



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Libertad y las distintas concepciones de la responsabilidad moral**

Luis Alfredo Arango Soler

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Psicología

Bogotá, Colombia

2015

**LIBERTAD Y LAS DISTINTAS CONCEPCIONES DE LA  
RESPONSABILIDAD MORAL**

LUIS ALFREDO ARANGO SOLER

Tesis para optar por el título de Psicólogo

Director: Jaime Yañez Canal

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Psicología

Bogotá

Junio, 2015



**Tabla de contenidos**

Resumen.....	5
Libertad.....	6
<i>Libertad política</i> .....	6
<i>El concepto metafísico de libertad</i> .....	8
Determinismo y libertad: historia de una tensión.....	12
Libertad como presupuesto de la responsabilidad moral.....	16
La responsabilidad moral.....	18
Lo moral: razón y emoción.....	19
Aproximaciones emocionales y racionales a la responsabilidad.....	23
<i>La sensibilidad a razones</i> .....	23
<i>Aproximaciones emocionales</i> .....	27
Conclusión.....	32
Referencias.....	35

### **Resumen**

En esta tesis discuto la responsabilidad moral, un fenómeno perteneciente al campo interdisciplinario de la psicología moral. En una primera instancia, introduzco uno de los presupuestos fundamentales de la responsabilidad moral, la libertad. Expongo varios sentidos en que el concepto de libertad puede ser entendido, para determinar de forma precisa aquel que es presupuesto de la responsabilidad moral. Tras haber identificado el sentido de libertad relevante para la responsabilidad moral, expongo un tradicional debate filosófico alrededor de estos conceptos, conocido como el debate compatibilismo-incompatibilismo. Posteriormente, explico las teorías de la responsabilidad moral y muestro cómo ellas al hacer énfasis en la psicología de los agentes se ven más prometedoras en la solución del debate compatibilismo-incompatibilismo.

Palabras clave: libertad, responsabilidad, incompatibilismo, compatibilismo, psicología, agencia.

### **Abstract**

In this monograph I discuss moral responsibility, a phenomenon widely discussed in the interdisciplinary field of moral psychology. In the first instance, I introduce one of the fundamental prerequisites of moral responsibility, freedom. I present several ways of understanding the concept of freedom in order to determine precisely the one that it is a condition of moral responsibility. Once identified the sense of freedom relevant for moral responsibility, I expound a traditional philosophical debate about freedom and moral responsibility, known as the compatibilism-incompatibilism debate. Afterwards, I explain the theories of moral responsibility and show how by emphasizing the psychology of agents they look more promising in solving the compatibilism-incompatibilism puzzle.

Keywords: freedom, responsibility, incompatibilism, compatibilism, psychology, agency

## Libertad

El concepto de libertad ha tomado distintas formas en el curso de la historia. En lo que sigue, expondré algunas formas en las que se ha entendido este concepto para, de esta manera, definir los contornos del concepto de libertad que me ocupará en este trabajo. Esto servirá, a su vez, para ver en qué sentido es importante la libertad cuando extendemos nuestro interés a un fenómeno estrechamente relacionado con ella: la responsabilidad moral.

### *Libertad política*

Para empezar, podemos hacer alusión al concepto de libertad *política*. La libertad ha sido considerada como un valor político fundamental por algunas tradiciones (como el liberalismo). Aquí, el problema fundamental, además de justificar la posible limitación a la libertad impuesta por la autoridad política o la ley, ha consistido en definir qué se entiende por este valor. Un primer intento articulado de definir en qué consiste la libertad ha sido negativo. Isaiah Berlin ha definido un concepto negativo de libertad, llamada por él “libertad negativa”, que responde a la pregunta acerca de cuál es el área dentro de la cual un sujeto puede, para decirlo informalmente, hacer “lo que le parezca”, sin interferencia de otras personas (Berlin, 1969). Elabora Berlin (1969):

Se dice normalmente que soy libre en la medida en que ningún hombre o cuerpo de hombres interfiera con mi actividad. La libertad política en este sentido es simplemente el área en la cual un hombre puede actuar no obstruido por otros. Si otros me impiden hacer lo que de otra forma haría, no soy en esa medida libre; y si esa área es reducida por otros hombres más allá de un cierto mínimo, puedo ser descrito como siendo coaccionado o esclavizado. La coacción no es, sin embargo, un término que cubra toda forma de inhabilidad. Si digo que soy incapaz de saltar treinta pies, o que no puedo leer porque soy ciego, o que no puedo entender los pasajes más oscuros de Hegel, sería excéntrico decir que en esa medida soy coaccionado o esclavizado. La coacción implica la interferencia deliberada de otros seres humanos dentro del área en la cual podría de otra forma actuar. Usted carece de libertad política solo si es impedido de alcanzar un objetivo por otros seres humanos. La mera incapacidad para alcanzar un objetivo no es ausencia de libertad política. (p. 3)

Una primera forma de entender la libertad, explícita en la cita previa, es como la ausencia de constreñimientos por parte de otros seres humanos. Dos comentarios

podemos hacer aquí. En primer lugar, esta concepción de la libertad es muy cercana a la republicana, donde *libre* se opone a *serviente*, y donde ser libre consiste en no estar bajo el poder arbitrario de otro (Pettit, 1996). En segundo lugar, es obviamente posible discutir hasta qué punto la interferencia por parte de otros individuos en lo que de otra forma podría hacer un sujeto amenaza su libertad. ¿Es, por ejemplo, una amenaza a mi libertad que no se me permita dañar a otros individuos? No es parte de los intereses de este texto tratar de zanjar asuntos tan específicos como el anterior; el valor de la propuesta mencionada es ajena a estas cuestiones y está en el hecho de que nos da una primera forma de entender qué queremos decir por “libertad”. La tarea del Estado, teniendo como telón de fondo la anterior aproximación, si ha de garantizar la libertad, como algunos piensan que debe hacerlo, es evitar, entonces, que se lleven actos de coacción o esclavización de unos individuos por otros o que unos individuos puedan ejercer de forma arbitraria su poder sobre otros -a menos que haya consideraciones lo suficientemente fuertes que puedan justificarlo.

Claramente, la concepción previa de la libertad, entendida como libertad negativa, no es la única forma de elaborar este concepto. Concepciones alternativas han sido desarrolladas por autores como Thomas Hill Green o Charles Taylor, para quienes la libertad se relaciona estrechamente con la autonomía, esto es, con la capacidad de autodeterminarse y dar forma a la propia vida. Explican Gaus, Cortland y Schmitz (2015) acerca de lo que implica ser un individuo autónomo:

[Una persona autónoma] no está sujeta a compulsión, reflexiona críticamente sobre sus ideales y así no sigue la costumbre de forma no reflexiva, y no ignora sus intereses de largo plazo por placeres de corto plazo (Sección 1.3).

Desde luego, esta idea de autonomía está, además, cercanamente relacionada con el *dictum* kantiano de “atrévete a pensar por ti mismo”. También lo está, como explican Gaus et. al. (2015) con la idea de libertad entendida como el poder de actuar y de perseguir los propios fines. Después de todo, es difícil ver qué sentido podría tener el ejercicio reflexivo demandado por la autonomía si no estuviesen dadas las condiciones para que los sujetos persiguiesen los cursos de acción recomendados por aquel. En consecuencia, el Estado, cuando entendemos la libertad en los sentidos positivos de autonomía y posibilidades de acción antes bosquejados, debe garantizar, cuando menos, el acceso a la educación (para que los individuos desarrollen las capacidades críticas que requiere el

ejercicio de la autonomía) y a un mínimo de recursos materiales, que provean a los individuos las condiciones mínimas que les permitan llevar a la acción aquello que su reflexión autónoma les “recomienda”.

