

Traducción de
HÉCTOR ISLAS AZAÍS

THOMAS NAGEL

ENSAYOS SOBRE LA VIDA HUMANA



Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCÍA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MÉXICO, D. F.



POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

CLASIF. BD431
N3318 2000
FE Primera edición en inglés, 1979 3/02/2004
Primera edición en español, 1981
FECH Segunda edición en español, 2000
PROCED. 42049
FACT. No. _____

CLAVE DE LA OBRAS
FACT NO 1122
PAGINAS
EJEM
SEN
L.S.
NO PORTADAS
03/02/04

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito del editor

Título original: *Mortal Questions*
D. R. © 1979, Cambridge University Press
32 East 57th Street, Nueva York; NY 10022 EUA
ISBN 0-521-29460-6

D. R. © 1981, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 2000, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
www.fce.com.mx

ISBN 968-16-6098-6 (segunda edición)
ISBN 968-16-0684-1 (primera edición)

Impreso en México

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

En su primera edición bajo el sello del Fondo de Cultura Económica (1981) esta obra apareció como *La muerte en cuestión*; tenía, además, un subtítulo: *Ensayos sobre la vida humana*. Como el título original (*Mortal Questions*) tenía una serie de connotaciones que no conservaba su equivalente español —el juego de palabras con *Moral Questions*, que en nuestra lengua llamaríamos *problemas morales*, y la idea de peligro, pues *Mortal Questions* evoca venenos mortales—, decidimos cambiar el título en esta segunda edición. Puesto que no es posible encontrar una traducción exacta del título original, hemos optado por dar prioridad al subtítulo de la primera edición, por considerarlo más preciso y descriptivo: *Ensayos sobre la vida humana*.

En cuanto a los ensayos que contiene y al orden en que se presentan, esta segunda edición es idéntica a la primera. Sin embargo, a un tiempo es diferente, ya que la traducción se ha rehecho por completo.



Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCÍA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MÉXICO, D. F.

III. LA FORTUNA MORAL

KANT creía que la buena o mala fortuna no debía influir ni en nuestros juicios morales sobre una persona y sus actos ni en la evaluación moral que esa persona hiciera de sí misma:

La buena voluntad no es buena por lo que efectúa o logra, ni debido a su adecuación para alcanzar algún fin propuesto; sólo es buena por su disposición, o sea, es buena por sí misma. Y, considerada por sí misma, debe estimarse de forma incomparablemente mayor que cualquier cosa que pueda causar en favor de cualquier inclinación o incluso de la suma total de todas las inclinaciones. Aun si ocurriera que, debido a un hado particularmente desafortunado, o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, esta voluntad careciera completamente de poder para cumplir su propósito, e incluso el mayor esfuerzo no le sirviera para alcanzar ninguno de sus fines y si sólo quedara la buena voluntad (no como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios en nuestro poder), brillaría como una joya por derecho propio, como algo que tuviera su íntegro valor en sí mismo. Ni la inutilidad ni la esterilidad pueden disminuir o aumentar su valor.¹

Probablemente Kant habría dicho lo mismo acerca de una mala voluntad: que logre o no sus propósitos

¹ *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, primera sección, párrafo tercero.

malvados es moralmente irrelevante. Si el curso de una acción que fuera condenable de tener consecuencias negativas no puede reivindicarse si por fortuna resultara bien, pues no encierra riesgo moral. Semejante concepción parece errónea, pero surge como respuesta a un problema fundamental acerca de la responsabilidad moral para el cual no tenemos una solución satisfactoria.

El problema se desarrolla más allá de las condiciones ordinarias del juicio moral. Antes de reflexionar nos parece intuitivamente plausible que las personas no puedan juzgarse moralmente por aquello de lo que no son culpables, o por aquello que se debe a factores fuera de su control. Tal juicio es distinto a la evaluación en que calificamos algo o un estado de cosas como bueno o malo. Esto último puede estar presente además del juicio moral, pero cuando culpamos a alguien por sus actos no estamos diciendo meramente que sea malo que hayan sucedido, o malo que él exista: lo estamos juzgando *a él*, diciendo que es malo, lo cual es diferente de que él sea algo malo. Esta clase de juicio sólo considera cierta clase de objeto. Sin ser capaces de explicar el porqué sentimos que el carácter apropiado de la evaluación moral se socava con facilidad con el descubrimiento de que el acto o atributo, no importa qué tan malo o bueno sea, no está bajo el control de la persona. Mientras que otras evaluaciones persisten, ésta parece perder su fundamento. Tan clara ausencia de control, producida por un movimiento involuntario, por una fuerza física o por ignorancia de las circunstancias, nos exime de lo que hagamos del juicio moral. Pero lo que hacemos depende de muchas otras formas que de

aquellas que no están bajo nuestro control, de lo que no produce una buena o mala voluntad, en palabras de Kant. Las influencias externas en este ámbito más amplio se piensa por lo general que no eximen lo que hacemos del juicio moral, sea positivo o negativo.

