



6  
2EJ  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



LOS LIMITES DE LA RESPONSABILIDAD

FALLA DE ORIGEN

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
P R E S E N T A  
CAROLINA CELORIO VIZCAINO

MEXICO, D. F.

1995



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# TESIS CON FALLA DE ORIGEN

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Instituto de Investigaciones Filosóficas su apoyo y las múltiples facilidades que me proporcionaron para la elaboración de este trabajo así como para mi formación profesional.

Agradezco también a Margarita Valdés y a Laura Lecuona por la lectura que hicieron de una versión anterior de esta tesis, y por sus valiosos comentarios que me ayudaron a conformar la versión final.

Una mención especial merece el Dr. Mark Platts, asesor de esta tesis, por las innumerables lecturas que hizo de este trabajo en sus diferentes etapas, por las largas horas de discusión y sus siempre enriquecedores comentarios, por su apoyo, dedicación y su casi infinita paciencia, por su amistad y porque sin él, simplemente, esta tesis no sería.

## INTRODUCCION

La realización de este trabajo estuvo motivada por la preocupación de conocer los límites de la responsabilidad: de saber ¿cuándo una persona es responsable?, ¿cuándo es apropiado, y cuándo no, culpar o gratificar a alguien por una acción que realizó? Para contestar estas preguntas desde un punto de vista filosófico fue indispensable tomar en cuenta dos tesis distintas y en apariencia incompatibles: la tesis que sostiene la existencia del determinismo y la que sostiene la existencia de la libertad para actuar.

El determinismo es la tesis que dice que para cada suceso hay una causa suficiente para producir el efecto que lo antecede; hay un juego de acontecimientos y condiciones suficientes temporalmente anteriores que causan un suceso, el cual está inserto en una cadena causal.

Lo primero que hay que señalar acerca de la tesis determinista es que creer lo que el determinismo sostiene es tener una creencia del sentido común, una creencia generalizada. Creemos que todo lo que ocurre tiene una causa. Así, es común que nos preguntemos ¿por qué no funciona la cafetera?, ¿por qué el niño tiene una temperatura tan alta?, ¿por qué Zedillo ganó las elecciones?, etc., y esperemos una respuesta a estas preguntas según sus causas. Consideraríamos un sinsentido el que el técnico nos respondiera diciendo: "he revisado su cafetera y todo le funciona a la perfección, simplemente no enciende" o, "hemos estudiado los análisis clínicos de su hijo y no hay ninguna razón para que se presente esa temperatura, ésta es una situación en la que no hay ninguna

causa..." a pesar de recibir tales respuestas seguiríamos pensando que debe haber alguna causa que no se ha encontrado.

El hecho de que todos pensemos que la tesis determinista es verdadera, es decir, que pensemos que los sucesos tienen una causa y que tenga sentido preguntar por ella, no la hace verdadera, sólo muestra que es una creencia del sentido común. Sin embargo, es una creencia razonable porque constituye un rasgo del sentido común reflexivo, es decir, es una tesis en la que creemos aun después de pensar en ella cuidadosamente. Con esto no quiero decir que es una creencia *a priori*; no hay ningún buen argumento que muestre que tal creencia es verdadera, así que aunque tenga la apariencia de ser una creencia *a priori* se trata, más bien, de una creencia empírica.

El sentido común afirma que todo cuanto ocurre es causado por algo. Se sigue de esto que todo cuanto hago debe ser causado por algo. Imaginemos que me levanto abruptamente. Esto debe tener una causa. Por otra parte, sin importar qué fue lo que causó mi movimiento, éste debe estar a su vez causado por acontecimientos y condiciones previos. Estos acontecimientos y condiciones debieron ser causados a su vez por acontecimientos anteriores, y así sucesivamente. Por lo tanto, mi acción de levantarme es causada, en última instancia, por factores que existieron en el pasado antes de que yo naciera.

Si la tesis del determinismo es verdadera y los actos de una persona son el resultado inevitable de procesos causales que se iniciaron antes de que ella naciera y sobre los cuales no tiene ningún control, entonces, no importa lo que una persona haga, no pudo haber actuado de otro modo. Muchos han creído que de esta tesis se desprende que no puede hacerse responsable a nadie por ninguna de sus acciones.

Con lo dicho hasta aquí no debe inferirse que la persona no elige ni decide hacer las cosas que hace. De hecho es posible que una persona elija hacer

algo aunque no tenga alternativas. Ella puede pensar que existen opciones para elegir cuando en realidad no las hay. Un ejemplo típico de esto lo encontramos en John Locke:

Imaginemos otra vez, que mientras duerme profundamente, un hombre es transportado a una habitación donde se encuentra una persona a quien anhela ver y hablar, y que lo encierran allí de modo que está fuera de su poder salir del cuarto. Despierta y se siente contento de hallarse en tan añorada compañía, con la que permanece voluntariamente, es decir, prefiere permanecer a marcharse de allí. Pregunto si esta permanencia no es acaso voluntaria. Creo que nadie lo dudará y, sin embargo, puesto que se halla encerrado, resulta evidente que no está en libertad de no quedarse, no es libre de marcharse.<sup>1</sup>

De tal forma que elegimos sólo porque no podemos darnos cuenta de que no somos libres. El acto de elegir cuando no se tiene alternativa real se basa en la ignorancia.

Por otra parte, la doctrina que sostiene la existencia de la libertad afirma que algunos de nuestros actos son libres y que por ello somos responsables de ellos. Esta es otra creencia de sentido común: creemos que algunas veces cuando actuamos está en nuestro poder no actuar, es decir, que pudimos actuar de forma diferente de como lo hicimos. Si esto es cierto, entonces, nuestros actos son actos libres. Esta creencia se ve comprobada por el hecho de que en muchas ocasiones deliberamos antes de actuar. Sería absurda la tarea de deliberar si no tuviéramos la creencia de que somos libres y la creencia de que podemos decidir qué hacer.

Ante este problema se han sostenido diferentes tesis. Tres de ellas son:

- (1) La tesis del determinismo es verdadera.
- (2) Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres.
- (3) No hay actos libres y por ello nadie es responsable de sus actos, y los conceptos y las prácticas morales son injustificados.

---

<sup>1</sup> Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, capítulo XXI, párrafo 10.

Llamaremos *optimista o compatibilista* a una persona que rechaza la premisa (2) (y en consecuencia afirma la compatibilidad del acto libre y el determinismo universal). A quien acepta la premisa (2) podemos llamarlo un *incompatibilista*.

Dentro de los incompatibilistas tenemos dos grupos: Los *pesimistas* que son los deterministas más fuertes que aceptan las tres tesis anteriores, y los *libertarios* que aceptan (2) pero niegan (1). La postura de los pesimistas contesta rápidamente nuestra pregunta inicial. Para ellos nadie es responsable por sus acciones y nunca es apropiado culpar o gratificar a alguien por sus acciones. La pregunta por los *límites* de la responsabilidad ni siquiera se plantea. Sin embargo, esta postura tendrá que dar una explicación sobre la creencia de que somos libres y del hecho de que en la vida diaria, de una u otra forma, adscribimos responsabilidad, esto es, frecuentemente censuramos ciertas acciones, alabamos otras, culpamos a las personas, nos enojamos, sentimos rencor por lo que alguien nos hizo, etc.

Éste es el problema a partir del cual inicié la investigación de esta tesis. Me propongo averiguar si realmente la tesis que sostiene el determinismo y la que sostiene la libertad para actuar son incompatibles, si podemos inferir que porque el determinismo sea verdadero no hay libertad para actuar y consecuentemente con esto que nadie es responsable de sus actos; o si aun siendo el determinismo verdadero hay espacio para la libertad y la responsabilidad, si esto fuera así, ¿cuál es este espacio?, es decir, ¿cuáles son los límites de la responsabilidad?

En el primer capítulo haré una exposición detallada del pensamiento de Nietzsche a este respecto debido a que él es un buen ejemplo de la postura pesimista.



Nietzsche apoya fehacientemente la tesis determinista por eso puede afirmar:

El individuo es de arriba a abajo un fragmento de *fatum* (hado), una ley más, una necesidad más, para todo lo que viene y será. Decirle 'modificate' significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas.<sup>2</sup>

Para Nietzsche, como para cualquier 'pesimista', la verdad de la tesis determinista implica que no hay actos libres, esto es, que no hay ni libertad para actuar ni responsabilidad. Él afirma que la libertad es un concepto inventado y ofrece dos explicaciones para ello. La primera dice que los sacerdotes inventaron el concepto de libertad y la atribución de responsabilidad con la finalidad de otorgarse el derecho de imponer castigos, es decir, de ejercer su poder sobre los demás, de querer encontrar culpables.<sup>3</sup>

La segunda explicación dice que el concepto fue inventado por los filósofos para que los dioses no perdieran el interés en los hombres, ya que un mundo pensado de manera completamente determinista habría resultado adivinable y fastidioso para los dioses, y debido a que los hombres requerían creer que los dioses eran los espectadores de sus vidas tuvieron que inventar el concepto de libertad.<sup>4</sup>

Congruentemente, al aceptar Nietzsche que no hay libertad para actuar acepta también que no hay responsabilidad, y así afirma:

Entonces descubrimos finalmente que [el hombre] no puede ser responsable, por ser una consecuencia absolutamente necesaria y determinada por elementos e influencias de objetos presentes y pasados; por lo tanto, que el hombre no es responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de su influencia. De este modo llegamos a

---

<sup>2</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 58.

<sup>3</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, pp. 68-69.

<sup>4</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 79.

reconocer que la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad, y esto porque reposa en el error del libre albedrío.<sup>5</sup>

Nietzsche obviamente se da cuenta de que de hecho el hombre actúa *como si fuera libre y responsable* por sus acciones, y por ello castigamos y recompensamos a las personas, pero no deja de decir que el que el hombre se crea libre para elegir es el más grande autoengaño.

En el capítulo segundo se expondrá la opinión de Strawson con respecto al debate entre optimistas y pesimistas. Strawson parte del concepto de "actitud reactiva" (respuestas que tenemos ante las actitudes y sentimientos que manifiestan los demás dentro de relaciones interpersonales, tales como la gratitud, la indignación moral, la culpa, etc.) para marcar los límites de la responsabilidad, y dice que una persona es responsable por una acción que realizó si es apropiado tener actitudes reactivas hacia ella. La pregunta que surge inmediatamente es: ¿la aceptación de la verdad del determinismo debe conducir a cancelar las actitudes reactivas? Esta pregunta surge porque los pesimistas sostienen, como hemos visto, que el determinismo es verdadero y por ello no hay actos libres, no hay libertad ni responsabilidad, y no hay ninguna justificación para castigar, culpar o aprobar a nadie. Estos mismos pesimistas sostienen además que las actitudes reactivas requieren considerar al agente como responsable de su acción y como *merecedor* de nuestra actitud reactiva, pero considerar a alguien responsable requiere la idea de la libertad que el determinismo niega, de ahí que, si aceptamos el determinismo sería irracional tener actitudes reactivas, pues no contaríamos con la libertad que tales actitudes presuponen.

La respuesta que da Strawson es una gran contribución para solucionar este problema. La respuesta tiene dos partes. La primera es que, para el ser

<sup>5</sup> Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, p. 53.

humano tal como es, sería prácticamente inconcebible abandonar las actitudes reactivas y las relaciones interpersonales (porque abandonar las actitudes reactivas implica abandonar las relaciones interpersonales como normalmente las entendemos) como resultado de aceptar como verdadera la teoría determinista; y la segunda es que cuando en algunos casos abandonamos las actitudes reactivas no lo hacemos como consecuencia de la convicción teórica de que el determinismo es verdadero.

La importancia de esta propuesta radica en que Strawson nos muestra que una gran parte de nuestras *prácticas concretas* en las que adscribimos responsabilidad, esto es, las prácticas donde tenemos actitudes reactivas, quedarán intactas aunque se demostrara la verdad de la tesis determinista. El conflicto entre la tesis determinista y la que acepta la libertad de la voluntad surge sólo cuando la oposición se plantea a nivel abstracto, esto es, cuando se descontextualizan los conceptos, cuando dejamos de considerar cómo de hecho aplicamos estos conceptos en la vida cotidiana. La estrategia de Strawson es, entonces, no manejar estos conceptos generales a esos niveles de abstracción sino ver nuestras prácticas concretas, y así puede demostrar que, el adscribir responsabilidad o dejar de hacerlo de hecho puede mantenerse neutral con respecto al debate abstracto entre 'deterministas' y 'partidarios del libre albedrío'. Entonces, no es que Strawson resuelva la polémica sino que la disuelve otorgándoles así a los conceptos morales y a las prácticas morales un lugar legítimo en nuestros discursos y en nuestras vidas.

El tercer capítulo contiene un análisis sobre el artículo de Jonathan Bennett "Accountability", artículo que un acercamiento al problema sobre los límites de la responsabilidad no puede dejar de lado.

Una primera idea de Bennett es que la responsabilidad requiere inteligibilidad, es decir que, para poder hacer responsable a alguien de un hecho

se requiere que el hecho tenga una explicación causal. Esto es: la libertad y la responsabilidad requieren del determinismo. Así se introduce aquí otra postura ante el debate entre 'deterministas' y 'partidarios del libre albedrío'. En esta ocasión es Philippa Foot quien resuelve el problema demostrando que los argumentos que pretenden mostrar que el libre albedrío en lugar de ser incompatible con el determinismo de hecho lo requiere están mal planteados. Refuta a los que sostienen que cuando un hombre hace algo que tiene la intención de hacer hace lo que desea hacer, de manera que *su acción está determinada por su deseo*. Refuta también a los que sostienen que un agente moral (responsable) es un hombre cuyas acciones están determinadas por sus motivos, o por motivos habituales y afirma que la oposición entre causalidad y azar en general no existe.

En "Accountability", Bennett parte de la definición de responsabilidad de Strawson (una persona es responsable por una acción que realizó si es apropiado tener actitudes reactivas hacia ella) pero su interés no es, como lo era el de Strawson, quitar la apariencia de incompatibilidad que existía entre la teoría que apoyaba el determinismo y la teoría que aceptaba la libertad de la voluntad, sino que se da a la tarea de conocer las condiciones necesarias y suficientes para que se den las actitudes reactivas, y esto lo hace principalmente explorando los dos elementos que encuentra en el concepto de actitud reactiva que introdujo Strawson. Estos elementos son: (1) las actitudes reactivas son parciales y tienen que ver con implicaciones o participaciones en *relaciones interpersonales*, es decir, no se dan en un estado de aislamiento; y (2) la *demanda* de un grado de *buenavoluntad* o consideración de parte de aquellos con los que mantenemos estas relaciones.

Según Bennett lo central del elemento (1) es el hecho de que las actitudes reactivas sólo se dan dentro de relaciones interpersonales. El problema que ve es

que el término 'relación interpersonal' o 'participación' no marca por sí mismo el territorio donde entra lo reactivo.

Con respecto a la demanda de buena voluntad, Bennett no acepta la idea de que conocer la demanda de buena voluntad sea suficiente para tener actitudes reactivas.

Yo puedo 'conocer' tu 'demanda' de mi buena voluntad y lamentar mi fracaso por no habértela dado, incluso manejar esta recaída a través de criticarme a mí mismo y autoenmendarme, sin ningún tinte de culpa o remordimiento; en tal caso conozco la demanda pero no tengo la clase correspondiente de actitud reactiva.<sup>6</sup>

Esta cita provoca que surjan preguntas, algunas de ellas son: ¿aprobar o rechazar una acción implica que *debemos* tener la actitud reactiva correspondiente? o, ¿podemos aprobar o desaprobar una acción sin que cause en nosotros ningún sentimiento reactivo? A estas preguntas se intentará dar respuesta en el capítulo cuarto.

En la explicación de Strawson encontramos pautas según las cuales estaría mal culpar a alguien en ciertas ocasiones, pero no hay pautas que indiquen cuándo estaría mal no culpar a alguien. Para que haya imperativos que demanden actitudes reactivas se deben dar dos elementos; (a) aceptar la existencia de hechos morales, y (b) aceptar un tipo de obligación moral que postule que al reconocer un hecho como un hecho de este tipo se debe sentir la actitud reactiva correspondiente.

Para aceptar la existencia de hechos morales será necesario adentrarse en la discusión entre objetivistas y subjetivistas. Bennett y Strawson no parecen tener problemas para aceptar la existencia de estos hechos. El problema se

---

<sup>6</sup> Bennett, Jonathan, "Accountability" en Van Straaten, Zak, (comp.), *Philosophical Subjects*, Oxford, 1980, p. 41.

encuentra en (b), no en la dificultad de reconocer un hecho como un hecho moral, sino en que este reconocimiento genere la obligación de tener la actitud reactiva correspondiente.

Es un hecho empírico que podemos no sentir indignación ante un hecho indignante, o no sentir rencor ante una traición, etc., pero ¿deberíamos sentirlo? ¿y de que tipo de deber estamos hablando? Es demasiado fuerte sugerir que se deben tener sentimientos reactivos si se va a acusar de irracional al agente que no los tenga. Pero es muy vago decir que ante una acción indignante igualmente se podría sentir o no indignación.

La relación que nos ocupa es un relación causal, esto es, las actitudes reactivas son el efecto de un suceso anterior, y lo que conecta el efecto con su causa es una relación que podemos llamar *causalidad razonable*. Por medio de la causalidad razonable podemos entender por qué se dio el efecto razonable, por qué surgió la actitud reactiva.

H.L.A. Hart en su artículo "Legal and Moral Obligation" dice que las obligaciones morales deben compartir tres rasgos con las obligaciones jurídicas: (a) dependencia respecto de la práctica efectiva de un grupo social; (b) posible independencia de contenido; y (c) coerción. Veremos cómo la obligación de tener actitudes reactivas ante ciertos hechos no cumple con ninguno de estos requisitos. Así, que podemos defender la tesis de que uno no tiene la obligación de sentir actitudes reactivas ante el reconocimiento de ciertos hechos, sino que es *razonable* que uno las tenga en ciertas circunstancias.

Este trabajo cumplió el objetivo de mostrar una línea por la cual penetrar al problema de definir la responsabilidad y conocer sus límites, partiendo de conceptos generales abstractos, de creencias del sentido común, hasta llegar a los hechos, a las prácticas concretas. Y relaciona este problema con otros igualmente

**importantes dentro de la filosofía moral, como son el realismo y el subjetivismo, la causalidad, la obligación moral, etc.**

**FALTA PAGINA**

**No 16.a la.....**



## 1. NIETZSCHE

En este primer capítulo me ocuparé de las ideas de Nietzsche respecto de la tesis que postula la libertad de la voluntad o libre albedrío y respecto de la tesis que postula la verdad del determinismo, así como de las implicaciones de estas tesis sobre la adscripción de responsabilidad y sobre las prácticas morales, tales como la condena y el castigo o las actitudes de aprobación o desaprobación moral. Pero antes de adentrarse en estos aspectos específicos de la filosofía nietzscheana será necesario hacer un recuento de sus ideas generales en relación con la moral, partiendo de la génesis de la moral hasta llegar a la propuesta del superhombre, para así poder ubicar y entender dentro de su contexto las ideas que nos ocupan.

### 1. El origen de las palabras 'bueno' - 'malo'

Parece que Nietzsche, a lo largo de toda su vida, tuvo una constante preocupación por el valor de la moral. Primero, al igual que muchos, intentó dar una explicación teológica, pero pronto separó los prejuicios teológicos de los prejuicios morales, y así surgieron nuevas preguntas. Entre ellas: ¿en qué condiciones inventó el hombre los juicios morales?; ¿qué valor tienen estos juicios?; ¿han frenado o han estimulado el desarrollo humano?, ¿son un signo de empobrecimiento, de degeneración

de la vida, o por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su futuro?

Al adentrarse en estas cuestiones, Nietzsche dice que le ocurrió algo que le ocurriría a cualquier persona que se detuviera a pensar en estos problemas y se atreviera a hacer preguntas: se les abrió un panorama nuevo del cual surgieron una serie de desconfianzas, de miedos; que hizo que vacilara su fe en la moral, en toda moral, y donde se enunció una nueva exigencia: poner en entredicho el valor mismo de los valores morales: hay que someterlos a crítica, sentencia Nietzsche.

Así, Nietzsche, siguiendo tal exigencia, se preocupa por clarificar el valor de la moral, para lo cual hace un seguimiento de los conceptos 'bueno-malo' (debido a que estos conceptos están íntimamente relacionados con los juicios morales), y de este modo pretende descubrir su origen.

Nietzsche afirma que los conceptos 'bueno-malo' han sufrido una metamorfosis. Intenta explicar su significado original apelando a su genealogía y a su etimología en las diferentes lenguas, y así descubre que originalmente 'bueno' significaba 'noble', 'aristócrata'; tal término se utilizaba para designar a la gente poderosa, a los propietarios, a los señores. El juicio de ser 'bueno' no procede de aquellos que recibían las 'bondades', sino que fueron los mismos buenos, es decir, los nobles, los hombres de posición superior, quienes se sintieron y valoraron a sí mismos y a sus obras como 'buenas', es decir, se consideraban como algo de primer rango, algo superior, que se contraponía a lo "bajo", "abyecto", "vulgar" y "plebeyo".

Por eso Nietzsche puede decir que el concepto 'bueno' es para los nobles un concepto fundamental que surge de un modo previo y

espontáneo, es decir, lo conciben en relación con ellos mismos y sólo a partir de él se forman una idea de 'malo' que será una creación posterior, algo marginal, un color complementario.<sup>1</sup>

Entre los diferentes grupos que integraban a los 'buenos' se encontraban: una casta de guerreros y una casta de sacerdotes. Cada grupo consideró 'valioso' cosas diferentes e inclusive llegaron a tener juicios de valor opuestos. Los juicios de los guerreros tienen como presupuesto una inclinación favorable hacia una constitución física poderosa, una buena salud y las condiciones para mantenerlas, es decir, requieren de la guerra, de las aventuras, de las peleas y de todo lo que conlleva una actitud fuerte. Por el contrario, los juicios de los sacerdotes presuponen una oposición hacia el tipo de vida agresivo y vigoroso de los guerreros; ellos llevan una vida tranquila y sedentaria que los lleva a incubar ideas y sentimientos específicos. Este último estilo de vida da lugar a un tipo de hombres profundos y malvados, débiles e impotentes, y todo esto hace que los posea un espíritu de venganza, un odio y un *resentimiento* contra los más fuertes y poderosos.<sup>2</sup>

La palabra 'resentimiento' tiene una connotación especial dentro del pensamiento de Nietzsche; esta connotación abarca una serie de sentimientos que no entran en juego en nuestro uso común de 'resentimiento'; para Nietzsche, el odio, y el temor hacia los fuertes y poderosos, el deseo de venganza, el reconocimiento de la propia debilidad, la mala voluntad, la necesidad de asociarse con los de su misma condición, el 'observar' a los enemigos y tenerlos siempre presentes son elementos constitutivos del resentimiento.

---

<sup>1</sup> Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la moral*, p. 46.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39.