Ahora bien, por ahora nuestra somera discusión del concepto de libertad se ha restringido al aspecto político: de lo que se trata es de caracterizar el valor de la libertad individual para, posteriormente, discutir el asunto político de la legitimidad o justificación de las intervenciones del Estado sobre este valor o la importancia de que éste genere ciertas condiciones para que se respete. Esta situación no es causal: el concepto de libertad, como argumenta Hannah Arendt (1961) en “What is Freedom” fue, en principio, un concepto usado para capturar hechos políticos: hechos relacionados con el estatus social y las posibilidades de un sujeto para participar activamente en las decisiones de su comunidad, en un espacio constituido por otros hombres que compartiesen también la misma condición de hombres libres (Arendt, 1961)<sup>1</sup>. A continuación, se abordará un concepto de libertad distinto al político –que, sin embargo, tiene fuertes puntos de toque con aquel: la libertad entendida como libertad de la voluntad.

*El concepto metafísico de libertad: la libertad de la voluntad*

Como vimos antes, el concepto de libertad es un concepto que tiene una fuerte carga política. Los conceptos de libertad positiva y negativa que hemos visto destacan este aspecto: de lo que se trata aquí es de definir un valor político, y de indagar a partir de esta reflexión teórica acerca de la legitimidad de la intervención del Estado para que se garantice tal valor o se lo restrinja en ciertas esferas. Ahora bien, el concepto de libertad que me ocupará en adelante es un concepto que, aunque tiene fuertes paralelos con los conceptos de libertad antes bosquejados, de ninguna manera puede igualarse a ellos, pues la preocupación que está de fondo cuando discutimos este nuevo concepto de libertad no es una preocupación política sino *metafísica*.

---

<sup>1</sup> Arendt muestra en su texto cómo la concepción de libertad, posteriormente, en la edad moderna, cambió radicalmente, a una en la cual libertad y política se *oponían*. Así, la libertad eran aquellos espacios que de alguna forma no eran vulnerables de intervención política, como la decisión de qué religión suscribir o que costumbres tener. No entro en consideración detallada de estos asuntos pues creo que, de alguna forma, están incluidos en las ideas ya expuestas. Aquí, particularmente, sería importante que el Estado garantice la autonomía de los individuos en ciertas esferas. Por otra parte, recurro a Arendt solo como una muestra de la asociación del concepto de libertad con el ámbito político; me mantengo agnóstico con respecto a su diagnóstico acerca del problema de la libertad en un sentido no político, particularmente metafísico, según el cual este problema ha sido mal abordado ya que se ha sacado del contexto en el que tiene sentido –el contexto propiamente político.



Para ver claramente por qué este concepto es un concepto metafísico, debemos ubicarlo en el contexto del problema entre determinismo y libertad. El problema del determinismo y la libertad es, tal vez, aquel sobre el que más se ha escrito en filosofía (Kane, 2011). Este problema ha tomado diversas formas en la historia de las ideas, y se han conceptualizado presuntas amenazas a nuestra libertad que son de diversa índole: el determinismo causal, el destino, la omnisciencia divina, etc. (Kane, 2011).

Sin embargo, es la modernidad, con su concepción científica del mundo como regido por leyes, la que marca un punto de quiebre fundamental en el entendimiento de este problema por la prominencia que allí adquieren las consideraciones deterministas. Las explicaciones científicas cada vez establecían con más fuerza la idea de que los fenómenos naturales tenían una causa de que se presentaran de la manera particular en que lo hacían, y si esto era así parecía que la idea también se extendería a los fenómenos humanos. En palabras de Robert Kane (2011), el desarrollo de una aproximación fundamentalmente científica a los fenómenos naturales nos hacía cada vez más conscientes de la posibilidad de que nuestro comportamiento estuviese causado de formas paralelas a como lo estaban otros fenómenos físicos, y esto aparentemente chocaba con nuestra libertad y nuestra presunta posición *sui generis* en el orden natural. Para ubicar de forma más precisa el problema del determinismo y la libertad, podemos apelar a la siguiente descripción que hace John Searle (2002) de un horizonte de investigación filosófica y humana en general:

Hay un único problema global que me ha preocupado desde que empecé a trabajar en filosofía hace cerca de 50 años: cómo podemos tener una explicación unificada y teóricamente satisfactoria de nosotros mismos [...] y de nuestra relación con el mundo natural. Cómo podemos reconciliar nuestra concepción de sentido común de nosotros mismos como agentes conscientes, libres, realizadores de actos de habla, racionales, en un mundo que creemos consiste enteramente de partículas físicas enteramente brutas, no conscientes, no mentales (*mindless*), mudas, [que se encuentran] en campos de fuerza. (p. 1)

El problema del determinismo se ubica en el problema global de que habla Searle en la anterior cita. Se trata de acomodar, precisamente, nuestra presunta libertad en un mundo como el descrito por Searle. Ahora, una de las características de la concepción del mundo físico que es atractiva para nosotros, y que Searle no menciona de forma explícita,

es que éste se desenvuelve de forma determinista. ¿Qué significa esto? La tesis del determinismo ha sido formulada de distintas maneras, pero una forma de ver su fuerza fue expresada por Laplace con la idea de que, de ser verdad el determinismo, todo estaría abierto al ojo de una mente omnisciente, tanto el pasado como el futuro (Hoefler, 2010). El determinismo implica que todo estado del universo (con cada uno de sus detalles, hasta el más mínimo) sería consecuencia inevitable de estados anteriores más un conjunto de leyes naturales (Hoefler, 2010). Aplicado a las acciones humanas, el determinismo tendría la consecuencia de que es algo inevitable que los individuos lleven a cabo ciertas acciones específicas o tomen ciertas decisiones, y no otras, en momentos futuros.

Pero precisemos también el concepto de libertad que es relevante en el debate entre determinismo y libertad, pues no se trata de cualquier tipo de libertad sino de libertad de la *voluntad*. Robert Kane (2005) sugiere una buena manera de entender este concepto, haciendo un contraste con la libertad *de acción*. Un individuo disfruta de *libertad de acción* cuando puede actuar con base en sus deseos, propósitos o intereses. Restricciones a este tipo de libertad son regla en algunos lugares, como las cárceles o los reformatorios. Esta libertad, claramente, no sería amenazada por el determinismo: el determinismo no implica que nuestras acciones no tengan relación alguna con nuestros deseos, propósitos o intereses; que, por ejemplo, estos sean epifenómenos que no tienen rol alguno en la causación de la acción<sup>2</sup>.

No obstante, en ocasiones pensamos que la libertad de acción no es todo lo que queremos sino, para expresarlo con las palabras de Kane, algo más *profundo*. Es aquí donde entra la libertad de *la voluntad*. La libertad de la voluntad vendría a ser la capacidad de determinar nuestras voluntades; la capacidad de determinar nuestros gustos, creencias, intereses, planes de vida, etc. Este tipo de libertad es el que no poseen, por ejemplo, individuos como los de Walden Two, de la novela de Burrhus Skinner, quienes desde pequeños han sido condicionados para creer y desear solo ciertas cosas (Kane, 2005). La libertad de la voluntad implica la posibilidad de auto-determinación, y no *basta* para poseer esta que se pueda actuar con base en los deseos o creencias que se tienen. En

---

<sup>2</sup> Recientemente, autores como Daniel Wegner (2003) o Benjamin Libet (1999) han sugerido, a partir de evidencia empírica, que este precisamente es el caso y que nuestros deseos, intenciones, etc. no son causas de nuestras acciones –a pesar de lo que ingenuamente nos parece. Adicionalmente, es claro por la anterior discusión, que los sentidos políticos de libertad, similares en ciertos aspectos a este concepto de libertad de acción, no son tampoco amenazados por la posible verdad del determinismo.

adelante, entonces, cuando se hable de “libertad” será este el concepto de libertad relevante, a menos que explícitamente se indique lo contrario.

