

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO  
Colección dirigida por Manuel Cruz

Peter F. Strawson

Libertad y resentimiento

Y otros ensayos

Introducción de Juan José Acero

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G.E.M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y ética*
18. T.W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y experiencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Ignorancia y libertad*
25. G.E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger / M. Heidegger, *Acercas del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*

Ediciones Paidós  
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona  
Barcelona-Buenos Aires-México

00113

## LIBERTAD Y RESENTIMIENTO

I

I

Hay filósofos que dicen no saber cuál es la tesis del determinismo. Otros dicen, o dan a entender, que saben cuál es. De entre éstos, algunos —posiblemente los pesimistas— afirman que si la tesis es verdadera, entonces los conceptos de obligación y responsabilidad moral carecen realmente de aplicación y que las prácticas de castigar y culpar, de expresar condena y aprobación moral están realmente injustificadas. Otros —posiblemente los optimistas— afirman que estos conceptos y prácticas no pierden en absoluto su *raison d'être* si la tesis del determinismo es verdadera. Algunos sostienen incluso que la justificación de estos conceptos y prácticas precisa de la verdad de la tesis. Existe otra opinión que se escucha con menos frecuencia: la opinión, podría decirse, del genuino escéptico moral. De acuerdo con ella, las nociones de culpa moral, de censura, de responsabilidad moral son confusas en sí mismas, y esto es algo que podemos ver considerando las consecuencias bien de la verdad del determinismo bien de su falsedad. Quienes propugnan esta opinión concurren con los pesimistas en que estas nociones carecen de aplicación si el determinismo es verdadero; y se limitan a añadir que carecen igualmente de aplicación si el determinismo es falso. Si se me pregunta a cuál de estos bandos pertenezco, debo decir que al primero de todos ellos: al de los que no saben cuál es la tesis del determinismo. Pero ello no me impide sentir simpatía hacia los demás y desear hallar una fórmula reconciliatoria. Siendo racional, ¿no debería inhibir la ignorancia semejantes simpatías? Bien, aunque a oscuras uno tiene alguna idea, alguna

00115

noción del género de cosa de la que se habla. Esta conferencia quiere ser un paso hacia la reconciliación; así que es probable que a todo el mundo le parezca fruto de una actitud obscurtinada.

Ahora bien, en lo concerniente al determinismo, ¿cabe la posibilidad de una reconciliación entre posiciones tan claramente opuestas como las de los pesimistas y los optimistas? Bueno; podría haber una retractación formal de una parte a cambio de una concesión sustancial por parte de la otra. Así supóngase que se expusiera la posición del optimista de la siguiente manera: (1) que los hechos, tal y como los apreciamos, no ponen de manifiesto que el determinismo sea falso; (2) que los hechos, tal y como los apreciamos, proporcionan una base adecuada a los conceptos y prácticas que el pesimista siente que se hallan en peligro de ser posible la verdad del determinismo. Ahora bien, podría ocurrir que el optimista estuviese en lo cierto con esto, pero que sea propenso a dar una explicación inadecuada de los hechos tal y como los apreciamos, y de cómo constituyen una base adecuada de los conceptos y prácticas problemáticos; que las razones que aduce de la adecuación de esa base sean ellas mismas inadecuadas y que pasen por alto algo vital. Podría ser que el pesimista tuviese razón al ansiar incorporar esta cosa vital y que, llevado de su ansiedad, sintiera que tiene que ir más allá de los hechos tal y como los apreciamos; que sienta que la cosa vital queda garantizada sólo si, además de los hechos, tal y como los apreciamos, existe el hecho ulterior de que el determinismo es falso. ¿No podría verse forzado él a una retractación formal a cambio de que se le hiciese una concesión vital?

## II

Permítaseme extenderme muy brevemente sobre este punto, sólo para preparar el terreno. Algunos de los optimistas en lo que concierne al determinismo señalan la eficacia de prácticas como la del castigo, la condena y la aprobación moral en la regulación del comportamiento de formas socialmente de-

seables.<sup>1</sup> En el hecho de su eficacia, sugieren, hay una base adecuada de estas prácticas; y ciertamente este hecho no muestra que el determinismo sea falso. A esto replica de inmediato el pesimista que el castigo *justo* y la condena *moral* implican culpa moral, que la culpa implica responsabilidad moral y la responsabilidad moral implica libertad; y la libertad implica la falsedad del determinismo. A lo cual los optimistas acostumburan a responder, a su vez, que es verdad que en un sentido estas prácticas requieren libertad, y que la existencia de libertad en este sentido es uno de esos hechos que apreciamos. Pero «libertad» no significa aquí más que ausencia de ciertas condiciones cuya presencia haría inapropiados la condena y el castigo moral. Tienen ellos en mente condiciones como la coacción de los demás, una incapacidad innata, demencia u otras formas menos extremas de desorden psicológico o la existencia de circunstancias en las que hacer otra elección sería moralmente inadmisibles o algo que excedería con mucho lo que cabe esperar de un hombre. A esta lista se ven forzados a añadir otros factores que, sin ser exactamente limitaciones de la libertad, también pueden hacer inapropiado el castigo o la condena moral o bien mitigar su fuerza: por ejemplo, algunas formas de ignorancia, error o accidente. Y afirman que la razón general por la que la condena o el castigo moral resultan inapropiados cuando se hallan presentes estos factores es que las prácticas en cuestión serán en general medios eficaces de regular el comportamiento sólo cuando estos factores no se hallan presentes. Ahora bien, el pesimista admite que entre esos hechos que apreciamos se incluye la existencia de libertad, de casos de acción libre, en el sentido negativo que el optimista reconoce; y admite, o mejor insiste, que la existencia de libertad en este sentido es compatible con la verdad del determinismo. ¿Qué es entonces lo que el pesimista echa en falta? Cuando trata de responder a esta pregunta, su lenguaje tiende a bascular entre lo muy y lo muy poco familiar.<sup>2</sup> Así, puede decir

1. Véase P. H. Nowell-Smith, «Freewill and Moral Responsibility», *Mind*, vol. LVII, 1948.

2. Como ha señalado Nowell-Smith en su artículo posterior: «Determinists and Libertarians», *Mind*, vol. LXIII, 1954.

—lo que resulta muy familiar— que el hombre a quien se castigue, culpe o condene moralmente debe realmente *merecerlo*, y quizás añadida a continuación que, al menos cuando se le culpa por una acción positiva en vez de por una omisión, la condición de que realmente merezca ser reprochado es algo que va más allá de las libertades negativas que el optimista reconoce. Es, digamos, una identificación genuinamente libre de la voluntad con el acto. Y es esta condición lo que resulta incompatible con la verdad del determinismo.

El optimista convencional, aunque conciliador, no tiene por qué renunciar todavía. Puede decir: Bien, la gente decide a menudo hacer cosas, realmente intenta hacer lo que hace, sabe realmente lo que está haciendo cuando lo hace; las razones que piensan que tienen para hacer lo que hacen son sus razones, no sus racionalizaciones. También todo esto se incluye entre los hechos tal y como los apreciamos. Si es esto lo que usted quiere decir con libertad —la identificación de la voluntad con el acto—, entonces la libertad puede aceptarse una vez más. Pero también esta admisión es compatible con la verdad de la tesis determinista. Pues no se seguiría de esa tesis que nadie decida hacer nada; que nunca nadie haga nada intencionalmente; que sea falso que algunas veces la gente sepa perfectamente bien lo que está haciendo. Yo traté de definir negativamente la libertad. Usted desea darle un aspecto más positivo. Pero vienen a ser lo mismo. Nadie niega la libertad en éste o estos sentidos; y nadie afirma que la existencia de libertad en estos sentidos muestre que el determinismo sea falso.

Sin embargo, es aquí donde puede ponerse de manifiesto la laguna que hay en la explicación del optimista. Pues cabe suponer que el pesimista pregunte: Pero, ¿por qué la libertad así entendida justifica el reproche y todo lo demás? Usted dirige contra mí la cara negativa, primero, y la cara positiva, después, de una libertad que nadie cuestiona. Pero la única razón que ha dado de las prácticas de condena y castigo moral, allí donde esta libertad se halla presente, es la eficacia de estas prácticas para regular el comportamiento de formas socialmente deseables. Pero esta base no es suficiente, ni siquiera una base del género correcto, de estas prácticas tal y como las entendemos.