Permítaseme ofrecer unos cuantos ejemplos, comenzando con el tipo de caso que Kant tenía en mente. El hecho de que tengamos éxito o no depende, en alguna medida, de factores que están fuera de nuestro control. Lo anterior es verdad en casos como el asesinato, el altruismo, la revolución, el sacrificio de ciertos intereses en beneficio de otros y en casi cualquier acto de importancia moral. Lo que se ha hecho, y lo que se juzga moralmente, está determinado en parte por factores externos. Al margen del brillo que irradie de una joya como la buena voluntad por derecho propio, hay una diferencia moralmente significativa entre rescatar a alguien de un edificio en llamas y el dejarlo caer del duodécimo piso al tratar de rescatarlo. De manera similar, hay una diferencia moralmente significativa entre un conductor imprudente y un homicidio involuntario. Pero para que un conductor descuidado arrolle a un peatón depende de la presencia del peatón en el lugar preciso donde aquél por descuido no hizo alto ante la luz roja. Lo que hacemos también encuentra límites en las oportunidades y elecciones que enfrentamos, y éstas están determinadas en gran medida por factores que escapan a nuestro control. Alguien que fue oficial en un campo de concentración pudo haber llevado una vida tranquila e inofensiva si los nazis nunca hubiesen tomado el poder en Alemania. Y alguien que haya llevado una vida tranquila e inofensiva en Argentina pudo ha-

berse convertido en oficial en un campo de concentración si no hubiese abandonado Alemania por cuestiones de negocios en 1930.

Diré más sobre estos ejemplos y otros más adelante. Los he presentado aquí para ilustrar una cuestión general. Cuando un aspecto significativo de lo que alguien hace depende de factores que escapan a su control, pero seguimos considerándolo en este respecto como objeto de juicio moral, se puede decir que estamos ante un caso de fortuna moral. Tal fortuna puede ser buena o mala, y el problema que plantea este fenómeno, y que condujo a Kant a negar su posibilidad, es que el espectro amplio de influencias externas identificado aquí parece, tras un minucioso examen, que socava la valoración moral tanto como lo hace el espectro más estrecho de las condiciones de excusa conocidas. Si la condición de control se aplica consistentemente, ello amenazará con erosionar la mayoría de las valoraciones que nos parece natural realizar. Las cosas por las que se juzga moralmente a las personas están determinadas de más maneras que lo que en un principio nos damos cuenta, por lo que queda fuera de su control. Y cuando el requisito aparentemente natural de la culpa o responsabilidad se aplica a la luz de estos hechos, deja intactos pocos juicios morales prerreflexivos. En última instancia, nada o casi nada acerca de lo que una persona hace parece estar bajo su control.

¿Por qué no concluir entonces que la condición de control es falsa, que es una hipótesis inicialmente razonable refutada por manifiestos ejemplos en contra? En tal caso, podríamos buscar mejor una condición más sutil que destaca las *clases* de falta de control que real-

mente socavan ciertos juicios morales, sin condescender a la inaceptable conclusión que deriva de la más amplia condición, esto es, que la mayoría o la totalidad de nuestros juicios morales ordinarios son ilegítimos.

Lo que descarta esta vía de escape es que no estamos tratando con una conjetura teórica, sino con un problema filosófico. La condición de control no sugiere por sí sola que sea una mera generalización a partir de ciertos casos evidentes. Parece ser *correcta* en los casos a los que se extiende más allá del conjunto original. Cuando socavamos la valoración moral mediante la consideración de formas nuevas en que está ausente el control, no descubrimos solamente qué se *seguiría* dada la hipótesis general, sino que de hecho nos persuadimos de que en sí misma la ausencia de control es pertinente también en estos casos. La erosión del juicio moral no surge como consecuencia absurda de una teoría supersimplificada, sino como consecuencia natural de la idea ordinaria de valoración moral cuando se aplica con el propósito de una descripción más completa y precisa de los hechos. Por tanto, sería un error argumentar, con base en lo inaceptable de las conclusiones, que es necesaria una explicación distinta de las condiciones de la responsabilidad moral. La idea de que la fortuna moral es paradójica no es un *error* ético o lógico, sino una percepción de una de las maneras en que las condiciones intuitivamente aceptables del juicio moral amenazan con minarlo todo.

Esta situación es similar a la que tiene lugar en otra área filosófica, a saber, la teoría del conocimiento. Aquí también, ciertas condiciones que parecen perfectamente naturales, y que surgen de los procedimientos ordi-

narios para cuestionar y defender pretensiones al conocimiento, amenazan y definen todas esas pretensiones si se aplican de manera consistente. La mayoría de los argumentos escépticos poseen esta cualidad: no dependen de la imposición de normas arbitrariamente estrictas de conocimiento, a las que se ha llegado por una mala comprensión, sino que parecen surgir inevitablemente de la aplicación consistente de normas ordinarias.² Existe asimismo un paralelismo sustantivo, pues el escepticismo epistemológico surge de la consideración de aspectos en que nuestras creencias y su relación con la realidad dependen de factores que se encuentran más allá de nuestro control. Nuestras creencias se originan en causas internas y causas externas. Aun cuando podemos someter a examen estos procesos en un esfuerzo por evitar el error, en este subsiguiente nivel nuestras conclusiones también son, en parte, resultado de influencias que no controlamos directamente. Lo mismo será verdad sin importar qué tan lejos llevemos la investigación. Nuestras creencias se deben siempre, en última instancia, a factores fuera de nuestro control, y la imposibilidad de abarcarlos sin quedar a merced de otros nos lleva a dudar de que sepamos cualquier cosa. Pareciera como si, de ser verdaderas algunas de nuestras creencias, se tratara de una fortuna puramente biológica antes que conocimiento.