Pero, ¿por qué la idea de inevitabilidad asociada con el determinismo es una amenaza para que nuestras voluntades sean libres o para que exista la libertad de la voluntad? Aunque los términos de “inevitabilidad” y “libertad” sean ya de por sí difícilmente reconciliables, es posible ir más allá de nuestras intuiciones y articular esta idea de forma más precisa. Robert Kane lo hace a partir de la metáfora de Borges de un jardín de senderos que se bifurcan. La imagen es la de un camino que se bifurca en otros y cada uno de estos caminos se bifurca, a su vez, en otros, los que, una vez más, se bifurcan, y así de forma sucesiva (Kane, 1996, 2007). Lo anterior da como resultado una multiplicidad de caminos posibles. Pues bien, el agente libre, de forma ingenua y preteórica, se concibe así: como un agente que es capaz de seguir uno de múltiples caminos posibles que se le abren ante sí. El agente libre, se piensa, es capaz, dentro de ciertos límites definidos por las oportunidades que le ofrezca la vida o que él pueda proporcionarse, hacer de su vida lo que le plazca. En otras palabras, el agente libre tiene ante sí un conjunto de vidas posibles para sí, y qué vida tenga será algo que se actualice a través de sus múltiples decisiones las que, a su vez, no tienen por qué estar definidas de antemano, antes de que las tome. El agente libre es, aun en otras palabras, uno que no tiene una historia definida y cuyo futuro es inherentemente impredecible, aun para una mente omnisciente.

El determinismo claramente choca con lo anterior, pues es la idea de que el futuro no es abierto sino cerrado. De alguna forma, significa que ya está todo escrito y que el mundo se desenvolverá de una sola forma, y no de otras. Nuestras acciones, aunque en apariencia indeterminadas, son inevitables dados eventos anteriores, y lo que nos hace pensar que no lo son se reduce a limitaciones epistémicas, que podrían traducirse en términos del desconocimiento de aquellas variables de las que es función nuestra conducta o nuestras decisiones.

Ahora bien, algunos han pensado que, en realidad, el determinismo no es una amenaza para nuestra libertad. Tales posturas se conocen como compatibilistas<sup>3</sup>, y sugieren entender la libertad a partir de modelos distintos de aquellos asociados con el

---

<sup>3</sup>El compatibilismo, como lo indica su nombre, es la idea de que libertad y determinismo son fenómenos compatibles o no excluyentes. Hume, de hecho, pensaba no solo que libertad y determinismo eran compatibles sino que una condición de la libertad era la verdad del determinismo. En otras palabras, para Hume la libertad era imposible a menos que el determinismo fuese verdadero.

jardín de senderos que se bifurcan que recién vimos -y que se asocia con el nombre de Kane. En el problema del determinismo y la libertad tenemos, así, dos posiciones: el incompatibilismo, que niega la posibilidad de reconciliar determinismo y libertad o afirma que de ser verdadero el determinismo la libertad es simplemente imposible, y el compatibilismo, recién mencionado, el cual no es más que la negación de esta tesis incompatibilista.

El problema de la libertad y el determinismo, como se dijo antes, es tal vez el problema más clásico en la historia de la filosofía, a pesar de que haya tomado gran fuerza en la modernidad. Asimismo, desde luego, tanto las posturas incompatibilistas como compatibilistas han tenido representantes en la historia de las ideas. A continuación, se buscará hacer justicia a lo anterior dando un breve recorrido histórico por la historia del problema.

#### **Determinismo y libertad: historia de una tensión<sup>4</sup>**

El problema de la libertad no es, ni mucho menos, nuevo. Casi todo filósofo y muchos pensadores por fuera de la filosofía han dicho algo acerca de él. Por esto, es imposible en este texto hacer un recorrido exhaustivo del problema del determinismo y la libertad. Sí podemos, no obstante, señalar algunas de las opiniones sobre el problema de algunos de los autores más reconocidos en la historia de la filosofía occidental.

Aristóteles fue uno de los primeros en suscribir el incompatibilismo y, así, en reconocer la tensión entre libertad y determinismo. Para solucionarla, propuso dos cosas. En primer lugar, Aristóteles admitió la posibilidad de rupturas en las cadenas causales, aceptando que factores como el azar podrían intervenir en ellas. La posibilidad de que las cadenas causales fuesen rotas, abría, a su vez, el camino para que nuestras acciones dependieran de nosotros y no exclusivamente de factores que se encontraban fuera del ámbito de nuestro control (e.g. el destino, los designios de los dioses, etc.). Aunque Aristóteles concedía que muchas de nuestras decisiones eran predecibles con base en nuestros hábitos y carácter, él creía que estas no eran menos libres (y nosotros no menos responsables por ellas), ya que nuestros caracteres y hábitos habían sido formados por nosotros en el pasado de forma libre, y eran, además, susceptibles de cambio en el futuro. De la misma forma que Aristóteles, filósofos como Epicuro creían que los agentes humanos no estaban constreñidos por la necesidad (pero tampoco eran víctimas del azar):

---

<sup>4</sup> La siguiente exposición está basada en gran parte en la entrada “The History of the Free Will Problem”, que puede encontrarse referenciada al final de este texto.

...algunas cosas suceden por necesidad, otras por azar, otras a través de nuestra propia agencia. ...la necesidad destruye la responsabilidad y el azar es inconstante; mientras que nuestras propias acciones son autónomas, y es a ellas que el elogio y la culpa naturalmente atañen.

De forma paralela, autores como Cicerón, ante el problema de la libertad, negaron abiertamente el determinismo causal, el destino, e incluso la omnisciencia divina. Este último tema (la omnisciencia divina) tomaría posteriormente un lugar central en las argumentaciones alrededor de la libertad. Varios pensadores, entre los que encontramos a Duns Scoto o Tomás de Aquino, sostuvieron de forma algo sorprendente, y sin duda contraintuitiva, que en realidad éramos libres, pero que, sin embargo, Dios era omnisciente y lo sabía todo, *incluso aquello que haríamos en el futuro*. El problema aquí parece haber surgido porque autores como los mencionados querían conservar la *bondad* y la omnisciencia divina al mismo tiempo, ante el problema del mal. Este último problema ha estado estrechamente ligado al de la libertad (Tooley, 2013) y de forma concisa lo encontramos consignado en la siguiente pregunta: ¿Cómo puede reconciliarse el mal con la existencia de un Dios benevolente? La respuesta ha sido la libertad: el mal no es producido por Dios sino por nosotros; el mal es producto de nuestra voluntad, que puede optar ya sea por lo bueno o por lo malo. Esta respuesta, además de permitir conservar la bondad divina, evita que caigamos en movimientos desesperados, como lo hizo Leibniz al afirmar que este era el mejor de los mundos posibles, negando de esta forma la existencia del mal y atribuyendo nuestra creencia en este a una estrechez de miras, que nos impedía ver la perfección del mundo por condenarnos a concebirlo de manera local (Leibniz, 1982).

Otros aún vieron en la libertad de la voluntad aquello que más cerca podía ponernos de Dios. Así, Descartes la consideraba como la más perfecta de todas nuestras facultades; una que no tenía límite y que, en consecuencia, no estaba constreñida por leyes mecanicistas o de causalidad –como sí lo estaban los cuerpos exclusivamente compuestos de *res extensa*–, y ante la cual la facultad de la razón palidecía:

[la voluntad o libertad de arbitrio] no está circunscrita por ningún límite; y, lo que me parece ser digno de advertirse, ninguna otra cosa existe en mí tan perfecta o tan grande, que no considere que pueda ser más perfecta o mayor. Porque si, por ejemplo, considero

mi libertad de pensar, reconozco inmediatamente que es en mí exigua y finita en grado sumo [...] tanta voluntad, o libertad de arbitrio, existe en mí, que no puedo aprehender la idea de una mayor; de modo que es ella la principal razón por la que creo ser en cierto modo la imagen y la semejanza de Dios. (Descartes, 1641, p. 34)<sup>5</sup>.