No es probable que, llegados a este punto, mi optimista, siendo del género de hombre que es, invoque ahora una intuición final sobre el caso. Así que nada más tiene que decir en realidad. Y mi pesimista, siendo del género de hombre que es, sólo tiene una cosa más que decir, a saber: que la admisibilidad de esas prácticas, tal y como las entendemos, demanda otro género de libertad: el género que precisa, a su vez, de la falsedad de la tesis del determinismo. Sin embargo, ¿no podríamos inducir al pesimista a que renuncie a decir esto y a que permita al optimista añadir algo más?

### III

He mencionado el castigo y la condena y aprobación moral, y es a propósito de estas prácticas o actitudes que se siente la importancia del contencioso entre optimistas y pesimistas: o si uno es un pesimista, entre deterministas y libertarios. Pero no es de estas prácticas y actitudes de lo que me propongo hablar en primer término. Estas prácticas o actitudes permiten, si es que no implican, un cierto distanciamiento de las acciones y agentes que son sus objetos. Al menos al principio quiero hablar de algo más: de las no distanciadas actitudes y reacciones de las personas directamente implicadas en transacciones recíprocas; de las actitudes y reacciones de las partes ofendidas y de sus beneficiarios; de cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos. Quizás algo parecido al contencioso entre optimistas y pesimistas emerge también en este terreno vecino; y puesto que en este terreno no son tantos los que discuten, la cuestión podría ser más fácilmente resuelta aquí. Y si se solucionara en él, podría resolverse con mayor facilidad en ese otro terreno atestado de controversias.

En gran parte, lo que tengo que decir consiste en lugares comunes. Así pues, mi lenguaje, como lo es el de los tópicos, será bastante acientífico y poco preciso. El lugar común central en el que quiero insistir es la gran importancia que damos a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otros

seres humanos y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen de, o involucran, nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones. No puedo ofrecer una descripción simple del campo de fenómenos en cuyo centro se halla esta verdad tópica, pues el campo es demasiado complejo. Es mucha la literatura dedicada a explorar sus complejidades; y disponemos de un amplio vocabulario para este propósito. Hay estilos que simplifican su manejo de una forma general. Así, como hizo La Rochefoucauld, podemos poner en el centro de la imagen el amor propio, la autoestima o la vanidad y señalar cuánto puede reconfortarle a uno la estima, o herirle la indiferencia o el desprecio, de los demás. Empleando otra jerga, podemos hablar de nuestra necesidad de amor y de la pérdida de seguridad que resulta de que se nos retire; o, en otra todavía, del respeto humano a uno mismo y de su conexión con el reconocimiento de la libertad del individuo. Estas simplificaciones me resultan útiles sólo en la medida en que ayudan a subrayar cuánto valoramos, cuánto nos importa, que las acciones de las otras personas —y en particular las de *algunas*— reflejen hacia nosotros actitudes de buena voluntad, afecto o estima, por una parte, o desprecio, indiferencia o malevolencia, por otra. Si alguien me pisa la mano accidentalmente mientras está tratando de ayudarme, el dolor podrá no ser menos agudo que si lo hace con despectiva desconsideración de mi existencia o con el malévolo deseo de herirme. Pero, en general, en el segundo caso sentiré un tipo y grado de resentimiento que no sentiré en el primero. Si las acciones de alguien me sirven para lograr una ventaja que deseo, entonces me beneficiarán en cualquier caso; pero si su intención es que me beneficien a causa de una buena voluntad general hacia mí, sentiré con razón una gratitud que no sentiría en absoluto si el beneficio fuese consecuencia incidental, no querida o incluso lamentada por él, de algún plan de acción con un objetivo distinto.

Son éstos ejemplos de acciones que otorgan beneficios o que infligen daños además de los conferidos o infligidos por la mera manifestación de la actitud y la intención mismas. También habríamos de considerar en cuánto de nuestro com-

portamiento el beneficio o el daño reside principal o enteramente en la manifestación de la actitud misma. Así sucede, de una parte, con las buenas maneras y con mucho de lo que llamamos amabilidad; y de otra, con la rudeza deliberada, con la indiferencia estudiada y con el insulto.

Además del resentimiento y la gratitud, acabo de mencionar el perdón. En la filosofía moral del presente momento, este tema está bastante poco de moda; pero que se nos perdone es algo que a veces pedimos, y perdonar es algo que a veces hacemos. Pedir ser perdonados es en parte reconocer que la actitud puesta de manifiesto en nuestras acciones era de tal índole que podría propiamente producir resentimiento y en parte es repudiar esa actitud para el futuro (o cuando menos para el futuro inmediato); y perdonar es aceptar el repudio y renunciar al resentimiento.

Deberíamos pensar que son muchos los tipos diferentes de relación que podemos tener con otras personas: como parientes de un interés común; como miembros de la misma familia, como colegas, amigos, amantes; como partes fortuitas de una enorme gama de transacciones y encuentros. Entonces deberíamos pensar, a propósito de cada uno de estos respectos, así como de otros, en el tipo de importancia que damos a las actitudes e intenciones hacia nosotros de aquellos con los que así nos vinculamos, y en los tipos de actitudes y sentimientos a los que somos propensos como *reacción ante aquéllos*. En general, demandamos algún grado de buena voluntad o respeto por parte de aquellos que mantienen esas relaciones con nosotros, aunque las formas que solicitamos que adopte pueden variar ampliamente de caso a caso. La gama e intensidad de las actitudes que adoptamos como *reacción* ante la buena voluntad, su ausencia o su contraria no varían menos. He mencionado, de forma específica, el resentimiento y la gratitud; se trata de un par de actitudes que se oponen de un modo útil. Pero, como es natural, hay todo un continuo de actitudes y sentimientos reactivos que se extienden a ambos lados de éstos y —la que resulta ser el área más cómoda— entre ambos.

El objeto de estos lugares comunes es el de tratar de man-

tener ante nuestras mentes algo que es fácil de olvidar en filosofía, especialmente en nuestro frío estilo contemporáneo, a saber: cómo es en realidad mantener relaciones interpersonales comunes, desde las más íntimas a las más casuales.

## IV

Una cosa es preguntar por las causas generales de estas actitudes reactivas a las que he aludido; otra es preguntar por las variaciones a las que están sujetas, por las condiciones particulares en que parecen naturales, razonables o apropiadas; y una tercera es preguntar cómo sería, cómo es, no sufrirlas. No me ocuparé apenas de la primera pregunta, pero sí de la segunda; y puede que incluso más todavía de la tercera.

Consideremos, entonces, ocasiones de resentimiento: situaciones en las cuales una persona es ofendida o herida por la acción de otra y en las que, en ausencia de consideraciones especiales, puede esperarse de forma natural o normal que la persona ofendida sienta resentimiento. A continuación, consideremos qué generos de consideraciones especiales cabría esperar bien que modificaran o aplacarán este sentimiento bien que lo eliminarán. No hace falta decir cuán multifarías son estas consideraciones. Pero, para lo que persigo, creo que a grandes rasgos se las puede dividir en dos clases. Al primer grupo pertenecen todas aquellas que podrían dar lugar al empleo de expresiones como «No pretendía», «No se había dado cuenta», «No sabía»; y asimismo todas aquellas que podrían dar lugar al uso de la frase «No pudo evitarlo», cuando éste se ve respaldado por frases como «Fue empujado», «Tenía que hacerlo», «Era la única forma», «No le dejaron alternativa», etc. Obviamente, estas diversas disculpas y los tipos de situaciones en que resultarían apropiadas difieren entre sí de formas chocantes e importantes. Pero para mi presente propósito tienen en común algo todavía más importante. Ninguna de ellas invita a que suspendamos nuestras actitudes reactivas hacia el agente, ni en el momento de su acción ni en general. No invitan en absoluto a considerar al agente alguien respecto del cual