## 2. La inversión de los valores

Los judíos han realizado la maravilla de la inversión de los valores, gracias a la cual la vida en la tierra, por algunos miles de años, ha tomado un nuevo y peligroso atractivo. Sus profetas han hecho alianza con los términos 'rico', 'impío', 'malo', 'violento', 'sensual', para actuar por primera vez la palabra 'mundo' con una efigie de vergüenza. En esta inversión de los valores (de la que forma parte la idea de emplear la palabra 'pobre' como sinónimo de 'santo' y de 'amigo') es donde reside la importancia del pueblo judío: con él comienza la 'insurrección de los esclavos en la moral'.<sup>3</sup>

Según Nietzsche fueron los judíos, el pueblo sacerdotal, los que invirtieron la identificación aristocrática de los valores, dicha inversión comenzó con el odio más profundo y sublime, con el ansia de venganza, es decir, cuando el resentimiento se volvió creador de valores.

Antes de esta inversión, como hemos dicho, el 'bueno' era el noble, el aristócrata, el poderoso, pero ahora éstos son los 'malvados'; y los 'buenos' serán los pobres, los impotentes, los enfermos. Es decir, la inversión consiste en que ahora los 'débiles' van a considerar 'malvados' a los que antes eran los 'buenos' y 'buenos' a los que eran los 'malos'.

Este nuevo sistema de valores, dado que surge por el resentimiento, necesita primero de un mundo opuesto y externo, necesita de estímulos exteriores, necesita de alguien contra quién estar resentido; su acción es, de raíz, reacción.

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un 'afuera', a un 'otro', a un 'no-yo'; y *ese*

---

<sup>3</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 195.

'no' es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores --este *necesario* dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí-- forma parte precisamente del resentimiento.<sup>4</sup>

Ésta es una de las diferencias clave entre los nobles y los esclavos. Los primeros tienen una idea clara de ellos mismos y de lo que deben hacer a partir de sí mismos, no se quieren distinguir de nadie, ni necesitan de los otros para afirmarse a sí mismos. En cambio, los débiles requieren siempre de 'otros'; ellos sólo pueden afirmarse a sí mismos por medio de negar lo que 'los otros' son, por eso afirman:

*¡Seamos distintos de los malvados, es decir, seamos buenos! Y bueno es todo el que no violenta, el que no ofende a nadie, el que no ataca, el que no salda cuentas, el que remite la venganza a Dios, el cual se mantiene en lo oculto igual que nosotros, y evita todo lo malvado, y exige poco de la vida, lo mismo que nosotros los pacientes, los humildes, los justos.*<sup>5</sup>

En este sentido, los nuevos 'buenos' no pueden decir: nosotros somos buenos porque somos buenos, sino que tienen que hacer referencia a los anteriores 'buenos' y decir: nosotros somos 'buenos' porque no somos 'malvados', porque somos diferentes de ellos. Esto es, que con la inversión de los valores se da también una inversión de la primacía conceptual.

### 3. El nacimiento de la moral

Cuando surgieron los conceptos 'bueno-malo' *no tenían una connotación moral*, así que no podemos hablar de una moral de los nobles. Aunque de

<sup>4</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 43.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 52 (los subrayados son míos).

hecho los nobles tenían una serie de valores y virtudes reconocidas, Nietzsche no los consideraba valores morales. La palabra 'bueno' no estaba ligada, como ahora, a acciones no-egoístas, sino que, como afirma Nietzsche:

Hasta que los juicios aristocráticos de valor *declinan* es cuando la antítesis 'egoísta' 'no-egoísta' se impone cada vez más a la conciencia humana. Pero aun entonces ha de pasar largo tiempo hasta que de tal manera predomine ese instinto, que la apreciación de los valores morales quede realmente prendida y atascada en dicha antítesis.<sup>6</sup>

Aunque en varios pasajes Nietzsche da a entender que puede pensarse en una moral de los nobles, igualmente parece que se trata más bien de una forma de expresarse acerca de los valores de los nobles, y no de una indicación de que en verdad pensara en la existencia de tal moral. Esto se refuerza con el hecho de que hay muchos más pasajes donde Nietzsche habla de un período pre-moral, junto con pasajes donde afirma que la moral nació con la inversión de los valores que realizaron los judíos.

Nietzsche admiraba las características de los antiguos nobles así como despreciaba, incluso con más fuerza, a los hombres morales, razón por la cual sería muy difícil defender la postura de que Nietzsche considerara como moral al sistema de valores que reconocían los nobles.

*In summa*: la moral es la nueva valoración engendrada por el resentimiento, y esto implica que la moral tiene como su principal elemento constitutivo una maldad encubierta, es el instinto del rebaño esgrimido contra los fuertes e independientes, el instinto de los mediocres contra los privilegiados.<sup>7</sup> Por eso Nietzsche puede afirmar que la moral es

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>7</sup> Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 272, p. 172.

obra de la inmoralidad: para que los valores morales triunfen deben colaborar muchas fuerzas y pasiones inmorales, la creación de valores morales es consecuencia de sentimientos y consideraciones inmorales.<sup>8</sup>

#### 4. El surgimiento inevitable de la moral

El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebaten corderitos.<sup>9</sup>

Nietzsche considera normal e inevitable que el resentimiento surja entre la gente 'débil'; 'el rebaño' tiene que invertir todos los valores para hacer soportable su vida, de tal forma que lo que antes se consideraba debilidad ellos lo llamarán mérito; la impotencia es ahora bondad; la baja es humildad; la sumisión, obediencia; la cobardía es paciencia; el no-poder-vengarse se transforma en no-querer-vengarse o incluso se le considera perdón; la pobreza, la miseria es una distinción de Dios. A lo que ellos desean no le llaman 'venganza' sino 'justicia divina'; y lo que esperan es el 'juicio final', "la llegada de *su* reino, el de *ellos*, del 'reino de Dios'.<sup>10</sup>

El problema que Nietzsche encuentra no es que se digan o se crean todas estas cosas sino que ellos crean que han elegido ser así, que para ellos es un mérito el ser 'buenos' (es decir ser pobres, humildes, conformistas, sufridos, piadosos, etc.), y que junto con esto crean que el fuerte es libre para ser débil, es decir, que el ave de rapiña puede ser

<sup>8</sup> *Ibid.*, 264, p. 168.

<sup>9</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 51.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 55.

cordero y que su maldad radica precisamente en esto: en no querer ser cordero. El más grande autoengaño es entonces, el creer que la gente ha elegido ser 'buena'. A este problema regresaré más tarde.

## 5. El problema de la moral

El sistema de valores de los nobles, y el de los esclavos, llamado también moral, coexistieron en un tiempo, sin embargo, 'el rebaño' ganó la batalla al imponer sus propios valores a los nobles. El problema de esto, aparte de lo ya dicho, es que entonces la moral pertenece a la vida decadente.

¿Qué es esencialmente la moral? El instinto de 'decadence', los agotados y los desheredados, que de esta manera, vengándose se sienten señores...<sup>11</sup>

Nietzsche habla de la vida ascendente y de la vida decadente (descendente), a la primera corresponden los nobles y a la segunda corresponde la moral o 'moral de los esclavos'. Caracteriza la vida ascendente como la vida que llevan los fuertes, los valientes, los que disfrutan de esta vida, los que no le temen a nadie ni a nada, los que no sienten culpa ni remordimiento; en cambio, la vida decadente la llevan los que son miedosos, los amedrentados, los que al considerar que su vida no vale nada generalizan esto diciendo que "esta vida no vale nada". Para Nietzsche cada hombre 'débil' vivía lamentándose de su tipo de vida, de su suerte, de sus esfuerzos para lograr lo que los 'fuertes' obtenían sin dificultad, y como no pudieron ser como los 'fuertes', entonces le quitaron

---

<sup>11</sup> Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 396, p. 231.



el valor a todo lo que no pudieron alcanzar: placeres, lujos, poder, etc. Así le quitaron valor a 'esta vida' y pusieron sus esperanzas en una vida futura, postulando con ello la existencia de un más allá, de Dios, de un mundo 'real', en contraste con este mundo de apariencias: un mundo en el que ellos serán recompensados por no buscar los valores de este mundo sino por tener la mirada puesta en el 'mundo venidero'.

Para Nietzsche, toda metafísica, religión y moral existentes hasta este momento son manifestaciones de la decadencia porque menosprecian este mundo, que para Nietzsche es el único que existe. Éste es el mundo 'real', de ahí que quiera terminar con la farsa y transvalorar de nuevo todos los valores, volver al origen de las palabras 'bueno-malo'. En este sentido, busca un retorno a la naturaleza; a un lugar donde el hombre se rija por sus instintos, donde el hombre sea fuerte; intenta retornar al tiempo donde existían hombres que valoraban este mundo, hombres 'nobles'.

## 6. La moral vs. la vida

Todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que *es preciso matar las pasiones*.<sup>12</sup>

La emoción, el gran deseo, las pasiones del poder, del amor, de la venganza, de la posesión, quieren los moralistas arrancarlas, extinguirlas con el fin de purificar el alma.

La lógica dice: estos deseos ocasionan frecuentemente grandes males, en consecuencia, son malos, son vituperables. El hombre debe desentenderse de ellos, si no lo hace, es porque no es un hombre 'bueno'.

Se trata de una lógica igual a la que dice: 'Si un miembro te duele, arráncalo.' En el caso especial de aquel 'ingenuo campesino', el fundador del

---

<sup>12</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 53.

cristianismo recomendó la práctica a sus discípulos, en el caso de excitación sexual, de este mandato, el cual no significa solamente prescindir de un miembro, sino transformar de raíz el carácter del hombre: éste queda 'castrado'...Igual ocurre con la locura del moralista, cuando en vez de intentar que las pasiones sean dominadas, pide que se les extirpe. Sólo el hombre castrado, concluye siempre, puede ser bueno.<sup>13</sup>

Pero atacar las pasiones en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*.<sup>14</sup>

"En todo tiempo se ha querido 'mejorar' a los hombres. A esto sobre todo es a lo que se ha dado el nombre de moral"<sup>15</sup>: Nietzsche se preocupa por este 'mejoramiento'; afirma que esto es como domar una bestia o intentar producir una determinada especie, pero para domar una bestia hay que debilitarla, hacerla menos dañina, convertirla mediante dolor, hambre, miedo, en una bestia enfermiza. "Lo mismo ocurre con el hombre domado que el sacerdote ha 'mejorado'".<sup>16</sup>

Lo que Nietzsche quiere poner en evidencia es la confusión que existe entre domesticación y disciplina. Para él la disciplina es un medio de acumular grandes cantidades de fuerza, de tal manera que cada generación vaya edificando sobre el trabajo de sus antepasados. En cambio, hacer 'mejor' al individuo (domesticarlo) es acabar con su autodisciplina y esto es hacerlo más mediocre, más débil e inconstante.<sup>17</sup>

Ha habido quien considere que Nietzsche se encuentra del lado de los moralistas por predicar la autodisciplina y el control de las pasiones.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 379, p. 222.

<sup>14</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 54.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 393, p. 229.

<sup>18</sup> Cfr. Foot, Philippa, *Virtues and Vices and other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, p. 91. En este lugar ella hace referencia a este problema; no es que ella sea de los que sostienen que Nietzsche es un moralista por predicar la autodisciplina.

Nietzsche sí está a favor de la autodisciplina y de un encausamiento de las fuerzas pasionales, pero considera que la moral hace algo diferente: la moral extermina las pasiones anulando así la fuerza y el poder, e impone una obediencia por medio de debilitar el espíritu. Por lo tanto, para Nietzsche la autodisciplina no es un valor moral.

Nietzsche utiliza con frecuencia la metáfora: 'el hombre moral es el hombre enfermo', para él el hombre está enfermo y la moralidad es la enfermedad que le aqueja, la cual se ha extendido como epidemia entre toda la humanidad. La moralidad es la causa de que el hombre descienda cada vez más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más cristiano --"el hombre no hay duda, se vuelve cada vez 'mejor'."<sup>19</sup> Esta enfermedad tiene una cura, no una cura como la que realizaron los sacerdotes, sino exactamente la contraria: hay que volver a invertir los valores. Así el propósito de Nietzsche es hacer que los hombres se den cuenta de su enfermedad y traten de recobrar su salud por medio de transvalorar los valores.

Nietzsche dice que la moral va contra la vida, dice que es una rebelión contra ésta porque ataca los instintos, a veces de manera encubierta y a veces de forma insolente. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando dice que la moral va contra la vida?, ¿qué quiere decir cuando exhorta a 'decir sí a la vida'? Nietzsche no explica esto claramente; sin embargo, parece que lo que quiere decir es que la moral enferma al hombre, y que esta enfermedad hace que el hombre no 'disfrute' de esta vida, que no la viva plenamente de acuerdo con sus instintos sino que los elimine por considerarlos 'malos', hace que el hombre actúe como sonámbulo en su paso por la vida. Y esto es estar más cerca de la muerte

<sup>19</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 50.

que de la vida. Pero ¿qué querría decir que tendiera más a la vida? ¿En qué sentido los soldados valientes que tanto elogia Nietzsche están más cerca de la vida que de la muerte? ¿No está su vida constantemente amenazada y en peligro de muerte? No se puede negar que en un sentido el guerrero está más cerca de la muerte que un mojigato, pero lo importante para Nietzsche es el tipo de vida que llevan, el primero tiene una vida plena, exalta sus instintos en lugar de reprimirlos; en cambio, el mojigato vive tan sólo una pseudo-vida llena de temores y de debilidad.

En los textos de Nietzsche encontramos una segunda explicación a su afirmación de que 'la moral es contraria a la vida'. Él dice que para todos los hombres que han conservado el vigor, la fuerza y han permanecido cerca de la naturaleza, el amor y el odio, el bien y el mal son inseparables. La moral exige del hombre la amputación de los instintos que lo llevan a actuar mal; lo cual se basa en la concepción maniquea de que hay seres totalmente buenos (Dios) y seres totalmente malos (hombre). Esta posición no admite que el bien y el mal estén condicionados el uno por el otro: quiere que el mal desaparezca y que el bien perdure. Esta tendencia considera al bien y al mal como hechos en contradicción y no como valores complementarios, como parece ser en la realidad.

La moral exige que el hombre bueno renuncie y resista al mal, pero ésta es la forma de negar la vida, porque la vida en todos sus instintos tiene tanto de 'sí' como de 'no'.<sup>20</sup> Una condena de la vida por parte del viviente es un síntoma de una especie determinada de vida, (de la vida decadente, debilitada, cansada, condenada).<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Cfr. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 348, p. 208.

<sup>21</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 57.

La moral, según Nietzsche, condena la vida, pero los que condenan la vida son los que ya tienen la vida condenada, el condenar la vida es el resultado de una vida decadente; y es ésta la que causa la moralidad. Fueron los hombres débiles, los esclavos, los que la inventaron. Sin embargo, Nietzsche añadiría que la moralidad no solamente es efecto de la decadencia, sino que esto sólo se dio en un primer momento, y ahora puede ser causa de la nueva decadencia, puede reforzar la debilidad de los débiles. Es aquí donde se encuentra su carácter dañino y peligroso.

De toda moral, ha solido decirse siempre: 'Hay que conocerla en sus frutos'. De toda moral digo yo: 'Es un fruto por el cual conozco el terreno donde crece'.<sup>22</sup>

## 7. No hay hechos morales

Nietzsche dice que una vez que se ha comprendido el carácter delictivo de la rebelión contra la vida, se comprende también el carácter inútil, ilusorio, absurdo, *mentiroso* de tal rebelión.<sup>23</sup>

Queda claro por qué Nietzsche pone el énfasis en el carácter 'mentiroso' de tal rebelión, pues él ya había explicado en qué consiste tal mentira cuando habla de la rebelión de los esclavos. Dice que es una mentira que ha tenido éxito debido a la ignorancia de saber que en un tiempo las personas débiles proyectaron ciertos valores para poder desarrollar su vida, ellos pusieron e impusieron estos valores como universales, como valores en sí, pero después se olvidaron de tal

---

<sup>22</sup> Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 255, p. 165.

<sup>23</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 57.

proyección. La transvaloración que Nietzsche propone apunta en este sentido: a regresar hasta el punto de la proyección que creó dichos valores y someterlos a crítica. Pero también afirmó que la moral es una rebelión inútil, ilusoria y absurda. Si la moral tiene tales atributos ¿cómo ha podido ser tan dañina y peligrosa para los hombres? Al ser inútil y no servir para nada, no tiene efectos por los cuales tengamos que preocuparnos; ¿por qué Nietzsche se preocupa por una mentira que como ilusoria es pasajera y, al no servir para nada, es absurda? si la moral es de este tipo, ¿cómo es que Nietzsche la considera causa de tanto mal? Nietzsche nos responde que una mentira, aunque sea absurda, puede ser causa de mucho mal precisamente porque se tiene la intención de que pase por verdadera, y sus efectos estarán presentes porque la gente creerá en ella. La intención de Nietzsche es hacer que la gente se de cuenta precisamente del engaño: de que hemos considerado verdadera a la moral cuando no es más que una mentira. Y también podrá explicarnos por qué utilizó los otros términos mencionados para describir la moral: algo es absurdo cuando es contrario a la razón, y dado que la moral debilita y pone enfermo al hombre, es absurdo que nos sometamos a ella y queramos ser cada vez más morales; el aspecto de ilusorio se explica si entendemos este término como "capaz de engañar", en este sentido no hay duda que la moral ha tenido y usado tal capacidad, nos hace creer que al practicarla somos mejores; y el atributo de 'inútil' manifiesta que la moral no sirve para nada bueno, y es por eso que hay que evitarla.

Nietzsche dice entonces:

*No existen hechos morales. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no lo son. La moral es únicamente una interpretación de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación equivocada. El juicio*

moral, lo mismo que el religioso, corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía falta el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: de tal manera que, en ese nivel, la palabra 'verdad' designa simplemente cosas que hoy nosotros llamamos 'imaginaciones'.<sup>24</sup>

Los fenómenos morales no existen, sólo existen interpretaciones morales de los fenómenos.<sup>25</sup>

En otro pasaje Nietzsche explica esto: él niega que los juicios morales se basen en realidades, se puede conceder que tales juicios sean los motivos de ciertas acciones, pero los fundamentos de tales juicios son 'errores'.

Yo niego, por consiguiente la moralidad como niego la alquimia; y si niego las hipótesis, no niego que haya habido alquimistas que hayan creído en dichas hipótesis y se hayan basado en ellas. Niego del mismo modo la inmoralidad; no que haya una infinidad de hombres que se 'sientan' inmorales, sino que haya en realidad una razón para que se sientan tales. Yo no niego que sea preciso evitar y combatir muchas acciones que se denominan inmorales, del mismo modo que es necesario realizar y fomentar muchas de aquellas que se denominan morales; pero creo que hay que hacer ambas cosas 'por otras razones' que las antiguas y tradicionales.<sup>26</sup>

Niega que podamos encontrar algo 'moral' en los fenómenos y asegura que la evaluación moral que hacemos de ellos está equivocada debido a que no existe algo así como 'valores en sí' de los cuales tales hechos participen. No hay forma de evaluar moralmente tales hechos con corrección: primero, porque nosotros hemos inventado los valores y, segundo, porque tales valores se basan en sentimientos y actitudes

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>25</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 108.

<sup>26</sup> Nietzsche, *Aurora*, p. 56.

inmorales. "Todos los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*".<sup>27</sup>

Mark Platts expresa una posibilidad de explicar por qué Nietzsche niega la existencia de los hechos morales.<sup>28</sup> Para tal propósito utiliza la siguiente cita de Nietzsche:

Se han despedido del Dios cristiano, y creen tanto más tener que conservar la moral cristiana: esa es una deducción *inglesa*, [...] Cuando uno abandona la fe cristiana pierde el *derecho* a apoyarse en la moral cristiana. Ésta *no* es en modo alguno algo evidente de por sí.<sup>29</sup>

Este pasaje refleja la idea de que en la moralidad cristiana hay ciertos elementos presentes que dejan de tener sentido una vez que no creemos más en la existencia del Dios cristiano. Platts, apoyándose en otros pasajes, considera que Nietzsche llega aún más lejos: que la moralidad cristiana ha legado a todas las demás moralidades algunos rasgos de ella misma, como serían el concepto de obligación moral, el deber moral, lo que es moralmente correcto o incorrecto y el sentido moral del término 'debería', y que si ya no creemos en el Dios cristiano ni en la moralidad cristiana, estos rasgos heredados no tienen sentido. Platts dice que si a un sistema le quitamos estos elementos que acabamos de enlistar, a lo que queda difícilmente podríamos seguir considerándolo como un sistema de pensamiento y práctica *moral*. Esto no es equivalente a aceptar la idea de que la existencia de los hechos morales sólo tiene sentido bajo el supuesto de que existen hechos relativos a lo que ordena el Dios cristiano o bien bajo una derivación análoga de ese supuesto.

---

<sup>27</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 75.

<sup>28</sup> Platts, Mark, *Moral Realities*, Routledge, Londres, 1991, p. 206 y ss.

<sup>29</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 88.



La moralidad cristiana no es la única, y la afirmación de que cualquier otra moralidad que emplee la idea de que existen hechos relativos a obligaciones y deberes morales *debe* verse perseguida por el fantasma del Dios cristiano y sus órdenes sólo pueden adquirir el atractivo que sea gracias a la influencia de dos fallas 'metodológicas'. Una es el apego a un tratamiento casi totalmente abstracto de ciertas nociones morales que se admiten como generales; la otra, reconocida por Nietzsche mismo, consiste en la incapacidad de ver la estricta falta de pertinencia de los asuntos relativos a los orígenes en cuestiones de utilidad o propósito presente.<sup>30</sup>

Una vez que se eluden ambas fallas, nos dice Platts, podemos comprender ciertos usos *presentes* de nociones tales como obligación moral, deber moral, responsabilidad moral, etc.

## 8. La propuesta de Nietzsche

Mi tarea sin embargo, es hacer valer los valores morales, emancipados en apariencia, y que han perdido su naturaleza, a su verdadera naturaleza, es decir, a su natural 'inmoralidad'.<sup>31</sup>

Lo que Nietzsche intenta es terminar con la valoración vigente debido, como hemos visto, a que es un síntoma de la vida decadente, a que es contranatural, a que los valores son corruptos en sí mismos, y sobre todo porque evitan el surgimiento de un hombre superior.

La moral es una oposición permanente a los esfuerzos de la naturaleza para producir un tipo de hombre superior.<sup>32</sup>

---

30 Platts, *op. cit.*, p. 208.

31 Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 297, p. 185.

32 *Ibid.*, 395, p. 231.

Nietzsche plantea un nuevo sistema de valores, opuesto a la moral tradicional; es un sistema que irá más de acuerdo con los valores que tenían los nobles y aristócratas antes del surgimiento de la moral, pero, a diferencia de éste, será un sistema que no permita caer de nuevo en las redes de la moral, sino que, por el contrario, dará lugar al surgimiento del superhombre.