La fortuna moral es así porque, aun cuando haya varios aspectos en que los objetos naturales de la valoración moral están fuera de nuestro control o se encuentran influidos por lo que está fuera de nuestro control,

² Véase Thompson Clarke, "The Legacy of Scepticism", *Journal of Philosophy*, LXIX, núm. 20 (9 de noviembre de 1972), pp. 754-769.

no podemos reflexionar en estos hechos sin perder nuestro dominio sobre los juicios.

Hay, en general, cuatro maneras en que los objetos naturales de la valoración moral están sujetos de manera perturbadora a la fortuna. Uno es el fenómeno de la fortuna constitutiva, esto es, la clase de persona que se es, donde no sólo se trata de lo que deliberadamente se hace, sino de las inclinaciones, capacidades y temperamento de la persona. Otra categoría es la fortuna en nuestras propias circunstancias, la clase de problemas y situaciones que enfrentamos. Las otras dos tienen que ver con las causas y los efectos de los actos: la fortuna en cuanto a cómo estamos determinados por circunstancias antecedentes, y la fortuna en la manera en que resultan nuestros actos y proyectos. Todas ellas presentan un problema común. Todas son contrarias a la idea de que no podemos ser más culpables o apreciados por nada de lo que somos que por la fracción que está bajo nuestro control. Parece irracional otorgar o privar de crédito, así como culpar por asuntos que están fuera del control de la persona, o por su influencia en los resultados sobre los que tiene un control parcial. Tales cosas pueden crear las condiciones para la acción, pero ésta puede juzgarse sólo en la medida en que va más allá de tales condiciones y no resulta simplemente de ellas.

Consideremos primero la fortuna, buena o mala, en la manera en que resultan las cosas. Kant, en el pasaje citado anteriormente, tiene un ejemplo de esto en mente, pero la categoría abarca un espectro amplio. Incluye al conductor de un camión que accidentalmente atropella a un niño, al artista que abandona a su mu-

jer y cinco hijos para consagrarse a la pintura³ y otros casos en que las posibilidades de éxito y fracaso son aun mayores. Si el conductor es completamente inocente, se sentirá muy mal respecto a su papel en el suceso, pero no tendrá nada que reprocharse a sí mismo. Por tanto, este ejemplo de "pesadumbre del agente"⁴ no constituye sin embargo un caso de mala fortuna moral. No obstante, si el conductor fuese culpable incluso en grado mínimo de negligencia —por ejemplo, por no haber verificado sus frenos recientemente—, y esa negligencia hubiera contribuido a la muerte del niño, no sólo se sentirá terriblemente mal, sino que se culpará por la muerte del niño. Y lo que convierte este hecho en un ejemplo de fortuna moral es que él tendría que culparse sólo ligeramente por la negligencia misma si no hubiera provocado una situación que requiriera que frenara súbita y violentamente para evitar golpear a un niño. Aun así, la *negligencia* es la misma en ambos

³ Tal caso, tomado de la vida de Gauguin, es discutido por Bernard Williams en "Moral Luck", *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen complementario L, 1976 (la versión original de mi ensayo fue una réplica de éste). Williams señala que aunque el éxito o fracaso no puede predecirse, los sentimientos más retrospectivos de Gauguin acerca de la decisión estarán determinados por el desarrollo de su talento. Mi desacuerdo con Williams es que su exposición no logra explicar por qué tales actitudes retrospectivas pueden llamarse morales. Si el éxito no permite que Gauguin se justifique ante los otros, pero aún determina sus sentimientos más básicos, ello sólo muestra que sus sentimientos más básicos no necesitan ser morales. No muestra que la moralidad esté sujeta a la fortuna. Si el juicio retrospectivo fuera moral, implicaría la verdad de un juicio hipotético hecho de antemano del estilo de "si abandono mi familia y me convierto en un gran pintor, estaré justificado por el éxito; si no me convierto en un gran pintor, el acto será imperdonable".

⁴ El término es de Williams (*ibid.*).

casos, y el conductor no tiene el menor control sobre el hecho de que un niño se cruce en su camino.

Lo mismo es verdad en niveles mayores de negligencia. Si alguien ha bebido demasiado y su auto invade la acera, puede considerarse moralmente afortunado si no encuentra peatones en su camino. Si los encuentra, el conductor será culpable de sus muertes, y probablemente sería acusado de homicidio imprevisto. En cambio, si no lastima a nadie, aunque su imprudencia sea exactamente la misma, será culpable de un delito legal mucho menos serio y sin duda se lo reprochará y reprocharán los otros con mucha menos severidad. Otro ejemplo jurídico lo encontramos en que el castigo por intento de asesinato sea menor que el que se impone por la comisión de un crimen, por similares que sean las intenciones y los motivos del agresor en ambos casos. Es como si su grado de culpabilidad dependiera de si su víctima llevara o no un chaleco a prueba de balas, o de si un pájaro se cruzara en la trayectoria de la bala, es decir, de asuntos que están más allá de su control.