resultan inapropiadas estas actitudes. Invitan a considerar la *ofensa* como algo ante lo cual una de estas actitudes en particular resultaría inapropiada. No invitan a que veamos al agente más que como agente plenamente responsable. Invitan a que veamos la *ofensa* como cosa de la cual él no era plenamente, o ni siquiera en absoluto, responsable. No sugieren que el agente sea en forma alguna un objeto inapropiado de esa clase de demanda de buena voluntad o respeto que se refleja en nuestras actitudes reactivas. En lugar de ello, sugieren que el hecho de la ofensa no era incompatible en este caso con la satisfacción de la demanda; que el hecho de la ofensa era de todo punto consistente con que la actitud e intenciones fuesen precisamente las que habrían de ser.<sup>3</sup> Simplemente, el agente ignoraba el daño que estaba causando, o había perdido el equilibrio por haber sido empujado o, contra su voluntad, tenía que causar la ofensa por razones de fuerza mayor. El ofrecimiento por el agente de excusas semejantes y su aceptación por el afectado es algo que en modo alguno se opone a, o que queda fuera del contexto de las relaciones interpersonales ordinarias y de la manifestación de las actitudes reactivas habituales. Puesto que las cosas a veces se tuercen y las situaciones se complican, es un elemento esencial e integral de las transacciones que son la vida misma de estas relaciones.

El segundo grupo de consideraciones es muy diferente. Las dividiré en dos subgrupos de los que el primero es bastante menos importante que el segundo. En relación con el primer subgrupo podemos pensar en enunciados como «No era él mismo», «Últimamente se ha encontrado bajo una gran presión», «Actuaba bajo sugestión posthipnótica»; en relación con el segundo, podemos pensar en «Sólo es un niño», «Es un esquizofrénico sin solución», «Su mente ha sido sistemáticamente pervertida», «Eso es un comportamiento puramente compulsivo de su parte». Tales excusas, a diferencia de las de mi primer grupo general, invitan a suspender nuestras actitudes reac-

3. Quizá no en todos los casos precisamente lo que demandamos que sea, pero en cualquier caso no precisamente lo que demandamos que no sea. Para lo que ahora persigo, estas diferencias no importan.

tivas habituales hacia el agente, bien en el momento de su acción bien siempre. No nos invitan a ver la acción del agente de un modo que sea consistente con la plena retención de las actitudes interpersonales habituales y meramente inconsistente con una actitud particular. Invitan a ver al agente mismo a una luz diferente de aquella a la que normalmente veríamos a quien ha actuado como él lo ha hecho. No me detendré en el primer subgrupo de casos. Aunque quizá susciten, a corto plazo, preguntas análogas a las que origine, a la larga, el segundo subgrupo, podemos dejarlas a un lado limitándonos tan sólo a la sugerente frase «No era él mismo», y haciéndolo con la seriedad que, pese a su comicidad lógica, merece. No sentiremos resentimiento hacia la persona que es por la acción hecha por la persona que no es; o en todo caso sentiremos menos. Usualmente habremos de tratar con esa persona en circunstancias de tensión normal; por ello, cuando se comporta como lo hace en circunstancias de tensión anormal, no sentiremos lo mismo que habríamos sentido si hubiese actuado así en circunstancias de tensión normal.

El segundo y más importante subgrupo de casos permite que las circunstancias sean normales, pero nos presenta a un agente psicológicamente anormal o moralmente inmaduro. El agente era él mismo, pero se halla deformado o trastornado, era un neurótico o simplemente un niño. Cuando vemos a alguien a una luz así, todas nuestras actitudes reactivas tienden a modificarse profundamente. Aquí he de moverme con dicotomías toscas e ignorar las siempre interesantes e iluminadoras variedades de cada caso. Lo que deseo comparar es la actitud (o gama de actitudes) de involucrarse en, o participar de, una relación humana, de una parte, con lo que podría denominarse la actitud (o gama) objetiva (de actitudes) hacia un ser humano diferente, de otra. Incluso en una misma situación, he de añadir, ninguna de ellas *excluye* las restantes; pero son, en un sentido profundo, *opuestas* entre sí. La adopción de la actitud objetiva hacia otro ser humano consiste en verte, quizás, como un objeto de táctica social, como sujeto a lo que, en un sentido muy amplio, cabría llamar tratamiento; como algo que ciertamente hay que tener en cuenta, quizá tomando medi-

das preventivas; como alguien a quien haya quizá que evitar, si bien *esta* perfrasis no es característica de los casos de actitud objetiva. La actitud objetiva puede hallarse emocionalmente matizada de múltiples formas, pero no de todas: puede incluir repulsión o miedo, piedad o incluso amor, aunque no todas las clases de amor. Sin embargo, no puede incluir la gama de actitudes y sentimientos reactivos que son propias del compromiso y la participación en relaciones humanas interpersonales y la participación en el resentimiento, la gratitud, el perdon, la ira o el género de amor que dos adultos sienten a veces el uno por el otro. Si la actitud de usted hacia alguien es totalmente objetiva entonces, aunque pueda pugnar con él, no se tratará de una riña; y aunque le hable e incluso sean partes opuestas en una negociación, no razonará con él. A lo sumo, fingirá que está riñendo o razonando.

Por lo tanto, ver a alguien como un ser deformado o trastornado o compulsivo en su comportamiento, o como peculiarmente desgraciado en las circunstancias en que se forma, es tender en alguna medida a situarle al margen de las actitudes reactivas de participación normal por parte de quien así le ve y, al menos en el mundo civilizado, a promover actitudes objetivas. Pero hay algo curioso que añadir a lo dicho. La actitud objetiva no es sólo algo en lo que naturalmente tendamos a caer en casos así, en donde las actitudes participativas se encuentran parcial o totalmente inhibidas por anormalidades o por falta de madurez. Es algo de lo que se dispone también como recurso en otros casos. Miramos con un ojo objetivo el comportamiento compulsivo del neurótico o la aburrida conducta de un niño pequeño, pensando en él como si fuera un tratamiento o un entrenamiento. Pero a veces *podemos* se un tratamiento o un entrenamiento. Pero a veces *podemos* ver la conducta del sujeto normal y maduro con algo que difiere muy poco de ese mismo ojo. *Tenemos* este recurso y a veces lo empleamos: como refugio ante, digamos, las tensiones del compromiso, como ayuda táctica o simplemente por curiosidad intelectual. Siendo humanos, en una situación normal no podemos adoptar tal actitud por mucho tiempo o del todo. Si las tensiones del compromiso, por ejemplo, continúan siendo demasiado grandes, entonces hemos de hacer algo más: sus-

pender la relación, por ejemplo. Pero lo que es interesante por encima de todo es la tensión que existe en nosotros entre la actitud participativa y la actitud objetiva. Se siente tentado uno a decir que entre nuestra humanidad y nuestra inteligencia. Pero decir esto sería desvirtuar ambas nociones.

Lo que he denominado actitudes reactivas de participación son esencialmente reacciones humanas naturales ante la buena o la mala voluntad o ante la indiferencia de los demás, conforme se ponen de manifiesto en *sus* actitudes y reacciones. La pregunta que hemos de hacernos es: ¿Qué efecto tendría, o habría de tener, sobre estas actitudes reactivas la aceptación de la verdad de una tesis general del determinismo? Más específicamente: ¿conduciría, o tendría que conducir, la aceptación de la verdad de la tesis al debilitamiento o al rechazo de tales actitudes? ¿Significaría, o tendría que significar, el fin de la gratitud, el resentimiento y el perdón, de todos los amores adultos recíprocos, de todos los antagonismos esencialmente *personales*?