En este punto a Nietzsche se le presentan problemas: ¿cómo es que él puede considerar ciertas actitudes como valiosas?, Por ejemplo, dice que son valiosas la autodisciplina, la valentía, la intrepidez, etc. ¿Sobre qué bases considera algo valioso si él ha afirmado que no hay valores en sí y que no podemos conocer el valor de una acción? Ha afirmado también que continuamos con el error de buscar el valor del hombre en la aproximación de un ser ideal. "Creemos conocer lo que es la última deseabilidad por lo que se refiere al hombre ideal... Esta fe es una perversión acarreada por el ideal cristiano: primero, porque se cree que es deseable la aproximación a un tipo ideal, segundo, se cree saber cuál es ese tipo, y tercero, se considera que toda desviación de este tipo ideal supone un retroceso, un perjuicio, una pérdida de fuerza y de poder."<sup>33</sup> Hace esta crítica contra el deseo de implantar los valores morales por parte de los hombres débiles, pero ¿qué pasa con su propio deseo? Parece que él también está pervertido por el ideal cristiano, que él también cree saber cuál es el tipo ideal de hombre y que lo que nos desvíe de ese ideal será una pérdida de poder.

Nietzsche rechaza las reglas de comportamiento uniforme; ni el sistema de valores que propone, ni sus propias ideas acerca del superhombre son para todos. Rechaza con la misma fuerza la idea de justicia social que la del bien común, porque en su sistema siempre se debe

<sup>33</sup> Cfr. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, 336 p. 201.

favorecer a los superhombres. Estas ideas nos alejan cada vez más de la pretensión de considerarlo como un moralista.

Sobre el contenido exacto de su sistema de valores no da muchas explicaciones, algunos de los valores que él resalta no parecen ser nuevos, aunque él asegura que están 'transvalorados' debido a que expresan diferentes actitudes y motivaciones. El nuevo contenido del sistema lo van a dar los superhombres, lo único que nosotros tenemos que hacer es transformar todos los valores para que pueda surgir este nuevo tipo de hombre que implantará los nuevos valores a partir de su vida y su poder.

Nietzsche ha dicho que semejantes superhombres serán: alegres, orgullosos, resueltos a superarse a sí mismos, duros, fuertes, nobles, apasionados, valientes, etc. Sin embargo, la descripción sigue siendo vaga, no sabemos exactamente cómo van a ser estos superhombres. Ello se debe a varias razones. Primero, como he dicho antes, serán estos superhombres los que al surgir implantarán el nuevo sistema de valores, pero mientras no los reconozcamos no podremos saber cómo son exactamente. Nietzsche se considera a sí mismo como un profeta que nos vaticina la venida de tales superhombres, pero lo que él hace es análogo a lo que hicieron los hombres débiles y decadentes al implantar la moral: negar y criticar los valores aristocráticos para imponer su propio sistema de valores; fue a partir de la oposición a los valores existentes como ellos crearon los nuevos (como se vio en la sección 2 de este capítulo). Las características de las que Nietzsche habla acerca de los nuevos valores también surgen por oposición a los valores morales existentes. Segundo, Nietzsche no da una explicación más exacta de cómo serán los superhombres porque no los ha concebido a todos iguales, le teme a la uniformidad, y cree que si nos da

una descripción detallada estará comprometiéndose con esa uniformidad de la que quiere escapar.

La voluntad de una sola moral se encuentra, pues, en la tiranía de una especie: la especie a cuya medida se ha hecho esta moral única, con detrimento de las demás especies: ésta es la destrucción o la uniformación en favor de una moral admitida...<sup>34</sup>

Piensa que la moral, con su pretensión de universalidad, ha hecho uniformes a los hombres. Es cierto que la moral, tal como la concebimos ahora, requiere de la pretensión de universalidad, pero el error de Nietzsche estriba en creer que lo universal implica lo uniforme.

## **9. Crítica a la moral**

Hemos dicho entonces que Nietzsche critica a los representantes de la moral, a los mejoradores o sacerdotes por considerarlos una raza de hombres débiles, llenos de odio y venganza, y por ser los principales responsables de llevar a cabo la inversión de los valores. Critica una moral específica, como sería la moral cristiana, porque tiene su fundamento en un ser (Dios) inventado por los hombres que no existe independientemente de éstos, y en una vida futura igualmente ficticia. Estas dos creencias, en Dios y en la otra vida, hacen que el hombre ningunee esta vida, rechace sus instintos, su fuerza y su poder, y que lo debiliten hasta el grado de enfermarlo. Critica con igual fuerza a toda moral, porque cualquier tipo de moral es perjudicial para el hombre, así

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 313, p. 190.

como por el hecho de que no se le puede fundamentar al no haber ni valores ni hechos morales. Todo ha sido un invento de las personas decadentes para ocultar sus sucias motivaciones; para apoyar su crítica, Nietzsche apela además a la experiencia diciendo:

*Todos los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales.*<sup>35</sup>

[N]os es lícito sentar como tesis suprema que para *hacer moral*, es preciso tener la voluntad incondicional de lo contrario.<sup>36</sup>

Según Nietzsche, no hay forma de legitimar una moral y, por lo tanto, la rechaza de raíz. Su crítica a la moral se da en el sentido más profundo y radical, de ahí que sería incoherente sostener que el nuevo sistema de valores que implantarán los superhombres pueda considerarse como un sistema moral.

## **10. La libertad es la más desacreditada artimaña**

En los apartados anteriores hemos dicho que para Nietzsche existen dos tipos de personas: (1) los hombres débiles, sumisos, enfermos, resentidos, los hombres decadentes, y (2) los hombres fuertes, los crueles, los nobles, los poderosos, los hombres ascendentes. Entre los hombres del tipo (1) se da de manera característica un sentimiento muy profundo al que Nietzsche llama resentimiento, y este resentimiento, que es una

---

<sup>35</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* p. 75.

<sup>36</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 75.

combinación de rencor, odio, envidia, frustración, etc., lleva a los hombres débiles a realizar la inversión de los valores. Lo que sucedió con esta inversión fue que todo lo que antes se consideraba malo (ser pobre, humilde, débil, generoso, etc.), ahora será lo 'bueno', y lo mismo pasó con lo que antes era bueno (ser violento, egoísta, apasionado, poderoso, fuerte, etc.), que ahora será lo 'malo'. De esta manera surgen los nuevos valores (los morales) que se han mantenido vigentes hasta nuestros días.

Uno de los problemas que Nietzsche enfatiza es el hecho de que los débiles creen que ellos han elegido ser débiles, sumisos, piadosos, 'buenos', y que consideren entonces que para ellos es un mérito ser buenos. Consecuentemente con esto, creen que el fuerte es libre para ser débil, o usando la metáfora nietzscheana, que el ave de rapiña puede ser cordero. *Éste es el más grande autoengaño: el que se crea que se es libre para elegir ser fuerte o débil, ser malvado o bueno.*

Nada tiene de extraño el que las reprimidas y ocultamente encendidas pasiones de la venganza y del odio aprovechen en favor suyo esa creencia e incluso, en el fondo, ninguna otra sostengan con mayor fervor que la de que *el fuerte es libre de ser débil*, y que el ave de rapiña, libre de ser cordero: --con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de *imputar* al ave de rapiña ser ave de rapiña...<sup>37</sup>

[C]omo si la debilidad misma del débil --es decir, su *esencia*, su obrar, su entera, única, inevitable, indeleble realidad-- fuese un logro voluntario, algo querido, elegido, una *acción*, un *mérito*.<sup>38</sup>

Aunado a esta idea, Nietzsche escribe:

---

<sup>37</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral* p. 52.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 53.

El individuo es de arriba a abajo un fragmento de *fatum* (destino), una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle 'modificate' significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas... Y, realmente, ha habido moralistas consecuentes, ellos han querido al hombre de otro modo, es decir, virtuoso, lo han querido a su imagen, es decir, como un mojigato: ¡Para ello negaron el mundo!<sup>39</sup>

Podemos apoyarnos en estas citas para afirmar que Nietzsche acepta la verdad de la tesis determinista y sostiene que la verdad de tal tesis impide el hecho de que los hombres elijan realmente, ya que para él la verdad de la tesis determinista implica la no existencia de la libertad. Sostiene además, que si no hay libertad para actuar, nadie es responsable por sus acciones y nadie puede ser culpado por ellas.

Nietzsche explica que los sentimientos en virtud de los cuales hacemos a alguien responsable han ido cambiando.

1° Las acciones eran consideradas buenas o malas exclusivamente por las consecuencias útiles o enojosas que tenían para la comunidad.

2° Luego se olvidó ese origen de las designaciones y llegamos a creer que las acciones en sí, sin considerar sus consecuencias, eran buenas o malas.

3° Luego referimos el hecho de ser buenos o malos a los motivos y consideramos a los actos en sí como indiferentes moralmente.

4° Finalmente se le dió el atributo de bueno o malo, no ya al motivo, sino al ser entero de un hombre.<sup>40</sup>

Así, dice Nietzsche, se llega a hacer responsable al hombre.

Entonces descubrimos finalmente que este mismo no puede ser responsable, por ser una consecuencia absolutamente necesaria y determinada por elementos e

---

39 Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 58.

40 Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 39, "La fábula de la voluntad inteligible".

influencias de objetos presentes y pasados; por lo tanto, que el hombre no es responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de su influencia. De este modo llegamos a reconocer que la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad, y esto porque reposa en el error del libre albedrío.<sup>41</sup>

Para Nietzsche, la libertad de la voluntad o libre albedrío es un concepto inventado por los hombres, y da dos explicaciones de por qué y para qué hicieron tal invento:

Hoy no tenemos ya compasión alguna con el concepto de 'voluntad libre': sabemos demasiado bien lo que es -- la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer 'responsable' a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos...* Voy a exponer aquí tan sólo la psicología de toda atribución de responsabilidad. -- En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir cuando este o aquel otro modo de ser es atribuido a la voluntad, a las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer-encontrar-culpables*. Toda la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores, los sacerdotes colocados en la cúspide de las viejas comunidades, querían otorgarse el *derecho* de imponer castigos: -- querían otorgarle a Dios ese derecho... A los seres humanos se les imaginó 'libres' para que pudieran ser juzgados, castigados -- para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, *se tuvo que pensar que toda acción era querida*.<sup>42</sup>

Una segunda explicación dice que los filósofos inventaron el concepto de 'voluntad libre' para que los dioses no perdieran el interés en el hombre, ya que un mundo pensado de manera completamente determinista habría resultado adivinable para los dioses y por ello

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>42</sup> Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, pp. 68-69.



fastidioso, y debido a que los hombres querían creer que los dioses eran los espectadores de sus vidas tuvieron que inventar la idea de la libertad.<sup>43</sup>

Una tercera explicación no explícitamente nietzscheana de por qué se introdujo el concepto general de "libre albedrío" nos dirá que la creencia del hombre en el Dios cristiano y en sus mandatos tuvo que estar acompañada de la creencia en la capacidad de los seres humanos de obedecer y desobedecer libremente esos mandatos.

Platts nos sugiere que con respecto a la tesis del libre albedrío recordemos las fallas metodológicas que ha mencionado para el problema de la existencia de los hechos morales<sup>44</sup>, a saber, la estricta falta de pertinencia de los asuntos relativos a los orígenes en cuestión de utilidad o propósito presente; así como contemplar los efectos posibles de abandonar el nivel abstracto de la consideración de este tema, para así favorecer un examen detallado de las prácticas específicas de las personas que manifiestan su adhesión a la metafísica del libre albedrío. El resultado podría ser que:

en sus prácticas específicas --por ejemplo, en los detalles de las maneras específicas como *utilizan* los conceptos de responsabilidad y de rendimiento de cuentas, así como otros conceptos afines más específicos-- la adhesión así expresada [a la metafísica del libre albedrío] resulta *vana*. Es decir, la consideración de sus prácticas específicas revela que tal adhesión no desempeña ningún papel en la generación de esas prácticas. La adhesión es un legado de la moralidad cristiana y, quizás, de la concepción kantiana de la moralidad, pero no obstante constituye en legado *externo* en relación con la práctica moral de esos individuos.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 79.

<sup>44</sup> Cfr. sec. 7 de este capítulo.

<sup>45</sup> Platts, Mark, *Moral Realities*, p. 210.

Así, lo que Platts señala, siguiendo a Strawson,<sup>46</sup> es que podría no importar cuáles son nuestras creencias respecto del debate entre el libre albedrío y el determinismo, de hecho éstas *pueden no modificar nuestras prácticas morales específicas*. Sobre este punto versa el siguiente capítulo.

### **Resumen:**

De acuerdo con la interpretación nietzscheana, la moral es una invención de los hombres débiles que surge por el resentimiento que estos hombres sienten con respecto a los hombres fuertes. El principal elemento constitutivo de la moral, según Nietzsche, es una maldad encubierta. Por eso Nietzsche puede afirmar que la moral es obra de la inmoralidad: para que los valores morales triunfen deben colaborar muchas fuerzas y pasiones inmorales.

Nietzsche afirma que no hay hechos morales sino que hacemos interpretaciones *equivocadas* de los fenómenos. Y no puede haber hechos morales, primero, porque nosotros hemos inventado los valores, y segundo, porque dichos valores se basan en sentimientos y actitudes inmorales.

Un problema que Nietzsche enfatiza es que los débiles creen que han elegido ser débiles ('buenos' según la terminología moral) y que consideren su elección como un *mérito*. "Este es el más grande autoengaño: el que se cree que se es libre para elegir." Nietzsche sostiene esto porque cree en la verdad de la tesis determinista, y porque además acepta que es

---

<sup>46</sup> Strawson, P.F., *Freedom and Resentment*,

una consecuencia de esta tesis que nadie es libre para elegir hacer lo que hace; que nadie es responsable por sus acciones, y en consecuencia, que las prácticas morales son injustificadas.

En el capítulo siguiente expondré las ideas de Strawson con respecto al debate entre optimistas y pesimistas. Es conveniente tener en mente lo expuesto hasta el momento sobre la filosofía de Nietzsche debido a que él es un claro representante de la posición pesimista. Veremos cómo Strawson disolverá la inferencia según la cual aceptar la verdad de la tesis determinista implica renunciar a las tesis que postulan la libertad, la responsabilidad y las prácticas morales. Inferencia que Nietzsche asume y defiende tan claramente.

**FALTA PAGINA**

**No44a la.....**

## 2. LIBERTAD Y DETERMINISMO

### 1. El problema

En *Libertad y resentimiento*<sup>1</sup>, P.F. Strawson trabaja sobre la supuesta contradicción entre libertad y determinismo. Strawson dice que hay filósofos, entre los cuales se incluye él mismo, que no saben en qué consiste la tesis del determinismo, a diferencia de otros que dicen que sí lo saben. Entre estos últimos se encuentran los optimistas y los pesimistas. Los optimistas, como hemos dicho en la introducción, son aquellos que aceptan la tesis determinista, pero niegan que una consecuencia de ella sea que no hay actos libres y que los conceptos de obligación moral y responsabilidad, así como las prácticas de condena y castigo, son injustificados. Los pesimistas también aceptan la tesis determinista, pero, a diferencia de los optimistas, consideran que de ésta se deriva que no hay actos libres y que los conceptos y prácticas morales son injustificados. Nietzsche se encuentra en este último grupo, como hemos visto.

El interés de Strawson es tratar de reconciliar ambas posturas logrando que los pesimistas se retracten en un aspecto formal y que los optimistas hagan una concesión substancial.

---

<sup>1</sup> El ensayo de Strawson, P.F., "Freedom and Resentment" fue publicado originalmente en *Proceedings of the British Academy*, Vol. XLVIII, 1962. Versión castellana: *Libertad y resentimiento*, trad. Laura Lecuona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, (Cuadernos de Crítica 47) México, 1992. Mis referencias de página remiten a esta última versión.

Así, dice que la posición del optimista se puede plantear de este modo:

(1) Los hechos tal como los conocemos no muestran que el determinismo sea falso.

(2) Los hechos tal como los conocemos proporcionan una base adecuada para justificar los conceptos y prácticas que están en discusión (responsabilidad, culpa, castigos, aprobación moral, etc.).

Parece que el problema se agudiza en (2), ya que los optimistas, según Strawson, dirán que la base para justificar estos conceptos y prácticas es la eficacia que tienen para regular la conducta social de una forma deseable; pero los pesimistas dirán que ésta es una base injustificada, e incluso, que no es la clase correcta de base para estas prácticas, debido a que la admisibilidad de estas prácticas requiere de una clase de libertad que va justamente en contra del determinismo; porque el castigo y la condena moral implican una falta moral y ésta implica la responsabilidad moral, la cual implica a su vez la libertad, y ésta la falsedad del determinismo.

Strawson decide abordar el problema hablando de actitudes tan comunes como la gratitud, el resentimiento, la aprobación e indignación morales, y sentimientos tales como el remordimiento y la culpa. Tal vez, la elucidación de estos conceptos no parezca lo más importante dentro del debate entre optimistas y pesimistas, sin embargo, cada uno de ellos está inmerso en el problema; Strawson considera que es mejor ocuparse primero de ellos, y analizar los casos específicos dónde ocurren, en vez de tratar de introducirse al problema abordando de forma abstracta conceptos como 'libertad de la voluntad' o 'determinismo'. Las actitudes de las que se ocupa son más concretas y han sido experimentadas por todo ser humano,

lo cual las hace son más fáciles de manejar; y luego, ver si la clarificación de estas actitudes ilumina el camino para resolver la dicotomía que se nos presenta.

## **2. Actitudes reactivas**

Por ser seres sociales nos vemos involucrados en relaciones interpersonales. En estas relaciones son muy importantes las actitudes y sentimientos que tienen los demás hacia nosotros, así como las actitudes y sentimientos con que nosotros respondemos a aquéllas. Estas relaciones pueden ser de muy diversos tipos: las hay desde las más íntimas hasta las más casuales, pero en todas ellas hay una exigencia general de que se desenvuelvan en una atmósfera de buena voluntad y respeto mutuo; aunque el grado y la forma de esta exigencia va a depender del tipo de relación, de la persona que se trate, lo mismo que de la circunstancia específica.

Strawson introduce el concepto "actitudes reactivas", el cual se refiere a las actitudes que tenemos normalmente como respuesta a nuestra percepción de las intenciones, actitudes y acciones de los demás. Él distingue tres tipos de actitudes reactivas:

a) Actitudes reactivas personales: son las que tiene una persona frente a las intenciones y actitudes que manifiestan los demás hacia ella. Por ejemplo, el resentimiento y la gratitud.

b) Actitudes reactivas impersonales o morales: son reacciones a las intenciones y actitudes, pero no hacia nosotros, sino hacia los demás. Aquí no es el interés o la dignidad propia lo que está en juego

sino la de los otros. Son ejemplo de estas actitudes la indignación o la aprobación moral.

c) Actitudes autorreactivas: son las que tiene una persona ante sus propias acciones y actitudes. Por ejemplo, el orgullo y el arrepentimiento.

Toda esta gama de actitudes se da de manera natural en las relaciones interpersonales ordinarias, y todas estas relaciones presuponen, como hemos dicho, una demanda de buena voluntad, es decir, que las intenciones de las personas al actuar sean buenas.

Hay dos grupos de consideraciones que modifican, suavizan o anulan las actitudes reactivas haciéndolas aparecer como inapropiadas, no-naturales o irracionales. Al primer grupo pertenecen consideraciones que podrían dar lugar a frases como éstas: 'no era su intención', 'no se dio cuenta', 'no tuvo alternativa', etc. Estas consideraciones tienen en común que, en general, no nos hacen clausurar al agente como alguien ante quien nuestras actitudes reactivas son apropiadas, sino que nos permiten seguir viéndolo como alguien digno de las exigencias de buena voluntad y respeto. Así nuestra actitud reactiva sólo se modifica para *este* caso, porque vemos que el agente no fue totalmente responsable por el daño que causó. Vemos que en estos casos se anulan las actitudes reactivas para un caso particular sin hacerlo de manera general. El anular las actitudes reactivas de manera general implicaría considerar al agente como alguien de quien nunca podemos esperar una relación interpersonal normal y, por lo tanto, nuestras actitudes reactivas se anulan completamente hacia tal persona. Éstos son los casos del segundo grupo. El segundo grupo da lugar a frases como 'es sólo un niño', 'es un retrasado mental', 'su mente ha sido sistemáticamente pervertida', etc. En estos casos vemos al agente como



psicológicamente anormal, por lo que no le atribuimos responsabilidad por sus acciones y no tenemos ante él las actitudes reactivas ordinarias, sino que éstas son canceladas de manera general.

### **3. La actitud objetiva**

Con lo dicho hasta aquí podemos contrastar por un lado las actitudes reactivas (de participación en una relación humana), y por el otro una '**actitud objetiva**'. Hemos dicho que las actitudes reactivas son las que tenemos normalmente ante la buena o mala voluntad o ante la indiferencia de alguien hacia alguien o hacia nosotros mismos según lo muestren sus actitudes y acciones. La actitud objetiva se da cuando no tenemos las actitudes reactivas normales, esto es, cuando no esperamos de una persona lo que esperaríamos de cualquier otra por considerarla un niño pequeño o un enfermo mental, de tal forma que podemos desligarnos del compromiso de una relación participativa y ver al agente como un 'caso'. Estas actitudes pueden manifestarse de muchas maneras, pero no de cualquier manera: pueden incluir repulsión, miedo o compasión, pero no pueden incluir los sentimientos o actitudes reactivas. No incluyen, por ejemplo, resentimiento, gratitud, perdón, rabia, o un tipo de amor comprometido entre dos adultos.

Entonces, ver a alguien como pervertido o trastornado tiende a apartarlo de actitudes reactivas por parte del agente que así lo ve, y tiende a suscitar una actitud objetiva porque no se cumple el presupuesto de la demanda de buena voluntad. No cambia nuestra actitud hacia un loco si su intención al incendiar la oficina fue causar daño o crear un espectáculo,

ya que no esperamos que un loco tome en cuenta el respeto mutuo y la buena voluntad al actuar, pues no puede hacerlo. Por otro lado, podemos considerar que las acciones de la gente enferma mentalmente o de los niños no son acciones intencionales, o que aun habiendo sido su intención actuar como lo hacen no son responsables por ello, porque seguramente los niños y los enfermos no pueden entender nuestras actitudes reactivas. De tal manera que tenemos que considerarlos como fuera del grupo de personas hacia las que tenemos actitudes reactivas, ya que éstas sirven para entender y explicar la conducta de la gente y sus prácticas sociales, pero el aplicarlas a enfermos mentales o a niños no nos ayuda a entender mejor su comportamiento.

Esta actitud objetiva puede ser usada en otros casos, y no sólo cuando vemos al agente como incapacitado para una relación interpersonal normal. Podemos echar mano de ella como un recurso para aislarnos o refugiarnos cuando ciertas relaciones interpersonales se vuelven muy tensas o problemáticas; sin embargo, no es un recurso que podamos usar por mucho tiempo, así, si la relación se mantiene problemática por un tiempo largo habrá que tomar otra decisión, como terminar con tal relación.

#### **4. El determinismo vs. las actitudes reactivas**

La pregunta que sigue es: ¿qué efecto tendría o debería tener la aceptación de la verdad del determinismo frente a las actitudes reactivas? o, más específicamente, ¿la aceptación de la verdad del determinismo conduciría o debería conducir a cancelar las actitudes reactivas?