Las opiniones de Descartes acerca de la voluntad tenían su fuente en sus concepciones dualistas que, como sabemos, postulaban la existencia de dos tipos de entidades: la substancia extensa, sujeta a leyes mecánicas de movimiento y determinada, y la *res cogitans*, fundamento de la libertad y posesión exclusiva de los seres humanos - Descartes, recordemos, tenía una concepción mecanicista de los animales. El mal en Descartes, sin embargo, sería producto de la libertad, pero se conceptualizaría más como un tipo de error, pues, según él, la conducta moralmente reprochable sería producto de que o bien la voluntad, al ser más amplia que el intelecto, se apresuraría a actuar sin estar informada por este, o bien de que el individuo habría cometido un error en el juicio acerca de qué es lo correcto.

Posturas compatibilistas, donde no se oponen determinismo y libertad y estos fenómenos se consideran conciliables, han sido defendidas también en el curso de la historia, como se dijo antes. Los autores que han suscrito el compatibilismo, por lo general, han visto en la negación del determinismo más que un consuelo una preocupación para la posibilidad de que seamos libres. Lo anterior es así pues han tendido a asociar el indeterminismo con el azar, y este último no es un piso lo suficientemente fuerte como para que sobre él pueda descansar nuestra libertad. Entre los pensadores antiguos asociados con la idea del determinismo tenemos, por ejemplo, a Leucipo, quien sostuvo que “Nada sucede al azar, sino que todo por una razón y por necesidad”. Pensadores como Sócrates o Platón intentaron reconciliar esta idea –la de determinismo– con la de libertad, aunque sus intentos fueron poco articulados (incluso, algunos autores dudan de que estos autores hubiesen llegado a articular este tema, véase Frede, 2011). Además de ellos, en la antigüedad encontramos a Crisipo, para quien éramos libres en la medida en que nuestras acciones, aunque determinadas, no estaban sujetas a necesidad<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Descartes posteriormente sería criticado por autores como Spinoza. La postura de Spinoza acerca de la libertad no es de mi interés aquí pues, como han señalado algunos autores, Spinoza más parece estar cambiando los términos del debate (para él la libertad se entiende como la consciencia de la necesidad que acompaña a nuestras acciones) que estar discutiendo la libertad propiamente dicha (e.g. Ayer, 1954).

<sup>6</sup> Probablemente esta idea puede quedar más clara a la luz de las ideas de Leibniz, que en un momento serán expuestas.

La articulación más clara de la idea de que el determinismo podría no amenazar la libertad la encontramos tal vez en la modernidad con autores como Hobbes o Leibniz, o los empiristas Berkeley, Locke o Hume. Para Hobbes, por ejemplo, la libertad no consistía en la no determinación de las acciones sino, simplemente, en la ausencia de constreñimientos externos; idea que posteriormente volvería a articular, por ejemplo, Alfred Ayer (1954), sosteniendo que la creencia en que el determinismo era una amenaza surgía de una confusión que nos hacía igualar determinismo a constreñimiento o coacción. Leibniz, por su parte, consideraba que las acciones eran libres a partir de una distinción entre necesidad y determinación. La primera se refería a proposiciones que era inconcebible que fuesen falsas o, en las palabras de Leibniz, a verdades que eran tales en todo mundo posible –e.g. “ $2+2=4$ ” o “la suma de los cuadrados de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa”. Era la idea de necesidad la que eliminaba la libertad, más no así la determinación de las acciones. Aunque una acción estuviese determinada, no por esto estaba *necesitada*: las proposiciones que tienen como objeto acciones humanas son concebiblemente falsas –aunque es verdadero que César cruzó el Rubicón es concebible pensar que no lo hubiese hecho, en contraste con la imposibilidad de concebir que  $2+2$  sea distinto de 4. Dice Leibniz en su *Discurso de Metafísica*: “lo que sucede de acuerdo con sus antecedentes es seguro pero no necesario y si alguien hiciera lo contrario no haría algo imposible *en sí mismo*” (p 293).

Vale la pena mencionar también la postura de Hume al respecto, una de las figuras más representativas del compatibilismo en la modernidad y para quien, en consecuencia, la libertad no se opone al determinismo. Dice en la parte tercera, sección primera, de su *Tratado de la Naturaleza Humana*: “Según mis definiciones, la necesidad [entendida como determinación] es un elemento esencial de la causalidad, y, por consiguiente, la libertad, suprimiendo la necesidad, suprime las causas y es lo mismo que el azar” (297). Como vemos, para Hume negar el determinismo era equivalente a afirmar el azar, quedando así despojados de la posibilidad de dar sentido a la libertad. La presuposición de la necesidad era para Hume fundamental a la hora de relacionarnos unos con otros, pues nos daría la posibilidad de coordinar las conductas a partir del conocimiento de que estas siguen una regularidad.

Para finalizar esta sección, ocupada de reseñar la historia del problema de la libertad y el determinismo, podemos exponer las ideas de Kant con respecto al problema, que difícilmente pueden ser clasificadas de compatibilista o incompatibilista pero que presentan una originalidad que hace que sea difícil dejarlas de lado. Para entender la

visión de Kant, es necesario antes saber que Kant postulaba dos mundos de los cuales nosotros éramos parte: el mundo fenoménico, por un lado, y el mundo nouménico, por el otro. Explica Lara Denis (2014): “Como miembros del mundo fenoménico, nuestras acciones pueden ser entendidas en términos puramente deterministas, de acuerdo con leyes causales naturales; pero como miembros del mundo nouménico, somos libres” (Sección 5). La propuesta de Kant es entonces no solo una apuesta por el compatibilismo, sino por lo que, abusando un poco de los términos, podría llamarse “metacompatibilismo”, en la medida en que considera que compatibilismo e incompatibilismo son compatibles (Denis, 2014), en la medida en que no son tesis opuestas sino formas distintas de aproximarnos a nosotros mismos y de explicar nuestras acciones.

### **Libertad como presupuesto de la responsabilidad moral**

Por qué es importante la libertad de la voluntad, entendida como hemos discutido anteriormente? Una respuesta posible es que la libertad de la voluntad es un presupuesto de nuestra agencia y, asimismo, de juicios tan fundamentales para nuestras prácticas interpersonales como los juicios morales. Miremos, a continuación, estos dos puntos.

Con respecto a la agencia, es claro que en lo que toca a nuestra acción *debemos asumir* que somos seres libres. Esto se ve claramente si pensamos por un momento en el fatalismo, esto es, en la actitud de resignación que tomamos ante eventos que percibimos como inevitables (Rice, 2014). Esta actitud, obviamente, es paralizadora si la asumimos con respecto a nuestras propias acciones en particular. La razón es que una vez percibimos un evento como inevitable, no estaremos en absoluto motivados a hacer algo con respecto a este, pues precisamente creemos que no hay nada que podamos hacer con respecto a que este evento se presente y a que se presente de la manera particular en que lo hace. Así, supongamos que, por ejemplo, yo creo que alguna acción mía es inevitable por alguna razón (e.g. porque creo que el determinismo es verdadero, o que el destino está escrito y Dios ha preordenado todo para que suceda de una manera y no de otra, etc.). En este caso, mi actitud hacia tal acción debería ser, de forma paradójica, de inacción: yo no hago nada con respecto a esa acción pues, precisamente, la percibo como inevitable. Es aquí precisamente donde entra la idea de que debemos o estamos obligados a concebirnos a sí nosotros mismos como seres libres. En términos más simples, es este un *presupuesto*



fundamental de nuestra agencia e, incluso, si no somos de hecho libres debemos seguir tratándonos como tales<sup>7</sup>.