Ahora bien, ¿cómo puedo responder, e incluso plantear, esta pregunta sin conocer *exactamente* cuál es la tesis del determinismo? Bueno, hay una cosa que sí sabemos: que si hay una tesis coherente del determinismo, entonces debe haber un sentido de «determinado» tal que, de ser verdadera la tesis, todo el comportamiento, cualquiera que sea, está determinado en ese sentido. Recordando esto podemos considerar al menos qué posibilidades se hallan formalmente abiertas, y entonces veremos quizá que la pregunta puede responderse *sin* conocer exactamente cuál es la tesis del determinismo. Cabe considerar qué posibilidades están abiertas, porque tenemos ya ante nosotros una explicación de las formas en que las actitudes reactivas particulares, o bien las actitudes reactivas en general, pueden y a veces consideramos que debieran inhibirse. Así, más arriba me detuve en un grupo de consideraciones que tienden a inhibir, y juzgamos que debieran inhibir, el resentimiento en casos concretos en los que un agente causa una ofensa, sin que por ello inhiban en general las actitudes reactivas hacia ese agente. Obviamente, en sentido estricto no puede pensarse que este grupo de consideraciones sea pertinente para res-

ponder a la pregunta, pues ésta tiene que ver con las actitudes reactivas en general. Pero el resentimiento tiene un interés particular: así que merece la pena añadir que nunca se ha afirmado que sea una consecuencia de la verdad del determinismo que una u otra de estas consideraciones esté vigente cuando quiera que un agente ocasione un daño; ni que se sigue de la verdad del determinismo que quien causa un daño o *bien* ignora simplemente que lo causa o *bien* tiene razones de fuerza mayor para infligirlo a regañadientes o *bien*... etc. El predominio de este feliz estado de cosas no sería una consecuencia del reinado del determinismo universal, sino del reinado de la buena voluntad universal. No podemos, entonces, encontrar aquí la posibilidad de una respuesta afirmativa a nuestra pregunta, ni siquiera para el caso particular del resentimiento.

A continuación observé que la actitud participativa y, en general, las actitudes reactivas personales tienden a dar lugar, y se juzga por la gente civilizada que habrían de dar lugar, a las actitudes objetivas, precisamente cuando al agente se le ve excluido de las relaciones humanas adultas dirigirías por alguna anormalidad psicológica profundamente enraizada o simplemente por ser un niño. Pero no puede ser consecuencia de ninguna tesis que no sea ella misma autocontradictoria que la anormalidad es la condición universal.

Ahora bien, podría parecer que este rechazo es una salida demasiado fácil: y en un sentido lo es. Pero eso que en este rechazo se deja a un lado demasiado rápidamente es lo que se tiene en cuenta en la única forma posible de respuesta afirmativa que resta por considerar. Podemos a veces, y en parte lo he observado ya, enfocar los casos normales —esos que estimamos «normales»— del modo objetivo en que hemos aprendido a ver ciertos casos clasificados de anormales. Y nuestra pregunta se reduce a ésta: ¿Podría, o debería, la aceptación de la tesis determinista conducirnos siempre a ver a todo el mundo exclusivamente de esta manera? Pues ésta es la única condición digna de considerar bajo la cual la aceptación del determinismo podría conducir al debilitamiento o al repudio de las actitudes reactivas de participación.

No parece autocontradictorio suponer que tal cosa pueda

pasar. Por consiguiente, supongo que debemos decir que no es en absoluto inconcebible que deba suceder. Pero me hallo fuertemente inclinado a pensar que, conforme somos, nos resulta prácticamente inconcebible. El compromiso humano de participación en las relaciones interpersonales ordinarias resulta, creo, demasiado abarcarador y sus raíces son demasiado profundas como para que nos tomemos en serio el pensamiento de que una convicción teórica general pueda cambiar tanto nuestro mundo que ya no haya en él más relaciones interpersonales conforme las entendemos corrientemente; y encontrarse implicados en relaciones interpersonales, según las entendemos corrientemente, es precisamente hallarse expuesto a la gama de actitudes y sentimientos reactivos que está en cuestión.

He aquí, entonces, parte de la respuesta a nuestra pregunta. Una objetividad sostenida en la actitud interpersonal, y el aislamiento humano que llevaría consigo, no parece ser algo de lo que seamos capaces los seres humanos, incluso aunque hubiese alguna verdad general que le sirviera de fundamento teórico. Pero no es esto todo. Implícito en lo que antecede hay un punto más que ha de hacerse explícito. Excepcionalmente, he dicho, podemos tener vínculos directos con los seres humanos sin que exista grado alguno de compromiso personal, tratándoles simplemente como criaturas que pueden ser manejadas según nuestros propios intereses, los de nuestra facción o los de la sociedad —e incluso según los suyos propios—. En el caso extremo del perturbado mental, es fácil apreciar la conexión entre la posibilidad de una actitud totalmente objetiva y la imposibilidad de lo que entenderemos por relaciones interpersonales ordinarias. Dada esta segunda imposibilidad, no se dispone de más actitud civilizada que la de ver a la persona trastornada como algo que ha de ser comprendido y controlado del modo más deseable. Verle fuera del alcance de las relaciones interpersonales es ya, para la persona civilizada, verla de esa manera. Por razones tácticas o de autoprotección, podemos tener ocasión, temporalmente quizá, de adoptar una actitud fundamentalmente similar a la que adoptamos ante un ser humano «normal»; es decir, concentrándonos en compren-

der «cómo funciona», con un ojo puesto en determinar la táctica que habremos de seguir o en encontrar en esa misma comprensión alivio a las tensiones del compromiso. Ahora bien, es ciertamente verdadero que en el caso del sujeto anormal, aunque no en el del que no lo es, el que adoptemos la actitud objetiva es consecuencia de que veamos al agente *incapacitado* para las relaciones interpersonales ordinarias en uno o en todos los aspectos. Se hallaría, por lo tanto, incapacitado quizá por el hecho de que su imagen de la realidad sea pura fantasía: de que, en cierto sentido, no vive en absoluto en el mundo real, o por el hecho de que su comportamiento consista, en parte, en una actuación carente de realismo y dirigida por propósitos de los que no es consciente; o por el hecho de que sea un idiota o un idiota moral. Pero hay algo más que, *por ser verdadero, no es verdadero con la misma certeza*. Y es que hay un sentido de «determinado» tal que (1) si el determinismo es verdadero, todo comportamiento se halla determinado en este sentido: tal que (2) el determinismo podría ser verdadero; es decir, no sería inconsistente con los hechos tal y como los apreciamos suponer que todo el comportamiento podría hallarse determinado en este sentido; y tal que (3) la adopción por nuestra parte de la actitud objetiva hacia el sujeto anormal sería el resultado de aceptar primero la creencia de que el comportamiento, o la porción pertinente del comportamiento, del ser humano no en cuestión *se halla* determinada en este sentido. Ni en el caso del sujeto normal, por tanto, ni en el caso del anormal es verdadero que, cuando adoptamos una actitud objetiva, lo hacemos *porque* tengamos tal creencia. Así pues, mi respuesta tiene dos partes. La primera es que no podemos vernos seriamente a nosotros mismos adoptando hacia los otros una actitud de objetividad omniabarcadora como resultado de la convicción teórica de la verdad del determinismo; y la segunda es que, cuando de hecho adoptamos semejante actitud en un caso particular, el que hagamos tal cosa no es consecuencia de una convicción teórica que podríamos denominar «Determinismo del caso concreto», sino una consecuencia de que, por razones diferentes en diferentes casos, abandonamos nuestras actitudes interpersonales ordinarias.