Tal pregunta no es acerca de lo que hacemos de hecho, o de por qué lo hacemos. No es una pregunta acerca de qué haríamos si el determinismo fuera aceptado de manera general. Es una pregunta acerca de qué sería racional hacer si el determinismo fuera verdad, una pregunta acerca de la justificación *racional*<sup>2</sup> de las actitudes interpersonales ordinarias en general.

¿Cuál es la pertinencia de esta pregunta?, ¿por qué se piensa que si el determinismo fuera verdadero lo racional sería tener sólo actitudes objetivas? La respuesta parece encontrarse en la concepción de los pesimistas, quienes sostienen que el determinismo es verdadero y que por ello no hay actos libres, que no hay libertad para actuar ni responsabilidad, y que no hay ninguna justificación para castigar, culpar o aprobar a nadie. Estos mismos pesimistas sostienen, además, que las actitudes reactivas requieren considerar al agente como responsable de su acción y como *merecedor* de nuestra actitud reactiva, pero considerar a alguien responsable requiere la idea de la libertad de acción que el determinismo niega, de ahí que, si aceptamos el determinismo sería irracional tener actitudes reactivas, pues el sujeto ante el que reaccionaríamos carece de la libertad que tales actitudes requieren. Lo racional será entonces tener solamente actitudes objetivas.

Strawson se pregunta: ¿cómo puedo responder a esta pregunta (¿el aceptar el determinismo nos llevaría a tener sólo actitudes objetivas?) sin saber *exactamente* cuál es la tesis del determinismo? Hay algo que sí sabemos: que si hay una tesis coherente del determinismo, entonces debe

<sup>2</sup> Strawson aclara en una nota al pie de página su uso de 'racional', y dice que "hay una pregunta que debería formularse [...], ¿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" (*Libertad y resentimiento*, n. 5, p. 22).

de haber un sentido de 'determinado' tal que si la tesis es verdadera, entonces *cualquier conducta* está determinada en ese sentido. Strawson dice que puede contestar sin saber exactamente cuál es la tesis determinista; simplemente dice que la verdad o falsedad de tal tesis no tiene que ver con nuestras actitudes, ni con las reactivas ni con la objetiva. Cuando de hecho anulamos las actitudes reactivas no lo hacemos como resultado de la verdad del determinismo.

Platts<sup>3</sup> menciona este acierto de Strawson diciendo que éste ha demostrado en su artículo que gran parte de *nuestras* prácticas relativas a la adscripción de responsabilidad, esto es, las prácticas en las que tenemos actitudes reactivas, quedarían completamente intactas aunque la ciencia estableciera la verdad de la tesis determinista.

[L]as maneras en que adscribimos efectivamente responsabilidad y pedimos cuentas se fundan en consideraciones conceptuales que son neutrales con respecto al debate abstracto entre 'deterministas' y 'partidarios del libre albedrío', de suerte que cualquier postura que se asuma dentro del contexto de ese debate es externa a nuestra práctica efectiva en el establecimiento de tales adscripciones.<sup>4</sup>

J. L. Austin, en su artículo "Un alegato en pro de las excusas"<sup>5</sup>, nos presenta un ejemplo en el que el agente reconoce que ha hecho una 'mala' acción y presenta una excusa para no ser tenido como responsable de su acción o al menos para no ser plenamente responsable de ella. Veamos el ejemplo:

---

3 Platts, Mark, *op. cit.*, p. 210.

4 *Ibidem*.

5 Austin, J. L., *Ensayos filosóficos*, compilado por J.O. Urmson y G.J. Warnock, trad. Alfonso García Suárez, Madrid, 1975.

Usted tiene un burro, yo tengo otro y pastan en el mismo campo. Llego el día en que le tomo maná al mfo. Voy a dispararle, apunto hacia él, disparo: el animal cae en el acto. Inspecciono la víctima y encuentro para mi espanto que es *su* burro. Aparezco en su puerta con los restos y digo --¿qué? 'Mire, amigo, lo siento mucho, etc., he disparado a su burro ¿'por accidente'? ¿O 'por equivocación'? Por otro lado, voy a disparar a mi burro como antes, apunto hacia él, disparo --pero cuando lo hago el animal se mueve, y para mi espanto cae el suyo. De nuevo la escena a la puerta --¿qué digo? ¿'Por equivocación'? ¿O 'por accidente'?<sup>6</sup>

Aquí tenemos un caso concreto donde vemos que la adscripción de responsabilidad no depende de nuestras creencias abstractas acerca del determinismo o del libre albedrío. Tales creencias no entran en juego ni al presentar el agente su excusa, ni en la reacción del dueño del burro. Por el contrario, podemos adscribir diferentes *grados* de responsabilidad de acuerdo con diferentes grados de culpabilidad. De hecho tomamos en cuenta estas finas distinciones (como haber hecho algo por accidente o por equivocación, entre otras) al considerar qué tan responsable es un agente por su acción. Tomar en cuenta estas distinciones no implica que percibamos o aceptemos una falta de determinismo en el mundo, ni que consideremos las acciones como producto del azar. En un mundo totalmente determinista estas distinciones pueden mantenerse vigentes.

## 5. La réplica de A.J. Ayer

Ayer afirma<sup>7</sup> que el concepto de 'mérito' es un concepto vacío, sin fundamento, y esto de manera independiente de si el determinismo es verdadero o no. El tener actitudes reactivas implica la creencia de que tal

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 5, p. 176

<sup>7</sup> Ayer, A.J., "Free-Will and Rationality" en *Proceeding of the British Academy*, 1962.

concepto no es vacío. Por lo tanto, concluye, todas las actitudes reactivas son irracionales. Ayer combina esta tesis con otra que sostiene que sería racional mantener vigentes a las actitudes reactivas irracionales debido a que la vida humana estaría tristemente empobrecida si desaparecieran. Pero reprocha a Strawson por aceptar esta posición con mucha complacencia.

Strawson responde<sup>8</sup> diciendo que ésta no es la postura que él acepta:

Quando digo que el abandono de las actitudes reactivas nos haría estar más cerca de ser 'criaturas puramente racionales' no quiero decir que algunos elementos irracionales desaparecerían de nuestras vidas; por lo que no estoy comprometido con el punto de vista de que las actitudes reactivas son irracionales. Yo sólo quiero decir que algunos elementos afectivos, elementos, de sentimiento o emoción desaparecerían, permitiéndonos exclusivamente ser criaturas más *dispuestas a reflexionar* de lo que éramos antes.<sup>9</sup>

Ayer sostiene que las actitudes reactivas conllevan atribuciones implícitas de 'mérito' por parte de aquellos hacia quienes se manifiestan las actitudes reactivas, y que la aplicación de estos conceptos requiere que el agente pudiera haber actuado o decidido actuar de forma diferente de la que lo hizo en esa ocasión ("requisito de libertad"). La tesis determinista es una amenaza contra el "requisito de libertad" y contra las actitudes reactivas. Observa, sin embargo, que muchos filósofos que aceptan la tesis determinista no muestran una disposición a negar las actitudes reactivas, y que no deben ser acusados de inconsistencia porque en la práctica actuemos como si el requisito de libertad estuviera satisfecho, debido a que

---

<sup>8</sup> Strawson, P.F., "Reply to Ayer and Bennett" en Vann Straaten, Zak, (comp.), *Philosophical Subjects*, Oxford, 1980, p. 260 y ss.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 261.

no tenemos el conocimiento científico detallado que nos haga considerar la acción como una ejemplificación de una ley científica. Strawson dirá que estos filósofos deterministas (entre otros) sí pueden ser acusados de inconsistencia, porque han afirmado que en cualquier caso el concepto de 'mérito' es un concepto vacío al no existir la libertad que requiere su aplicación; confunden así los límites del conocimiento con imputar fundamento al mérito.

La posición de Ayer en este punto no debe, entonces, ser vista como un intento de *justificar* nuestra propensión a tener actitudes reactivas por parte de los que profesan el determinismo, o reivindicar su racionalidad, sino más bien como un intento de *explicar* la propensión a tales actitudes por parte de todo el mundo.<sup>10</sup>

Ayer acepta, como hemos visto, la postura de que nuestra propensión a las actitudes reactivas se debe a que desconocemos las causas determinantes de la acción. Para ello sostiene la siguiente hipótesis: si el conocimiento exacto de las causas del comportamiento humano estuviera disponible, o fuera considerado como disponible, las actitudes reactivas de hecho tenderían a desaparecer.

Strawson contestará que no es verdad que cuando adoptamos la actitud objetiva hacia un agente lo hagamos porque podemos representar su comportamiento como si ejemplificara una ley científica. Podemos tener la convicción de que el comportamiento de alguien es materia de una ley científica, sin que sintamos inclinación a suspender hacia él las actitudes reactivas. Aunque este punto no es decisivo, tiene la fuerza de hacer desaparecer la evidencia positiva de la hipótesis de Ayer; además, ésta nunca podrá proponer una prueba directa, por lo que no hay razón para

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 262.

aceptarla. Strawson afirma que la hipótesis de Ayer nunca podrá ponerse a prueba, debido a que aunque el conocimiento del ser humano y sus acciones ha aumentado, no podemos intentar explicar cualquier tipo de comportamiento como un caso de confirmación de una ley científica. Tomemos por ejemplo el caso de alguien que desvía una conversación por notar que uno de los participantes se está sintiendo incómodo: es absurdo pensar que podemos recurrir a leyes que relacionen sus pensamientos, sentimientos, y acciones por un lado y fenómenos describibles en términos de pertenencia a esas leyes por el otro. El aceptar que las ciencias no contestan todas las preguntas no es negar las ciencias sino sólo marcar sus límites.

## **6. Volviendo al punto del determinismo**

La preocupación principal de Strawson en este artículo es contestar la pregunta ¿qué es la responsabilidad moral? o ¿cuándo una persona es responsable? Hasta antes de él siempre se intentó contestar la pregunta a un nivel de abstracción y generalidad que daba como resultado el conflicto entre 'libertad de la voluntad' o 'libre albedrío' y el 'determinismo'. Conflicto que naturalmente surge al darles un tratamiento abstracto a estos conceptos generales.

La estrategia de Strawson es entonces no plantear la pregunta a esos niveles de abstracción --no caer en la falla metodológica a que he hecho referencia en la sección 7 del capítulo anterior--, sino ver en nuestras prácticas concretas dónde y cómo adscribimos de hecho responsabilidad, buscar en los diferentes roles que puede desempeñar una persona, cuáles



son sus obligaciones morales<sup>11</sup> y, así, saber cuándo adscribimos responsabilidad a un padre, a un maestro, a un doctor, a un político, a un estudiante, etc. conectando el concepto de responsabilidad con nuestras actitudes reactivas. Así, a estos niveles, puede mostrar que nunca surge el conflicto con el concepto de 'libertad de la voluntad'. Entonces no es que Strawson resuelva la polémica entre responsabilidad, determinismo y libertad de la voluntad, sino que la disuelve mostrando un campo donde podemos hablar de responsabilidad sin que surja ningún problema con la libertad de la voluntad, término que oscurece y dificulta la discusión.

Si creer que el determinismo es verdadero trae como consecuencia el abandono de las actitudes reactivas, entonces, creer en el determinismo nos haría tener sólo actitudes objetivas, pero hemos visto que la actitud objetiva se da cuando el agente es visto como excluido de las relaciones humanas adultas debido a ciertas anormalidades psicológicas o por ser un niño. Y no puede ser consecuencia de ninguna tesis que no sea autocontradictoria, que la anormalidad sea condición universal, es decir, lo normal para nosotros, siendo el tipo de seres que somos, es tener relaciones con otras personas, relaciones en las que de manera natural se dan las actitudes reactivas, y sólo en casos excepcionales no podemos tener estas relaciones por ser la persona involucrada un enfermo mental, un niño pequeño, etc. Entonces, lo normal es tener relaciones participativas que involucran actitudes reactivas y la excepción son las relaciones donde recurrimos a la actitud objetiva. No podemos aceptar una tesis que postule que la excepción debe ser la regla. Es cierto que Strawson también planteó la posibilidad de recurrir a la actitud objetiva en casos donde el agente

<sup>11</sup> Debo mencionar aquí otro artículo de Strawson "Social Morality and Individual Ideal" (1961) en el cual trata el problema de la obligación moral. Reconozco que ese es un problema diferente al que estoy tratando, pero para efectos del presente trabajo no es importante marcar las diferencias.

involucrado es considerado 'normal': por ejemplo, cuando la relación es muy desgastante. Esta posibilidad permite el surgimiento de la siguiente pregunta: ¿podría o debería la aceptación del determinismo llevarnos a mirar a todos exclusivamente con la actitud objetiva?

Strawson contesta que, para el ser humano tal como es, esto sería prácticamente inconcebible. Participar en relaciones interpersonales ordinarias está tan arraigado en nosotros que no podemos tomar en serio la idea de que una convicción teórica podría cambiar nuestro mundo de tal manera que dejara de haber en él relaciones interpersonales como normalmente las entendemos, esto es, con toda la gama de actitudes reactivas y sentimientos en cuestión.

Entonces, la respuesta de Strawson tiene dos partes. La primera es que no podemos, siendo como somos, concebimos adoptando actitudes objetivas hacia otros como resultado de aceptar como verdadera la teoría determinista; y la segunda es que cuando de hecho adoptamos tal actitud en un caso particular, no lo hacemos como consecuencia de la convicción teórica (aceptar una teoría) 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. Así vemos que una vez eliminado el manejo abstracto de los términos 'determinismo' y 'libre albedrío', y considerando las prácticas concretas en las cuales tenemos las actitudes reactivas o la actitud objetiva, vemos que aceptar una teoría no modifica necesariamente nuestras prácticas. Podemos estar de acuerdo con cualquiera de las dos posturas y decirlo, pero aun así nuestras relaciones personales y las actitudes que involucran pueden no ser alteradas. La adhesión a alguna de las dos teorías es *externa* a las prácticas morales de los individuos. De tal forma que la pregunta por

la relación entre la racionalidad y la adopción de la actitud objetiva está mal planteada cuando se la hace aparecer como dependiente del asunto del determinismo.

### **7. Implicación de los tres tipos de actitudes reactivas**

Hemos dicho que hay tres tipos de actitudes reactivas, los cuales están humanamente conectados; es decir que, siendo como somos, no podemos, sin caer en la anormalidad, tener uno o dos de los tres tipos sin tener el otro u otros restantes. Alguien que tenga las actitudes reactivas personales y no tenga sus análogas vicarias caería en un egocentrismo moral difícil de concebir en la realidad. Se podría argumentar que un santo no tiene actitudes reactivas personales debido a que por considerarlo un santo se espera de él que no sienta rencor, venganza, odio, etc...; un santo no se preocupa por su persona, pero se preocupa en gran medida por los demás. Así tendrá muy desarrolladas las actitudes generalizadas y sentirá, por ejemplo, indignación moral, de tal forma que, según lo anterior, le faltaría tener un tipo de actitudes reactivas: las actitudes reactivas personales. Pero los santos sí tienen tales sentimientos (rencor, coraje, odio, ...), tal vez no tan frecuentemente como el resto del mundo, pero incluso Jesucristo mostró coraje en varias ocasiones, según lo dicen Las Escrituras; además, existe una diferencia entre no tener las actitudes reactivas y no actuar de acuerdo con ellas. Que un santo no golpee a quien lo ofendió no dice nada acerca de si siente o no coraje. Aún más importante para no aceptar este contraejemplo --que una persona puede tener alguno de los tipos de las

actitudes reactivas sin tener los otros-- es considerar que los santos tienen muy desarrollado otro tipo de actitudes reactivas *personales* tales como agradecimiento, amor, perdón, etc. Así que no podemos considerar a una persona normal sin que tenga, en algún grado, los tres tipos de actitudes reactivas; en general demandamos de otros para otros, así como de nosotros para con otros, algo del aprecio que demandamos de otros para nosotros, debido a que tienen raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas.

#### **8. El hueco a llenar**

Strawson puede llenar el hueco que el pesimista encuentra en la consideración del optimista acerca del concepto de responsabilidad moral y de las bases de la condena moral. Como hemos dicho, cuando el optimista quiere mostrar que la verdad del determinismo no sacudirá los fundamentos del concepto de responsabilidad y las prácticas de la condena o aprobación morales, apela a la eficacia de estas prácticas en la regulación de la conducta de un modo socialmente deseable. El pesimista rechaza esto porque siente ante esta descripción un choque conceptual y uno emocional. Ahora podemos entender por qué. Cuando los optimistas ponen tanto énfasis en la eficacia de las prácticas morales para regular la conducta, plantean las cosas como si estuviéramos dominados por la actitud objetiva. En su propuesta parece estar contenida la idea de que la actitud objetiva debe ser adoptada universalmente frente a todos los ofensores. Sin embargo, dado como es el ser humano, sería difícil mantener tal diferencia, es decir, tratar a los ofensores con la actitud

objetiva y a los demás con actitudes reactivas comunes. Por ello los pesimistas dicen que si actuamos así para con los ofensores, actuaríamos de igual manera con todos los demás. Y esta sugerencia de cambiar el mundo por parte de los optimistas es la razón del choque emocional.

La razón del choque conceptual es que la actitud objetiva excluye las actitudes reactivas morales, y excluye también elementos esenciales de los conceptos de condena moral y responsabilidad moral. La indignación, la desaprobación, así como el resentimiento, tienden a inhibir o limitar nuestra buena voluntad hacia el agente que nos provoca tales actitudes. Por ejemplo, tomemos dos agentes (Juan y Pedro) que tengan cierta relación entre ellos, digamos que son amigos. Juan hace intencionalmente algo que ofende mucho a Pedro. Pedro entonces siente resentimiento hacia Juan, porque Juan falló a la demanda de buena voluntad que Pedro tenía puesta en él. Este resentimiento es entonces una suspensión o una limitación de buena voluntad de Pedro hacia Juan, es decir que, a partir del daño que Juan causó a Pedro, Pedro ya no actuará de la misma forma para con Juan, al menos mientras el resentimiento esté presente; ahora Pedro actuará, por ejemplo, con más cautela, suspicacia, o tal vez decida vengarse, o simplemente no intentará hacer algo que beneficie a Juan cuando antes lo hubiera hecho gustoso. Obviamente, el tipo de actitud reactiva, así como su magnitud y duración, dependerá de la relación que haya entre los agentes, del tipo de daño, y de las expectativas de cada uno sobre lo que tal relación implica.

Así, el resentimiento será el correlato de la demanda de buena voluntad, y la desaprobación e indignación serán precisamente los correlatos de la demanda moral cuando se sienta que ésta no fue cumplida. Ya el hacer la demanda es tener la predisposición a tales actitudes debido a

que consideramos al agente como miembro de la comunidad moral, capaz de ser un agente moral. De tal forma que la renuncia parcial de buena voluntad hacia el agente que las actitudes reactivas 'negativas' implican es la consecuencia de continuar viéndolo como un miembro de la comunidad moral, como un miembro que no ha cumplido con las demandas que estaban puestas en él. Entonces, el que aceptemos que se le aplique un castigo forma una sola pieza con la gama completa de actitudes de que se ha estado hablando.

Tenemos cierta creencia en la utilidad de las prácticas de condena y castigo, pero la utilidad social de estas prácticas, en las que el optimista hace tanto hincapié, no es lo que está ahora en cuestión. Lo que está en cuestión es la sensación justificada del pesimista de que hablar solamente en términos de utilidad social es dejar de lado algo substancial en nuestra concepción de estas prácticas. Este hueco substancial se puede rellenar atendiendo a este complicado entramado 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 actitud objetiva. Sólo atendiendo a esta gama de actitudes podremos recuperar de los hechos tal y como los conocemos, el sentido de lo que queremos decir, *i.e.* de todo lo que queremos decir, cuando utilizando el lenguaje moral, hablamos de mérito, responsabilidad, culpa, condena o justicia. Al descuidar o malinterpretar el optimista estas actitudes, da lugar a que el pesimista diga que encuentra un hueco en el planteamiento optimista.

El optimista y el pesimista malinterpretan los hechos tal y como los conocemos: ambos, aunque de diferentes maneras, buscan sobreintelectualizar los hechos, y son incapaces de aceptar que las cuestiones de justificación de las actitudes humanas son internas a la

misma estructura de tales actitudes y que éstas no permiten una justificación 'racional' externa. El optimista busca encontrar una base adecuada para ciertas prácticas sociales y pierde 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 actitudes mismas las que llenan el hueco de la consideración optimista; por esto, piensa que el hueco sólo puede ser llenado con alguna consideración metafísica.

Dice Strawson que si modificamos radicalmente la visión del optimista, ésta es la correcta. Está bien enfatizar la eficacia de las prácticas que regulan nuestra conducta de manera deseable y poder desecharlas o modificarlas cuando nos damos cuenta de que alguna de nuestras creencias acerca de la eficacia de estas prácticas resulta ser falsa. Las prácticas de condena y castigo se dan porque tenemos puesta en los seres humanos normales la demanda moral de que se comporten moralmente y, porque no podemos dejar de tener las actitudes reactivas generalizadas. Así, si no se cumple tal demanda sentimos indignación moral y esperamos que el agente en cuestión cambie su actitud para ser aceptado dentro de la comunidad. Si suspendiéramos totalmente la demanda moral hacia el agente y, por consiguiente, nuestras actitudes reactivas hacia él, también dejaríamos de considerarlo como persona capaz de relacionarse normalmente con su comunidad. Entonces, lo que es incorrecto es olvidar que estas prácticas son expresiones de nuestras actitudes reactivas y no meramente disposiciones que calculadamente empleamos con propósitos regulativos. Así, hemos modificado la visión optimista, corrigiendo sus deficiencias conceptuales y evitando los peligros que parece implicar, sin recurrir a la obscura y alarmista metafísica del pesimista.

**Resumen:**

Strawson introduce el término "actitud reactiva" para definir las respuestas que tenemos ante las actitudes y sentimientos que tienen los demás hacia nosotros dentro de una relación interpersonal. En todas estas relaciones hay una exigencia general de que se desenvuelvan en una atmósfera de buena voluntad y respeto mutuo, aunque el grado y la forma de esta exigencia va a depender del tipo de relación, de la persona que se trate, así como de circunstancias específicas. Él distingue tres tipos de actitudes reactivas: actitudes reactivas personales, actitudes reactivas impersonales o morales y actitudes autorreactivas. En contraste con las actitudes reactivas se encuentra la actitud objetiva, que se da cuando la persona con la que tenemos la relación es un niño pequeño o un enfermo mental. Ante tales personas no podemos tener las mismas respuestas que tenemos con personas en relaciones normales adultas, entre otras razones porque no se cumple el presupuesto de la demanda de buena voluntad.

Los pesimistas sostienen que el determinismo es verdadero y por ello es irracional tener actitudes reactivas, debido a que éstas requieren considerar al agente como responsable; pero considerar a alguien responsable requiere de la libertad que el determinismo niega.

Strawson sostiene que la verdad o falsedad de la tesis determinista no tiene que ver con nuestras actitudes: ni con las reactivas ni con la objetiva. Cuando de hecho anulamos las actitudes reactivas y la adscripción de responsabilidad, no lo hacemos por aceptar la verdad de la tesis determinista. Su estrategia para lograr esto es no manejar los



conceptos de 'determinismo' o 'libertad de la voluntad' a un nivel abstracto, sino lo contrario: observa nuestras prácticas, nuestros sentimientos y reacciones y concluye que aceptar una u otra teoría no tiene que modificar nuestras vidas en estos aspectos. Así, la gran importancia de este trabajo de Strawson estriba en que nos muestra que la verdad o falsedad de la tesis determinista no tiene que desempeñar ningún papel en la justificación de nuestras prácticas morales, ni en nuestra adscripción de responsabilidad.

