acción o todo el tiempo. No nos inducen a ver las acciones del agente como consistentes con todo cuanto recordamos de las actitudes interpersonales ordinarias y simplemente inconsistentes con una actitud particular. Nos inducen a ver al agente mismo bajo una luz diferente de la luz bajo la cual normalmente veríamos a alguien que ha actuado como él ha actuado. No me alargaré en el primer subgrupo de casos. Aunque quizá susciten, a corto plazo, preguntas semejantes a las suscitadas por el segundo subgrupo a largo plazo, podemos despacharlas sin considerar tales preguntas tomando la admirablemente sugerente frase ‘estaba fuera de sí’ con la seriedad que merece, a pesar de ser lógicamente cómica. No abrigaremos ningún resentimiento contra el hombre dentro de sí, a causa de la acción hecha por el hombre fuera de sí; o tan siquiera nos sentiremos menos resentidos. Normalmente tenemos que tratarlo cuando está bajo presiones normales; entonces no nos deberemos sentir con él, cuando actúa como lo hace bajo presiones anormales, como deberíamos habernos sentido con él si hubiera actuado así bajo presiones normales.

⁴ Tal vez no en todos los casos justo lo que exigimos que debieran ser, pero en todo caso no justo lo que exigimos que no debieran ser. Para mi propósito presente estas diferencias no importan.

El segundo y más importante subgrupo de casos permite considerar que las circunstancias eran normales, pero presenta al agente como psicológicamente anormal —o como moralmente subdesarrollado. El agente estaba dentro de sí, pero está pervertido o trastornado, es neurótico o es sólo un niño. Cuando vemos a alguien bajo una luz semejante, todas nuestras actitudes reactivas tienden a modificarse profundamente. Aquí tengo que mencionar dicotomías crudas e ignorar las diversidades de casos —siempre interesantes y siempre iluminadoras. Lo que quiero contrastar es la actitud (o gama de actitudes) de involucramiento o participación en una relación humana, por un lado, y lo que podría llamarse la actitud (o gama de actitudes) objetiva hacia otro ser humano, por el otro. Debo añadir que, incluso en la misma situación, no son, en conjunto, enteramente *excluyentes* entre sí, pero sí son, profundamente, *opuestas* a las otras. Adoptar la actitud objetiva hacia otro ser humano es verlo, quizás, como un caso social; como un sujeto que requiere lo que podría llamarse tratamiento, en un amplio sentido; como algo que ciertamente ha de tomarse en cuenta, quizás con precaución; como algo a ser controlado o manejado o curado o entrenado; quizá simplemente a ser evitado, aunque *esto* último no es peculiar a los casos de objetividad de actitud. La actitud objetiva puede teñirse emocionalmente de muchas maneras, pero no de cualquier manera: puede incluir repulsión o miedo, puede incluir compasión o hasta amor, aunque no todas las clases de amor. Pero no puede incluir el rango de sentimientos y actitudes reactivas que pertenecen al involucramiento o participación con otros dentro de relaciones humanas interpersonales; no puede incluir resentimiento, gratitud, perdón, enojo, o el tipo de amor que a veces puede decirse que dos adultos sienten recíprocamente uno por el otro. Si tu actitud hacia alguien es completamente objetiva, entonces, aunque puedes combatirlo, no puedes discutir con él, y aunque puedas hablarle, incluso negociar con él, no puedes razonar con él. Puedes a lo mucho hacer como si discutieras o razonaras con él.

Ver a alguien, pues, como pervertido o trastornado o compulsivo en su conducta, o peculiarmente desafortunado en sus circunstancias formativas —ver a alguien así tiende a apartarlo, por lo menos hasta cierto punto, de actitudes reactivas participativas normales por parte de alguien que así lo ve; tiende a promover actitudes objetivas, por lo menos en los civilizados. Pero hay algo curioso que añadir a esto. La actitud objetiva no es sólo algo en lo que naturalmente tendemos a caer en casos como éstos, en los que las actitudes participativas son inhibidas parcialmente o por entero a causa de

anormalidades o de inmadurez. Es también algo disponible como recurso igualmente en otros casos. Vemos con mirada objetiva la conducta compulsiva del neurótico o la conducta fastidiosa de un niño muy chico, pensando en términos de tratamiento o entrenamiento. Pero *podemos* a veces mirar con algo así como la misma mirada la conducta del normal y del maduro. *Tenemos* este recurso y podemos a veces hacer uso de él: como un refugio, digamos, de las presiones que impone en nosotros una situación en la que nos sentimos involucrados; o como una ayuda para determinar una línea de acción, o simplemente por curiosidad intelectual. Siendo humanos, en el caso normal no podemos hacer esto largo tiempo, o de manera absoluta. Si las presiones de las situaciones en las que nos sentimos involucrados siguen siendo muy fuertes, entonces tenemos que hacer algo más —como romper una relación. Pero lo que es interesante sobre todo es la tensión que hay en nosotros entre la actitud participativa y la actitud objetiva. Uno está tentado a decir: o nuestra humanidad o nuestra inteligencia. Pero decir esto sería distorsionar ambas nociones.

Lo que he llamado actitudes reactivas participativas son esencialmente reacciones humanas naturales hacia la buena o mala voluntad o a la indiferencia de otros hacia nosotros, tal como la exhiben sus actitudes y sus acciones. La pregunta que tenemos que hacer es: ¿qué efecto tendría, o debería de tener, la aceptación de la verdad de una tesis general del determinismo frente a estas actitudes reactivas? Más específicamente, ¿acaso la aceptación de la verdad de la tesis conduciría a la ruina o al repudio de todas estas actitudes, o acaso debería de conducir a ello? ¿Acaso significaría el fin de la gratitud, del resentimiento y del perdón; de todos los amores adultos recíprocos; de todos los antagonismos esencialmente *personales*, o acaso debería de significar eso?