Podría decirse que todo esto deja sin respuesta la pregunta real y que no cabe esperar responderla sin saber exactamente cuál es la tesis del determinismo. Pues la pregunta real no es una pregunta acerca de qué hacemos en realidad o de por qué lo hacemos. Es una pregunta acerca de lo que sería *racional* hacer si el determinismo fuese verdadero, una pregunta sobre la justificación racional de las actitudes interpersonales ordinarias en general. A esto responderé, primero, que tal pregunta podría parecer real únicamente a quien haya conspiciuamente dejado de captar el significado de la respuesta precedente: el hecho de nuestro compromiso humano natural para con las actitudes interpersonales ordinarias. Este compromiso es parte del marco general de la vida humana, no algo que se presenta ocasionalmente a revisión, cuando dentro de este marco se presentan a revisión distintos casos particulares. Y responderé, en segundo lugar, que si pudiésemos imaginar lo que no está en nuestras manos hacer, a saber: elegir en este asunto, podríamos elegir racionalmente sólo a la luz de una estimación de las ganancias y pérdidas para la vida humana, de su enriquecimiento o de su empobrecimiento; y la verdad o falsedad de una tesis general del determinismo no incidiría en la racionalidad de esta elección.<sup>4</sup>

## V

La razón de ser de que discutiríamos las actitudes reactivas en conjunción, o en falta de conjunción, con la tesis del

4. La pregunta, entonces, acerca de la conexión entre la racionalidad y la adopción de la actitud objetiva hacia los demás está mal planteada cuando se hace que parezca dependiente de la cuestión del determinismo. Pero hay otra pregunta que debería hacerse, aunque sólo sea para distinguirla de la que está mal planteada. Completamente al margen del tema del determinismo, ¿no cabría decir que deberíamos estar proporcionalmente más cerca de ser críticas puramente racionales, puesto que nuestra relación con los demás estaría de hecho dominada por la actitud objetiva? Creo que esto es algo que podría afirmarse, sólo que habría que añadir, una vez más, que si semejante elección fuese posible, no sería necesariamente racional elegir ser más puramente racionales de lo que somos.

determinismo era la de situarnos más cerca, si ello es posible, de una posición de compromiso en un área donde el debate es mucho más corriente. No debatiremos ahora las actitudes reactivas que sean esencialmente las de las partes ofendidas o las de los beneficiados. Discutiremos las actitudes reactivas que no son, ni esencial ni siquiera incidentalmente, las de los ofendidos o los beneficiados pero que, sostendré no obstante, están emparentadas con aquellas de las que ya he tratado. Hice del resentimiento el centro de la discusión precedente. Haré de la indignación moral—o, en términos más débiles, de la desaprobación moral—el centro de la presente.

Las actitudes reactivas que he discutido hasta ahora son esencialmente reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, tal y como se manifiestan en su comportamiento: a su buena o mala voluntad, a su indiferencia o a su falta de interés. Así, pues, el resentimiento, o lo que he llamado resentimiento, es una reacción a la ofensa o a la indiferencia. Las actitudes reactivas de las que me voy a ocupar podrían describirse como los análogos comprensivos, vicarios, impersonales, desinteresados o generales de las actitudes reactivas ya tratadas. Son reacciones a las cualidades de la voluntad de los demás, no hacia nosotros mismos, sino hacia los demás. A causa de su carácter impersonal o vicario, les damos nombres diferentes. Así, de quien experimenta el análogo vicario del resentimiento se dice que está indignado o que adopta una actitud desaprobadora, o que está moralmente indignado o que adopta una actitud moralmente desaprobadora. Lo que tenemos aquí, como si dijésemos, es resentimiento en nombre de otro, uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás, lo que le otorga la cualificación de «moral». Tanto mi descripción de estas actitudes como el nombre que les he dado son, en un respecto importante, un poco equívocos. No es que estas actitudes sean esencialmente vicarias—uno puede sentir indignación por su propia parte—sino que es esencial a ellas poder serlo. Sin embargo, conservaré el nombre por lo que sugiere, y espero que lo que haya en él de equívoco se corrija de aquí en adelante.

Las actitudes reactivas descansan sobre, y reflejan, una expectativa y una demanda de manifestación de un cierto grado de buena voluntad y compromiso por parte de los demás seres humanos hacia nosotros mismos; o, cuando menos, descansan sobre la expectativa y la demanda de que no se manifestará mala voluntad activa ni desinterés o indiferencia. (Que *cuenta* como manifestación de buena o mala voluntad o desinterés variará, en los casos particulares, de acuerdo con la particular relación que guardemos con otro ser humano.) Los análisis generalizados o vicarios de las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, exactamente la misma expectativa o demanda, pero de una forma generalizada: es decir, descansan sobre, y reflejan, la demanda de que se manifieste un grado razonable de buena voluntad o de interés, por parte de los demás, no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquellos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral — con otras palabras, y como ahora diríamos, hacia todos los hombres—. Las formas generalizadas y no generalizadas de semejante demanda y las actitudes reactivas, vicarias y no vicarias, sobre las que descansan, y que ellas reflejan, están conectadas entre sí de una forma no meramente lógica. Se vinculan humanamente, y no simplemente unas con otras. Están conectadas, asimismo, con otro conjunto de actitudes que debo mencionar ahora para completar la imagen. He considerado desde dos puntos de vista las demandas que les hacemos a los demás y nuestras reacciones ante sus posibles acciones ofensivas. Éstos eran los puntos de vista de aquel cuyo interés se hallaba directamente implicado — el que sufre, por ejemplo, la ofensa — y de aquellos otros cuyos intereses no se hallaban directamente involucrados — quienes no sufren la ofensa—. Por tanto, he hablado de actitudes reactivas personales en el primer respecto y de sus análogos vicarios en el segundo. Pero la imagen no estará completa hasta que consideremos también los correlatos de estas actitudes en aquellos a quienes se hacen estas demandas, es decir, en los agentes. Así como hay actitudes reactivas personales y vicarias asociadas a demandas que uno mismo hace a los demás y que otros hacen a terceros, así también hay actitudes autorreactivas asociadas a demandas

que los demás le hacen a uno mismo. Y aquí hemos de mencionar fenómenos tales como los de sentirse compelido u obligado (el «sentimiento de obligación»), sentir remordimiento, sentir culpa o remordimiento o sentirse responsable de algo, así como el más complicado fenómeno de la vergüenza.

Estos tres tipos de actitud se relacionan entre sí humanamente. Quien manifieste las actitudes reactivas personales en un alto grado, pero no muestre en absoluto inclinación hacia sus análogas vicarias parecerá ser un caso anormal de egocentrismo moral, una especie de solipsista moral. Supongamos que reconoce plenamente las exigencias de respeto que los otros demandan de él, que es sensible a toda la gama de actitudes autorreactivas. Entonces se verá a sí mismo como algo único, no sólo en el sentido de ser alguien (*el único*) con un derecho general a ser respetado como ser humano, sino también como alguien (*el único*) a quien los seres humanos en general exigen ese derecho. Tendríamos aquí una especie de solipsismo moral. Pero este caso apenas si es más que una posibilidad conceptual, si es que alcanza a serlo. En general, aunque dentro de límites cambiantes, demandamos de los demás para los demás, así como de nosotros mismos para los demás, algo del respeto que pedimos a los demás para nosotros. ¿Podemos imaginarnos además del caso del solipsista moral, un caso en que tengamos plenamente desarrolladas actitudes de uno o dos de estos tres tipos, pero que no conserve huella alguna, por pequeña que sea, de los otros dos o del restante? Si podemos, entonces es que imaginamos algo que se encuentra bastante por debajo o por encima del nivel de nuestra humanidad común — un idiota o un santo—. Pues todos estos tipos de actitud tienen por igual raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas.

Ahora bien, al igual que a propósito de las actitudes reactivas personales, a propósito de sus análogas vicarias hemos de preguntar de qué formas, y mediante qué consideraciones, tienden a ser inhibidas. Ambos tipos de actitud conllevan, o expresan, un cierto género de demanda de respeto interpersonal. El que exista la ofensa produce a primera vista la impresión de que esta demanda se pasa por alto o se incumple. En

el caso del resentimiento vimos cómo una clase de consideraciones puede mostrar que esta impresión es simple apariencia e inhibir por lo tanto el resentimiento, *sin* inhibir o desplazar el género de demanda de la cual el resentimiento puede ser una expresión: sin que en forma alguna tendamos a suspender nuestras actitudes interpersonales ordinarias hacia el agente. Consideraciones de esta clase operan exactamente de la misma forma, y precisamente por las mismas razones, en lo relativo a la desaprobación o la indignación moral: inhiben la indignación sin inhibir en forma alguna ese género de demanda, que se hace al agente, de la cual la indignación puede ser una expresión, así como tampoco la gama de actitudes hacia ese agente a la cual aquella primera pertenece. Pero a este respecto los hechos pueden expresarse con nuevo énfasis. Podemos decir, subrayando el aspecto moral generalizado de la demanda, que las consideraciones de este tipo no tienden en absoluto a hacernos ver al agente de otra forma que como un agente moralmente responsable; simplemente, nos hacen ver la ofensa como algo de lo que él no era moralmente responsable. El ofrecer y aceptar semejantes excusas disculpatorias como las que están aquí en cuestión en forma alguna empuña a nuestros ojos el estatuto del agente como término de relaciones morales. Por el contrario, puesto que las cosas a veces se tuercen y las situaciones se complican, ello es un ingrediente esencial de la vida de semejantes relaciones.