Para Strawson, alguien es considerado responsable por una acción si es apropiado tener actitudes reactivas hacia él. En el siguiente capítulo veremos cómo Bennett intentará definir lo que es 'reactivo' para Strawson; cómo muestra que la distinción que éste hace de los tres tipos de actitudes reactivas es inapropiada y cómo le da un manejo diferente a la noción de 'relación interpersonal', de tal forma que llega a eliminar la demanda de buena voluntad como parte de lo que es ser 'reactivo'.

### 3. RESPONSABILIDAD

En el capítulo anterior he intentado mostrar el campo donde resulta apropiado adscribir responsabilidad, con un enfoque en el problema acerca de la aparente oposición entre la tesis que postula la libertad de la voluntad y la tesis que acepta la verdad del determinismo. He mostrado cómo Strawson disuelve esta dicotomía otorgándoles a los conceptos morales, y a las prácticas morales un lugar legítimo en nuestros discursos y en nuestras vidas. En este capítulo pretendo explorar, a través del artículo de Jonathan Bennett "Accountability"<sup>1</sup>, este campo ya 'autorizado'.

#### 1. Adscripción de responsabilidad

Bennett dice que las acciones humanas son sucesos que pueden ser aprobados o desaprobados. Una forma que tenemos de aprobar una acción es responder elogiándola moralmente, y una forma de desaprobarla es tener una respuesta relacionada con el culpar, un culpar que esté acompañado de indignación moral. Algunos conocimientos de por qué se hizo una acción pueden hacer que dichas respuestas sean inapropiadas. Así, para Bennett, alguien es responsable de una acción si no es inadecuado culparlo o elogiarlo en el sentido especificado arriba. Aquí

<sup>1</sup> Bennett, Jonathan, "Accountability" en Van Straaten, *op. cit.*

Bennett hace una inversión en el modo de adscribir responsabilidad. Tradicionalmente se pensaba que es adecuado elogiar o culpar cuando la persona es responsable, y no, como propone Bennett, que la persona es responsable cuando es apropiado elogiarla o culparla. El problema con la concepción tradicional es que para saber cuándo una persona es responsable se requiere recurrir a obscuras concepciones metafísicas acerca de la libertad de la voluntad, porque estaríamos recurriendo, una vez más al uso abstracto de los conceptos de 'responsabilidad' y 'libertad'.

Una vez enmarcado el ámbito de la responsabilidad, Bennett intenta esclarecer sus límites; su interés está puesto ahora en las *condiciones* en las que es apropiado tener respuestas de elogio o culpa y así poder adscribir responsabilidad.

## 2. La historia de un problema

Bennett no pretende enunciar en su artículo toda la historia de lo que se ha considerado como las condiciones para que haya responsabilidad, sino que retoma sólo dos condiciones que reflejan el problema de la adscripción de responsabilidad. El agente es responsable de hacer *A* sólo si: (i) *A* está relacionado con sus decisiones, *i.e.*, no habría hecho *A* si hubiera decidido (o elegido, o querido) no hacer *A*; y (ii) La capacidad de decidir del agente debe satisfacer el hecho de que podría haber decidido no hacer *A*. El problema se encuentra en (ii) con la palabra 'podría', término que se encuentra en el centro de la discusión del 'determinismo'.

Si el determinismo es verdadero, entonces para cada suceso *E* en un tiempo  $T_2$  tenemos, en un tiempo  $T_1$ , un estado de cosas que fue

causalmente suficiente para que se diera *E* en  $T_2$  y que causalmente eliminó la no-ocurrencia de *E* en  $T_2$ . Ahora bien, Bennett dice que no es absurdo pensar que la verdad de la expresión "hubo un estado de cosas que impidió causalmente la no-ocurrencia de *E*" implique que *E* no pudo haber ocurrido; así, no es absurdo pensar que el determinismo implique que nada de lo que ocurrió pudo no haberse dado y, por lo tanto, que implique que no hay responsabilidad.

### 3. La respuesta libertaria

Los libertarios, es decir, los que rechazan el determinismo, aceptan que algunos sucesos 'podrían' no haber ocurrido, en el sentido de no haber sido precedidos por condiciones causales suficientes para que se dieran. Pero, dice Bennett, ello no ayuda a rescatar la responsabilidad ya que de un suceso *casual*, de un hecho fortuito, obviamente nadie es responsable. Bennett asume que la responsabilidad requiere inteligibilidad, es decir, para que se pueda hacer responsable a alguien de una acción, se requiere que ésta tenga una explicación causal, aunque ésta no sea la única explicación. No se puede adscribir responsabilidad a un agente de un "hecho bruto".

En su artículo "Free Will as Involving Determinism",<sup>2</sup> Philippa Foot critica una serie de argumentos que apoyan la idea de que el libre albedrío o la responsabilidad requieren del determinismo; entre estos argumentos se encuentra el de Hobart que es en quien Bennett se apoya. Hobart

---

<sup>2</sup> Foot, Philippa, "Free Will as Involving Determinism" en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*.

sugiere que una acción que no está determinada no puede ser llamada propiamente *acción*, ya que sería algo que *le sucedió* al agente más que algo que *él hizo*. Y así dice:

"En la medida en que [la acción] es indeterminada, es como si de repente le levantaran las piernas y lo llevaran a donde no quería ir."<sup>3</sup>

sobre esta cita Foot nos dice:

Para ver cuán extraño es sugerir esto sólo tenemos que preguntar cuándo diríamos que las piernas de un hombre lo llevan a donde no quiere ir. Uno puede imaginarse la escena: el hombre está tranquilamente sentado en su silla y ha dicho que continuará leyendo su libro; de repente grita '¡Santo cielo, no puedo controlar mis piernas!' y mientras cruza la habitación, se sujeta de los muebles o pide a alguien que lo detenga. Aquí ciertamente sus piernas lo están llevando a donde no quiere ir, pero ¿qué tiene esto que ver con el indeterminismo, y qué tiene que ver con el determinismo el caso ordinario en que atraviesa la habitación?<sup>4</sup>

Hobart puede pensar que cuando un hombre hace algo que tiene la intención de hacer hace lo que desea hacer, de manera que *su acción está determinada por su deseo*. Foot refuta esto diciendo que una acción determinada por el deseo no se explica por una fuerza *anterior* a la acción (el deseo), y menos en términos de alguna ley que dicte que siempre que se encuentre este deseo será seguido de la acción correspondiente. Entonces no podemos argumentar, al menos en la forma en que lo hace Hobart, que las acciones estén determinadas por los deseos y que por ello, la tesis que sostiene la verdad del libre albedrío presente problemas..

Foot refuta también a los que sostienen que un agente moral (responsable) es un hombre cuyas acciones están determinadas por sus

3 Hobart, R.E., "Free Will as Involving Determinism and Inconceivable without it" en *Mind*, XLIII (1934), pp. 1-27.

4 Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, p. 64.

motivos. Tener un motivo significa que el agente realizó la acción con una intención particular. Pero si los motivos son las intenciones entonces no pueden ser las causas determinantes, porque tener la intención de hacer *x* y disponerse a dar los pasos necesarios para hacer *x* están conectados no empíricamente sino analíticamente; esto es, no hay dos etapas distinguibles temporalmente de tal forma que podamos decir que la primera determina la segunda y, por lo tanto, no hay un determinismo por motivos. Los motivos se usan para explicar retrospectivamente la acción de manera analítica, y apelar a ellos no es colocar la acción bajo ninguna ley.

Hume<sup>5</sup> sugiere que una acción será indeterminada si no procede de algo durable y constante en la naturaleza del agente, y dice que ante tales acciones es imposible alabar o culpar, castigar o recompensar al agente porque no es responsable de ellas. Foot sostiene que Hume se equivoca al decir que no podemos alabar o culpar a una persona en cuyo carácter no hay algo permanente. Es perfectamente racional castigar al agente por lo que ha hecho incluso cuando no haya razones para pensar que lo pudiera hacer de nuevo. Aun concediendo que castigáramos la acción cruel de un hombre cruel y no la misma acción del agente que generalmente es bondadoso, tal situación no ayuda a argumentar que la responsabilidad moral dependa del determinismo; porque un motivo no es una causa determinante, así como tampoco lo es un motivo habitual. Si decimos que un hombre actúa constantemente por crueldad, no apoyamos con esto más la tesis de que sus acciones están determinadas que si decimos que actúa por crueldad sólo en una ocasión particular.

---

<sup>5</sup> Hume, *Tratado*, libro II, parte III, sec. 2.

A.J. Ayer,<sup>6</sup> partiendo de la oposición entre causalidad y azar, dice que la responsabilidad moral no puede ser defendida sobre la base del indeterminismo. A la idea de que mis acciones son el resultado de mi propia elección, Ayer responderá planteando el siguiente dilema:

O bien es un accidente el que yo elija actuar como lo hago o bien no lo es. Si es un accidente, entonces es solamente cuestión de azar que no haya elegido otra cosa; y si es solamente cuestión de azar que no haya elegido otra cosa, es sin duda irracional hacerme moralmente responsable por elegir lo que elegí. Pero si no es un accidente el que haya elegido hacer una cosa en lugar de otra, entonces podemos suponer que hay una explicación causal de mi elección; y en este caso regresamos al determinismo.<sup>7</sup>

Sin embargo, para Foot la supuesta oposición entre causalidad y azar en general no existe: las palabras 'azar' o 'accidente' en el sentido ordinario no implican ausencia de causas o que las cosas que suceden accidentalmente sean indeterminadas. Hablamos de azar o accidente cuando hacemos algo sin intención, pero esto no es lo que Ayer tiene en mente. Ayer habla en la cita anterior de las acciones elegidas, pero, ¿qué significa elegir por accidente? Generalmente elegir algo se opone a hacerlo por accidente. De esta manera, Foot mostró que los argumentos que pretenden mostrar que el libre albedrío en lugar de ser incompatible con el determinismo de hecho lo requiere están mal planteados.

Hobart y Bennett, por otra parte, sostienen que para poder adscribir correctamente responsabilidad a un agente la tesis determinista debe ser verdadera, y que esta tesis requiere leyes deterministas psicológicas que conecten los estados mentales (deseos, intenciones,

---

<sup>6</sup> A.J. Ayer, *Philosophical Essays*, Londres, 1954, p. 275.

<sup>7</sup> *Idem*.

motivos...) con las acciones. Foot ha mostrado que no hay ninguna razón para aceptar estas leyes psicológicas, lo cual borra, en un sentido, el problema del determinismo y la libertad. Sin embargo, se mantiene la posibilidad de un determinismo físico, para lo cual habría que mostrar, por ejemplo, que un estado de deseo forma parte de una cadena causal explicada en términos de leyes físicas y no psicológicas. Por otro lado, Foot sólo ha mostrado que están equivocados los argumentos que sostienen que para que un agente sea responsable por una acción se requiere del determinismo; pero no ha dicho nada de la tesis más defendida, justamente la tesis opuesta: que el que alguien sea responsable de una acción es incompatible con la verdad de la tesis determinista.

#### **4. La respuesta conciliatoria**

La respuesta conciliatoria es la que dan los optimistas o compatibilistas arguyendo que no es una consecuencia del determinismo que nadie sea responsable de sus actos. Dirán que un agente es responsable de una acción sólo si podría haber decidido no realizarla; pero necesitan dar una explicación de lo que entienden por 'podría'. Las diferentes explicaciones que se han dado al respecto tienen en común algo como lo siguiente: un agente 'podría' haber decidido de manera distinta si no hubiera habido obstáculo alguno que se lo impidiera. El problema ahora consistirá en definir 'obstáculo'. Hay obstáculos externos e internos. Los externos son estados de cosas que hacen que uno no realice *A* aunque uno decida, elija y quiera hacer *A*. Es fácil aceptar que la responsabilidad exige que no haya obstáculos de este tipo, ya que las respuestas de aprobación o



desaprobación están dirigidas a lo que los agentes hacen *voluntariamente*. El problema se encuentra con el otro tipo de obstáculos --los internos--, debido a la dificultad de definirlos. Podemos intentar definirlos diciendo que un obstáculo interno es un estado mental que se opone a que uno haga *A* cuando uno ha decidido voluntariamente hacer *A*. Se considera que el agente no será responsable por las acciones que realice bajo la presión de un obstáculo de este tipo arguyendo que la acción no fue hecha voluntariamente. El problema es que en estos casos, que algo sea un obstáculo no está asegurado por el hecho de que se oponga a la voluntad del agente, ni su relevancia para la responsabilidad está asegurada por la realización no voluntaria de la acción. Pensemos en casos donde alguien está bajo los efectos de una droga, se le ha hecho un lavado de cerebro: en tales casos se puede pensar que hay un obstáculo interno para que el agente pueda decidir actuar de otra manera. El mismo agente puede afirmar que decidió actuar como actuó, es decir, que las acciones que realizó no fueron hechas contra su voluntad pero de todos modos hay un obstáculo interno involucrado. Podemos imaginar otro tipo de casos donde la persona decide, por ejemplo, levantarse a las seis de la mañana y al sonar el despertador lo apaga y sigue durmiendo; dos horas después el agente dice que no pudo levantarse, que estaba aún dormido cuando apagó el despertador y que esta acción no fue voluntaria. Sin embargo, parece difícil que en un caso así la persona no sea responsable por no llegar a tiempo a su cita apelando a un obstáculo interno. O pensemos en una persona que había decidido no tomar café y, sin embargo, lo hace porque tiene ese hábito muy arraigado. ¿Podemos decir que los hábitos son obstáculos internos que se oponen a la voluntad, y que uno no es responsable por sus acciones habituales? Éste es el problema: la confusión

para trazar la línea que delimite la responsabilidad cuando entran en juego los obstáculos internos por la dificultad de definirlos.

## 5. La teoría de Schlick

Hasta la aparición de "Libertad y resentimiento", la única respuesta al problema de la responsabilidad, según Bennett, eran las teorías como la de Moritz Schlick, la cual se basa en la idea de que la presión moral cambiará la probabilidad de que una persona actúe de manera similar en ocasiones similares futuras. La idea es ejercer presión moral, esto es, motivar o amenazar en función de la utilidad<sup>8</sup> que genera un cierto comportamiento. Las formas para ejercer dicha presión son múltiples, van desde una mala cara hasta una gran recompensa.

Si alguien hizo algo a pesar de que se le amenazó para que no lo hiciera, explica Schlick, entonces en futuras ocasiones no será útil aplicarle presión moral debido a que tampoco será disuadido. Aquí es donde Schlick piensa que ofrece una explicación del alcance de la responsabilidad: *alguien no es responsable de hacer algo si no es útil aplicarle presión moral*. La mayoría de las veces no aplicamos presión moral a un loco, a un niño muy chico, a un enfermo, porque sabemos que sería inútil hacerlo, por lo tanto, no son responsables de sus actos. Sin embargo, una persona muy terca no cambiará de actitud aun cuando se le ejerza presión. ¿Diremos por ello que no es responsable? Otro problema es saber cuándo aplicamos suficiente presión, ya que para ciertas personas basta un '¿qué va a decir la gente?' o, 'a la familia no le va a gustar' para disuadirla de una

<sup>8</sup> Debido a que podemos concebirlas por separado, es válido considerar que Schlick tiene dos tesis diferentes: su utilitarismo y la tesis de la presión moral. En este trabajo tomaré en cuenta sólo la de presión moral.

acción; en cambio, para muchas otras, esto no sería presión y habría que pensar en algo mucho más fuerte. Hubo el caso de un predicador al que se le amenazó con secuestrar un hijo suyo si no leía determinado escrito en la misa del domingo; el predicador decidió no hacer caso de las amenazas porque pensaba que si cedía una vez, lo continuarían amenazando y se pondría bajo la autoridad de los extorsionadores. En este caso se ejerció presión, el agente no respondió a ella y decidió que no lo hará en futuras ocasiones, ¿acaso esto implica que su acción está fuera de su responsabilidad?

Tomemos casos más comunes, por ejemplo, el caso de las personas que comen, fuman o beben de manera compulsiva: a ellas se les presiona fuertemente para que desistan de hacer estas acciones en función de una utilidad personal y social. Una persona obesa, por ejemplo, se enfrenta a un rechazo social, además de que su médico continuamente le dirá que debe bajar de peso para tener buena salud. Puede replicarse que no estamos ante casos de presión moral. Tomemos entonces el caso del fumador. Actualmente existe un bombardeo, por parte de diferentes medios, para dejar de fumar, ya no sólo apelando al bienestar del que realiza la acción sino también al bienestar de los no fumadores, al de la comunidad, o al del bebé que tiene en su seno la madre fumadora, o bien por evitar un problema ecológico. Se ejerce normalmente todavía mayor presión sobre los bebedores: la esposa y los hijos amenazan con dejarlo, los amigos se han apartado, lo despiden de su trabajo, etc. Podemos imaginarnos también presiones morales que intentan hacer que el bebedor deje de beber. Sin embargo, casi nunca surten efecto tales presiones, normalmente la persona obesa no deja de comer, ni el fumador de fumar, ni el bebedor de beber *por este tipo de presión* de la que habla Schlick. En

estos casos se aplica la primera parte de lo que Schlick plantea: "Si alguien hizo algo a pesar de que se le amenazó para que no lo hiciera, entonces en futuras ocasiones no será útil aplicarle una presión moral debido a que no será disuadido tampoco." El problema se encuentra en la segunda parte: "Alguien no es responsable de hacer algo si no es útil aplicarle presión moral." Schlick tendría que decir mucho más para mostrar que estas personas no son responsables de sus actos.

Schlick podría decir que tales acciones compulsivas no son voluntarias y que es por ello por lo que no se responsabiliza de ellas al agente que las realiza. No es porque ejercer presión moral no sirva de nada por lo que omitimos adscribir responsabilidad a los agentes que realizan acciones compulsivas, sino porque no consideramos voluntarias sus acciones. Pero si pensáramos esto no ejerceríamos siquiera presión moral, y haríamos lo que Schlick dice que hacemos cuando nos encontramos frente a un niño pequeño o a un psicópata: *no aplicamos* presión moral porque hacerlo no sirve de nada. Pero en los casos que he mencionado *sí* se aplica presión aunque no sirva. El hecho de que se aplique presión refleja que no consideramos a estas personas de comportamiento compulsivo de la misma forma en que consideramos a las personas enfermas mentales, y que al menos en algún sentido sí se las considera responsables de sus acciones.

Bennett da otras razones por las cuales la teoría de Schlick le parece inaceptable: la explicación de Schlick de para qué se traza la línea que distingue la responsabilidad de la no-responsabilidad, en función de la utilidad de cierto tipo de terapia o control del comportamiento, no nos ayuda a entender nuestras respuestas relacionadas con el elogio o la culpa, debido a que cuando tenemos estas respuestas (indignación,

agradecimiento, etc.) no estamos haciendo ningún tipo de terapia, ni estamos pensando en la utilidad de un cambio de comportamiento: simplemente las tenemos. Además, los schlickianos sostienen que sólo podemos aplicar presión moral para propiciar un tipo de comportamiento si permanecemos en un estado mental frío, sin sentimiento alguno de resentimiento, indignación o similares --en términos de Strawson diríamos que necesitamos de la actitud objetiva--; para estar en dicho estado mental se requiere que eliminemos nuestros sentimientos reactivos 'negativos' (culpa, resentimiento, indignación, coraje, etc.) porque sólo no involucrando nuestras propias emociones podremos manejar a los agentes que hacen el mal con miras a producir el mejor resultado posible. Pero ¿qué pasa con las respuestas de aprecio, con los sentimientos reactivos 'positivos' tales como la admiración y la gratitud? Los schlickianos no dicen que deberíamos abandonarlos y dedicarnos a hacer terapias enfocadas a propiciar repeticiones de los comportamientos que apreciamos, pero ¿no deberían decir exactamente esto?

Una posibilidad de tratar de salvar la teoría de Schlick es pensar que es una teoría revisionista, es decir, una que intenta describir no cómo de hecho adscribimos responsabilidad, sino cómo *deberíamos* hacerlo. Todas las críticas que se han mencionado hasta aquí están enfocadas a cómo de hecho adscribimos responsabilidad, *i.e.*, al hecho de que sí adscribimos responsabilidad a un borracho por beber, aunque se le haya ejercido con anterioridad presión moral y no haya hecho caso, o al hecho de que sí aplicamos presión moral pero no desde una posición objetiva, etc.

Para que una teoría revisionista funcione debe ser humanamente atractiva, pero sobre todo humanamente posible, de tal forma que la

manera de criticarla no es decir que de hecho no hacemos así las cosas, sino que de hecho no *podríamos* hacerlo así. La teoría de Schlick es criticable también desde este nuevo punto de vista debido a que propone omitir de nuestras vidas los sentimientos reactivos, y esto no sólo sería indeseable, sino que *no podríamos*, siendo como somos, mantenernos siempre con la actitud objetiva.

#### **6. Definir lo 'reactivo'**

Strawson pone el límite de la responsabilidad en el límite de los sentimientos reactivos, es decir, en donde es inapropiado tener sentimientos reactivos es inapropiado adscribir responsabilidad. Así, podemos considerar a alguien responsable si es apropiado tener sentimientos reactivos para con él. Debido a que lo que mejora la teoría de Schlick es la introducción por parte de Strawson de las 'actitudes reactivas', Bennett intentará definir lo que es 'reactivo' para Strawson, y lo intentará por las siguientes vías:

- 1) Definiendo lo que es una actitud mental.
- 2) Estudiando el primero de los elementos de las actitudes reactivas: el desarrollarse dentro de relaciones interpersonales.
- 3) Por medio del segundo elemento de las actitudes reactivas: la demanda de buena voluntad.
- 4) Contrastando 'reactivo' con objetivo.

Veamos cada una de ellas.

### **6.1. Actitudes mentales**

En este primer intento de elucidar lo que significa 'reactivo', Bennett tratará de explicarlo por medio de la identificación de 'actitud reactiva' con 'actitud mental'; para ello retoma la definición de que tener una actitud mental es tener una "manera de ver el objeto del pensamiento".

Hay dos interpretaciones diferentes de la frase "manera de ver":

(1) Ver al objeto del pensamiento de cierta manera, por ejemplo, cuidadosamente, o de arriba a abajo, o por medio de un microscopio, etc.

(2) Mirar al objeto del pensamiento como un cierto tipo de cosa, por ejemplo como un buen amigo, como una comida potencial, como un pisapapeles, etc.