¿Pero cómo puedo responder esta pregunta, o tan siquiera plantearla, sin saber *exactamente* en qué consiste la tesis del determinismo? Bien, hay algo que sí sabemos: que si hay una tesis coherente del determinismo, entonces debe haber un sentido de ‘determinado’ tal que, si la tesis es verdadera, entonces cualquier conducta está determinada en ese sentido. Si recordamos esto, podremos al menos considerar qué posibilidades se nos abren formalmente; y entonces tal vez veremos que la pregunta puede responderse sin saber exactamente cuál es la tesis del determinismo. Podemos considerar qué posibilidades se abren porque previamente hemos dado cuenta de los modos en que las actitudes reactivas particulares, o las actitudes reactivas en general, pueden inhibirse y los modos en que, a veces, según juzgamos, deben impedirse. Así, consideré antes un grupo de consideraciones que tienden a inhibir el resentimiento y

que, según juzgamos, deben impedirlo, en casos particulares de un agente que causa un daño, sin inhibir las actitudes reactivas en general hacia ese agente. Obviamente este grupo de consideraciones no incide estrictamente en nuestra pregunta, pues esa pregunta concierne a las actitudes reactivas en general. Pero el resentimiento tiene un interés particular; entonces vale la pena añadir que nunca se ha afirmado que sea consecuencia de la verdad del determinismo el que una u otra de *estas* consideraciones operara en todos los casos de un daño causado por un agente; ni se seguiría de la verdad del determinismo que cualquiera que haya causado un daño *o* simplemente ignoraba que lo causaba *o* tenía razones de un orden superior para reticentemente consentir causarlo *o*..., etc. El predominio de este feliz estado de cosas no sería consecuencia del reino del determinismo universal sino del reino de la buena voluntad universal. No podemos, pues, encontrar aquí la posibilidad de una respuesta afirmativa a nuestra pregunta, ni siquiera para el caso particular del resentimiento.

A continuación, advertí que la actitud participativa, y en general las actitudes reactivas personales, tienden a dar lugar, y según juzga la gente civilizada deberían de dar lugar, a actitudes objetivas sólo en la medida en que el agente es visto como excluido de relaciones humanas adultas ordinarias a causa de anormalidades psicológicas hondamente arraigadas —o simplemente por ser un niño. Pero no puede ser consecuencia de ninguna tesis que no sea autocontradictoria que la anormalidad sea la condición universal.

Ahora bien, despachar las cosas de esta manera parece muy fácil, y en un sentido así es. Pero sea lo que sea que despachemos demasiado rápidamente en este acto, eso tiene cabida en la única forma de respuesta afirmativa posible que queda. He advertido que a veces, y de modo parcial, podemos mirar a la gente normal (a aquéllos que catalogamos de ‘normales’) del modo objetivo en que hemos aprendido a mirar a ciertos tipos clasificados de anormalidad. Y nuestra pregunta se reduce a esto: ¿podría la aceptación de la tesis del determinismo llevarnos a mirar a todos exclusivamente de esta manera, o acaso debería de hacerlo? Pues ésta es la única condición digna de consideración bajo la cual la aceptación del determinismo podría conducir a la ruina o al repudio de las actitudes reactivas participativas.

No parece autocontradictorio suponer que esto pudiera suceder. De manera que supongo que tenemos que decir que no es absolutamente inconcebible que esto debería de suceder. Pero estoy fuertemente inclinado a pensar que es prácticamente inconcebible para nosotros tal y como somos. El compromiso humano de participar en

relaciones interpersonales ordinarias es, creo yo, demasiado precioso, y está profundamente arraigado en nosotros, como para tomar en serio la idea de que una convicción teórica general podría cambiar nuestro mundo de modo tal que dejara de haber en el cosas así como las relaciones interpersonales tal y como normalmente las entendemos; y estar involucrado en relaciones interpersonales tal y como normalmente las entendemos es, precisamente, estar expuesto a la gama de actitudes reactivas y de sentimientos que se está cuestionando.

Esto es, pues, una parte de la respuesta a nuestra pregunta. Una sostenida objetividad de actitud interpersonal, y el aislamiento humano que acarrearía, no parece ser algo de lo que los seres humanos fueran capaces, aun cuando alguna verdad general fuera fundamento teórico para ello. Pero esto no es todo. Hay un aspecto más, implícito en los ya mencionados, que tiene que hacerse explícito. He dicho que excepcionalmente podemos tener trato directo con seres humanos sin ningún grado de involucramiento personal, tratándoles simplemente como criaturas que han de ser manejadas en función de nuestro propio interés, o a favor nuestro o de nuestra sociedad —o incluso en función de su interés. En el caso extremo de los trastornados mentales, es sencillo ver la relación entre la posibilidad de una actitud enteramente objetiva y la imposibilidad de lo que entendemos como relaciones interpersonales ordinarias. Dada esta última imposibilidad, la única actitud civilizada disponible es la de visualizar a la persona trastornada simplemente como algo a ser entendido y controlado de la manera más deseable. Visualizarlo como si estuviera fuera del alcance de relaciones personales es ya, para los civilizados, visualizarlo de esa manera. Cuando se trata de determinar líneas de acción, o por razones de auto-protección, podemos tener oportunidad, quizá temporal, de adoptar una actitud fundamentalmente parecida hacia un ser humano ‘normal’; es decir, concentrarnos en comprender ‘cómo funciona’, con vistas a determinar nuestras líneas de acción de acuerdo con ello o a encontrar en esa misma comprensión un alivio a las presiones de las situaciones en las que nos sentimos involucrados. Ahora bien, ciertamente es verdadero que en el caso de los anormales, aunque no en el caso de los normales, nuestra adopción de la actitud objetiva es consecuencia del hecho de que vemos al agente como *incapacitado* en algún aspecto, o en todos, para las relaciones interpersonales ordinarias. Está entonces incapacitado, quizás, por el hecho de que su manera de ver la realidad es fantasía pura, por el hecho de que no vive, en un sentido, en el mundo real en lo absoluto; o por el hecho de que su conducta es, en parte, una