Finalmente, existen casos en que la decisión se toma en condiciones de incertidumbre, y son comunes tanto en la vida pública como en la privada. Anna Karenina huye con Vronsky, Gauguin abandona a su familia, Chamberlain firma el acuerdo de Munich, los decembristas convencen a las tropas bajo sus órdenes de que se levanten contra el zar, las colonias norteamericanas declaran su independencia de Gran Bretaña, alguien presenta a dos personas con la intención de que formen una pareja. En todos estos casos resulta tentador tener la sensación de que debe ser posible alguna decisión, a la luz de lo que se sabe en ese momento, que

haga que los reproches sean inadecuados, sin importar cómo resulten las cosas. Sin embargo, esto no es verdad: cuando alguien actúa de una u otra manera, toma en sus manos su vida o su posición moral, porque la manera en que resulten las cosas manifiesta lo que ha hecho. Así *también* es posible valorar la decisión desde el punto de vista de lo que podría saberse en ese momento, pero tal cosa no es la finalidad de la historia. Si los decembristas hubiesen logrado derrocar a Nicolás I en 1825 y hubiesen establecido un régimen constitucional, serían héroes. Pero tal como sucedieron las cosas, no sólo fallaron y pagaron por ello, sino que además cargaron alguna responsabilidad por los castigos terribles que se aplicaron a las tropas que habían persuadido a que se les unieran. Si la revolución norteamericana hubiese sido un fracaso sangriento y acarreado gran represión, de todos modos la intención de Jefferson, Franklin y Washington habría sido admirable, y quizás ni siquiera se hubieran arrepentido en su camino al cadalso, aunque también hubieran tenido que culparse por lo que habían contribuido a causar a sus compatriotas. (Quizás los esfuerzos pacíficos por aplicar reformas habrían tenido éxito con el tiempo.) Si Hitler no hubiese invadido Europa y exterminado a millones de personas, sino que hubiera muerto de un ataque cardíaco después de ocupar los Sudetes, de cualquier modo la acción de Chamberlain en Munich sería de completa traición hacia los checoslovacos, pero no se hubiera convertido en el gran desastre moral que hizo famoso su nombre.⁵

⁵ Una discusión fascinante del tema de la justificación por la historia, aunque resulta moralmente repelente, se encuentra en Maurice

En muchos casos de difícil toma de una decisión, el resultado no puede preverse con certeza. Se puede realizar de antemano cierta clase de valoración de la decisión, pero otras deben esperar el resultado, pues éste determina lo que se ha hecho. El mismo grado de culpabilidad o estimación en la intención, motivo o interés es compatible con variedad de juicios, positivos o negativos, dependiendo de qué ocurrió después de que se tomó la decisión. La *mens rea* que pudo haber existido ante la ausencia de cualquier consecuencia no agota las bases del juicio moral. Los resultados reales influyen en la culpabilidad o en la estimación de una amplia clase de casos éticos incuestionables, que van desde la negligencia hasta las decisiones políticas.

El hecho de que éstos sean juicios morales genuinos y no expresiones de una actitud pasajera es evidente por el hecho de que podemos decir *de antemano* cómo dependerá el veredicto moral de los resultados. Si un individuo olvida cerrar la llave de la bañera con su bebé en ella, comprenderá, al subir precipitadamente las escaleras hacia el cuarto de baño, que si el bebé se ahoga habrá hecho algo terrible; en cambio, si no le ocurre nada, sólo habrá cometido un pequeño descuido. Un sujeto que inicia una revolución violenta en contra de un régimen autoritario sabe que si fracasa, será responsable de mucho sufrimiento inútil, pero que si tiene éxito, se verá justificado por el resultado. No quiero decir que *cualquier* acto pueda, de manera retroactiva, justificar la historia. Ciertas cosas son tan malas por sí mismas, o tan riesgosas, que ningún resul-

Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (Gallimard, París, 1947), traducido como *Humanism and Terror* (Beacon Press, Boston, 1969).

tado puede hacer que estén bien. No obstante, cuando el juicio moral depende del resultado, es objetivo e intemporal, y no dependiente de un cambio de punto de vista que resulte del éxito o del fracaso. El juicio posterior al hecho se sigue de un juicio hipotético que puede hacerse de antemano, y lo puede llevar a cabo fácilmente tanto el agente como otra persona.