¿Qué podemos decir que significa 'reactivo' tomando el primer significado de "manera de ver"? Puede pensarse que la actitud objetiva es esencialmente fría mientras que las actitudes reactivas son cálidas. Pero metáforas como éstas no son exclusivas de lo objetivo y lo reactivo, por lo que no son de gran ayuda para definir lo reactivo. Otro intento es pensar que las actitudes reactivas suponen el concepto de persona, de acción e intención; no obstante, estos conceptos pueden también estar implicados cuando no hay actitudes reactivas; por ejemplo, en el caso de un psiquiatra con un psicópata: el doctor ve a su paciente como persona que actúa intencionalmente sin que tengan que darse actitudes reactivas entre ellos. Una aproximación más nos señala que una actitud reactiva implica ver al sujeto como un todo unitario, mientras que tener una actitud objetiva es verlo de manera analítica, desmantelado en subsistemas; pero esta distinción no ayuda a definir lo 'reactivo' porque uno puede ver a la persona de manera no-analítica sin tener actitudes reactivas, como ocurre con los débiles mentales y con los bebés. No es exclusivo de las actitudes

reactivas ver a la persona como un todo unitario. Parece, entonces, que el primer significado de "manera de ver" no nos ayuda a definir lo que significa 'reactivo'.

El otro significado de "manera de ver" dice que adoptar una actitud reactiva hacia alguien es *verlo como un F*, para algún valor especial de *F*; esto no puede ser sólo que podamos referirnos a alguien como siendo un *F*, tiene que ser más fuerte para no caer en las dificultades que presenta la primera definición de "manera de ver" que hemos tratado antes. Lo que se requiere es que mirar a alguien como un *F* signifique *tener la creencia verdadera de que él es un F*; pero el que la creencia tenga que ser forzosamente verdadera nos conecta con los hechos y "todo *hecho* acerca de una persona [...] tiene lugar en una visión de él enteramente objetiva."<sup>9</sup> De tal forma que si con esta nueva "manera de ver" requerimos apelar a los hechos relativos a la persona frente a la que tenemos una actitud reactiva, se borra la frontera entre la actitud objetiva y las actitudes reactivas.

## 6.2. Relaciones interpersonales

El concepto de 'actitud reactiva' que introdujo Strawson tiene, según Bennett, dos elementos: (1) las actitudes reactivas son parciales y tienen que ver con implicaciones o participaciones en *relaciones interpersonales*. Esto implica que no se dan en un estado de aislamiento; y (2) la *demanda* de un grado de *buena voluntad* o consideración de parte de aquellos con los que mantenemos estas relaciones. Me centraré de momento en el primer elemento y más tarde hablaré del segundo.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34.



Según Bennett, lo central del elemento (1) es el hecho de que las actitudes reactivas sólo se dan dentro de relaciones interpersonales. El problema que ve es que el término 'relación interpersonal' o 'participación' no marca por sí mismo el territorio donde entra lo 'reactivo'; por ejemplo, para Strawson en la relación de un terapeuta con su paciente se mantiene una actitud objetiva y, sin embargo, tenemos que aceptar que mantienen una relación interpersonal: ambos son personas, el terapeuta ve a su paciente como persona, pero no se dan ahí las actitudes reactivas. Entonces el estar involucrado en una relación interpersonal participativa no es garantía para que se den las actitudes reactivas.

Es cierto que Strawson menciona el caso del psicoanalista con su paciente como un ejemplo de lo que sería una actitud objetiva; parece que éste no es un buen ejemplo. En 1950 se empezó a considerar dentro de la teoría psicoanalítica la "contratransferencia", y por ésta se entiende "una relación emocional del psicoterapeuta. Es lo que siente hacia sus pacientes en la psicoterapia psicoanalítica --ya sea individual o grupal--, producto de su historia, complejos, cultura, aparato psíquico, etc., también de lo que el paciente le hace sentir con su personalidad y su transferencia".<sup>10</sup> Es decir, se llama contratransferencia a lo que el terapeuta siente hacia su paciente, considerando la historia del terapeuta y lo que el paciente con su actitud le hace sentir. Lo mismo que entraría en juego en cualquier relación interpersonal. Durante mucho tiempo se pensó que el terapeuta debía inhibir todas sus reacciones hacia el paciente, no mostrar ningún tipo de sentimiento e incluso no sentirlo, porque se pensó que sólo expresaban carencias y complejos no resueltos del terapeuta y, por tal razón, intentó

---

10 González Núñez, José de Jesús, *La fortaleza del psicoterapeuta: la contratransferencia*, Instituto de Investigación en Psicología Clínica y Social, México, 1989, p. 11.

disciplinar los sentimientos del terapeuta para obtener dichos resultados. Empresa que fracasó: los terapeutas no dejaron de sentir. Ahora la teoría psicoanalítica le ha dado un lugar a la contratransferencia y la considera útil tanto para el psicoterapeuta como para el paciente.

A Strawson no le molestará que refute su ejemplo porque con esto al mismo tiempo se refuerza su teoría mencionada con anterioridad. Dicha teoría sostiene:

Es prácticamente inconcebible para nosotros tal y como somos [...] tomar en serio la idea de que una convicción teórica general podría cambiar nuestro mundo de tal modo que dejara de haber en él cosas así como las relaciones interpersonales tal y como normalmente las entendemos; y estar involucrado en relaciones tal y como normalmente las entendemos es, precisamente, estar expuesto a la gama de actitudes reactivas y de sentimientos que se está cuestionando.<sup>11</sup>

El hecho de que la teoría psicoanalítica, a partir de 1950, utilice la contratransferencia como un elemento favorable para el tratamiento psicoanalítico apoya la tesis de Strawson de que no podemos eliminar de nuestras vidas las actitudes reactivas. Pero apoyan igualmente la teoría de Strawson los errores del modelo anterior a 1950, cuando en vano se intentaba omitir las actitudes reactivas dentro de la terapia, y la apoyan precisamente porque a pesar de que los psicoanalistas son personas entrenadas en el manejo de sus emociones, no podían eliminar las actitudes reactivas dentro de la terapia.

A pesar de que el ejemplo de Strawson, en el que se apoya Bennett para señalar que no es distintivo de las actitudes reactivas el que se den dentro de relaciones personales, es un ejemplo desafortunado, el punto de Bennett se mantiene, y el problema de delimitar el área de 'lo reactivo'

<sup>11</sup> Strawson, P.F., *Libertad y resentimiento*, p. 19

continúa. Podemos intentar salvar este problema diciendo que las actitudes reactivas se dan sólo en relaciones *esencialmente* interpersonales. Sin embargo, esto tampoco funciona debido a que hay muchos tipos de relaciones que no son esencialmente interpersonales pero sí se dan en ellas los sentimientos reactivos. Por ejemplo, un médico con su paciente tiene una relación que podría aceptarse que es la misma relación que la que se da entre un veterinario y un perro. En el caso del médico la relación ocurre entre personas, pero esto no la hace ser esencialmente interpersonal, porque, como hemos dicho, la misma relación puede darse sin que estén involucradas dos personas. O la relación de un deudor y su cobrador; si el cobrador es una persona que se dirige sistemáticamente a casa del deudor, pueden surgir entre ellos actitudes reactivas; sin embargo, no es una relación esencialmente interpersonal porque podemos sustituir al cobrador por un estado de cuenta del banco que notifica el cobro mensual. Por esto, las relaciones esencialmente interpersonales no pueden ser lo distintivo de lo 'reactivo'.

Así, tampoco pudimos elucidar el término 'reactivo' apelando al primer elemento de las actitudes reactivas: el que se den en relaciones interpersonales. Esto no es una crítica a Strawson porque él no intentó delimitar el área de lo reactivo: su interés fue tratar de describir lo que es 'reactivo' apelando a ciertos casos paradigmáticos; por ello sostiene que las actitudes reactivas se dan naturalmente en relaciones interpersonales, pero no que solamente ocurran dentro de ellas. A este punto regresaré más tarde.

### 6.3. La demanda de buena voluntad

La demanda de buena voluntad es el segundo elemento que Bennett encuentra en la exposición de Strawson de lo que son las actitudes reactivas. Hemos visto que no se puede definir 'lo reactivo' apelando al primer elemento: el que se den normalmente dentro de relaciones interpersonales. Veamos el nuevo intento con el segundo elemento.

La explicación de Strawson empieza con las actitudes reactivas 'personales' y luego a esta explicación le añade las actitudes autorreactivas y las impersonales o morales. En las actitudes reactivas personales se ven claramente los dos elementos a que he hecho alusión antes. Estos dos elementos forman la línea que Strawson quiere delimitar alrededor de la responsabilidad.

Al hablar de las actitudes reactivas impersonales y de las autorreactivas, Strawson ya no considera el primer elemento: el que se den dentro de relaciones interpersonales. Aparentemente el único elemento que se requiere para que se den estos otros dos tipos de actitudes reactivas es la demanda de buena voluntad. Así, tener actitudes reactivas impersonales o dirigidas hacia uno mismo es *sólo* 'conocer la demanda' de buena voluntad, por lo que deja de ser importante el que las actitudes reactivas se den dentro de una relación entre dos personas. Pero no *sólo* hay que 'conocer la demanda' de buena voluntad, como afirma Bennett, sino que también se requiere, para que provoque una actitud reactiva, que se *reconozca* la demanda de buena voluntad *como* una demanda de buena voluntad. Si mi amiga me ha comunicado explícitamente que espera que coma con ella todos los días porque está deprimida, o porque no le gusta comer sola, o por lo que sea, y siente enojo conmigo porque no satisfago su demanda, ella puede sentirlo, pero yo no me sentiré culpable ni sentiré

remordimiento por no comer diario con ella, porque no estoy de acuerdo con que ser amigas implique que yo tengo que comer diario con ella; no reconozco su demanda como una demanda de buena voluntad, sino como una demanda exagerada. En cambio, si mi amiga está resentida conmigo porque no le hablé ni fui al funeral de su hermano, considero justificado su resentimiento, así como siento culpa o remordimiento por no haber satisfecho una demanda suya que sí reconozco como una demanda de buena voluntad.

Lo mismo pasará con las actitudes reactivas impersonales. Pensemos en el caso de una anciana que está enojada con su casero porque le aumentó, con el nuevo contrato, el 50% de renta por su departamento y a partir del siguiente mes tendrá que pagar seiscientos nuevos pesos. Uno no sentirá indignación hacia el casero porque no considera adecuada la demanda de la anciana; en cambio, normalmente sentiremos indignación ante la persona que trate con desprecio a los ancianos por tener la creencia general de que son necios, inútiles, incapaces, etc.

Bennett afirma que para que se den las actitudes reactivas no es suficiente con el segundo elemento (conocer la demanda y reconocerla como una demanda de buena voluntad).

Yo puedo 'reconocer' tu 'demanda' de mi buena voluntad y lamentar mis fracasos por no habértela dado, sin embargo puedo manejar estos errores a través de criticarme a mi mismo y autoenmendarme, sin ningún tinte de culpa o remordimiento, en cuyo caso reconozco la demanda pero no tengo la clase correspondiente de actitud reactiva.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Bennett, *op. cit.* p. 41.

Bennett concede que es posible conectar 'demandar  $x$ ' con la indignación que surge de que  $x$  no sea dado; sin embargo dice que esta conexión puede ayudarnos a entender lo que es 'demanda', pero no nos ayuda a entender lo que es la indignación o la desaprobación, es decir, no nos ayuda a entender los sentimientos reactivos. Además, concluye Bennett, la demanda no parece tener lugar al describir sentimientos reactivos tales como la gratitud y el amor recíproco.

Es plausible que con el sólo reconocimiento de la demanda no podamos entender lo específico de cada sentimiento reactivo, es decir, no nos ayuda a entender lo que es la indignación o la gratitud, pero sí lo que es 'reactivo'. De tal forma que podemos decir que 'reactivo' es el sentimiento que surge como respuesta a la demanda de buena voluntad. Si la demanda es satisfecha entonces el sentimiento reactivo será uno 'positivo', como la gratitud o el orgullo; si, por el contrario, no se satisface la demanda, el sentimiento será 'negativo', tal es el caso del resentimiento, la indignación o la culpa.

La palabra 'demanda' tiene una connotación de 'exigir', y parece raro que uno exija un alto grado de buena voluntad de tal forma que si es satisfecha la demanda, uno tenga un sentimiento reactivo 'positivo', como la gratitud por ejemplo. Se puede sentir agradecimiento en dos tipos de circunstancias diferentes. El primero se da cuando pedimos que se realice un tipo de acción y el agente al cual se lo pedimos, aun pudiendo negarse, la realiza. Por ejemplo, si Juan le pide a su amigo Pedro cien pesos y Pedro se los presta, Pedro está satisfaciendo la demanda de Juan, y Juan puede sentir agradecimiento. El otro tipo de casos se da cuando la acción por la que sentimos agradecimiento va más allá de nuestra demanda. Lo que se pretende destacar es que la demanda es el punto de partida para sentir o

tener las actitudes reactivas, por lo que la demanda sí nos ayuda a describir sentimientos reactivos tales como la gratitud. Esto es, todos tenemos una demanda de buena voluntad mínima que exigimos a cualquier ser humano. Dependiendo del tipo de relación del que hablemos, la demanda será mayor o menor: de un amigo se espera más que de un compañero de trabajo con quien la relación se limita exclusivamente al trabajo. El tipo de demanda también depende de quién considera uno que es con respecto a las otras personas: digamos que un *junior* hijo de millonarios se considera 'superior' a todas las personas que ayudan en el trabajo de su casa, por lo que su tipo de demanda será diferente de la demanda que pueda tener una persona que se sienta relacionada con 'iguales'. Así, cada quien tiene un tipo o grado de demanda diferente para con diferentes personas. Si alguien sobrepasa la exigencia que se tiene puesta en él, es decir, si su acción va más allá de la demanda (notemos que el ir más allá es a partir de *la demanda*, por lo que consideré la demanda como el punto de partida para explicar los sentimientos reactivos), la persona que hizo la demanda sentirá agradecimiento. Así, un hijo puede sentirse sumamente agradecido si su papá le regala una computadora, acción que sobrepasa la demanda de buena voluntad que el hijo tenía puesta en su padre; en cambio, otro hijo puede no tener tal sentimiento porque siente que, ya que él es estudiante, es lo mínimo que su padre puede hacer por él. Es decir, este último hijo tiene su demanda de buena voluntad colocada mucho más 'arriba' que el primero. Pero aun tomando en cuenta estas distinciones podemos reconocer casos en los que la mayoría de la gente coincidirá en tener un mismo sentimiento reactivo, casos en los que el agente que provoca el

sentimiento sobrepasa en gran medida las demandas normales; a estos agentes se los llama santos o héroes.

Cuando Strawson mencionó este elemento de buena voluntad, obviamente lo consideró como un elemento no reflexivo, es decir, que ante una situación específica que nos provoque un sentimiento reactivo no consideramos conscientemente ¿qué tipo de relación es ésta?, ¿cómo me considero con respecto a esta relación?, ¿cuál es la demanda de buena voluntad que esta persona tiene puesta en mí?, ¿satisface o no su demanda? Y obviamente no será el resultado de estas consideraciones lo que genere mi actitud reactiva. En la vida diaria experimentamos una gama de sentimientos reactivos y rara vez hacemos consideraciones de este tipo. Sin embargo, tenemos inconscientemente esa información, y de una manera no reflexiva echamos mano de ella todo el tiempo. Hacemos conscientes o explícitas estas consideraciones sólo cuando intentamos dar una explicación de nuestros sentimientos, o cuando queremos entender las normas generales de conducta.

Hay una manera de pensar según la cual *debemos* tener estos sentimientos reactivos. Pongo un ejemplo: *A* invita a cenar a *B* a su casa, y *A* se prepara: arregla su casa, cocina una cena, enfría un vino, etc. *B* no asiste a la cita. Según Bennett *B puede* lamentarse de no haber asistido, criticarse por haberlo olvidado, por no llamar a tiempo para cancelar, e incluso tener el firme propósito de no plantar otra vez a *A*, sin tener ninguna actitud reactiva.

En este caso entra en juego la relación anterior que existe entre *A* y *B*; las actitudes reactivas serán diferentes si *A* y *B* apenas se conocen, o si son muy amigos, o si son hermanos, etc. Supongamos que *A* y *B* son buenos amigos, *B* no fue a la cena porque le fue imposible, porque chocó



en el camino, porque la junta con su jefe se alargó hasta la media noche, porque una inundación en el Periférico le impidió llegar, etc. En un caso así, sería inapropiado tener actitudes reactivas, tales como sentirse enojado o resentido. *B* lamentará no haber ido, hablará con *A* y le explicará, y no sentirá culpa ni remordimiento por haber fallado a la expectativa de *A*. *A*, a su vez eliminará, ante la explicación de *B*, su actitud reactiva: es decir que, en tal caso, a pesar de su desilusión, acepta que sería inapropiado sentir coraje contra *B*.

Pero si *B*, aun pudiendo ir, no va, y no le genera culpa o remordimiento, esto nos hacen pensar que algo anda mal, ya sea con las concepciones de lo que *B* considera que es una cita, o un amigo; o que estamos ante un caso de autoengaño o que *B* tiene una impotencia para sentir o reconocer tales sentimientos; o también podemos pensar que aunque se disculpó no fue sincero al utilizar el lenguaje moral, es decir, que realmente no siente haberle fallado a su amiga, o que realmente no está arrepentido aunque lo haya dicho, etc.

Aquí nos enfrentamos con dos posturas diferentes, aunque compatibles concernientes a la relación entre sentimientos reactivos y acciones evaluables moralmente:

- (i) Si aprobamos o rechazamos una acción, entonces *debemos* tener el sentimiento reactivo correspondiente.
- (ii) Podemos aprobar o desaprobar una acción sin que cause en nosotros ningún sentimiento reactivo.

Es una cuestión de hecho que podemos aprobar o desaprobar una acción sin tener ningún sentimiento reactivo, esto es, la tesis (ii) es empírica y verdadera. En cambio la postura (i) enuncia una tesis normativa. La pregunta que se plantea es: ¿tenemos la obligación de tener actitudes

reactivas?, y ¿qué tipo de obligación es esta? Sobre este punto versa el siguiente capítulo.

## **7. La crítica de Strawson y la propuesta de Bennett**

Hemos dicho que Strawson no toma en cuenta el elemento de 'relación interpersonal' en su explicación de las actitudes reactivas impersonales, como tampoco lo ha hecho con las autorreactivas. Al intentar integrar ese elemento a la explicación de estos otros dos tipos de actitudes reactivas nos enfrentamos a problemas como éstos: pensemos que Juan está indignado por el trato de Pedro hacia su hermana. ¿Quiénes son los que integran el elemento de 'relación interpersonal': Juan y Pedro, o Juan y la hermana de Pedro? O ¿puede darse el caso de que exista la demanda de buena voluntad fuera de las relaciones interpersonales y que aun así se generen actitudes reactivas? Para que no surjan estas preguntas, Bennett propone *relocalizar* la noción de 'relación interpersonal' y así darle un papel diferente del que le dio Strawson. Sugiere, entonces, que: lo que debe ser enfatizado no son las relaciones *dentro de las cuales* surgen las actitudes reactivas, sino más bien las relaciones *hacia las cuales* ellas apuntan. Uno puede sentirse resentido por el trato que le da alguien sin que necesariamente haya una relación anterior entre ellos; lo que Bennett dice es que ese mismo resentimiento crea una relación o pone las bases para una. Entonces, no se necesita de la relación interpersonal para que surjan las actitudes reactivas, como pensaba Strawson, sino que la relación se dará como consecuencia de las actitudes. Y así, alguien no será responsable de sus actos, no si de hecho no tiene relaciones interpersonales

participantes en las cuales surjan las actitudes reactivas, sino si es incapaz de tenerlas.

Strawson pensaba que las actitudes reactivas morales están significativamente más 'separadas' de las relaciones interpersonales de lo que lo están las personales. Bennett piensa que en su versión revisada la clase importante de relación interpersonal está igualmente presente en ambos tipos de actitudes. En muchos casos la actitud es sólo una forma de mantener una relación imaginaria. Por ejemplo: la gratitud hacia un benefactor recién fallecido, o el resentimiento contra un agresor todavía no identificado.

La relocalización de la noción de relación interpersonal que acabamos de exponer nos exime, según Bennett, de considerar la demanda de buena voluntad en la explicación de lo que es reactivo. Sin embargo, se ha mostrado en el apartado 6.3. de este capítulo la importancia de la demanda para explicar lo reactivo.

Strawson afirma que una actitud es considerada 'moral' cuando descansa en un principio general, o al menos cuando no se basa únicamente en un caso particular. Pero hay casos en los que una actitud reactiva no se basa en un principio general, por lo que no entraría dentro del rubro de lo moral, pero tampoco podríamos catalogarla como una actitud reactiva personal debido a que no está en juego ningún aspecto de mi persona. Por ejemplo: si un coleccionista de arte en un arranque de agresión quema una de sus pinturas invaluable; este hecho puede generar una actitud reactiva, pero para Strawson no es moral si no tiene su base en un principio general, ni será una actitud reactiva personal porque no conozco personalmente al coleccionista ni él a mí. Otro motivo por el cual el uso de Strawson de la palabra 'moral' es insatisfactorio es el hecho de

que también excluye a las actitudes autorreactivas; y mi remordimiento por mi crueldad es tan moral como mi indignación por la tuya. De ahí que Bennett sugiera que sólo existen dos categorías de actitudes reactivas:

(1) actitudes reactivas que se apoyan en la aceptación de principios (o morales), y

(2) actitudes reactivas que no se apoyan en la aceptación de principios.

Para finalizar, Bennett sugiere que aunque está bien enlazar las actitudes reactivas con las respuestas a las *actitudes de otros*, es muy limitante enlazarlas sólo con las actitudes *de alguien hacia alguien*. El "...hacia alguien" debe parecer inevitable en la historia de las actitudes reactivas, pero no en la explicación de lo que es ser reactivo.

#### **Resumen:**

Ante el problema de saber cuándo es responsable una persona o cuándo es apropiado adscribir responsabilidad, Bennett enumera varias respuestas clásicas, luego expone la propuesta de Strawson y finalmente la suya propia, a partir de su crítica a Strawson. La respuesta libertaria dice que algunos sucesos podrían no haber ocurrido, en el sentido de no haber sido precedidos por condiciones causales suficientes para que se dieran. Bennett dice que ello no ayuda a rescatar la responsabilidad ya que por un suceso casual, nadie es responsable. Hemos visto cómo Foot invalida varios argumentos que apoyan esta tesis.

La respuesta reconciliatoria dirá que un agente es responsable de una acción sólo si *podría* decidir no realizarla. Tratar de explicar lo que se entiende por 'podría' nos conduce al nuevo problema de tratar de explicar lo que se entiende por 'obstáculo'. Y el problema parece irresoluble cuando intentamos explicar lo que son los obstáculos 'internos'.

Otro intento de resolver el problema de la responsabilidad es la teoría de Moritz Schlick, la cual se basa en la idea de que la presión moral cambiará la probabilidad de que una persona actúe de manera similar en ocasiones similares futuras. Así, alguien no es responsable de hacer algo si no es útil aplicarle presión moral. Esta teoría presenta grandes problemas, como se ha mostrado en este capítulo.

La respuesta de Strawson se basa en lo que él ha llamado 'actitudes reactivas', esto es, él afirma que, donde es inapropiado tener actitudes reactivas es inapropiado adscribir responsabilidad.