El anterior punto puede probablemente ser iluminado apelando a una analogía epistemológica. Recordemos la investigación de Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* acerca de la fundamentación del conocimiento. De manera algo burda, allí, en la meditación primera, Descartes advierte que su investigación es netamente teórica, y que en el campo práctico debemos suponer que sabemos un sinnúmero de cosas que, en el campo estrictamente teórico podemos poner en duda. Aquí, en el campo de la libertad tenemos una situación paralela: en el campo teórico podemos ser escépticos con respecto a nuestra libertad. Sin embargo, en el campo práctico, en el ámbito definido por la acción, es este un presupuesto fundamental de nuestra agencia.

Pero la libertad es no solo un presupuesto de nuestra acción sino, particularmente, de nuestra moralidad: los juicios morales, de correctitud e incorrectitud, presuponen el concepto de libertad. Una vía para ver por qué es esto así la encontramos en Kant, quien suscribía el principio de “debe implica puede”. Para Kant, entonces, las obligaciones morales –lo que *debía* hacer un individuo– presuponían la capacidad del individuo de ajustarse o actuar de acuerdo con ellas –presuponían la posibilidad del individuo de conformarse a tales demandas<sup>8</sup>. No tenía sentido, así, y esto parece bastante plausible, demandar moralmente algo de un sujeto para quien es imposible ajustarse a la demanda: parecería incorrecto, por ejemplo, demandar a un sujeto en prisión que ayude a alguien a quien no tiene la posibilidad de ayudar debido a su reclusión. Habría aquí algo fundamentalmente injusto en culpar al recluso por no haber llevado a cabo tal acción, que después de todo no podía haber llevado a cabo. En conclusión: las obligaciones morales suponen que los individuos que serán depositarios de ellas son libres y pueden en consecuencia, ajustarse o actuar de acuerdo con las demandas morales que emanan de tales obligaciones. La legitimidad de un juicio moral que tiene como objeto una acción – decir que un individuo ha hecho algo correcto o incorrecto, bueno o malo– depende de

---

<sup>7</sup> John Searle expresa esto muy bien en una lectura en la que habla acerca de la libertad cuando dice que para ordenar en un restaurante tenemos que asumir que somos libres, y que nuestra decisión no está destinada a ser una y no otra. Si asumiésemos esto último, continúa Searle, simplemente “esperaríamos pacientemente para ver qué ordenamos”.

<sup>8</sup> Más adelante veremos un poco más acerca de la propuesta de Kant, en particular lo referido al imperativo categórico, aquel principio usado para definir los deberes morales. Por otro lado, expongo aquí una lectura tradicional de Kant y, además, omito la discusión de los argumentos que podrían usarse para defender el principio –para una discusión con respecto a estos puntos, véase Stern, 2004.

asumir que el sujeto del juicio es libre. En palabras de Kant, la libertad es un "postulado de la razón práctica" o una condición de existencia de la vida moral.

### La responsabilidad moral

El concepto que fundamentalmente será objeto de este trabajo es el de responsabilidad moral. Este concepto tiene una estrecha relación con el concepto de libertad que antes hemos discutido, pero antes de hacer explícita esta relación es necesario ver la importancia que tiene el fenómeno de la responsabilidad moral en nuestras relaciones interpersonales.

Las atribuciones de responsabilidad son ubicuas en nuestras relaciones. En el sistema legal, por ejemplo, los infractores de las normas son condenados a distintos castigos. Piense, por poner un caso, en las multas o sanciones a conductores ebrios o en las condenas a asesinos. Pero no solo en nuestro sistema legal: las atribuciones de responsabilidad permean nuestra relaciones en otros campos, no tipificados por la ley: mentir a mi madre o engañar a mi novia son cosas que puedo hacer, y por las cuales se me responsabiliza aun cuando no haya pena legal asociada con ellas. La responsabilidad, además, es esencial para el sostenimiento de las sociedades, al ser presupuesto de prácticas tan fundamentales como el castigo. Para ver esto, solo basta imaginar el caos que sería una sociedad en la que la práctica de castigo, uno de los principales elementos disuasivos de la conducta criminal, desapareciese (Smilansky, 2012).

Considerando ahora sí la relación entre libertad y responsabilidad, la libertad de la voluntad se considera, en las discusiones contemporáneas acerca del compatibilismo e incompatibilismo, una condición de control de la responsabilidad moral (O'Connor, 2014)<sup>9</sup> De forma simple, lo que esto quiere decir es que un individuo solo puede ser responsable por una acción si ha realizado esta de forma *libre*<sup>10</sup>. Si se me responsabiliza

---

<sup>9</sup> Otra condición ampliamente concedida es epistémica: para que un individuo sea moralmente responsable por una acción tiene que haber tenido conocimiento del valor moral de la acción que llevó a cabo. Esta condición es ampliamente discutida por Levy (2014), en términos de la noción de consciencia.

<sup>10</sup> La responsabilidad que interesa en este texto es la responsabilidad entendida como *ser responsable*. Un fenómeno que acompaña usualmente a la responsabilidad, entendida en este sentido, es el fenómeno de hacerse responsable por las acciones o asumir la responsabilidad por ellas (un fenómeno que guarda una cercana relación con la motivación moral –véase Heinrichs, Oser y Lovat, 2013). Creo que una forma de entender la anterior distinción es recurriendo a la diferenciación entre puntos de vista de primera y tercera persona. En el primer sentido, de *ser responsable*, un agente *es* responsable independiente de lo que él pueda pensar al respecto –un

por haber arroyado a una persona mientras estaba ebrio es porque se asume que elegí libremente beber antes de conducir. La libertad es entonces una condición necesaria o *sine qua non* de la responsabilidad moral y, así, culpar a alguien que no es libre, juzgar que es responsable por sus acciones, no tendría mucho sentido<sup>11</sup>.

Por lo anterior, es fácil concluir que la relación entre responsabilidad y libertad es muy estrecha y, *a fortiori*, que el determinismo es no solo una amenaza para la libertad sino también para la responsabilidad, en la medida en que esta tiene como condición aquélla. En otras palabras, si el determinismo amenaza nuestra libertad (como piensa el incompatibilista) entonces, en consecuencia, también hará lo propio con la responsabilidad.

De la discusión determinismo/libertad-responsabilidad han surgido varias aproximaciones a la responsabilidad moral, que serán nuestro objeto de discusión en adelante. Básicamente, tenemos dos líneas en las que se ha tratado de entender la responsabilidad moral: como un fenómeno que se funda en nuestras capacidades racionales o como uno que se funda en nuestras emociones.

### **Lo moral: razón y emoción**

Para entender mejor el papel de las emociones en la moralidad es conveniente comenzar haciendo un contraste con la forma como Kant comprendía lo moral. Es conveniente pues, en cierto sentido, la afirmación de las emociones como importantes para entender lo moral puede verse como una reacción a la idea kantiana de lo moral.

Ahora bien, según Kant, la moralidad tiene que ver fundamentalmente con el *deber*, de ahí que su teoría moral sea *deontológica*. Para Kant, lo que era correcto hacer o lo que debía hacerse en una situación dada venía especificado por un principio que él

---

individuo podría ser responsable por una acción por la cual él no se siente como tal o no asume responsabilidad. En este caso, el juicio de responsabilidad es un juicio que se hace desde un punto de vista de tercera persona: nos interesa saber si el individuo es *de hecho* o no responsable; no si él cree, se siente, o asume responsabilidad por sus acciones. Por otro lado, en el sentido de responsabilidad como *asumir* responsabilidad lo que nos interesa es, justamente, la forma como el individuo mismo se concibe o su punto de vista de primera persona: si se ve a sí mismo como responsable de sus acciones o si asume responsabilidad por ellas.