Todo esto parece absurdo desde el punto de vista que considera que la responsabilidad depende del control. ¿Cómo es posible que alguien sea culpable en mayor o menor medida por el hecho de que un niño se atravesase en su camino mientras conduce o porque un pájaro se interponga en la trayectoria de una bala? Quizás es verdad que lo que se hace depende de algo más que el estado mental del agente o de su intención. Así, el problema es el siguiente: ¿por qué no es irracional basar, en este sentido amplio, la valoración moral en lo que las personas hacen? Ello equivale a sostener que son responsables por las contribuciones del destino así como por las suyas, siempre y cuando hayan contribuido en algo en su inicio. Si consideramos casos de negligencia o de tentativa, la pauta parece ser que la culpa general corresponde al producto de la culpa mental o intencional y la seriedad del resultado. Los casos en que se toman decisiones en condiciones de incertidumbre se explican con menos facilidad de este modo, pues parece que el juicio general puede incluso cambiar de positivo a negativo dependiendo del resultado. Pero aquí también parece racional sustraer los efectos de los sucesos posteriores a la decisión, que eran posibles sólo en ese momento, y enfocar la valoración moral en la decisión real a la luz de las probabilidades. Si

el objeto del juicio moral es la *persona*, hacerla responsable por lo que ha hecho en el sentido más amplio es similar a la responsabilidad estricta, que puede tener sus usos legales, pero parece ser irracional como posición moral.

El resultado de tal línea de pensamiento consiste en reducir cada acto a su núcleo moralmente esencial, acto interior de voluntad pura evaluado por el motivo y la intención. Adam Smith defiende esta posición en *The Theory of Moral Sentiments*, pero observa que se opone a nuestros juicios reales:

Sin embargo, por más convencidos que parezcamos de la verdad de esta máxima equitativa al considerarla de esta manera, en abstracto, cuando llegamos a los casos particulares, las consecuencias reales que resultan de cualquier acción tienen un efecto muy grande en nuestros sentimientos, con respecto a su mérito o demérito, y casi siempre aumentan o disminuyen nuestro sentido de ambos. Quizás en algunos pocos casos encontramos, tras un examen, que nuestros sentimientos están regulados completamente por esta regla, la cual todos reconocemos que deberíamos regularlos por entero.⁶

Joel Feinberg señala además que restringir el dominio de la responsabilidad moral al mundo interior no lo hará inmune a la fortuna. Hay factores fuera del control del agente, como un ataque de tos, que pueden interferir en sus decisiones, al igual que en la trayectoria de una bala de su pistola.⁷ No obstante, la tendencia a

⁶ Parte II, sec. 3, Introducción, parágrafo 5.

⁷ "Problematic Responsibility in Law and Morals", en Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, Princeton University Press, Princeton, 1970.

reducir el alcance de la evaluación moral se encuentra muy extendido, y no se limita a la influencia de los efectos. Intenta aislar la voluntad desde la otra dirección, por así decirlo, separando la fortuna constitutiva. Consideremos esto a continuación.

Kant insistió particularmente en la irrelevancia moral de las cualidades del temperamento y de la personalidad que no están bajo el control de la voluntad. Cualidades como la simpatía o la indiferencia pueden proveer antecedentes en los que la obediencia a las exigencias morales sea más o menos difícil, pero éstas no podrían ser objeto de la evaluación moral y bien podrían obstaculizar la evaluación confiable de su propio objeto: la determinación de la voluntad por motivo del deber. Esto elimina el juicio moral de muchos de los vicios y virtudes, que son estados del carácter que influyen en las preferencias, pero ciertamente no se agotan en disposiciones a actuar deliberadamente en ciertas formas. Una persona puede ser codiciosa, envidiosa, cobarde, indiferente, desconsiderada, descortés, vana o presuntuosa, pero *comportarse* perfectamente gracias a un esfuerzo mayúsculo de la voluntad. Poseer estos vicios incapacita para poder experimentar ciertos sentimientos en determinadas circunstancias, y experimentar fuertes impulsos espontáneos para actuar mal. Aun si controlamos estos impulsos, de todos modos tenemos el vicio. Una persona envidiosa odia el mayor éxito de los otros. Puede ser condenada moralmente por envidiosa aun si los felicita cordialmente y no hace nada por minimizar o echar a perder su éxito. De manera similar, la presunción no debe ostentarse. Se encuentra totalmente presente en alguien que no puede

evitar hacer hincapié con secreta satisfacción en la superioridad de sus propios logros, talentos, belleza, inteligencia o virtudes. Hasta cierto punto tal cualidad puede ser producto de tempranas preferencias; así como en cierto grado puede ser susceptible al cambio mediante acciones actuales. Pero en gran medida es asunto de una mala fortuna constitutiva. Sin embargo, se condena moralmente a las personas por tales cualidades, y se las aprecia por otras que están de la misma manera más allá del control de la voluntad: se evalúan por lo que *parecen ser*.

A Kant lo anterior le parece incoherente porque creía que la virtud era una exigencia para todos y, por tanto, que en principio debía ser posible para todos. Puede ser más fácil para unos que para otros, pero debe ser algo posible de alcanzarse mediante las elecciones correctas, sean cuales sean las características de nuestro temperamento.⁸ Podríamos desear tener un espíritu generoso, o lamentarnos por no tenerlo, pero no tiene sentido condenarnos o condenar a los demás por una cualidad que no está bajo el control de la voluntad. La condenación implica que no debiéramos ser así, no que sea algo desafortunado el que seamos.