Bennett critica a Strawson porque éste no muestra cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que se den las actitudes reactivas, sin embargo éste nunca fue el propósito de Strawson. El interés de Strawson fue quitar la apariencia de incompatibilidad que existía entre la teoría que apoyaba el determinismo y la teoría que aceptaba la responsabilidad, para esto recurrió a las 'actitudes reactivas', y habla de ellas como "las actitudes y reacciones no indiferentes de la gente directamente 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 la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y sentimientos de pesar."<sup>13</sup> En su ensayo ubica estas actitudes en casos comunes y en situaciones normales porque para su propósito no

<sup>13</sup> Strawson, P.F., *op.cit.*, p. 10.

requiere más. Bennett, en cambio, se da a la tarea de buscar los límites precisos de lo 'reactivo', y se esfuerza principalmente al tomar en cuenta los dos elementos que encuentra en la explicación de Strawson de lo que es ser 'reactivo'; estos elementos son: (1) se dan dentro de relaciones interpersonales y (2) suponen una demanda de buena voluntad.

Con el primer elemento se enfrenta a problemas al querer descubrir qué tipo de relación interpersonal se requiere para tener actitudes reactivas. Bennett se da cuenta de que Strawson considera este elemento sólo cuando explica las actitudes reactivas personales pero que no tiene lugar al explicar las actitudes reactivas morales y las autorreactivas; por este motivo Bennett propone que "lo que debe ser enfatizado no son las relaciones *dentro de las cuales* surgen las actitudes reactivas, sino más bien las relaciones *hacia las cuales apuntan*".<sup>14</sup> Sigue quedando pendiente la respuesta a la pregunta: ¿qué tipo de relaciones son estas?

Con respecto a la demanda de buena voluntad, Bennett no acepta la idea de que conocer la demanda de buena voluntad sea suficiente para tener actitudes reactivas. Yo introduje una nueva condición diciendo que además de conocer la demanda es preciso *reconocerla* como una demanda de buena voluntad. Sin embargo, Bennett seguirá sosteniendo que éstas no son condiciones necesarias y suficientes para que se den las actitudes reactivas: el que se satisfaga o no la demanda de buena voluntad y el que la reconozca como una demanda del tipo pertinente no garantiza que la respuesta a ello sea reactiva.

En la explicación de Strawson encontramos pautas según las cuales estaría mal culpar a alguien en ciertas ocasiones, pero no hay pautas que indiquen cuándo estaría mal no culpar a alguien. No hay imperativos que

<sup>14</sup> Bennett, *op. cit.*, p. 43.

demanden tener actitudes reactivas. Así como Bennett se pregunta si ciertos elementos *causan necesariamente* la actitud reactiva, otra pregunta que queda pendiente en este capítulo es: dados ciertos elementos, *¿debemos tener la actitud reactiva correspondiente?* Se tratará de responder esta pregunta en el siguiente capítulo: primero abordaré la cuestión de si puede haber hechos morales y en segundo lugar la de si se puede postular una obligación moral que conecte el reconocer estos hechos morales con el tener actitudes reactivas.

Bennett no logra su propósito de definir 'reactivo' en los términos que se propuso; sin embargo, hace dos contribuciones al artículo de Strawson: (a) El carácter moral no es exclusivo de las actitudes reactivas impersonales, por lo que él propone que sólo hay dos tipos de actitudes reactivas: actitudes reactivas basadas en principios o morales y actitudes reactivas no basadas en tales principios. (b) Relocalizar el elemento de relación interpersonal: ya no se requiere tener de antemano una relación interpersonal para que puedan surgir las actitudes reactivas, sino que estas mismas actitudes pueden generar la relación requerida.

#### 4. OBLIGACION MORAL

Es este capítulo no pretendo exponer la tesis filosófica de si hay o no obligaciones morales sino que la estoy asumiendo. Mi interés se centra exclusivamente en contestar a la pregunta de si tener actitudes reactivas es o puede ser una obligación moral.

##### 1. La obligación de tener actitudes reactivas

Para Bennett, una de las cualidades de *Libertad y resentimiento* es que nos proporciona el límite de la responsabilidad: marca cuándo es apropiado adscribir responsabilidad y cuándo no. En palabras de Strawson, diremos que si es inapropiado tener sentimientos reactivos también será inapropiado adscribir responsabilidad. Pero Bennett señala acertadamente que Strawson no marca áreas dentro de las cuales los sentimientos reactivos sean obligatorios: Strawson no contempla en su teoría el problema de si es adecuado, y si lo es cuándo decir "estaría mal no culpar a alguien si..." No hay imperativos que demanden indignación o algún otro sentimiento reactivo, sino sólo imperativos que los prohíben en determinadas áreas y permisos para tenerlos en otras.

Al no tener imperativos, la explicación de Strawson parece no darnos un elemento que está presente en la noción que algunas personas



tienen sobre la responsabilidad, refutándose así la afirmación de Strawson de que su explicación nos da una base para entender *todo* lo que queremos decir cuando hablamos con el lenguaje moral.<sup>1</sup> Para que haya imperativos que demanden actitudes reactivas se deben dar dos elementos: (a) aceptar la existencia de un tipo de hechos específicos (hechos indignantes, hechos culposos, hechos ofensivos, hechos amorosos, hechos reparadores, etc.); y (b) aceptar un tipo de obligación moral que postule que se debe sentir indignación ante una acción indignante, sentir perdón al reconocer que una acción es reparadora, etc., de tal forma que se pueda decir que uno *debe* sentirse ofendido porque la acción dirigida hacia uno fue ofensiva.

Bennett dice refiriéndose a lo que Strawson piensa sobre este asunto:

Mis sentimientos de indignación ante lo que tú hayas hecho no son una percepción de tu culpabilidad objetiva, ni exijo tal percepción. Ellos expresan mi estado emocional, más que reflejar mi habilidad de reconocer a una persona como merecedora de culpa al verla.<sup>2</sup>

Esta postura no parece negar la existencia de hechos objetivos del tipo que requerimos, que puedan ser, por ejemplo, indignantes o amorosos, pero niega que haya que entender nuestros sentimientos como derivados de ellos. Niega ese sentido de obligación moral de deber sentirse indignado por reconocer una acción indignante. Por otro lado, Bennett dice, expresando su propia postura:

No es sólo verdadero, sino inevitable y aceptable, que los hechos detallados acerca de cuándo determinada persona tiene sentimientos de indignación, admiración,

---

1 Strawson, *Libertad y resentimiento*, pp. 34-35.

2 Bennett, *op. cit.*, p. 24.

resentimiento, gratitud, etc., es en parte una cuestión de temperamento individual, estilo personal, el humor del momento, y quizá accidentes fisiológicos.<sup>3</sup>

Él no niega aquí que existan los hechos objetivos en cuestión, pero sí parece negar que nuestras actitudes reactivas sean las respuestas a la percepción de tales hechos.

## **2. Lo subjetivo o lo objetivo**

He dicho que uno de los requisitos para que existan imperativos que demanden actitudes reactivas es la existencia de hechos morales objetivos, es decir, hechos indignantes, ofensivos, reparadores, etc. La aceptación de la existencia de estos hechos es uno de los problemas centrales en la larga disputa entre objetivistas y subjetivistas morales. Los que sostienen el punto de vista objetivo aceptan la existencia de hechos o acciones en sí mismas moralmente reprobables o admirables, la existencia de acciones culpables por sí mismas o de objetos dignos de gratitud o resentimiento. Por otro lado, los subjetivistas afirman que lo correcto es pensar que las cualidades morales son producto de la ilusión o son meras proyecciones, de tal forma que nuestros juicios morales no son más que el producto de ciertas reacciones emotivas humanas que no se pueden justificar y, por lo tanto, que no se puede hablar de su verdad o falsedad debido a que no hay una realidad moral a la cual hagan referencia.

Al interpretar a Strawson, Bennett pone mucho peso sobre el término 'sentimiento' por contraste con 'actitud'. Este énfasis en los

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 23.

sentimientos hace aparecer a Strawson como un subjetivista, ya que los sentimientos, en la teoría de Bennett, no tienen nada que ver con la percepción y, por ende, no tienen conexión con los hechos objetivos.<sup>4</sup> Pero en "Morality and Perception"<sup>5</sup> Strawson dice que la apariencia de contradicción entre lo subjetivo y lo objetivo, la idea de tener que elegir entre una de las dos visiones y buscar el punto de vista desde el cual vemos las cosas como realmente son, surge sólo si asumimos la existencia de algún punto de vista metafísicamente absoluto desde el cual podamos juzgar entre los dos puntos de vista. Pero no hay tal punto de vista superior; es la idea de tal punto de vista la que es una ilusión. Si abandonamos tal ilusión la apariencia de contradicción se desvanece.

Ya he expuesto, en diferentes partes de este trabajo, la tesis de Strawson según la cual tenemos una disposición natural a tener actitudes reactivas, y es esta misma disposición, de la cual no podemos escapar en tanto que seamos seres humanos, la que nos hace creer aquello que el escéptico pone en duda (la existencia de hechos o acciones reprobables o admirables moralmente y la justificación de nuestros sentimientos y prácticas morales). La naturaleza nos determina de tal forma que junto con nuestro compromiso natural a ser seres sociales tenemos un compromiso natural con las actitudes reactivas personales y morales, así como con los sentimientos y juicios morales. Sin embargo, la posibilidad de adoptar en algunas ocasiones la actitud objetiva, junto con el pensamiento de que ésta es la visión correcta, fue de lo que se valieron los subjetivistas morales para socavar nuestra intuición de que estas actitudes morales hacia las cuales tenemos una propensión natural son apropiadas o justificadas.

---

<sup>4</sup> Bennett, *op. cit.*, pag. 24.

<sup>5</sup> Strawson, P.F., "Morality and Perception" en *Skepticism and Naturalism: The Woodbridge lectures 1983*, Methuen, Londres, 1985.

En nuestra concepción de lo real adoptamos y conocemos una relatividad razonable de puntos de vista. Aceptamos que existen diferentes puntos de vista y que depende de lo que estemos haciendo, viviendo o estudiando el que aceptemos uno u otro; esto hace que nuestras actitudes u observaciones dependan del punto de vista en que nos encontremos. Así, si estamos tratando de escribir científicamente sobre un problema físico intentaremos mantenernos en la visión más objetiva posible, pero si estamos tratando de decidir qué escoger de la carta de un restaurante trataremos de elegir según nuestro deseo más subjetivo. De tal forma que a veces adoptamos el punto de vista subjetivo y a veces el objetivo.

Con los estándares morales estamos comprometidos de tal forma que no podemos cambiar fácilmente de uno a otro como lo hacemos en otros casos, pero podemos entender la posibilidad de que haya puntos de vista diferentes de los nuestros. Aunque es fácil tener una impresión exagerada de nuestra propia perspectiva moral y de la de los otros, tenemos diferentes moralidades dentro de nosotros, aun cuando domine de manera consistente un juego estándar. Así, pues, podemos pensar en alguien a quien le parece bien que su amiga tenga relaciones sexuales prematrimoniales pero que no lo aceptaría si se tratara de su hija.

Reconocer la diversidad de puntos de vista morales no es negar la existencia de lo que hay de universal o unificado en ellos. Ciertas características relativamente vagas o abstractas como la generosidad, la justicia, la honestidad, son reconocidas generalmente como moralmente admirables (como virtudes) y sus opuestas como condenables moralmente, aun cuando puedan variar las formas específicas para reconocerlas.

Podemos aceptar sin dificultad que la verdad de las proposiciones acerca de propiedades fenomenológicas es relativa a la elección del medio

perceptual, pero no tenemos la misma disposición para aceptar que la verdad moral es relativa a un estándar. Sin embargo, Strawson dice que es suficiente con que aceptemos la existencia de diferentes estándares morales y la posibilidad de simpatizar con alguno de ellos y no simpatizar con otros. El simpatizar con un estándar nos hará simpatizar a la vez con algunos juicios morales que serían incompatibles con otros juicios que aceptamos si no somos conscientes de que son relativos a un *estándar*. Así, Strawson concluye que este movimiento relativizador se puede utilizar para reconciliar y quitar la apariencia de incompatibilidad incluso entre la *oposición más radical*: entre la visión de que para cada juicio hay una realidad moral representada más o menos adecuadamente, y la visión de los subjetivistas de que no hay tal realidad.

Encontramos otra forma de abordar este problema de tener que decidir entre lo subjetivo y lo objetivo en Thomas Nagel,<sup>6</sup> quien afirma que no hay un punto de vista subjetivo y otro objetivo, sino que lo que se da es una polaridad donde en un extremo se encuentra el punto de vista del individuo particular que tiene una naturaleza, una situación y una relación específica con el resto del mundo. A partir de aquí, la dirección del movimiento hacia una mayor objetividad implica, primero, la abstracción de la posición personal, temporal, espacial del individuo; luego, la abstracción de las características que lo distinguen de otros individuos; luego, gradualmente nos elevamos de las formas humanas de percepción, hasta llegar a una concepción del mundo que no es el punto de vista de ningún lugar dentro del mismo mundo.

---

<sup>6</sup> Nagel, Thomas, "Lo subjetivo y lo objetivo", en *La muerte en cuestión: Ensayos sobre la vida humana*, FCE. (Colección Popular) Traducción de Carlos Valdés, México, 1981.

La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo es relativa. Un punto de vista humano general es más objetivo que el punto de vista en el que se encuentra el individuo, pero menos objetivo que el punto de vista de las ciencias físicas. La oposición entre lo subjetivo y lo objetivo puede surgir en cualquier lugar del espacio donde un punto de vista exija dominar sobre otro más subjetivo.

El carácter esencial de lo objetivo es su exterioridad o neutralidad; se intenta observar el mundo desde ninguna parte en particular y desde ninguna forma de vida determinada, para lograr comprender las cosas como realmente son, ya que se vincula naturalmente la realidad con la objetividad. Es fácil creer que todo tiene que localizarse en el mundo objetivo para considerarse real, y que su naturaleza real debe tener un carácter que pueda considerarse impersonal y externo, debido a que se reconoce que el punto de vista individual puede distorsionarse como resultado de las contingencias del carácter o de la situación, preferencias personales, prejuicios, etc. Entonces, se busca la objetividad para representar las cosas como son en sí y no como son para alguien. El problema surge cuando el punto de vista objetivo, llamémosle así, encuentra algo que fue revelado subjetivamente y que no puede tener lugar en la visión objetiva; ciertos hechos subjetivos como tener algunos sentimientos parecen desvanecerse cuando ascendemos a un punto de vista más objetivo.

El movimiento hacia la objetividad revela lo que son las cosas en sí, en oposición a como le parecen ser a una persona individual, pero si la manera como las cosas son para los sujetos no forma parte de la manera como las cosas son en sí, una explicación objetiva, sin considerar lo que muestre, omitirá algo. No podemos culpar a la objetividad de no incluir

elementos subjetivos que no podría incluir, pero debemos aceptar que el panorama objetivo es en esencia parcial.

Esta posición implica que no hay una sola manera como las cosas son en sí: la realidad objetiva no puede descartarse de la existencia, ni tampoco la realidad subjetiva. Por ello, la realidad no es sólo la realidad objetiva, y la búsqueda de la objetividad no es un método igualmente eficaz para alcanzar la verdad de todas las cosas.

Con lo dicho hasta aquí parece que podemos defender la existencia de estos hechos morales que se requieren para que pueda existir la obligación de tener actitudes reactivas. Veamos si podemos defender también el segundo requisito: la existencia de un deber moral que relacione estos hechos objetivos con las actitudes reactivas de los sujetos.

### **3. Reconocer una acción como un *x***

He dicho que Strawson y Bennett aceptan la existencia de hechos morales objetivos; también he expresado que al considerar una acción como generosa u ofensiva entra en juego lo que la gente piensa sobre sí misma y sobre los demás, la intención que se le adscribe al que realizó la acción, su sistema de valores; y, como añade Bennett, también dependerá de la historia personal, del estado de ánimo, del temperamento, etc. El hecho de que todo esto entre en juego para tener una actitud reactiva frente a la acción que realiza alguien, es compatible con la idea de que lo que ocurre al tener una actitud reactiva es que se *reconoce* la acción como, por ejemplo, indignante o amorosa.

El hecho de *reconocer* una acción como *x* implica que se la distingue por ciertas características propias de ella misma, las cuales la hacen ser un *x*; pero también entra en juego el sujeto que con toda su subjetividad efectúa el reconocimiento. Entonces el reconocimiento conecta el mundo objetivo con el mundo subjetivo y da como resultado las actitudes reactivas. Pero ¿qué tipo de relación es ésta? Es demasiado fuerte sugerir que al reconocer una acción indignante se *tiene* que sentir indignación, de tal forma que al agente que reconoce la acción indignante sin sentir indignación se lo considere como irracional. Pero es muy vago decir que ante una acción indignante igualmente se podría sentir o no indignación. Si la subjetividad del agente le permite reconocer la acción como indignante (porque podría suceder que una acción, como la tortura por ejemplo, no le pareciera indignante a un observador), entonces es razonable si él siente indignación; empero no lo podemos acusar de irracional si no la siente.

Usaré un ejemplo para explicar esta relación: Carlos percibe que en la acción de su amiga Ana no se cumplió la demanda de buena voluntad que él tenía puesta en ella; esto hará que Carlos reconozca la acción de Ana como una 'traición', por ejemplo, y este reconocimiento *causa* su indignación. Así, la relación que nos ocupa es una *relación causal*, la cual nos permite explicar el comportamiento de Carlos. Pero hemos dicho que aun reconociendo la acción de Ana como traición, Carlos podría no tener ninguna actitud reactiva. Esto se debe a que no es una *causalidad necesaria* sino una *causalidad razonable*.

En todos los casos en los que un grupo de actitudes proposicionales causa razonablemente algún otro grupo de actitudes proposicionales, nuestro reconocimiento de esta causalidad razonable nos permite entender por qué



sucedió el 'efecto razonable'. Con esto respondemos a la pregunta de *por qué*, como naturalmente la entendemos. *Pero si en otro caso estructuralmente semejante no sucede tal efecto, esto no necesariamente es una consecuencia de que en este nuevo caso haya algún elemento de irracionalidad por parte del agente involucrado: es decir, no es necesariamente una consecuencia de que el agente haya infringido algún principio de la razón, sea teórica o práctica.*<sup>7</sup>

En resumen: el tener ciertas actitudes reactivas es el efecto de un suceso anterior, y la causalidad razonable que conecta el suceso con la reacción nos ayuda a entender por qué se dio tal efecto. Sin embargo, esta causalidad no es tan 'fuerte' como para acusar de irracional al agente si no se da en él el efecto esperado.

El artículo de Strawson y el artículo de Bennett están escritos en diferentes tonos debido a que sus preocupaciones son diferentes. A Strawson le preocupa describir cómo normalmente se dan las actitudes reactivas; en cambio, Bennett busca encontrar las condiciones necesarias y suficientes en las que se dan dichas actitudes. La causalidad razonable nos permite hacer inteligibles muchas actitudes. Sin embargo, no da fin a la búsqueda de Bennett, porque, como hemos dicho, no muestra las condiciones necesarias y suficientes para que se den las actitudes reactivas.

#### 4. Obligación moral

H.L.A. Hart en su artículo "Obligación jurídica y obligación moral"<sup>8</sup> dice que se ha utilizado el término 'obligación', el cual es originariamente

7 Platts, Mark, "La moralidad: ¿Relativa o razonable?" en Margarita Valdés (comp.), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, UNAM, 1992, pp. 61-62.

8 Hart, H.L.A. "Legal and Moral Obligation" en *Essays in Moral Philosophy*, A.I. Melden (comp.) Seattle, 1958. Versión castellana: *Obligación jurídica y obligación moral*, trad. Javier Esquivel y L.

jurídico, en el ámbito de la moral. Esta extensión del término a un campo diferente del suyo propio ha ocasionado un oscurecimiento de la variedad de elementos del campo de la moral y su complejidad, debido a que el mismo término se utiliza para hablar de diferentes cuestiones, algunas de las cuales serían difíciles de concebir como obligaciones propiamente dichas. Él mismo pone el ejemplo de que suena raro pensar que es nuestra obligación no asesinar a nadie, o no torturar a un niño; parece que si dejamos de hacer estas cosas no es porque estemos cumpliendo con lo que es nuestra obligación. Así, el término 'obligación' no parece encajar al hablar de las faltas morales más atroces. Las obligaciones morales surgen de las promesas, de roles como el de padre o maestro, de posiciones de confianza como la de sirviente o empleado de confianza, o de las situaciones o roles reconocidos en un grupo social, tales como los de huésped, vecino, esposo. Aquí es donde el término 'obligación' se adecúa perfectamente.

Hart dice que las obligaciones morales deben compartir tres rasgos con las obligaciones jurídicas: (1) dependencia respecto de la práctica efectiva de un grupo social; (2) posible independencia de contenido; y (3) coerción. Se ocasionan problemas al hacer uso del término 'obligación' cuando no se cumplen estas tres características.

En las promesas tenemos ciertamente estas tres características porque son los casos paradigmáticos de las obligaciones morales. Para contraer tales obligaciones debe haber algún procedimiento establecido, generalmente aceptado por algún grupo social específico, mediante el cual la emisión verbal o la manifestación escrita de una cierta clase de

expresiones sea suficiente para que las acciones especificadas por ellas se tornen obligatorias para quien las profirió o escribió. Cuando nosotros prometemos, hacemos uso de procedimientos específicos para cambiar la situación moral. Las promesas poseen también independencia de contenido: la obligación no surge de la naturaleza de la acción prometida, sino del uso del procedimiento hecho por la persona idónea en las circunstancias adecuadas. Finalmente, en el caso de las promesas la coerción toma la forma, no de la inflicción de daño o del uso de la fuerza, sino principalmente de la exposición del individuo a los reproches de que él no ha cumplido con las reglas consideradas importantes por el grupo social, y a la exigencia de que debería cumplir con ellas. La presión moral típica toma la forma de una apelación, no al temor de las consecuencias dañinas o a la futilidad de rehusarse a hacer lo que al final uno estará forzado a hacer, sino al presunto respeto del infractor por las reglas que ha quebrantado.

¿Podemos decir que la obligación de sentir actitudes reactivas ante ciertos hechos tiene estos tres elementos? En cuanto al elemento de dependencia respecto de la práctica efectiva de un grupo social, podemos decir que para que las actitudes reactivas sean obligaciones debe haber algún procedimiento establecido, aceptado por algún grupo social específico, mediante el cual reconocer una acción indignante, por ejemplo, sea suficiente para tener la obligación de sentir indignación. Bueno pues, con respecto a las actitudes reactivas no hay tales procedimientos, reglas efectivamente aceptadas, o patrones de conducta establecidos. Entonces, no es que las actitudes reactivas no dependan de una práctica efectiva de un grupo social, sino que no tenemos una práctica establecida. La obligación de tener actitudes reactivas tampoco satisface el segundo rasgo

de las obligaciones: el que el carácter obligatorio sea independiente del contenido. Lo que nos provoca un sentimiento reactivo es un conjunto de circunstancias tales como el tipo de acción específica que observamos, la persona que la realizó, nuestro estado de ánimo en el momento, nuestras expectativas, etc., La obligación de sentir actitudes reactivas no puede independizarse de estos contenidos . La coerción podría darse siempre y cuando ya estuviera aceptado socialmente que el tener sentimientos reactivos es una obligación moral, y pudiera detectarse cuándo una persona faltó a su obligación. A este punto regresaré más adelante.