Pero supóngase que vemos al agente a una luz diferente: como alguien cuya imagen del mundo está insantemente equivocada; o como alguien cuyo comportamiento, o parte de cuyo comportamiento, nos resulta ininteligible a nosotros, incluso a él mismo, en términos de propósitos conscientes e inteligible tan sólo en términos de propósitos inconscientes; o incluso, quizá, como alguien totalmente insensible a las actitudes autorreactivas de las que habla, que carece completamente, digamos, de sentido moral. Ver a un agente a esta luz tiende, dije, a inhibir el resentimiento de una forma totalmente distinta. Tiende a inhibir el resentimiento, porque tiende a inhibir las actitudes interpersonales ordinarias en general, así como la clase de demanda y expectativa que esas actitudes con-

llevar; y tiende a promover en su lugar el punto de vista puramente objetivo del agente como alguien que simplemente plantea problemas de comprensión, gestión, tratamiento y control intelectuales. Una vez más, tenemos aquí un paralelismo con las actitudes morales o generalizadas para con el agente que ahora nos ocupan. La misma luz anormal que nos muestra al agente como alguien con respecto al cual han de suspenderse las actitudes personales, la demanda personal, nos lo muestra también como alguien con respecto al cual han de suspenderse las actitudes impersonales, la demanda generalizada. Sólo si se hace abstracción del interés personal directo podemos expresar los hechos con un nuevo énfasis. Podemos decir: en la medida en que el agente sea visto a esta luz, no aparece como alguien a quien se dirigen demandas y expectativas de la manera particular en que se dirigen cuando hablamos de obligación moral; en esa medida no se le ve como un agente moralmente responsable, como parte de relaciones morales, como miembro de la comunidad moral.

También observé que la suspensión de las actitudes interpersonales ordinarias y el cultivo de un punto de vista puramente objetivo es a veces posible, incluso cuando carecemos de razones para ello, como acabo de mencionar. ¿Es posible también esto en el caso de las actitudes morales reactivas? Pienso que sí; y también que es más fácil que lo sea. Pero los motivos de una suspensión total de las actitudes morales reactivas son menos y, quizá, más débiles: menos, porque sólo donde haya compromisos personales previos puede existir motivo para buscar refugio ante las tensiones de tales compromisos; quizá más débiles, porque la tensión entre el punto de vista objetivo y las actitudes reactivas morales es posiblemente menor que la tensión entre el punto de vista objetivo y las actitudes personales reactivas, de modo que en el caso de las actitudes morales reactivas podemos asegurar más fácilmente las ganancias especulativas o tácticas del punto de vista objetivo poniendo coto a parte de esas actitudes, mejor que procediendo a suspenderlas del todo.

Estas últimas observaciones son inciertas pero también, para lo que ahora interesa, poco importantes. Lo que nos con-

cieme es investigar, como previamente, lo hicimos a propósito de las actitudes reactivas personales, qué pertinencia podría tener una tesis general del determinismo para sus análogas vicarias. Una vez más, las respuestas corren paralelas, aunque las iré considerando en un orden ligeramente distinto. En primer lugar, hemos de notar, al igual que antes, que cuando se da una suspensión de tal o tales actitudes, no es *nunca* consecuencia de la creencia de que el comportamiento en cuestión se halla determinado en ese sentido en que todo comportamiento *podría estar* determinado —y si el determinismo es verdadero, la totalidad del comportamiento *lo está*—. Pues la posibilidad de que nadie sepa lo que está haciendo o de que el comportamiento de cualquiera sea ininteligible en términos de propósitos conscientes, la posibilidad de que todos vivamos en un mundo de engaño y carezcamos de sentido moral, es decir, que no haya nadie capaz de adoptar actitudes autorre-activas y demás, no es consecuencia de ninguna tesis general del determinismo. De hecho, para la suspensión de las actitudes morales reactivas no se precisaría de un sentido de «determinado» como el que requeriría una tesis general del determinismo. En segundo lugar, supongamos que se acepta, como he argüido, que no cabe tomar en serio el pensamiento de que la convicción teórica de tal tesis general conduciría al debilitamiento completo de las actitudes reactivas personales. ¿Podemos tomar en serio, entonces, el pensamiento de que semejante convicción —una convicción que, después de todo, muchos han tenido o dicen que tienen— conduciría, sin embargo, al total debilitamiento o repudio de las análogas vicarias de estas actitudes? Creo que un cambio en nuestro mundo social que nos dejase expuestos a las actitudes reactivas personales pero no a la totalidad de sus análogas vicarias, que la generalización del egocentrismo anormal que tal cambio supondría, resulta para nosotros más difícil de entender como posibilidad real que el debilitamiento completo de ambas clases de actitudes. Si bien hay algunas diferencias necesarias y algunas contingentes entre los modos y casos en que operan ambas clases de actitud, o en que sus operaciones se inhiben, sin embargo, en tanto que capacidades o predisposiciones humanas, se

mantienen o desmoronan a la par. Finalmente, a la pregunta ulterior de si no sería *racional*, bajo la convicción teórica de la verdad del determinismo, cambiar nuestro mundo de tal manera que se suspendan en él todas estas actitudes debo responder, como lo hice antes: que quien insista en esta pregunta ha dejado completamente de captar el significado de la respuesta precedente, la naturaleza del compromiso humano que se halla aquí involucrado: es *inútil* preguntar si no sería racional para nosotros hacer lo que no está en nuestra naturaleza (poder) hacer. A esto debo añadir, como antes, que si estuviere abierta por un momento la posibilidad de semejante elección divina, la racionalidad de hacerla o de rehusar hacerla se hallaría determinada por consideraciones que no tienen que ver con la verdad o la falsedad de la doctrina general que nos concierne. Lo segundo sería simplemente irrelevante, lo que se hace irónicamente claro cuando recordamos que para aquellos que están convencidos, no obstante, de que la verdad del determinismo convertiría en racional esa elección siempre ha existido el óbculo insuperable de explicar en términos inteligibles cómo su falsedad convertiría en racional la elección opuesta.

Soy consciente de que, al presentar el argumento como lo he hecho —negando las siempre interesantes variedades de cada caso— no he ofrecido sino un esquema, usando ocasionalmente una nada refinada contraposición entre frases allí donde hay todo un laberinto de fenómenos. En particular, la simple contraposición entre las actitudes objetivas, de una parte, y las diversas actitudes contrastadas que he opuesto a las primeras debe parecer tan flagrantemente tosca como central resulta ser. Para mitigar algo esta tosquedad, así como para reforzar una de mis afirmaciones centrales, permítaseme detenerme a mencionar algunas cosas que tienen un pie puesto en cada una de estas clases de actitud que he comparado. Así, ni los padres ni otras personas preocupadas por el cuidado y la educación de los niños pequeños pueden tener ninguna de estas clases de actitud de una manera pura o sin cualificar. Tratan con criaturas que potencial y progresivamente son capaces de asumir, y de ser objetos de, la gama completa de actitudes humanas y morales, pero no son capaces ni de hacer ni de ser