No obstante, la conclusión de Kant sigue siendo in-

⁸ "...si la naturaleza ha puesto poca simpatía en el corazón de un hombre, y si él, a pesar de ser un hombre honesto, es por temperamento frío e indiferente ante los sufrimientos de otros, quizás porque se le han concedido dones especiales de paciencia y fortaleza que él espera o incluso exige que los otros tengan —y ciertamente tal hombre no sería el peor producto de la naturaleza—, ¿no encontraría en sí mismo una fuente con la que darse un valor mucho mayor que el que obtendría si tuviera un temperamento de buena índole? (*Fundamentos de la metafísica de la moral*, primera sección, parágrafo 11).

tuitivamente inaceptable. Podrían convencernos de que estos juicios morales son irracionales, pero reaparecen involuntariamente en cuanto concluye la argumentación. Ésta es la pauta a lo largo de todo el tema.

La tercera categoría que debemos considerar es la fortuna respecto a nuestras propias circunstancias, la que examinaré brevemente. Las cosas que se nos pide que hagamos, las pruebas morales a que nos enfrentamos, están determinadas de manera importante por factores fuera de nuestro control. Puede ser verdad con respecto a un individuo que éste se comportará en una situación peligrosa de manera heroica o cobarde, pero si la situación nunca se presenta, el individuo jamás tendrá la oportunidad de distinguirse o deshonorarse de esa forma, y sus antecedentes morales serán distintos.⁹

Un ejemplo notable de esto proviene de la política. Los ciudadanos comunes de la Alemania nazi tuvieron oportunidad de comportarse heroicamente oponiéndose al régimen. También tuvieron la oportunidad de comportarse mal, y la mayoría de ellos son culpables por no haber hecho la decisión correcta en esta prueba. Pero se trata de una prueba a la que no se sometió a los ciudadanos de otros países, y aunque ellos, o algu-

⁹ Cf. Thomas Gray, "Elegía escrita en un cementerio rural":

Aquí yace algún Milton mudo y sin gloria,
Algún Cromwell, inocente de la sangre de su pueblo.

Un ejemplo poco común de fortuna moral circunstancial lo ofrece el tipo de dilema moral con que una persona puede enfrentarse sin tener ninguna culpa propia, pero que la deja sin ninguna opción que no sea mala. Véase el capítulo 5, y Bernard Williams, "Ethical Consistency", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. complementario xxxix (1965), reimpresso en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 166-186.

nos de ellos, habrían obrado tan mal como los alemanes en circunstancias similares, simplemente no lo hicieron así, y por tanto no son igualmente culpables. Una vez más nos encontramos moralmente a merced del destino, y podría parecer irracional tras una reflexión, pero nuestras actitudes morales ordinarias serían irreconocibles sin esto. Juzgamos a las personas por lo que hacen en realidad o dejan de hacer, no sólo por lo que habrían hecho si las circunstancias hubiesen sido distintas.¹⁰

Esta forma de determinación moral mediante hechos reales también es paradójica, pero podemos comenzar a ver qué tan profundamente incrustada se encuentra la paradoja en el concepto de responsabilidad. Una persona sólo puede ser moralmente responsable por lo que hace, pero lo que hace es resultado en gran parte de lo que no hace; por tanto, no es moralmente responsable por lo que es y no es responsable. (Esto no es una contradicción, sino una paradoja.)

¹⁰ La fortuna circunstancial puede abarcar otros aspectos de la situación distintos a la conducta individual. Por ejemplo, durante la guerra de Vietnam incluso algunos ciudadanos de los Estados Unidos que se habían opuesto con vigor a las acciones de su país desde un principio, se sintieron a menudo comprometidos con sus crímenes. No eran ni siquiera responsables y quizás no había nada que pudieran hacer que detuviera la guerra, por lo que el sentimiento de estar implicados podría parecer ininteligible. Pero es casi imposible considerar los crímenes de nuestro propio país del mismo modo en que consideramos los crímenes de otro país, sin importar que en ambos casos seamos igualmente impotentes. *Somos* ciudadanos de uno de esos países, y estamos relacionados con sus actos (así sea sólo a través de impuestos que no podemos dejar de pagar) de una forma en que no lo estamos con el otro país. Esto hace posible que nos avergoncemos de nuestro propio país, y sentirse víctima de la mala fortuna moral por ser estadounidense durante la década de 1960.

Debería ser obvio que existe una relación entre estos problemas sobre la responsabilidad y el control y un problema aún más conocido: el del libre albedrío. Éste es el último tipo de fortuna moral que deseo considerar, aunque, debido a los límites de este ensayo, no puedo hacer más que indicar su relación con los otros tipos.

Si no podemos ser responsables por las consecuencias de nuestros actos debido a factores que están más allá de nuestro control, o por los antecedentes de nuestros actos pertenecientes al temperamento y no sujetos a nuestra voluntad, o por las circunstancias que plantean nuestras elecciones morales, entonces ¿cómo podemos ser responsables incluso de los actos puros de la propia voluntad si *ellos* son producto de circunstancias precedentes fuera del control de la voluntad?