manifestación poco realista de propósitos inconscientes; o por el hecho de que es un tonto, o un tonto moral. Pero hay algo más que *porque* esto es verdadero, es, del mismo modo, ciertamente *no* verdadero, a saber, que hay un sentido de determinado tal que (1) si el determinismo es verdadero, toda la conducta está determinada en este sentido, (2) el determinismo podría ser verdadero, *i.e.* no es inconsistente con los hechos tal y como los conocemos el suponer que toda la conducta podría estar determinada en este sentido, y (3) nuestra adopción de la actitud objetiva frente al anormal es resultado de una previa aceptación de la creencia de que la conducta, o la parte pertinente de la conducta del ser humano en cuestión, *está* determinada en este sentido. Ni en el caso del normal, pues, ni en el caso del anormal es verdad que, cuando adoptamos una actitud objetiva, lo hacemos *porque* sostenemos tal creencia. Entonces mi respuesta tiene dos partes. La primera es que no podemos, siendo como somos, concebimos seriamente a nosotros mismos adoptando una minuciosa objetividad de actitud hacia otros como resultado de la convicción teórica de la verdad del determinismo; y la segunda es que cuando de hecho adoptamos tal actitud en un caso particular, no lo hacemos como consecuencia de una convicción teórica, que podría expresarse como ‘determinismo en este caso’, sino que es consecuencia de nuestro abandono, por diferentes razones en diferentes casos, de las actitudes interpersonales ordinarias.

Podría decirse que todo esto deja sin responder a la pregunta real, y que no podemos esperar responderla si no sabemos exactamente en qué consiste la tesis del determinismo, pues la pregunta real no es una pregunta acerca de qué hacemos efectivamente, o acerca de por qué lo hacemos. No es siquiera una pregunta acerca de qué haríamos *de hecho* si cierta convicción teórica ganara aceptación general. Es una pregunta acerca de qué sería racional hacer si el determinismo fuera verdad, una pregunta acerca de la justificación *racional* de las actitudes interpersonales ordinarias en general. A esto responderé, primero, que semejante pregunta podría parecer genuina sólo a alguien que hubiera fracasado por completo al intentar captar lo que conlleva la respuesta precedente: el hecho de nuestro compromiso humano natural con actitudes interpersonales ordinarias. Este compromiso es parte de la estructura general de la vida humana, no algo que sea susceptible de ser revisado como pueden ser susceptibles de ser revisados los casos particulares dentro de esta estructura general. Y responderé, en segundo lugar, que si pudiéramos imaginar eso que no podemos tener, a saber, una elección en este asunto, entonces podríamos elegir racionalmente sólo a la luz de una evaluación de las ganancias y pérdidas para la vida

humana, de su enriquecimiento o empobrecimiento; y la verdad o falsedad de una tesis general del determinismo no incidiría en la racionalidad de *esta* elección.⁵

V

El propósito de esta discusión acerca de las actitudes reactivas en su relación —o falta de relación— con la tesis del determinismo fue el de acercarnos, si era posible, a una posición de compromiso en un área más usual de debate. Por ahora no discutiremos las actitudes reactivas que son esencialmente las de partes ofendidas o de beneficiarios. Discutiremos las actitudes reactivas que esencialmente no son las de partes ofendidas o de beneficiarios, o que lo son sólo incidentalmente, pero que sin embargo son, he de alegar, actitudes afines a las que he discutido. Puse al resentimiento en el centro de la discusión previa. Pondré a la indignación moral —o, más débilmente, desaprobación moral— en el centro de ésta.

Las actitudes reactivas que he discutido hasta ahora son esencialmente reacciones frente a la calidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, según se manifiesta en su conducta: frente a la buena o mala voluntad o indiferencia o falta de interés. Entonces el resentimiento, o lo que he llamado resentimiento, es una reacción al daño o a la indiferencia. Las actitudes reactivas que tengo que discutir ahora podrían describirse como los análogos, favorables o vicarios o impersonales o desinteresados o generalizados, de las actitudes reactivas que ya he discutido. Son reacciones a la calidad de la voluntad de los demás, no hacia nosotros, sino hacia otros. Debido a este carácter vicario o impersonal, les damos diferentes nombres. Así, de alguien que experimenta el análogo vicario del resentimiento, se 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, donde el interés y la dignidad propios no están involucrados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a sus demás caracteres, lo que la hace merecedora del calificativo ‘moral’. Tanto mi descripción como mi nombre para estas actitudes son algo engañosos en un aspecto importante. No es que estas actitudes sean esencialmente vicarias —uno puede sentir indignación por cuenta propia— sino que son esencialmente susceptibles de ser

⁵ La cuestión, entonces, de la conexión entre la racionalidad y la adopción de la actitud objetiva hacia otros está mal planteada cuando se le hace aparecer como dependiente del asunto del determinismo. Pero hay otra pregunta que debería formularse, aunque sólo sea para distinguirla de la pregunta mal planteada. Fuera del asunto del determinismo, ¿no podría decirse que deberíamos estar más cerca de ser criaturas puramente racionales en la medida en que nuestra relación con otros estuviera de hecho dominada por la actitud objetiva? Yo creo que esto podría decirse; sólo se tendría que añadir, una vez más, que si tal elección fuera posible no necesariamente sería racional elegir ser más puramente racionales de lo que somos.

vicarias. Pero me quedaré con el nombre por lo sugerente que es; y espero que lo que en él resulta engañoso se corrija en lo que sigue.