<sup>11</sup> Este punto, de hecho, es una consecuencia de lo que previamente argumentamos acerca de la libertad como un presupuesto de la vida moral en general. La responsabilidad, como fenómeno *moral*, no escapa a las ideas anteriores acerca de la libertad: si (i) la libertad es un presupuesto de nuestra vida moral y (ii) la responsabilidad es un fenómeno *moral*, entonces se sigue la conclusión C: la libertad es un presupuesto de la responsabilidad.

llamaba “imperativo categórico”. Este imperativo era categórico -y se distinguía así de los hipotéticos- por su incondicionalidad, es decir, porque aplicaba a los individuos en virtud solamente de su racionalidad (Johnson, 2014). Básicamente, el principio recomendaba actuar con base en una máxima de acción que el individuo desease fuese universalizable. La conducta moral, aquello que el individuo *debería* hacer en una situación dada, entonces, se definiría como aquella guiada por el imperativo categórico, como una conducta guiada por una máxima de acción universalizable. En la misma línea, es importante resaltar que la razón en la propuesta kantiana es fundamental. Veamos la explicación que nos dan Perdomo y Yañez (2013) de por qué es esto así:

El deber exige una obligatoriedad incondicionada y actuar conforme a él implica una constricción. Sólo en el deber la razón manda de forma absoluta, pues el deber se concibe como un querer que sirve para cualquier ser racional, con la condición de que en éste la razón sea practicada sin obstáculo. (130, cursivas mías)

Lo moral en Kant, hay que agregar, debe estar motivado por el deber, como señalan Perdomo y Yañez. En otras palabras, para actuar moralmente no basta con que la conducta del individuo coincida o se corresponda con una máxima de acción universalizable o, en términos más simples, con lo que el deber demanda de él. Se requiere, además de esto, que aquello que mueve al individuo a actuar sea el deber, y no algo ajeno a él. Resumiendo, la concepción kantiana de la moral le asigna un papel fundamental a la razón en la definición de lo que es moral, tanto en la especificación de lo que es moral hacer en una situación dada (lo que se determina a través del imperativo categórico: “el imperativo categórico, la capacidad de formularnos a nosotros mismos mandatos que nos obligan categóricamente, sólo puede surgir de la razón” (Perdomo y Yañez, 2013)) como en la motivación de la conducta moral.

El énfasis en la importancia de las emociones en la estructuración del campo moral, tanto en la definición de lo que debe hacerse como en la motivación para hacerlo, claramente, debe oponerse a la postura kantiana recién reseñada. De hecho, como señalan Perdomo y Yañez, una de las principales críticas a la postura kantiana es que no logra dar cuenta de la complejidad de nuestra vida moral, al centrar su atención exclusivamente en la razón. En contraste con esta concepción tan estrecha, podemos considerar posturas como la de Adam Smith o Jean Rousseau, quienes asignan a las emociones un papel fundamental en el campo moral.

Para Adam Smith, por ejemplo, la emoción más importante es la simpatía. Él conceptualiza esta como la emoción producto de la identificación que sienten los

individuos cuando ven que otros experimentan alguna emoción. El mecanismo de la simpatía sería la imaginación, pues sería esta la que nos proveería con la posibilidad de, por así decirlo, “ponernos en el lugar del otro” y concebir el tipo de emoción que está experimentando (Smith, 2006). Lo moral entraría aquí en la medida en que, como explica Samuel Fleischacker (2013), los sentimientos sean apropiados o justificados, entendida la legitimidad en términos de la metáfora de un espectador imparcial: “Las normas morales [...] expresan los sentimientos de un espectador imparcial. Un sentimiento, bien sea de la persona motivada a realizar la acción o de parte de la persona que ha sido la depositaria de la acción, es merecedor de aprobación moral si y solo si un espectador imparcial simpatizaría con tal sentimiento” (Sección 2). Por ejemplo, si siento odio hacia una persona que no ha hecho nada para merecerlo, es claro que un espectador imparcial no simpatizaría con este sentimiento; sí lo haría si, por ejemplo, siento indignación ante el hecho de que alguien haya roto la promesa de ayudar a su amigo con su trabajo porque simplemente prefirió quedarse en casa viendo la televisión. En la propuesta de Smith, como vemos, la definición de lo moral no se juega, como en Kant, en el campo exclusivamente de la razón. A diferencia de esto, las emociones son fundamentales para Smith en la medida en que la legitimidad de estas definiría lo que cuenta como moralmente correcto o incorrecto. Adicionalmente, no parece arriesgado decir que las emociones tendrían en tal caso un papel fundamental en la *motivación* de la conducta moral o que la acción moral tendría como uno de sus componentes explicativos básicos a las emociones.

Con respecto a Rousseau, la conexión que encontramos entre moralidad y emociones es más directa que aquella otra de Adam Smith. Rousseau, a diferencia de la simpatía, propone la piedad como emoción fundamental reguladora de nuestras relaciones con otros individuos. La piedad es para Rousseau la repugnancia innata que los individuos experimentan ante el sufrimiento de sus semejantes (Rousseau, 1999). La piedad, según Rousseau, es anterior al uso de toda razón y pone un límite a la búsqueda del interés personal. La importancia de la piedad en la definición de lo moral se da en el hecho de que ella es la fuente de toda virtud social: “con toda su moral los hombres no habrían sido siempre más que monstruos, si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón; [...] de esta sola cualidad derivan todas las virtudes sociales” (Rousseau, 1999, p. 48). Como vemos en la cita, la conducta moral tiene como requisito o condición de posibilidad la emoción de la piedad: los hombres no habrían sido más que monstruos si no contasen con esta emoción.

Recientemente, una historia paralela, de vindicación de la importancia de las emociones, se ha dado al interior de la psicología misma. A diferencia de propuestas de corte kantiano -como las de Kohlberg o Piaget- donde lo moral se relaciona con lo racional, abstracto y universal, otras propuestas han venido dando importancia al rol de las emociones en lo moral. Las aproximaciones de Kohlberg y Piaget al juicio moral postulan que los estadios del desarrollo moral corresponden con la habilidad de articular justificaciones plausibles para los juicios morales. Bajo el esquema de Kohlberg, por ejemplo, los individuos alcanzan los estadios más altos de desarrollo moral “cuando son capaces de justificar sus decisiones morales sobre la base de un principio kantiano central: trata a los individuos como fines y nunca simplemente como medios” (Hauser, Cushman, Young, Kang-Xing Jin & Mikhail, 2007, p. 1).

En contraposición a propuestas como las anteriores, en psicología han comenzado a tomar fuerza aproximaciones que le dan un rol esencial a las emociones en el juicio moral. Jonathan Haidt, por ejemplo, ha argumentado que los juicios morales de los sujetos son producidos por intuiciones y no por procesos racionales, a diferencia de lo que pensarían autores como Piaget o Kohlberg. Para Haidt, los procesos de razonamiento consciente simplemente sirven para dar una racionalización *posterior* del juicio moral, pero no juegan un papel en la genealogía del juicio: “Las creencias y motivaciones morales provienen de un pequeño conjunto de intuiciones... el juicio moral es un producto de intuiciones rápidas y automáticas que luego dan lugar a razonamiento moral consciente” (Haidt & Bjorklund, 2008).