una u otra cosa. Por consiguiente, el trato con tales criaturas debe representar una suerte de compromiso, que continuamente cambie de dirección, entre la objetividad en la actitud y las actitudes humanas plenas. Casi sin darse cuenta, los sim-lacos se convierten en actuaciones reales. El castigo de un niño se parece y no se parece, al mismo tiempo, al castigo de un adulto. Supóngase que tratamos de vincular esta progresiva emergencia del niño como ser responsable, en tanto que objeto de actitudes no objetivas, a ese sentido de «determinado» en que, si el determinismo fuese una tesis verdadera, todo el comportamiento *podría* estar determinado; y en el que, si el determinismo es verdadero, todo el comportamiento *está* determinado. ¿De qué forma *podría* incidir semejante sentido de «determinado» en la progresiva modificación de nuestras actitudes hacia el niño? ¿No sería grotesco concebir el desarrollo del niño de forma que, a partir de una zona en la que su comportamiento está determinado en este sentido, emerge de forma progresiva o discontinua en otra en la que eso ya no es así? Cualquiera que sea el sentido de «determinado» que se requiera para enunciar la tesis del determinismo, difícilmente podrá ser uno que deje espacio al compromiso, a respuestas ambiguas a la pregunta: «¿Está o no determinado este episodio de su comportamiento?». Pero cuando abordamos esta temática de los niños pequeños, nos movemos en un terreno que es esencialmente difuso, un área de penumbra. Entrando ahora en una cuestión muy diferente, consideremos la tensión que preside la actitud del psicoanalista hacia su paciente. La objetividad de su actitud, el que suspenda *sus* habituales actitudes reactivas morales, se ve profundamente modificada por el hecho de que la finalidad de la empresa es la de lograr que tal suspensión sea innecesaria o que no lo sea tanto. Aquí podemos hablar, y lo hacemos de forma natural, de restablecer la libertad del agente. Pero el restablecimiento de la libertad significa en este caso hacer que el comportamiento del agente sea inteligible en términos de propósitos conscientes, en vez de que lo sea en términos de propósitos inconscientes. *Éste* es el objeto de la empresa; y en la medida en que *este* objeto se alcanza, la suspensión o la semisuspensión de las actitudes morales usuales

deja de juzgarse necesaria o apropiada. Y en ello vemos, una vez más, la *falta de pertinencia* de ese concepto de «estar determinado» que debe ser el concepto central del determinismo. Pues no podemos estar de acuerdo en que este objetivo es alcanzable y en que su logro tiene estas consecuencias y, sin embargo, sostener (1) que el comportamiento neurótico está determinado en un sentido en que —puede que así sea— todo el comportamiento está determinado; y (2) que puesto que el comportamiento neurótico está determinado en este sentido, las actitudes objetivas se consideran congruentes con él. No, al menos, sin acusarnos a nosotros mismos de incoherencia en nuestra actitud para con el tratamiento psicoanalítico.

## VI

Ahora podemos tratar de colmar la laguna que el pesimismo halla en la explicación que da el optimista del concepto de responsabilidad moral, así como de las bases de la condena y el castigo moral; y de colmarla con los hechos que ya conocemos. Pues, tal y como he observado, cuando el mismo pesimista se empeña en colmarla, pasa por alto los hechos que forman los apreciamos y proclama que no puede hacerlo en absoluto a no ser que el determinismo sea falso.

Sin embargo, parte del sentido de los hechos, tal y como los apreciamos, se halla ciertamente presente en la mente del pesimista. Cuando su oponente, el optimista, asume la labor de mostrar que la verdad del determinismo no sacudiría los fundamentos del concepto de responsabilidad moral y de las prácticas de la condena y el castigo moral, se refiere característicamente, de una manera más o menos elaborada, a la eficacia de estas prácticas para regular el comportamiento de formas socialmente deseables. Estas prácticas tienen tan sólo el carácter de instrumentos tácticos, de métodos de tratamiento individual y de control social. El pesimista rehúsa aceptar esta imagen; y un cierto elemento de su negativa tiene típicamente un carácter puramente emocional. Pues se siente llevado a decir, entre muchas cosas más, que la humanidad del ofensor mismo

se ve ofendida por *semejante* imagen de su condena y castigo.

Las razones de su rechazo —la explicación de que sienta un golpe emocional, así como conceptual— se hallan ya ante nosotros. La imagen dibujada por los optimistas ha sido pintada en un estilo apropiado a una situación que se entendía dominada completamente por la objetividad de la actitud. Las únicas nociones operativas invocadas en esta imagen son del estilo de las de táctica, tratamiento y control. Pero una actitud de objetividad omniabarcadora, que excluya las actitudes reactivas morales, excluye al mismo tiempo elementos esenciales de los conceptos de condena *moral* y de responsabilidad *moral*. Es ésta la razón del golpe conceptual. El golpe emocional, más profundo, es una reacción, no simplemente a un análisis conceptual inadecuado, sino a la sugerencia de un cambio en nuestro mundo. He observado que es posible cultivar en algunos casos, y por diversas razones, una actitud exclusivamente objetiva allí donde el objeto de la actitud no queda fuera del alcance de las actitudes interpersonales y morales plenas a causa de su inmadurez o anormalidad. Y la sugerencia que parece hallarse contenida en la explicación del optimista es que semejante actitud debe adoptarse universalmente hacia todos los ofensores. A los ojos del pesimista, esto resulta chocante. Pero, estimado por el golpe, sus ojos miran más allá. Sería difícil efectuar *esta* división en nuestras naturalezas. Si para todos los ofensores, entonces para toda la humanidad. Más aún, ¿a quién podría, en un sentido real, hacerse esta recomendación? Únicamente a los poderosos, a las autoridades. Y con ello los abismos parecen abrirse.<sup>5</sup>

Sin embargo, confinaremos nuestra atención al caso de los ofensores. Los conceptos que nos conciernen son los de responsabilidad y culpa, con la cualificación de «moral», de un lado—junto con los de pertenencia a una comunidad moral—; los de demanda, indignación, desaprobación y condena, todos con la cualificación de «moral», de otro—además del de castigo—. La indignación y la desaprobación, así como el resen-

5. Véase J. D. Mahboot, «Freewill and Punishment», publicado en *Contemporary British Philosophy*, 3.ª serie, Londres: Allen & Unwin, 1956.

timiento, tienden a inhibir, o cuando menos a limitar, nuestra buena voluntad hacia el objeto de estas actitudes; tienden a promover una suspensión de la buena voluntad, al menos parcial o temporalmente. Lo hacen así en proporción a su fuerza; y su fuerza resulta en general proporcionada al sentimiento de magnitud de la ofensa y al grado en que la voluntad del agente se identifica con ella o en que le resulta indiferente. (Estas conexiones, desde luego, no son contingentes.) Pero tales actitudes de desaprobación e indignación son precisamente los correlatos de la demanda moral cuando se siente que la demanda ha sido ignorada. El demandar es tener la propensión a tales actitudes. A diferencia de la adopción de actitudes objetivas, adoptar estas otras no entraña que a su objeto no se le considere miembro de la comunidad moral. La suspensión parcial de la buena voluntad que conllevan *estas* actitudes, la modificación que *ellas* entrañan de la demanda general de que al otro debería ahorrársele, si es posible, el sufrimiento es, más bien, la consecuencia de que se le *sigue* considerando miembro de la comunidad moral; sólo que como miembro que ha llevado a cabo una ofensa a pesar de las demandas que se le hacían. Así, pues, la disposición a admitir que el infringir sufrimiento al ofensor, que es una parte esencial del castigo, va de la mano de toda esta gama de actitudes de la que he estado hablando. No son sólo las actitudes reactivas morales hacia el ofensor las que están en cuestión aquí. Debemos mencionar también las actitudes autorreactivas de los ofensores mismos. Así como las actitudes reactivas hacia los otros se asocian, dentro de la «institución» del castigo, a una disposición a admitir que se infrinja sufrimiento al ofensor, así las actitudes autorreactivas se asocian a la disposición por parte del ofensor a admitir tal infracción *sin* desarrollar las reacciones (por ejemplo, la de resentimiento) que desarrollaría normalmente si se le infringiese una ofensa; es decir, con la disposición, como si dijésemos, a aceptar el castigo<sup>6</sup> como «algo merecido» o como «justo». No estoy en absoluto sugiriendo que estas disposiciones,