Las actitudes reactivas personales 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. (Lo que, en casos particulares, *contará* como manifestaciones de buena o mala voluntad o desinterés variará de acuerdo con la relación particular que mantengamos con otro ser humano). Los análogos generalizados o vicarios de actitudes reactivas personales descansan exactamente sobre la misma expectativa o exigencia en una forma generalizada, a la vez que la reflejan; esto es, se apoyan sobre la exigencia de la manifestación de un grado razonable de buena voluntad o consideración de parte de otros, no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquéllos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral, *i.e.*, según pensamos ahora, hacia todos los hombres. Las formas generalizadas y no generalizadas de exigencia, y las actitudes reactivas vicarias y personales que descansan sobre aquéllas, y que las reflejan, están conectadas no sólo lógicamente. Están conectadas humanamente; y no nada más entre ellas. Están conectadas también con un conjunto más de actitudes que debo mencionar ahora con vistas a completar el cuadro. He considerado desde dos perspectivas las exigencias que planteamos a otros y nuestras reacciones ante sus acciones posiblemente dañinas. Éstas eran las perspectivas de alguien cuyo interés estaba directamente involucrado (quien sufre el daño, digamos) y de otros cuyo interés no estaba directamente involucrado (que no sufren ellos mismos el daño). Así, he hablado de actitudes reactivas personales en conexión con lo primero y de sus análogos vicarios en conexión con lo segundo. Pero el cuadro no estará completo sino hasta que consideremos también los correlatos de estas actitudes del lado de aquéllos en quienes recaen las exigencias, del lado de los agentes. 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 o por lo menos responsable; y el fenómeno más complicado de la vergüenza.

Estos tres tipos de actitud están conectados humanamente. Alguien que manifestara

las actitudes reactivas personales en un alto grado pero que no mostrara inclinación alguna a sus análogos vicarios podría aparecer como un caso anormal de egocentrismo moral, como una especie de solipsista moral. Supongamos que él reconoce cabalmente los reclamos de consideración que otros le hacen, que es susceptible de la gama completa de actitudes auto-reativas. Él se vería entonces a sí mismo como único, tanto en el sentido de *el* único que hacia un reclamo general de consideración humana, como en el sentido de *el* único sobre el cual recaía dicho reclamo de los seres humanos en general. Esto sería una clase de solipsismo moral. Pero esto es escasamente algo más que una posibilidad conceptual, si acaso eso es. En general, aunque entre límites variantes, exigimos de otros para otros, así como de nosotros mismos para otros, algo de la consideración que exigimos de otros para nosotros mismos. ¿Podemos acaso imaginar, aparte del solipsista moral, cualquier otro caso en el que uno o dos de estos tres tipos de actitud se hallen completamente desarrollados, pero en la ausencia absoluta de cualquier rastro, por tenue que éste sea, de los dos o uno restantes? Si podemos, entonces imaginamos algo muy por debajo, o muy arriba, del nivel de nuestra humanidad común —un tonto moral o un santo, pues todos estos tipos de actitudes parecidas tienen raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas.

Ahora bien tanto de las actitudes reactivas personales como de sus análogos vicarios, debemos preguntar de qué modos y bajo qué consideraciones tienden a ser inhibidos. Ambos tipos de actitud, o conllevan cierta clase de exigencia de consideración interpersonal, o bien la expresan. El hecho del daño constituye una evidencia *prima facie* de que esta exigencia ha sido menospreciada o incumplida. Vimos, en el caso del resentimiento, cómo una clase de consideraciones puede mostrar que esta evidencia es mera apariencia, y entonces inhibe el resentimiento *sin* inhibir o desplazar la clase de exigencia de la que el resentimiento puede ser una expresión, sin tender en modo alguno a hacernos suspender nuestras actitudes interpersonales ordinarias hacia el agente. Consideraciones de esta clase operan justo en la misma forma, justo por las mismas razones, en conexión con la desaprobación moral o indignación; ellas inhiben la indignación *sin* inhibir en modo alguno la clase de exigencia hacia el agente de la que la indignación puede ser una expresión, la gama de actitudes hacia él a la que pertenece. Pero en conexión con esto podemos expresar los hechos con un nuevo énfasis. Podemos decir, subrayando el aspecto moral, generalizado, de la exigencia, que las consideraciones de este grupo no tienen la

tendencia a hacernos ver al agente como algo distinto a un agente moralmente responsable; ellas simplemente nos hacen ver el daño como un daño para el cual el agente no fue moralmente responsable. El ofrecimiento y la aceptación de disculpas exculpatorias tales como las que están aquí en cuestión, en modo alguno le quita al agente (ante nuestros ojos) su carácter de sujeto de relaciones morales. Por el contrario, como las cosas van mal y las situaciones se complican, es parte esencial de la vida de tales relaciones.

Pero supongamos que vemos al agente bajo una luz diferente: que lo vemos como alguien cuya imagen del mundo es una ilusión insensata; o como alguien cuyo comportamiento, o una parte de su comportamiento, es ininteligible para nosotros, o tal vez incluso para él, en términos de propósitos conscientes, e inteligible sólo en términos de propósitos inconscientes; o incluso, quizá, como alguien totalmente impermeable a las actitudes autorreactivas de las que hablé; totalmente falto de sentido moral, como decimos. Dije que ver a un agente bajo una luz semejante tiende a inhibir el resentimiento de una manera totalmente diferente. Tiende a inhibir el resentimiento porque tiende a inhibir actitudes interpersonales ordinarias en general, y a inhibir la clase de exigencia y expectativa que esas actitudes implican; y en cambio tiende a promover la perspectiva puramente objetiva del agente como alguien que plantea problemas de comprensión intelectual simplemente, de manejo, tratamiento y control. De nuevo se sostiene el paralelo para el caso de las actitudes generalizadas o morales hacia el agente que ahora nos conciernen. La misma luz anormal que nos muestra al agente como alguien con respecto a quien las actitudes personales, la exigencia personal, han de ser suspendidas, nos lo muestra también como alguien con respecto a quien las actitudes impersonales, la exigencia generalizada, han de ser suspendidas. Sólo podemos expresar los hechos con un nuevo énfasis abstrayéndonos ahora del interés personal directo. Podemos decir: en la medida en que el agente es visto bajo esta luz, no es visto como alguien en quien las exigencias y expectativas recaen de esa manera particular en la que pensamos que recaen cuando hablamos de obligación moral; él no es, en esa medida, visto como un agente moralmente responsable, como sujeto de relaciones morales, como miembro de la comunidad moral.