Evidencia para ello la encuentra Haidt, por ejemplo, en el hecho de que muchas veces los individuos no son capaces de articular los principios que subyacerían a sus juicios morales<sup>12</sup>, de forma que parecería gratuito atribuir a la razón una participación

---

<sup>12</sup> Estos estudios se han llevado a cabo, principalmente, utilizando los tan conocidos casos *trolley*. Básicamente, en estos estudios se le muestran al sujeto dos escenarios: (A) en uno un tren va a matar cinco personas, a menos que se presione un botón que hará que el tren tome una vía alterna donde hay una sola persona que, de presionarse el botón, morirá (en lugar de las cinco personas). (B) En otro escenario un tren va a matar cinco personas, con la diferencia de que aquí lo único que puede hacerse para evitar que mueran es empujar a un hombre a las vías del tren para que este se detenga. En ambos casos, la decisión es entre permitir que mueran cinco personas o hacer algo para que muera solo una. En (A) los sujetos tienden a decir que lo correcto es presionar el botón mientras que, en (B), las personas se muestran inseguras con respecto a empujar al hombre o dicen que no es correcto hacerlo. El punto está en que a pesar de ser escenarios que ponen ante una decisión similar (una vs cinco personas) los sujetos no pueden articular las razones o principios de por qué creen que en el escenario (A) es correcto presionar el botón mientras en el (B) no lo es. Ellos simplemente *sienten* que en un caso es correcto presionar el botón mientras en el otro no es correcto empujar al hombre. En otros casos más, se describe sexo consensuado entre hermanos y sin consecuencias (no habrá hijos, ni enfermedades, ni se deteriorara la relación de amistad, etc.), algo que los sujetos califican como incorrecto, en muchas ocasiones sin saber por qué o sin poder articular los principios

aquí y decir que el juicio moral es producto de la aplicación racional de tales principios a casos particulares. En esta misma línea, se ha mostrado que detrás de la incapacidad de los psicópatas para distinguir entre normas morales, que no pueden sufrir modificaciones legítimas por parte de la autoridad, y convencionales, que son legítimamente modificables por la autoridad, se encuentran profundos déficits emocionales, relacionados con la baja actividad de estructuras como la amígdala o el córtex prefrontal ventromedial (Greene, 2009).

### **Aproximaciones emocionales y racionales a la responsabilidad**

Las anteriores dos líneas de comprensión de lo moral se han visto reflejadas en aproximaciones paralelas al fenómeno de la responsabilidad moral. A continuación, en primer lugar, expondré un par de aproximaciones que buscan entender la responsabilidad moral en términos fundamentalmente racionales para, posteriormente, pasar a otras aproximaciones para las cuales lo que debe ponerse en el punto de foco al intentar entender la responsabilidad son las reacciones emocionales que acompañan a las prácticas asociadas con ella.

#### *La sensibilidad a razones*

Tal vez, la teoría más famosa de la responsabilidad moral que destaca el aspecto racional es la de John Fischer y Mark Ravizza (1998), para quienes las acciones libres y por las cuales los individuos pueden, en consecuencia, ser responsabilizados son aquellas en las cuales el sujeto actúa con lo que ellos llaman “control de guía”, un tipo de control que no implica el acceso a posibilidades alternativas (a diferencia de lo que llaman los autores “control regulativo”) y que, por tanto, es compatible con el determinismo –por esta, razón esta propuesta cae bajo la categoría del compatibilismo.

El control de guía lo especifican los autores en términos de la sensibilidad a razones, afirmando que una acción responsable es una acción que es producida por un mecanismo *moderadamente* sensible a razones. Aquí solo me interesa transmitir la idea básica de la propuesta de Fischer y Ravizza, de forma que no me ocuparé de los complicados detalles que encierra la noción de sensibilidad a razones de los autores. Antes de todo, es importante tener presente que aquí por “mecanismo” se entienden todos aquellos elementos cognitivos que explicarían la acción –como las creencias, deseos, etc.

---

racionales, universales o abstractos que, de nuevo, el teórico de corte kantiano postularía como explicativos del juicio moral.

Un mecanismo *moderadamente* sensible a razones puede entenderse por oposición a un mecanismo fuertemente sensible a razones y a uno débilmente sensible a ellas. El primer tipo de mecanismo es tal que si hubiese razones suficientes para que el agente actuase de una forma distinta, este las reconocería, y elegiría y actuaría en conformidad con las razones reconocidas. La *akrasia* muestra, empero, que este tipo de sensibilidad a razones no es necesaria para la responsabilidad moral: un agente a todas luces responsable puede ser débil de la voluntad y, así, no decidir ni actuar con base en las razones que reconoce –como debería ser el caso si actuase con base en un mecanismo fuertemente sensible a razones (Fischer, 2006). Yo puedo saber que robar es malo aun en situaciones en las cuales es seguro que no se me atraparé haciéndolo –i.e. yo puedo ser sensible a esta razón. Puedo, sin embargo, ceder a mi deseo de robar en esta ocasión y no se ve por qué no sería responsable en tal caso. Con respecto a la sensibilidad débil a razones, esta se da cuando el mecanismo con base en el cual actúa el agente reconoce las razones y el agente decide y actúa con base en ellas en *algún* escenario posible (Fischer, 2006). Esto no basta, según Fischer y Ravizza, para que exista responsabilidad moral pues clasificaríamos como responsables a individuos que aparentemente no lo son, como el demente, quien *solo* reconocería razones extrañas para actuar de forma diferente o cuyo patrón de reconocimiento de razones sería bizarro (Fischer, 2012). La sensibilidad *moderada* a razones, entonces, pretende incluir dentro del ámbito de agentes responsables a individuos como el débil de la voluntad o *akrático* y excluir a agentes como el “demente”. Pasemos a caracterizar de forma algo más positiva la sensibilidad moderada a razones, ahora que la hemos opuesto a la sensibilidad fuerte y débil a razones.

Básicamente, un mecanismo moderadamente sensible a razones tiene tres características. En primer lugar, el mecanismo es *sensible* a un patrón de razones que tiene sentido o es inteligible (McKenna, 2009). En este punto, lo que nos interesa es la capacidad del agente para *reconocer* razones, no su capacidad para reaccionar de acuerdo con ellas. Volvamos brevemente al agente demente y al débil de la voluntad para aclarar un poco más este punto. El “demente” es un agente que, en cierto sentido, no tiene las capacidades cognitivas de *reconocimiento* de razones; en este sentido, es similar a, por ejemplo, un niño muy pequeño. El problema del débil de la voluntad es, no obstante, otro: él *reconoce* que prevalecen razones para actuar de una forma determinada pero cede a su deseo de actuar en contra de lo que cree que debe hacer. En otras palabras, su problema



no es cognitivo sino que se encuentra en la relación cognición/acción<sup>13</sup>. Volvamos, ahora sí, a la idea de que el agente responsable es sensible (cognitivamente) a un patrón de razones inteligible. Para explicar esto, por ejemplo, supongamos que yo estoy viendo un juego de fútbol en la televisión, me ofrecen 10 dólares para que deje de verlo y yo declino esta oferta. Posteriormente, me ofrecen 100 dólares y yo la acepto. Como explica McKenna (2009), para que mi patrón de razones sea inteligible no puede suceder que, digamos, yo acepte los 100 dólares para dejar de ver el partido pero me niegue a una oferta de 110 dólares. La respuesta de un mecanismo de acción así no es inteligible; no podemos hacer sentido de una receptividad a razones como esta.

En segundo lugar, un mecanismo moderadamente sensible a razones se caracteriza porque es débilmente *reactivo* a razones. En este caso, no nos interesa la capacidad del mecanismo para *reconocer* razones, como en el componente anterior, sino su conexión con la acción. El mecanismo debe poder reaccionar a las razones que prevalecen para actuar de forma distinta, y que reconoce, cuando menos en *algún* escenario posible. Es por esto precisamente que responsabilizamos al débil de la voluntad: creemos que podría haber reaccionado a las razones que reconoce o, de forma más sencilla, creemos que podría haber actuado de forma distinta –en nuestro ejemplo, que podría haber resistido la tentación de robar. Finalmente, en tercer lugar, el mecanismo debe ser propio, en el sentido de que el agente debe asumir la responsabilidad por aquellas acciones que se originen en el mecanismo con base en el cual actúa. La propiedad del mecanismo se entiende, para Fischer y Ravizza, como asumir responsabilidad por el mecanismo lo que, a su vez, implica tres elementos: (i) el individuo debe verse a sí mismo como la fuente de consecuencias en el mundo y (ii) como objeto apropiado de actitudes reactivas con base en las consecuencias que produce en el mundo (como un agente que puede ser legítimamente culpado por otros, o hacia el cual otros pueden indignarse, etc.<sup>14</sup>); además, (iii) las anteriores concepciones acerca de sí mismo deben estar basadas en evidencia apropiada (Fischer, 2004). Esto último significa, como explica McKenna (2009), que el

---

<sup>13</sup> Otros casos ampliamente discutidos en los que hay una desconexión entre la cognición y la acción son ciertas condiciones psicológicas como las fobias. En estos casos, en muchas ocasiones los individuos son conscientes de las razones que hay en una situación dada: no hay razón para temer a los espacios abiertos o para lavarse las manos una y otra vez. Los individuos, sin embargo, no actúan con base en las razones que reconocen: se rehúsan a salir a espacios abiertos y siguen lavando sus manos constantemente: el problema está entonces en la conexión de la cognición con la acción. Estos casos, sin embargo, se conceptualizan usualmente de forma distinta a los casos de incontinencia pues aquí la conducta de los individuos se considera motivada por deseos que se conciben como irresistibles (Mele, 1995).