Entonces, con las consideraciones expuestas hasta aquí, podemos contestar la pregunta de Bennett de si existen situaciones en las que uno esté obligado a tener actitudes reactivas; la respuesta es *no*. Uno *no tiene el deber* de sentir indignación, sino sólo diremos que es *razonable*, que uno la tenga en ciertas circunstancias.

Hay varias razones para defender la afirmación de que es una idea inútil y poco atractiva considerar como una obligación el tener actitudes reactivas. Enunciaré dos de ellas:

Primera: parecería que si nosotros tenemos la obligación moral de sentir culpa o indignación, o cualquier otro sentimiento reactivo, y de hecho experimentamos tales sentimientos "porque es nuestra obligación", tal sentimiento perdería parte de su carácter moral. Esto es, consideraríamos que una persona tiene una actitud más moral si siente culpa porque considera que actuó mal que la persona que siente culpa porque ése es su deber moral.

Segunda: para aceptar la idea de que tener actitudes reactivas es una obligación moral tenemos que suponer que uno puede manejar tales sentimientos o actitudes. Más específicamente, que uno puede con un acto

de voluntad sentir culpa o agradecimiento si se tiene la creencia de que en esa situación determinada existe la obligación de tener tal sentimiento.

**Resumen:**

En el capítulo anterior surgió la pregunta de si en ciertas ocasiones *debemos* tener actitudes reactivas, esto es, si existe la obligación moral de tenerlas. Para que esto sea posible se requiere: (a) aceptar la existencia de hechos indignantes, culpígenos, ofensivos, reparadores, etc.; y (b) aceptar un tipo de obligación moral que postule que al reconocer un hecho como un hecho moral se debe sentir la actitud reactiva correspondiente. Para aclarar el primer requisito fue indispensable detenerse en la disputa entre objetivistas y subjetivistas. Bennett y Strawson no parecen tener problemas para aceptar la existencia de hechos morales. El problema se encuentra en (b). Hemos mostrado que las actitudes reactivas no se apegan a lo que Hart considera que algo requiere para que se lo considere 'obligación'; además di dos razones por las cuales la tesis de considerar como una obligación el tener actitudes reactivas es inútil y poco atractiva. Estas razones son: (1) el hecho de experimentar tales sentimientos por la creencia de que "es nuestra obligación" le quita al sentimiento parte de su carácter moral; y (2) de hecho no podemos convocar tales actitudes por la sola creencia de que es nuestra obligación.

Finalmente, se desprende de este capítulo la tesis de que la relación entre los hechos morales y el reconocimiento de estos hechos por parte del agente por un lado, y el tener las actitudes reactivas correspondientes por

**el otro, no es una relación de causalidad necesaria, ni de obligación moral, sino de causalidad razonable.**

**FALTA PAGINA**

**No 112, la.....**

## CONCLUSIONES

### 1. Nietzsche como pesimista

Lo expuesto en el primer capítulo muestra que Nietzsche es un pesimista, es decir, que acepta que la tesis determinista es verdadera y que es consecuencia de esta tesis que no haya actos libres, que no haya responsabilidad y que los conceptos y las prácticas morales son injustificados. Hemos visto cómo Nietzsche nos narra la historia de cómo fue la génesis de la responsabilidad y cómo afirma que ésta es la historia de un error: el error de pensar que el hombre es libre para realizar acciones y que, por consiguiente:

Habría dependido de su 'capricho' no realizarlas. Esta creencia en el capricho suscita el odio, el placer de la venganza, la malicia, la perversión entera de la mente, por lo que nos enfadamos mucho menos contra un animal porque lo consideramos como irresponsable.<sup>1</sup>

Nietzsche acepta que ciertamente algunos actos producen remordimiento una vez realizados. Aunque añade:

El arrepentimiento después de la acción no tiene necesidad de fundamento racional alguno, ni aun otra necesidad alguna, desde que descansa en la suposición errónea de que la acción no habría debido producirse necesariamente. En consecuencia, solamente porque el hombre se cree libre, no porque lo sea,

<sup>1</sup> Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 99.



siente arrepentimiento y remordimiento. Por otra parte ese pesar no es cosa de que uno pueda desprenderse porque es habitual.<sup>2</sup>

Lo que dice Nietzsche es exactamente lo que Strawson dijo que diría el pesimista. Esto es, que nuestras actitudes reactivas requieren considerar al agente como responsable, lo cual conlleva la idea de libertad individual que el determinismo niega; de ahí que, si aceptáramos el determinismo, (como lo hace Nietzsche) sería irracional tener actitudes reactivas pues no contamos con la libertad que tales actitudes suponen.

Con respecto a las prácticas morales, como el castigo por ejemplo, Nietzsche escribió el segundo tratado de *La Genealogía de la moral*. Ahí dice que para poder explicar la justicia requerimos del pensamiento, natural e inevitable, de que "el reo merece la pena porque podía haber actuado de otro modo", si pudo haber actuado de otro modo, entonces su acción fue una acción libre y por eso podríamos considerarlo culpable por su acción; pero dice que tal pensamiento no ha sido así desde el principio de la humanidad.

[D]urante larguísimo tiempo no apareció en la conciencia de los jueces, de los castigadores, nada referente a que aquí se tratase de un culpable, sino de un autor de daños, de un irresponsable fragmento de fatalidad. Y aquél mismo sobre el que caía luego la pena como un fragmento también de fatalidad, no sentía en ello ninguna 'aflicción interna' distinta de la que se siente cuando, de improviso sobreviniera algo no calculado, un espantoso acontecimiento natural, un bloque de piedra que cae y nos aplasta y contra el que no se puede luchar.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibid.* p.

<sup>3</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 94. En la cita anterior vemos que Nietzsche afirma que no podemos desprendernos de los sentimientos reactivos porque son habituales. Sin embargo, en esta cita habla de que hubo un tiempo en el que el hombre no tenía tales sentimientos. Esta aparente contradicción se debe a que en el primer caso Nietzsche se refiere a nuestras creencias y prácticas morales habituales, a cómo de hecho adscribimos responsabilidad debido a falsas creencias, ignorancia, autoengaño, etc., en cambio, en la segunda cita habla de los orígenes, de la historia, de nuestras creencias y prácticas morales.

Según Nietzsche, en un principio se imponían los castigos no porque se considerara responsable al agente sino por el coraje que provocaba el daño que había causado, coraje que se descargaba sobre el agente causante. Existía la idea de que había una equivalencia entre el daño y el dolor, la cual viene de la relación contractual entre acreedor y deudor que es tan antigua como los sujetos de derecho. De tal forma que la compensación por el daño consistía en un permiso para la crueldad.

El sufrimiento puede ser compensación de 'deuda' en la medida en que hacer sufrir produce un gran estado de bienestar, en la medida que el perjudicado cambia el daño y el displacer que eso le causó por un extraordinario contra-goce: *el hacer sufrir*.<sup>4</sup>

Más tarde la moral y la sociedad misma hacen que el hombre se avergüence de tales instintos, y así le suprimen la oportunidad de mitigar su coraje por medio de hacer sufrir a los demás, de tal forma que ahora tiene que dirigir ese coraje hacia sí mismo. Ese sufrimiento que se dirige hacia uno mismo se conoce como culpa o remordimiento.

En esta última exposición del pensamiento nietzscheano se ve claramente que los problemas surgen por caer en las dos fallas metodológicas que Platts distingue:<sup>5</sup>

(1) Nietzsche hace un uso puramente abstracto de conceptos generales, tales como el de 'responsabilidad' y el de 'libertad'.

(2) Nietzsche no toma suficientemente en cuenta la falta de pertinencia de los asuntos relativos a los orígenes, por ejemplo de la adscripción de responsabilidad o de la culpa, para cuestiones de usos presentes.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>5</sup> *Cfr.* cap. 1, sec. 7.

No me cuestioné si son correctas las explicaciones de Nietzsche de cómo surgió la moral, la responsabilidad, la creencia en el libre albedrío, la culpa, etc. porque esas explicaciones no nos ayuda a entender cómo de hecho hacemos juicios morales, cómo o cuándo adscribimos responsabilidad, o cómo poder desprendernos de los sentimientos reactivos.

He expuesto ampliamente la postura *pesimista* respecto al debate entre la tesis que apoya la verdad del determinismo y la que apoya el libre albedrío. Esta postura, como hemos visto, acepta las siguientes tres tesis:

- (1) La tesis del determinismo es verdadera.
- (2) Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres.
- (3) No hay actos libres y por ello nadie es responsable de sus actos, y los conceptos y las prácticas morales son injustificados.

A lo largo de todo este trabajo no me he pronunciado con respecto a la primera tesis. Es decir, no se exponen pruebas ni a favor ni en contra de la verdad de la tesis determinista, porque se ha mostrado la independencia de la existencia de los actos libres con respecto a la tesis determinista. Esto es, he mostrado la falsedad de la implicación que contiene la tesis (2). Con respecto a la tesis (3) se ha mostrado la independencia del 'acto libre' con respecto a la responsabilidad, es decir, no importa cómo se entienda lo que es un acto libre, de todos modos, los agentes siguen siendo responsables por algunos de sus actos y los conceptos y las prácticas morales pueden ser justificados.

Para Nietzsche como para cualquier pesimista la pregunta por los límites de la responsabilidad ni se plantea, porque simplemente para ellos no hay responsabilidad, y aunque dan una explicación sobre la creencia de que somos libres y del hecho de que en la vida diaria adscribimos responsabilidad, su explicación implica que deberíamos renunciar a las actitudes reactivas y a las relaciones interpersonales. Y hemos dicho que ésta es una petición inconcebible:

tener actitudes reactivas y participar en relaciones interpersonales está tan arraigado en nosotros, que no podemos tomar en serio la postura que propone que por una convicción teórica podemos cambiar nuestro mundo al grado de que dejara de haber en él relaciones interpersonales y actitudes reactivas.

## **2. El determinismo no es incompatible con la adscripción de responsabilidad moral**

Hemos dicho que una persona es responsable si es apropiado tener actitudes reactivas hacia ella, y hemos mostrado que la verdad o la falsedad de la tesis determinista no tiene que modificar nuestras actitudes reactivas. Cuando *de hecho* eliminamos las actitudes reactivas no lo hacemos como resultado de la verdad del determinismo. Aunque la ciencia estableciera que el determinismo es verdadero gran parte de nuestras prácticas en las que adscribimos responsabilidad no se modificarían. Las maneras en que adscribimos efectivamente responsabilidad se basan en consideraciones conceptuales que son neutrales respecto del debate abstracto entre deterministas y partidarios del libre albedrío.

La apariencia de incompatibilidad surge sólo cuando se intenta resolver el problema manejando conceptos generales en un nivel abstracto. Si se ven las prácticas concretas se ve que no hay tal incompatibilidad.

### 3. Abandonar la demanda

En la explicación de Strawson de lo que son las 'actitudes reactivas' se ven dos elementos: (1) las actitudes reactivas son parciales y tienen que ver con implicaciones o participaciones en *relaciones interpersonales*; y (2) las actitudes reactivas suponen la *demanda* de un grado de *buena voluntad* de parte de aquellos con los que mantenemos estas relaciones.

Bennett propone entender la noción de relación interpersonal de una manera diferente a como lo hace Strawson. Este último sostiene que las actitudes reactivas se dan naturalmente *dentro* de relaciones interpersonales. Bennett ha intentado mostrar que esta tesis presenta problemas,<sup>6</sup> por lo que dice que lo que debe de ser enfatizado no son las relaciones *dentro de las cuales* surgen las actitudes reactivas, sino más bien las relaciones *hacia las cuales ellas apuntan*, de tal forma que el sentimiento reactivo pueda crear la relación, o poner las bases para una. Y añade que esta *relocalización* de la noción de relación interpersonal nos exime de considerar la demanda de buena voluntad en la explicación de lo que es reactivo. ¿Por qué hace Bennett esta inferencia? Él puede pensar que si no tenemos de antemano una relación interpersonal de la cual surjan los sentimientos reactivos ¿a quién le hacemos la demanda de buena voluntad?, es decir, ¿hacia quién estará dirigida? En contra de lo que Bennett piensa tenemos una demanda de buena voluntad puesta en todo ser humano normal. Es por esto por lo que podemos indignarnos ante una acción de un desconocido: porque no se satisfizo la demanda mínima (que es la que tenemos puesta en cualquier persona con la que no tengamos una relación anterior). Es claro que el grado de demanda dependerá del tipo de relación del que hablemos; pero siempre hay una demanda de buena voluntad en juego.

<sup>6</sup> Cfr. cap. 3, sec 6.2 y 7.

Además toda la explicación de Strawson del papel de las actitudes reactivas en nuestras vidas quedaría no sólo incompleta sino ininteligible si quitamos el elemento de la demanda de buena voluntad. Strawson dice:

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; [...] 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 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 inflinja 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.<sup>7</sup>

#### 4. Causalidad razonable

Las actitudes reactivas surgen como respuesta a las intenciones, actitudes y acciones de los demás o en palabras de Bennett, al aprobar o rechazar una acción.<sup>8</sup> Son, como su mismo nombre lo indica, una reacción, son el efecto de un suceso anterior. ¿Qué es lo que relaciona la causa con el efecto en estos casos?, ¿de qué tipo de relación estamos hablando?

Es un hecho, una verdad empírica, que podemos aprobar o desaprobamos una acción sin que cause en nosotros ningún sentimiento reactivo, pero ¿deberíamos sentirlo? Esto es, si aprobamos o rechazamos una acción, *debemos*

<sup>7</sup> Strawson, *Libertad y resentimiento*, p. 33.

<sup>8</sup> *Cfr.*, cap. 3 de esta tesis, párrafo 1, donde se especifica el sentido que Bennett está usando de 'aprobación' y 'desaprobación'.

tener el sentimiento reactivo correspondiente; y de ser así ¿qué tipo de 'deber' es éste?, ¿'debemos' racionalmente o 'debemos' moralmente?

No se trata de un 'deber racional', porque el agente que al reconocer una acción como indignante no siente indignación no infringe con ello ningún principio de razón. Hemos visto incluso, en el capítulo 2, que a Strawson se le critica por defender las actitudes reactivas cuando, para sus críticos lo 'racional' sería no tenerlas. Así que no estamos ante un problema de racionalidad. Pero también es muy vago decir que ante una acción indignante da igual si el agente que así la percibe siente o no indignación.

La relación que nos ocupa es una relación *causal* debido a que conecta causas y efectos, pero no se trata de una causalidad necesaria, porque dada la causa el efecto podría no darse. Es más bien una relación de *causalidad razonable*.

La causalidad razonable conecta el suceso con la reacción y nos ayuda a entender por qué se dio tal efecto. Nos hace inteligibles, razonables, las acciones de los hombres.

## 5. Obligación moral de tener actitudes reactivas

Una de las preguntas que se intentó contestar en esta tesis es ¿debemos tener actitudes reactivas en ciertas ocasiones? Esto es, ¿podemos postular la existencia de algún tipo de obligación moral que postule que ante una acción indignante debemos sentir indignación?

Hart dice que el término 'obligación' es un término jurídico del que posteriormente se apropió la moral. Esta extensión del término a un campo diferente del suyo propio ha ocasionado un oscurecimiento en el campo de la moral, debido a que el mismo término se utiliza para hablar de diferentes

cuestiones, algunas de las cuales serían difíciles de concebir como obligaciones propiamente dichas. Así, dice que para que algo sea una obligación debe cumplir con tres características: (i) dependencia respecto de la práctica efectiva de un grupo social; (ii) posible independencia de contenido, y (iii) coerción. Y he mostrado que la obligación de tener actitudes reactivas no cumple con ninguno de los tres requisitos, principalmente por el hecho de que no hay una práctica efectiva respecto a las actitudes reactivas. Introduje dos razones adicionales que apoyan la idea de que *no existe obligación moral de tener actitudes reactivas*. Estas razones son: (1) experimentar una actitud reactiva por el hecho de que "es nuestra obligación moral" le quita a la actitud parte de su carácter moral; y (2) de hecho no podemos convocar a tales actitudes por el sólo hecho de quererlo, esto es, no podemos, aun queriendo, cumplir con nuestro deber moral, porque no podemos sentir culpa, por ejemplo, por desearlo



**FALTA PAGINA**

**No. 12.2/a.....**

## BIBLIOGRAFIA

## LIBROS:

Austin, J.L., *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1962. Versión castellana: *Ensayos filosóficos*, compilado por J.O. Urmson y G.J. Warnock, trad. Alfonso García Suárez, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1975.

Ayer, A.J., *Philosophical Essays*, Londres, 1954.

Cornman, J.W., G.S. Pappas y K. Lehrer, *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*, 2a. edición, Macmillan, Nueva York, 1974. Versión castellana: *Problemas y argumentos filosóficos*, trad. Gabriela Castillo, Elizabeth Corral y Claudia Martínez, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1990.

Feinberg, Joel (comp.), *Moral Concepts*, Oxford University Press, Oxford, 1969. Versión castellana: *Conceptos morales*, trad. José Andrés Pérez Carballo, FCE (Breviarios 396), México, 1985.

Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1978. Versión castellana: *Los vicios y las virtudes y otros ensayos de filosofía moral*, trad. Claudia Martínez, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1994.

González Núñez, José de Jesús, *La fortaleza del psicoterapeuta: la contratransferencia*, Instituto de Investigación en Psicología Clínica y Social, México, 1989.

Hart, H.L.A., "Legal and Moral Obligation" en *Essays in Moral Philosophy*, A.I: Melden (comp.) Seattle, 1958. Versión castellana: *Obligación jurídica y obligación moral*, trad. Javier Esquivel y L. Alfonso Ortiz, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (Cuadernos de Crítica 3), México, 1977.

- Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Margarita Costa, Paidós, Buenos Aires, 1974.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. Ana Isabel Stellino, Gernika, México, 1994.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, The MacMillan Company, Nueva York, 1966. Versión castellana: *Una historia de la ética*, trad. Roberto Juan Walton, Paidós, Barcelona, 1982.
- , *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984. Versión castellana: *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Editorial Crítica, Barcelona, 1987.
- Mackie, J.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Nueva York, 1977.
- Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. Versión castellana: *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, trad. Carlos Valdéz, FCE (Colección Popular), 1981, México.
- Nietzsche, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, editorial Alianza, Séptima Edición, Madrid, 1984.
- , *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sanchez Pascual, editorial Alianza, Segunda Edición, Madrid, 1975.
- , *Obras completas*, Tomo II, "Aurora". trad. Eduardo Ovejero y Maury, editorial Aguilar, sexta edición, Argentina, 1967.
- , *Más allá del bien y del mal*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, editorial Aguilar, Argentina, 1947.
- , *La voluntad de poderío*, trad. Dolores Castillo Mirat, editorial EDAF, Madrid, 1981.

-----, *Humano demasiado humano*, trad. Jaime González, Editores Mexicanos Unidos, 2a. edición, México, 1974.

Platts, Mark, *Moral Realities*, Routledge, Londres, 1991.

Strawson, P.F., *Libertad y resentimiento*, trad. Laura Lecuona, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (Cuadernos de Crítica 47), México, 1992.

-----, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen & Co. LTD., London, 1974.

-----, *Skepticism and Naturalism: The Woodbridge Lectures 1983*, Methuen, Londres, 1985.

Valdés, Margarita (comp.), *Relativismo: lingüístico y epistemológico*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (Colección Cuadernos 56), México, 1992.

Van Straaten, Zak (comp.), *Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

#### ARTICULOS:

Austin, J.L. "Un alegato en pro de las excusas" en Urmson y Warnock (comp.) *Ensayos Filosóficos*, Madrid, 1975.

Ayer, A.J., "Free-Will and Rationality" en Van Straaten, Zak (comp.), *Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

-----" en *Philosophical Essays*, Londres, 1954.

Bennett, Jonathan "Accountability" en Van Straaten, Zak (comp.), *Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Foot, Philippa, "Free Will as Involving Determinism" en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1978.

Hobart, R.E., "Free Will as Involving Determinism and Inconceivable without It" en *Mind*, XLIII, (1934).

Nagel, Thomas, "Lo subjetivo y lo objetivo" en *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, trad. Carlos Valdéz, FCE (Colección Popular), 1981, México.

Platts, Mark "La moralidad: ¿Relativa o razonable?" en Valdés, Margarita (comp.), *Relativismo: lingüístico y epistemológico*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (Colección Cuadernos 56), México, 1992.

Strawson, P.F., "Reply to Ayer and Bennett" en Van Straaten, Zak (comp.) *Philosophical Subjects*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

-----, "Social Morality and Individual Ideal" (1961), en *Freedom and Resentment and Other Essays*.

-----, "Morality and Perception" en *Skepticism and Naturalism: The Woodbridge Lectures 1983*, Methuen, Londres, 1985.

-----, "Freedom and Resentment" en *Proceedings of the British Academy*, Vol. XLVIII, 1962.

## INDICE

INTRODUCCION.....	5
1. NIETZSCHE.....	15
1. El origen de las palabras 'bueno'-'malo'.....	17
2. La inversión de los valores .....	20
3. El nacimiento de la moral.....	21
4. El surgimiento inevitable de la moral.....	23
5. El problema de la moral.....	24
6. La moral <i>vs.</i> la vida.....	25
7. No hay hechos morales.....	29
8. La propuesta de Nietzsche.....	33
9. Crítica a la moral.....	36
10. La libertad es la más desacreditada artimaña.....	37
Resumen.....	42
2. LIBERTAD Y DETERMINISMO.....	45
1. El problema.....	45
2. Actitudes reactivas.....	47
3. La actitud objetiva.....	49
4. El determinismo <i>vs.</i> las actitudes reactivas.....	50
5. La réplica de A.J. Ayer.....	53
6. Volviendo al punto del determinismo.....	56

7. Implicación de los tres tipos de actitudes reactivas .....	59
8. El hueco a llenar.....	60
Resumen.....	64
3. RESPONSABILIDAD.....	67
1. Adscripción de responsabilidad.....	67
2. La historia de un problema.....	68
3. La respuesta libertaria.....	69
4. La respuesta conciliatoria.....	73
5. La teoría de Schlick.....	75
6. Definir lo 'reactivo'.....	79
6.1 Actitudes mentales.....	80
6.2 Relaciones interpersonales.....	81
6.3 La demanda de buena voluntad.....	85
7. La crítica de Strawson y la propuesta de Bennett.....	91
Resumen.....	93
4. OBLIGACION MORAL.....	97
1. La obligación de tener actitudes reactivas .....	97
2. Lo subjetivo o lo objetivo.....	99
3. Reconocer una acción como un x.....	104
4. Obligación moral.....	107
Resumen.....	110
CONCLUSIONES.....	113
1. Nietzsche como pesimista.....	113

2. El determinismo no es incompatible con la adscripción de responsabilidad moral.....	117
3. Abandonar la demanda.....	118
4. Causalidad razonable.....	119
5. Obligación moral de tener actitudes reactivas .....	120
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>123</b>
<b>INDICE.....</b>	<b>127</b>