Advertí también que la suspensión de actitudes interpersonales ordinarias y el cultivo de una perspectiva puramente objetiva es posible algunas veces, incluso cuando no tenemos para ello razones como las que acabo de mencionar. ¿Es esto posible también en el caso de las actitudes morales reactivas? Yo creo que sí; y quizá sea más fácil. Pero

son menos los motivos para una suspensión total de actitudes morales reactivas, y son quizá más débiles: menos, porque sólo donde hay involucramiento personal previo puede haber motivo para buscar refugio a las tensiones de tal involucramiento; quizá más débiles porque la tensión entre la perspectiva objetiva y las actitudes morales reactivas es quizá menor que la tensión entre la perspectiva objetiva y las actitudes personales reactivas, de modo que —en el caso de las actitudes morales reactivas— podemos resguardar más fácilmente las ventajas especulativas o políticas de la perspectiva objetiva mediante algo así como poner a un lado esas actitudes, más que suspenderlas totalmente.

Estas últimas observaciones son inciertas; pero también poco importantes para el propósito presente. Lo que ahora nos interesa es investigar, como hicimos previamente con respecto a las actitudes personales reactivas, qué tan apropiada podría ser cualquier tesis general del determinismo para sus análogas vicarias. Las respuestas son paralelas una vez más, aunque las trataré en un orden un poco diferente. Como antes, debemos primero notar que cuando la suspensión de tal actitud o de tales actitudes ocurre en un caso particular, nunca es consecuencia de la creencia de que el comportamiento en cuestión estaba determinado en un sentido tal que todo el comportamiento *podría estarlo* y, si el determinismo es verdadero, todo el comportamiento está determinado en ese sentido. Pues no es consecuencia de ninguna tesis general del determinismo que pudiera ser verdadera que nadie sabe qué es lo que está haciendo, o que el comportamiento de todos es ininteligible en términos de propósitos conscientes, o que todos viven en un mundo de ilusión, o que nadie tiene sentido moral, *i.e.* que no es susceptible de actitudes autorreactivas, etc. De hecho, ningún sentido de ‘determinado’, tal como se requeriría para una tesis general del determinismo, es de algún modo pertinente a nuestras suspensiones efectivas de las actitudes morales reactivas. En segundo lugar, supongamos concedido, como ya he argumentado, que no podemos tomar seriamente la idea de que la convicción teórica de semejante tesis general llevaría al deterioro total de las actitudes personales reactivas. ¿Podemos entonces tomar seriamente la idea de que tal convicción —después de todo, una convicción que muchos han sostenido o dicho que sostenían— no obstante conduciría al deterioro o repudio totales de las análogas vicarias de estas actitudes? Creo que ese cambio en nuestro mundo social nos dejaría expuestos a las actitudes personales reactivas, pero no a sus análogas vicarias; la generalización del egocentrismo anormal que esto implicaría nos es quizás aún más difícil de concebir como posibilidad real que

la destrucción de ambos tipos de actitud juntos. Aunque hay algunas diferencias necesarias, y algunas contingentes, entre las maneras y casos en que estas dos clases de actitudes operan o son inhibidas en su operación, no obstante, como capacidades generales o propensiones humanas que son, ellas se sostienen o caducan juntas. Finalmente, a la pregunta posterior de si no sería *racional*, dada una convicción teórica general de la verdad del determinismo, cambiar nuestro mundo de modo tal que todas estas actitudes estuvieran completamente suspendidas en él, debo responder, como antes, que alguien que insista en esta pregunta no ha captado en absoluto lo que la respuesta precedente comporta, la naturaleza del compromiso humano que está aquí involucrado: es *inútil* preguntar si no sería racional para nosotros hacer lo que no está en nuestra naturaleza hacer (ser capaces de hacer). A esto debo añadir, como antes, que si estuviera por un momento abierta la posibilidad de semejante elección divina, digamos, la racionalidad de hacerla o rechazarla estaría determinada por consideraciones muy distintas de la verdad o falsedad de la doctrina teórica general en cuestión. Esta última resultaría simplemente irrelevante; y esto se vuelve irónicamente claro cuando recordamos que para aquellos convencidos de que la verdad del determinismo, de cualquier modo, realmente haría racional la elección, siempre ha habido la dificultad insuperable de explicar en términos inteligibles cómo su falsedad haría racional la elección opuesta.