6. Naturalmente, no cualquier castigo para cualquier cosa que se estime una ofensa.

00128

bien por parte del ofensor mismo bien por la de los demás, estén siempre o comúnmente acompañadas o precedidas de estallidos de indignación o de punzadas de remordimiento; tan sólo que tenemos un continuo de actitudes y sentimientos que pertenecen estas mismas disposiciones a aceptar tales cosas. Ni en absoluto sugiero que pertenece a este continuo de actitudes la de que deberíamos estar preparados a aceptar la influencia de daño a los ofensores de una forma que fuese indiscriminada de todo punto o mediante procedimientos que supiésemos que fueran totalmente inútiles. Por el contrario, salvajes o civilizados, tenemos alguna creencia en la utilidad de las prácticas de condena y castigo. Pero la utilidad social de estas prácticas, en las que el optimista pone exclusivamente el énfasis, no es lo que está en cuestión ahora. Lo que sí lo está es el sentimiento justificado del pesimista de que hablar únicamente en términos de utilidad social es dejar fuera algo vital en nuestra concepción de estas prácticas. El elemento vital puede restablecerse tomando en cuenta esa complicada red de actitudes y sentimientos que forman una parte esencial de la vida moral, tal y como la entendemos, y que se oponen completamente a la actitud de la objetividad. Sólo prestando atención a esta gama de actitudes podemos recuperar de los hechos, tal y como los apreciamos, el sentido de lo que queremos decir con otras palabras, *todo* lo que queremos decir cuando, empleando el lenguaje de la moral, hablamos de premio, responsabilidad, culpa, condena y justicia. Pero lo *recuperamos* de los hechos conforme los apreciamos. No tenemos que ir más allá de ellos. Puesto que el optimista niega o malinterpreta estas actitudes, el pesimista correctamente afirma hallar un hiato en la explicación del primero. Podemos ponernos en su lugar y superar el hiato por él. Pero, a su vez, debemos solicitarle al pesimista la rendición de su metafísica.

El optimista y el pesimista malinterpretan los hechos con estilos muy diferentes. Pero en un sentido profundo hay algo en común en las dos interpretaciones. Aunque de formas diferentes, ambos tratan de superintelectualizar los hechos. Dentro de la estructura o red general de actitudes y sentimientos de los que he estado hablando hay espacio sin fin para modificar,

redirigir, criticar y justificar. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura o conectan entre sí modificaciones internas a ella. La existencia general del marco mismo de actitudes es algo que se nos da con el hecho de la sociedad humana. Como un todo, ni pide ni permite justificación «racional» externa. El optimista y el pesimista demuestran por igual ser incapaces, aunque de formas diferentes, de aceptar esto.<sup>7</sup> El estilo con que el optimista superintelectualiza los hechos es el de un empirismo característicamente incompleto, el de un utilitarismo de un único ojo. Busca hallar una base adecuada para ciertas prácticas sociales en sus consecuencias calculadas y pierde de vista —quizá quiera perder de vista— las actitudes humanas de las que estas prácticas son expresión. Al pesimista no se le escapan estas actitudes, pero es incapaz de aceptar el hecho de que sean precisamente estas mismas actitudes las que colman el hueco que hay en la explicación del optimista. A causa de ello, piensa que el hueco puede ser rellenado sólo si se verifica repetidamente, en todos los casos en que resulta apropiado atribuir responsablemente moral, alguna proposición metafísica general. Esta proposición es para él tan difícil de formular coherentemente y con pertinencia inteligible como lo es su contradictoria determinista. Incluso cuando se encuentra una fórmula («libertad contra-causal» o algo por el estilo), todavía parece que resta un hiato entre su aplicabilidad en los casos particulares y sus supuestas consecuencias morales. A veces tapa este hueco recurriendo a una intuición acerca de la verdad del caso —una penosa baraja intelectualista que llevar como amuleto contra el reconocimiento de su propia humanidad.

Ni siquiera el escéptico moral tiene inmunidad frente a su propia forma de querer superintelectualizar nociones como las

7. Compárese esto con el problema de la justificación de la inducción. El compromiso humano con la formación inductiva de creencias es original, natural, no racional (no irracional), algo que en forma alguna podemos elegir o a lo que quepa renunciar. Sin embargo, la crítica y la reflexión racionales pueden refinar los cánones y su aplicación, proporcionar «reglas para juzgar sobre la causa y el efecto». Desde que Hume pusiera en claro los hechos, la gente se ha resistido siempre a aceptarlos.

de responsabilidad, culpa y censura moral. Aprecia que la explicación del optimista es inadecuada y que la alternativa libertaria del pesimista es inane; y no halla otro recurso que afirmar que las nociones en cuestión son confusas en sí mismas, que «la culpa es metafísica». Pero la metafísica estaba en el ojo del metafísico. Es una lástima que haya caído en desgracia hablar de los sentimientos morales. El término sería un buen nombre para esa red de actitudes humanas en el reconocimiento de cuyo carácter y lugar estriba, sugiero, la única posibilidad de que las partes en disputa se reconcilien entre sí y con los hechos.

Hay en el presente factores que se suman, de una forma ligeramente paradójica, a la dificultad de llevar a cabo este recuento y en la variedad de sus manifestaciones, han llegado a ser en una medida cada vez mayor objeto de estudio de las ciencias sociales y psicológicas; y este crecimiento de la autoconciencia humana, que podríamos esperar que redujera la dificultad de su aceptación, la aumenta de hecho de varias maneras. Un factor de importancia comparativamente menor es una mayor conciencia histórica y antropológica de la gran diversidad de formas que pueden asumir estas actitudes humanas en diferentes momentos y diferentes culturas. Esto hace que uno sea con razón cauteloso a la hora de propugnar que haya formas local y temporalmente prominentes de estas actitudes que sean rasgos esenciales del concepto de moralidad en general. Sin duda, mis propias descripciones de las actitudes humanas han reflejado en alguna medida rasgos locales y temporales de nuestra propia cultura. Pero la conciencia de su diversidad no debería impedirnos reconocer también que, en ausencia de *cualquiera* formas que tengan estas actitudes, es dudoso que reste algo que podamos *nosotros* hallar inteligible como sistema de relaciones humanas, como sociedad humana. Un factor muy diferente y de mayor importancia es que los estudios psicológicos nos han hecho desconfiar con razón de muchas manifestaciones particulares de las actitudes de las que he hablado. Estas son una esfera fundamental del autoengaño, la ambigüedad, la sospecha, la transferencia de culpa, el sadismo inconsciente y demás. Pero sería una horrible exageración, sos-

pechosa en sí misma, que el lado brumoso de los hechos nos incapacitara para reconocerlos. Finalmente, el prestigio de estos mismos estudios teóricos quizá sea el factor más importante de todos. Ese prestigio es grande y tiende a hacernos olvidar que en filosofía, aunque sea también un estudio teórico, tenemos que tener en cuenta los hechos en *todas* sus implicaciones; que no hemos de suponer que, como filósofos, se nos exige o permite considerarnos a nosotros mismos, en tanto que seres humanos, separados de las actitudes que, en tanto que científicos, estudiamos con distanciamiento. En forma alguna niega esto la posibilidad y la deseabilidad de que se confiera una nueva dirección a, o de que se modifiquen, nuestras actitudes humanas a la luz de estos estudios. Pero podemos razonablemente considerar improbable que una progresivamente mayor comprensión de ciertos aspectos de nosotros mismos conduzca a la desaparición total de esos aspectos. Quizá no sea inconcebible que suceda; y quizá se cumplan entonces los sueños de algunos filósofos.

Si modificamos suficientemente —es decir, *radicalmente*— el punto de vista del optimista, el suyo será el correcto. Está lejos de ser un error subrayar la eficacia de todas esas prácticas, que expresan o manifiestan nuestras actitudes morales, al regular el comportamiento en formas que se consideran deseables; o añadir que cuando ciertas de nuestras ciencias acerca de la eficacia de estas prácticas resulten ser falsas, entonces podremos tener una buena razón para abandonarlas o modificarlas. Lo que sí es un error es olvidar que estas prácticas, el modo en que las recibimos —las reacciones ante ellas—, *son* realmente expresiones de nuestras actitudes morales y no meramente mecanismos que empleamos de forma calculada con fines regulativos. Nuestras prácticas no se limitan a explotar nuestras naturalezas; las expresan. De hecho, la comprensión misma del tipo de eficacia que tienen estas expresiones de nuestras actitudes depende de que recordemos esto. Cuando lo hacemos, y modificamos en consecuencia la posición del optimista, corregimos simultáneamente sus deficiencias conceptuales y prevenimos los peligros que parece entrañar, sin recurrir a la oscura y alarmante metafísica del libertario.