El campo de la acción genuina y, por tanto, del juicio moral legítimo, parece reducirse bajo este escrutinio hasta limitarse a la extensión de un punto. Todo parece resultado de la influencia combinada de factores, anteriores y posteriores a los actos, que no están bajo el control del agente. Dado que éste no puede ser responsable de ellos, tampoco puede ser responsable de sus resultados, aunque todavía resta la posibilidad que adopte actitudes morales estéticas u otras evaluaciones análogas que han sido desplazadas.

También es posible, desde luego, negar descaradamente lo evidente y rechazar los resultados, que de hecho parecen inaceptables en cuanto dejamos de pensar en los argumentos. Hay que admitir que si ciertas circunstancias del entorno hubiesen sido distintas, entonces no se habría derivado ninguna consecuencia desafortunada de una perversa intención, y no se habría

realizado ningún acto seriamente culposo. Pero, ya que las circunstancias *no* fueron distintas, y el agente logró *de hecho* perpetrar un asesinato particularmente cruel, *eso* es lo que hizo, y es eso de lo que es responsable. De manera similar, podemos aceptar que si ciertas precedentes circunstancias hubiesen sido distintas, el agente nunca se habría convertido en el tipo de persona capaz de hacer semejante cosa. Pero, ya que *sí* se convirtió (como resultado inevitable de esas precedentes circunstancias) en el tipo de cerdo que es, y en la persona que cometió ese asesinato, es culpable de *eso*. En ambos casos somos responsables por lo que de hecho hacemos, aun si lo que de hecho hacemos depende en forma importante de lo que está fuera de nuestro control. Esta explicación compatibilista de nuestros juicios morales daría cabida a las condiciones ordinarias de responsabilidad —ausencia de coerción, ignorancia o movimientos involuntarios— como parte de la determinación de lo que alguien ha hecho, aunque debe entenderse que no excluye la influencia de mucho de lo que no ha hecho.¹¹

Lo único malo de esta solución es que no logra explicar cómo surgen los problemas escépticos. Para ellos no surgen debido a la imposición de un requisito arbitrario externo, sino de la naturaleza misma del juicio moral. Algo en la idea ordinaria de lo que alguien hace

¹¹ La posición correspondiente en epistemología sería que el conocimiento consiste en creencias verdaderas que se forman de ciertas maneras, y que no se requiere que todos los aspectos del proceso estén bajo el control del sujeto cognoscente, real o potencialmente. Así, tanto el carácter correcto de estas creencias como el proceso mediante el cual se alcanzan estarían sujetos, de forma importante, a la fortuna. El premio Nobel no se otorga a quien resulta estar equivocado, por muy brillantes que sean sus razonamientos.

debe explicar cómo puede parecer necesario sustraer de ella cualquier cosa que simplemente suceda, aun cuando la última consecuencia de esta sustracción es que no queda nada. Algo en la idea ordinaria del conocimiento debe explicar por qué éste parece debilitarse con cualquier influencia sobre *las* creencias que no esté bajo el control del sujeto, por lo que el conocimiento parece algo imposible sin un fundamento imposible en la razón autónoma. Pero dejemos de lado la epistemología y concentrémonos en los actos, en el carácter y en la evaluación moral.

Creo que el problema surge porque el yo que actúa y es objeto de los juicios morales corre el peligro de desaparecer debido a la absorción de sus actos e impulsos en la clase de los sucesos. El juicio moral de un individuo no es un juicio de lo que le ocurre, sino de él. No dice simplemente que cierto suceso o estado de cosas es afortunado, desafortunado o incluso terrible. No es una evaluación de un estado del mundo, o de un individuo en tanto que parte del mundo. No pensamos precisamente que sería mejor si el individuo fuera diferente, o no existiera, o no hubiese hecho algunas de las cosas que ha hecho. Lo juzgamos a *él*, y no a su existencia o características. El efecto que se produce al concentrarnos en la influencia de lo que no está bajo su control es hacer que este yo responsable parezca desaparecer, engullido por el mero curso de los sucesos.

Sin embargo, ¿qué pensamos que debe *ser* una persona para ser objeto de estas actitudes morales? Mientras el concepto de acción se pueda minar fácilmente, será muy difícil caracterizarlo positivamente. Esto resulta algo familiar por la literatura sobre el libre albedrío.

Creo que en cierto sentido el problema no tiene solución, pues hay algo en la idea de acción incompatible con los actos hechos sucesos, o con las personas hechas cosas externas. Pero en la medida en que los determinantes de lo que alguien ha hecho se manifiestan poco a poco en su efecto en las consecuencias, el carácter y la elección misma, se torna gradualmente evidente que las acciones son sucesos y las personas son cosas. En última instancia, no queda nada que pueda atribuirse al yo responsable, y no nos quedamos con nada más que una porción de la secuencia mayor de sucesos, que podemos deplorar o celebrar, pero no acusar o elogiar.