Estoy consciente de que al presentar el argumento como lo he hecho, desatendiendo las variedades de caso, siempre interesantes, he presentado nada más que un esquema, usando a veces una cruda oposición de expresiones cuando tenemos un gran intrincamiento de fenómenos. En particular, la simple oposición de actitudes objetivas por un lado y las diversas actitudes contrastadas que he opuesto a ellas debe parecer tan groseramente cruda como central. Permítanme hacer una pausa para mitigar un poco esta crudeza, y también para reforzar una de mis opiniones centrales, al mencionar algunas cosas que se montan en estas clases contrastadas de actitud. Por ejemplo, a los padres y a otras personas interesadas en el cuidado y la educación de niños no se les puede pedir ninguna de estas dos clases de actitudes en forma pura o no cualificada. Ellos están tratando con criaturas que son potencialmente capaces, y cada vez más, tanto de tener la gama completa de actitudes humanas y morales como de ser objetos de ellas, pero que no son aún verdaderamente capaces de ninguna de ellas. Por lo tanto, el tratamiento de tales criaturas debe representar una clase de compromiso, que se desplaza constantemente en una dirección, entre objetividad de

actitud y actitudes humanas desarrolladas. Los ensayos moldean insensiblemente para las verdaderas representaciones. El castigo de un niño es tanto semejante como desemejante del castigo de un adulto. Supongamos que tratamos de relacionar este progresivo surgimiento del niño como un ser responsable, como un objeto de actitudes no-objetivas, con ese sentido de ‘determinado’ conforme al cual, si el determinismo es una tesis posiblemente verdadera, toda la conducta puede estar determinada, y conforme al cual, si es una tesis verdadera, toda la conducta *está* determinada. ¿Qué relación *podría* tener tal sentido de ‘determinado’ con la progresiva modificación de actitudes hacia el niño? ¿Acaso no sería grotesco pensar en el desarrollo del niño como un surgimiento progresivo o desigual de un área en la que su conducta está determinada en este sentido a un área en la que no lo está? Cualquier sentido de ‘determinado’ que se requiera para plantear la tesis del determinismo, difícilmente puede ser tal que permita respuestas de compromiso, respuestas a preguntas límite tales como ‘¿está esta conducta concreta determinada o no?’ Pero en este asunto de los niños nos movemos esencialmente en una frontera, en un área en penumbra. De nuevo, consideren un asunto muy diferente, a saber, la tensión a la que están sometidas las actitudes de un psicoanalista hacia su paciente. *Su* objetividad de actitud, *su* suspensión de actitudes morales reactivas ordinarias, está profundamente modificada por el hecho de que el objetivo de la empresa es hacer tal suspensión innecesaria o menos necesaria. Aquí podemos hablar naturalmente de devolver su libertad al agente, y así lo hacemos, pero aquí la devolución de la libertad significa hacer que tenga lugar que la conducta del agente sea inteligible en términos de propósitos conscientes y no sólo en términos de propósitos inconscientes. *Éste* es el objeto de la empresa; y es en la medida en que este objeto se logra que la suspensión, o semisuspensión, de actitudes morales ordinarias deja de considerarse como necesaria o apropiada. Y en esto vemos una vez más la *irrelevancia* de ese concepto de ‘estar determinado’ que tiene que ser el concepto central del determinismo, pues no podemos aceptar que este objeto es alcanzable y que su logro tiene esta consecuencia y sostener al mismo tiempo (1) que la conducta neurótica está determinada en un sentido en el que puede ser que toda la conducta esté determinada; y (2) que es porque la conducta neurótica está determinada en este sentido que las actitudes objetivas se consideran apropiadas a la conducta neurótica. No al menos sin acusarnos de incoherencia en nuestra actitud hacia el tratamiento psicoanalítico.

Y ahora podemos intentar llenar la laguna que el pesimista encuentra en la consideración del optimista sobre el concepto de responsabilidad moral y sobre las bases de la condena y el castigo morales, y llenarla con los hechos tal y como los conocemos, pues, como ya he señalado, cuando el pesimista mismo busca llenarla, despacha precipitadamente los hechos tal y como los conocemos y proclama que no se puede llenar a menos que el determinismo sea falso.

No obstante, un sentido parcial de los hechos tal y como los conocemos está con certeza presente en la mente del pesimista. Cuando su oponente, el optimista, se encarga de mostrar que la verdad del determinismo no sacudiría los fundamentos del concepto de responsabilidad moral y de las prácticas de condena y castigo morales, él se refiere típicamente, de un modo más o menos elaborado, a la eficacia de estas prácticas en la regulación de la conducta conforme a modos socialmente deseables. Estas prácticas se representan únicamente como instrumentos para planes de acción, como métodos de tratamiento individual y control social. El pesimista rechaza este cuadro, y en su rechazo hay, típicamente, un elemento de choque emocional. Él está apto para decir, entre muchas otras cosas, que la humanidad del ofensor mismo se ofende por *este* modo de ver su condena y su castigo.

Tenemos las razones para este rechazo —la explicación del sentido de un choque tanto emocional como conceptual— ya frente a nosotros. El cuadro dibujado por los optimistas está dibujado en un estilo apropiado a una situación visualizada como dominada completamente por la objetividad de actitud. Las únicas nociones operativas invocadas en este cuadro son tales como aquéllas de los planes de acción, tratamiento, control. Pero una minuciosa objetividad de actitud, así como excluye las actitudes morales reactivas, excluye también elementos esenciales a los conceptos de condena *moral* y responsabilidad *moral*. Ésta es la razón del choque conceptual. El choque emocional, más profundo, constituye una reacción, no simplemente a un análisis conceptual inadecuado, sino a la sugerencia de un cambio en nuestro mundo. He señalado que es posible cultivar una objetividad exclusiva de actitud en algunos casos, y por algunas razones, en los que el objeto de la actitud no está separado de actitudes interpersonales y morales desarrolladas a causa de inmadurez o de anormalidad. Y la sugerencia que parece estar contenida en la versión del optimista es que tal actitud debería de ser adoptada universalmente hacia todos los ofensores. Esto es suficientemente chocante a los ojos del pesimista. Pero, avivados por el choque, sus ojos ven más allá. Sería difícil hacer *esta* división en nuestras naturalezas. Si hacia

todos los ofensores, entonces hacia toda la humanidad. Además, ¿a quién podría estar dirigida esta recomendación en algún sentido real? Sólo a los poderosos, a las autoridades. De esta manera, parece abrirse el abismo.⁶ Pero centraremos nuestra atención en el caso de los ofensores. Los conceptos que nos interesan son los de responsabilidad y culpa, calificados como ‘morales’ —junto con el de pertenencia a una comunidad moral—, por un lado; y el de exigencia, indignación, desaprobación y condena, calificados de ‘morales’ —junto con el de castigo— por el otro lado. La indignación, la desaprobación, así como el resentimiento, tienden a inhibir o al menos a limitar nuestra buena voluntad hacia el objeto de estas actitudes; tienden a promover un retiro, al menos parcial y temporal, de la buena voluntad; hacen eso en la medida en que son fuertes; y su fuerza está generalmente en proporción al grado en que se siente la magnitud del daño, y en la medida en que la voluntad del agente se identifica con el daño, o es indiferente hacia el mismo. (Éstas, por supuesto, no son conexiones contingentes). Pero estas actitudes de desaprobación e indignación son precisamente los correlatos de la exigencia moral en el caso en que se siente que la exigencia será desatendida. El plantear la exigencia *es* la propensión a tales actitudes. El sostenerlas no conlleva como parte de ellas mismas el ver al objeto como algo distinto a un miembro de una comunidad moral, como sucede al sostener actitudes objetivas. El retiro parcial de la buena voluntad que estas actitudes implican, la modificación que *ellas* implican de la exigencia general de que otro debería estar exento de sufrimiento si fuera posible, es, más bien, la consecuencia de *continuar* viéndolo como un miembro de la comunidad moral, sólo que como alguien que ha atentado contra sus exigencias. Entonces el estar dispuesto a aceptar que se le inflija sufrimiento al ofensor, lo que forma parte esencial del castigo, forma una sola cosa con esa gama completa de actitudes de que he estado hablando. No son sólo las actitudes morales reactivas hacia el ofensor las que están aquí en cuestión. Debemos mencionar también las actitudes autorreactivas de los ofensores mismos. Así como las actitudes reactivas hacia otros están asociadas con una disposición a consentir tal imposición de sufrimiento a un ofensor, dentro de la ‘institución’ del castigo, así también las actitudes autorreactivas están asociadas con una disposición de parte del ofensor a consentir tal imposición *sin* desarrollar las reacciones (*v.g.* de resentimiento) que normalmente desarrollaría si

⁶ Ver Mabbott, J.D., “Freewill and Punishment”, publicado en *Contemporary British Philosophy* 3a serie, Londres, Allen & Unwin, 1956.

se le infligiera daño a él, *i.e.* con una disposición a aceptar el castigo⁷ como ‘su merecido’ o como ‘justo’, según decimos.

No estoy sugiriendo en absoluto que esta disposición a consentir, ya sea del lado del ofensor mismo o del lado de otros, esté siempre o comúnmente acompañada o precedida por olas de indignación o por punzadas de remordimiento, sólo que lo que tenemos aquí es un continuo de actitudes y sentimientos al cual pertenecen estas mismas disposiciones a consentir. Tampoco estoy sugiriendo en absoluto que el que tengamos que estar dispuestos a consentir en la imposición de daño a ofensores de una forma que vimos que es muy indiscriminada, o el que tengamos que estar de acuerdo con procedimientos que sabíamos de antemano que son completamente inútiles, pertenece a este continuo de actitudes. Por el contrario, salvajes o civilizados, tenemos cierta creencia en la utilidad de las prácticas de la condena y el castigo. Pero la utilidad social de estas prácticas, en las que el optimista hace tan exclusivo hincapié, no es lo que está ahora en cuestión. Lo que está en cuestión es la impresión justificada del pesimista de que hablar solamente en términos de utilidad social es dejar de lado algo vital en nuestra concepción de estas prácticas. El elemento vital se puede restaurar atendiendo a ese complicado tejido de actitudes y sentimientos que forma una parte esencial de la vida moral tal y como la conocemos, y que es totalmente opuesto a la objetividad de actitud. Sólo atendiendo a esta gama de actitudes podremos recuperar a partir de los hechos tal y como los conocemos un sentido de lo que queremos decir, *i.e.* de *todo* lo que queremos decir, cuando, hablando en el lenguaje de la moral, hablamos de mérito, responsabilidad, culpa, condena y justicia. Pero nosotros sí lo recuperamos a partir de los hechos tal y como los conocemos. No tenemos que ir detrás de ellos. Porque el optimista descuida o malinterpreta estas actitudes, el pesimista con derecho afirma encontrar una laguna en su versión de las cosas. Podemos llenar la laguna por él, pero, a cambio, debemos exigirle al pesimista el abandono de su metafísica.

El optimista y el pesimista malinterpretan los hechos en estilos muy diferentes, pero en un sentido profundo hay algo común en sus malentendidos. Ambos buscan sobreintelectualizar los hechos, aunque lo hacen de diferentes modos. Dentro de la estructura general o tejido de actitudes y sentimientos humanos de los que he estado hablando hay cupo interminable para modificación, reorientación, crítica, y

⁷ Por supuesto no cualquier castigo por cualquier cosa considerada como ofensa.

justificación. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura o relativas a modificaciones internas a ella. La existencia misma del entramado general de actitudes es algo que se nos da junto con el hecho de la sociedad humana. Ella, como un todo, no pide, ni permite, una justificación ‘racional’ externa. Tanto el pesimista como el optimista se muestran, de diferentes modos, incapaces de aceptar esto.⁸ El estilo del optimista de sobreintelectualizar los hechos es el de un empirismo característicamente incompleto, de un utilitarismo tuerto. Él busca encontrar una base adecuada para ciertas prácticas sociales con consecuencias calculadas, y pierde de vista (quizá desea perder de vista) las actitudes humanas de las que estas prácticas son, en parte, la expresión. El pesimista no pierde de vista estas actitudes, pero es incapaz de aceptar el hecho de que son justamente estas mismas actitudes las que llenan el hueco en la versión del optimista. Por esto, él piensa que el hueco puede llenarse sólo si alguna proposición metafísica general es verificada una y otra vez, verificada en todos los casos en los que es adecuado atribuir responsabilidad moral. Él encuentra tan difícil de afirmar coherentemente y con relevancia inteligible esta proposición, como afirmar la proposición determinista contradictoria. Aun cuando se ha encontrado una fórmula (‘libertad contracausal’ o algo por el estilo), parece subsistir una brecha entre su aplicación a casos particulares y sus supuestas consecuencias morales. Algunas veces salva otra brecha con una intuición de adecuación —un lamentable talismán intelectualista para ser usado por un filósofo como amuleto contra el reconocimiento de su propia humanidad.