Aunque no puedo definir la idea del yo activo que es así socavado, es posible decir algo sobre sus orígenes. Existe una relación estrecha entre nuestros sentimientos hacia nosotros mismos y nuestros sentimientos hacia los otros. La culpa y la indignación, la vergüenza y el desprecio, el orgullo y la admiración, son aspectos internos y externos de las mismas actitudes morales. No podemos considerarnos simplemente como porciones del mundo, y desde nuestro interior tenemos una idea burda de los límites entre lo que somos y lo que no somos, lo que hacemos y lo que nos sucede, lo que forma parte de nuestra personalidad y lo que es un impedimento accidental. Aplicamos la misma concepción esencialmente interna del yo a los otros. Sentimos por nosotros orgullo, vergüenza, culpa, remordimiento y "pesadumbre del agente". No consideramos nuestras acciones y nuestro carácter sólo como episodios afortunados o desafortunados, aunque también puedan ser eso. No podemos formarnos *sencillamente* una perspectiva evaluadora externa de nosotros mismos, de lo que

somos esencialmente y de lo que hacemos. Esto continúa siendo cierto aun cuando ya hemos visto que no somos responsables de nuestra existencia, ni de nuestra naturaleza, ni de las decisiones que debemos tomar, ni de las circunstancias que determinan las consecuencias de nuestros actos. Esos actos continúan siendo nuestros, y nosotros permanecemos siendo nosotros mismos, a pesar de lo persuasivo de las razones que parecen demostrar que nos hallamos fuera de la existencia.

Es esta perspectiva interna la que hacemos extensiva a los otros en los juicios morales, cuando los juzgamos a ellos y no a su conveniencia o utilidad. Extendemos a los otros el rechazo a limitarnos a la evaluación externa, y les concedemos una identidad como la nuestra. Pero en ambos casos esto contrasta con la brutal inclusión de los humanos y de todo lo que se relaciona con ellos, en un mundo del que no pueden separarse y del que no son más que contenidos. La perspectiva externa se nos impone al mismo tiempo que tratamos de resistirnos a ella. Una forma en que esto ocurre es por medio de la erosión gradual de lo que hacemos mediante la sustracción de lo que sucede.¹²

La inclusión de las consecuencias en la concepción de lo que hemos hecho es un reconocimiento de que somos parte del mundo, pero el carácter paradójico de la fortuna moral que surge de este reconocimiento muestra que no somos capaces de actuar con este pun-

¹² Véase el estudio de P. F. Strawson sobre el conflicto entre la actitud objetiva y las actitudes reactivas personales en "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 1962, reimpresso en *Studies in the Philosophy of Thought and Action*, P. F. Strawson (ed.), Oxford University Press, Londres, 1968, y en P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londres, 1974.

to de vista, pues nos deja sin nadie para ser. Lo mismo se revela en la apariencia de que el determinismo elimina la responsabilidad. Una vez que consideramos un aspecto de lo que hacemos o de lo que alguien más hace como algo que sucede, perdemos nuestra seguridad en la idea de que se trata de algo que ha sido hecho y que podemos juzgar al agente y no sólo el suceso. Esto explica por qué la ausencia del determinismo no es más favorable al concepto de acción que su presencia, algo que se ha señalado a menudo. En cualquiera de las dos formas se concibe al acto exteriormente, como parte del curso de los sucesos.

El problema de la fortuna moral no puede entenderse sin una explicación de la concepción interna de los actos y su conexión especial con las actitudes morales en tanto que opuestas a otros tipos de valores. No sé cuál sea la explicación. El grado en que el problema tiene una solución puede determinarse únicamente viendo si en algún grado es sólo aparente la incompatibilidad entre esta concepción y las diversas formas en que no controlamos lo que hacemos. Tampoco tengo nada que aportar en relación con este problema. Pero no basta con sólo decir que nuestras actitudes morales básicas hacia nosotros mismos y hacia los otros están determinadas por lo real, pues también se encuentran amenazadas por las fuentes de esa realidad y por la concepción externa de los actos que se nos impone cuando advertimos cómo todo lo que hacemos pertenece a un mundo que no hemos creado.

IV. LA PERVERSIÓN SEXUAL

ALGO PUEDE APRENDERSE sobre el sexo del hecho de que poseemos un concepto de perversión sexual. Debo examinar esta idea y defenderla de la acusación de ininteligibilidad, tratando de decir exactamente qué es lo que permite que la sexualidad humana admita perversiones. Permítaseme comenzar con algunas condiciones generales que debe satisfacer el concepto para ser viable. Éstas pueden aceptarse sin suponer ningún análisis particular.

En primer lugar, si hay perversiones sexuales, éstas tendrán que ser deseos o prácticas sexuales que son en algún sentido anormales, aunque la explicación de la distinción normal/anormal constituye el problema principal. En segundo lugar, si hay prácticas que sean perversiones, éstas serán aquellas como el fetichismo por el calzado, el bestialismo y el sadismo; otras como el coito sin más no lo serán, y acerca de otras más presentan la controversia. En tercer lugar, si hay perversiones, éstas serán *inclinaciones* sexuales anormales antes que precisamente prácticas anormales adoptadas no por una inclinación sino por otras razones. Así, la anticoncepción, aunque se piense que es una perversión deliberada de las funciones sexuales y reproductivas, no puede describirse significativamente como una perversión *sexual*. Una perversión sexual debe manifestarse en una conducta que exprese una preferen-