Ni siquiera el escéptico moral es inmune, a su manera, al deseo de sobreintelectualizar nociones tales como las de responsabilidad, culpa y censura morales. Él ve que la versión del optimista es inapropiada y que la alternativa libertaria del pesimista es necia, y no encuentra recurso, excepto declarar que las nociones en cuestión son inherentemente confusas, que “la culpa es metafísica”. Pero la metafísica estaba en el ojo del metafísico. Es una pena que hablar de los sentimientos morales haya caído en desgracia. La expresión ‘sentimientos morales’ sería un muy buen nombre para esa red de actitudes humanas, pues sugiero que la única posibilidad de reconciliar a estos disputantes entre sí y con los hechos es

⁸ Compárese el problema de la justificación de la inducción. La confianza humana en la formación de creencias inductivas es original, natural, no-racional (no irracional), en modo alguno algo que elegimos o podríamos abandonar. No obstante, la crítica racional y la reflexión pueden perfeccionar los estándares y su aplicación, proveer ‘reglas para juzgar sobre causa y efecto’. Desde que los hechos fueron puestos en claro por Hume, la gente se ha resistido a su aceptación.

reconocer su carácter y su lugar.

Hay en el presente factores que se añaden, de una manera un poco paradójica, a la dificultad de hacer este reconocimiento. Estas mismas actitudes humanas, en su desarrollo y en la variedad de sus manifestaciones, se han vuelto, cada vez más, objetos de estudio de las ciencias sociales y psicológicas; y este aumento de la autoconciencia humana, que podríamos esperar que redujera la dificultad de la aceptación, de hecho la incrementa de varias maneras. Un factor de importancia comparativamente menor consiste en un creciente reconocimiento histórico y antropológico de la gran variedad de formas que estas actitudes humanas pueden tomar en diferentes tiempos y en diferentes culturas. Esto vuelve a uno adecuadamente cauteloso de reivindicar, como características esenciales al concepto de moralidad en general, formas de estas actitudes que pueden tener una prominencia local y temporal. Sin duda, mis propias descripciones de las actitudes humanas han reflejado características locales y temporales de nuestra propia cultura en alguna medida. Pero percatarnos de la variedad de formas no debería impedirnos reconocer también que en ausencia de *cualquier* forma de estas actitudes es dudoso que cualquier cosa que *nosotros* pudiéramos encontrar inteligible como sistema de relaciones humanas debiéramos tomarlo como una sociedad humana. Un factor muy diferente y de mayor importancia es que el estudio psicológico nos ha hecho prudentemente desconfiados de muchas manifestaciones particulares de las actitudes de que he hablado. Son un campo privilegiado del autoengaño, de lo ambiguo y lo sospechoso, de transferencia de culpa, del sadismo inconsciente y demás. Pero éste es un horror exagerado, sospechoso en sí mismo, que nos haría incapaces de reconocer los hechos debido a la atención puesta en el peor lado de estos. Finalmente, tal vez el factor más importante de *todos* sea el prestigio de estos estudios teóricos en sí mismos. Ese prestigio es grande, y es apto para hacernos olvidar que en filosofía, aunque también es un estudio teórico, tenemos que tomar en cuenta los hechos en todos sus aspectos; no vamos a suponer que se nos requiere, o que se nos permite, como filósofos, considerarnos, como seres humanos, distanciados de las actitudes que, como científicos, estudiamos con distancia. Esto no es de ningún modo negar la posibilidad y la deseabilidad de la reorientación y modificación de nuestras actitudes humanas a la luz de estos estudios. Pero podemos pensar razonablemente que es improbable que nuestro entendimiento cada vez mayor de ciertos aspectos de nosotros mismos conducirá a la desaparición total de esos aspectos. Quizá no es inconcebible que así

debiera de ser, y quizá, entonces, los sueños de algunos filósofos se cumplirían.

Si modificamos suficientemente, es decir *radicalmente*, la visión del optimista, su visión es la correcta. Está lejos de ser un error enfatizar la eficacia de todas esas prácticas que expresan o manifiestan nuestras actitudes morales al regular nuestra conducta de modos considerados deseables, o añadir que cuando algunas de nuestras creencias acerca de la eficacia de algunas de estas prácticas resultan ser falsas, entonces podemos tener una buena razón para desechar o modificar tales prácticas. Lo que *es* un error es olvidar que estas prácticas, y su recepción, las reacciones a ellas, realmente *son* expresiones de nuestras actitudes morales y no meramente dispositivos que empleamos calculadoramente con propósitos regulativos. Nuestras prácticas no solamente explotan nuestras naturalezas, sino que las expresan. Efectivamente, la mismísima comprensión de la clase de eficacia que tienen esas expresiones de nuestras actitudes despierta nuestro recuerdo de esto. Cuando lo recordamos, y en consecuencia modificamos la posición optimista, simultáneamente corregimos sus deficiencias conceptuales y evitamos los peligros que parece implicar, sin recurrir a la oscura y alarmista metafísica del libertarismo.