<sup>14</sup> Más adelante, profundizaremos más en esta idea de las actitudes reactivas.

agente “debe llegar a estas creencias a través de medios apropiados (y no, por ejemplo, a través de engaño o lavado de cerebro o artificio de una clase u otra)” (B.2).

Ahora bien, aunque la explicación anterior es algo complicada creo que el planteamiento fundamental de Fischer y Ravizza puede entenderse de forma simple pensando en sujetos que no consideramos como receptivos a razones o como incapaces de reaccionar de acuerdo con las razones que reconocen. Piénsese, por ejemplo, en los casos de un niño muy pequeño o en una persona que actúe bajo compulsión. En ambos casos, es incorrecto concebir a los individuos como moralmente responsables; por un lado, tenemos una etapa en la cual todavía no están desarrolladas las habilidades cognitivas del agente que le permitirían *reconocer* razones mientras, por el otro, tenemos una condición que hace incapaz al individuo de *reaccionar* a las razones que, no obstante, está en capacidad de reconocer (véase la nota 5: yo sé que no me pasará nada si salgo a la calle o si no me lavo una y otra vez las manos, sin embargo, estas son razones a las que no puedo reaccionar por la naturaleza de mis deseos). Los individuos responsables, así, tienen ciertas capacidades cognitivas y la posibilidad de guiar su conducta de acuerdo con ellas.

Una propuesta similar a la de Fischer y Ravizza es desarrollada por Jay Wallace (1996)<sup>15</sup>. Wallace pone el énfasis en la parte *moral* de la responsabilidad moral, y propone que, en consecuencia, la habilidad de reconocer y reaccionar de acuerdo con *cualquier* tipo de razones no basta para la responsabilidad moral, como afirman Fischer y Ravizza. Lo que se requiere es lo que él llama *reflective self-control*, definida como “la habilidad general de aprehender y aplicar razones *morales* y de guiar el comportamiento de acuerdo con ellas” (Wallace, 1996, p. 155, cursiva mía). La responsabilidad moral requiere, entonces, de forma similar a Fischer y Ravizza, la capacidad de reconocer razones *morales* –no cualquier tipo de razón- y de actuar de acuerdo con ellas<sup>16</sup>. Estas razones vendrían a ser obligaciones morales, esto es, normas que el individuo considera deben regir su propia conducta y la de otros y cuya violación hace legítimos los juicios de responsabilidad pertinentes. Explica Wallace (1996)

---

<sup>15</sup> Otra propuesta que tal vez pueda clasificarse también como centrada en la racional es la de Kane a la que brevemente hemos hecho alusión. Sin embargo, las propuestas aquí consideradas pueden bastar como ejemplos de propuestas centradas en las capacidades racionales de los individuos.

<sup>16</sup> Esta diferencia entre Wallace y Fischer y Ravizza puede deberse al interés más general de estos últimos autores de extender el uso del concepto de responsabilidad moral a casos de acciones que se considerarían moralmente neutras –e.g. levantar el brazo-, como señala McKenna (2009).

La responsabilidad requiere [...] el poder de tomar distancia de los propios deseos, de reflexionar sobre los fines hacia los cuales nos inclinan a la luz de principios morales, y de ajustar o revisar los propios fines a la luz de tal reflexión. (p. 15).

### *Aproximaciones emocionales*

Pasamos ahora a desarrollos que buscan entender el fenómeno de la responsabilidad moral en términos fundamentalmente de las emociones involucradas en las prácticas de responsabilidad moral. Estos desarrollos en algún sentido pueden considerarse una respuesta a propuesta como las atrás mencionadas, sin embargo, ambos tipos de propuesta (tanto las racionales como las emocionales) se consideran opciones abiertas y con adeptos en los debates contemporáneos acerca de la libertad y responsabilidad moral.

El precursor de posturas de este tipo es, como era de esperarse por el énfasis en la importancia de las emociones, David Hume, pero el artículo seminal de Peter Strawson “Freedom and Resentment” es, sin duda, aquel texto que, en la literatura contemporánea, más claramente la ha articulado. En su ensayo, Strawson nos insta a alejarnos de la discusión de la libertad asociada con el determinismo, esto es, con una tesis *metafísica* acerca de la forma como se “desenvuelve” el mundo y nos sugiere, en su lugar, concentrarnos en el tipo de reacciones emocionales que experimentamos en nuestras relaciones unos con otros, cuando están involucrados juicios de libertad o responsabilidad moral.

Ahora bien, Strawson se concentra en tres tipos de reacciones emocionales, que él llama *actitudes reactivas*: resentimiento, indignación y culpa. Estas emociones, dice Strawson, se presentan cuando hay una violación a una norma moral, pero varían dependiendo de quién o quiénes sean los involucrados en la violación a la norma moral. Así, en el caso del resentimiento, este lo sentirá aquel individuo que esté *directamente* involucrado en la violación moral, no porque él la haya llevado a cabo sino porque es él quien está directamente afectado por ella. Por ejemplo, si alguien me engaña soy *yo* quien sentirá resentimiento hacia la otra persona. Continuemos ahora con la indignación. La indignación la siente aquel individuo que es, por decirlo de alguna forma, “testigo” de una violación a una norma moral pero no es él quien está directamente involucrado. Si, por ejemplo, soy testigo de que Juan está engañando a su esposa Ema, entonces es posible que sienta indignación por la conducta de Juan. Finalmente, pasemos a la culpa. Como

era de esperarse, esta es una emoción que se presenta cuando el sujeto de la violación moral es el propio individuo. Así, si *yo* violo una norma moral que creo es una norma con base en la cual debería guiar mis acciones y que debería respetar es, entonces, posible que sienta culpa.

Ahora bien, las actitudes reactivas tienen condiciones de *legitimidad*. En otras palabras, las actitudes reactivas son apropiadas o racionales en unos casos mientras en otros no lo son<sup>17</sup>. ¿Qué tipo de consideraciones se tienen en cuenta para evaluar la legitimidad de las actitudes reactivas? Strawson distingue dos de ellas: las excusas y las excepciones. Cuando hablamos de excusas hablamos de condiciones que no afectan al agente mismo sino a su acción en determinadas circunstancias. En otras palabras, el *agente* se considera moralmente competente, pero hay condiciones que hacen que su violación a una obligación moral no pueda considerarse de la misma forma que si tal violación se hubiese llevado a cabo en circunstancias distintas. Aquí tenemos, por ejemplo, al individuo que mata a otro bajo coacción; bajo la amenaza de, por ejemplo, muerte a su familia. Nótese que, en este caso, la actitud de indignación hacia este individuo no parece ser apropiada, dadas las circunstancias a las que estaba expuesto. De la misma forma, si posteriormente sintiese culpa, esto no parecería ser legítimo teniendo como base el contexto de la acción. Hay que tener presente, no obstante, que la no legitimidad de las actitudes se define, en este caso, observando las circunstancias del *individuo* involucrado y, por decirlo de alguna forma, no al individuo mismo. En segundo lugar, tenemos la excepción, que no se dirige ya a las circunstancias del individuo transgresor de una norma moral, como la excusa, sino *al individuo mismo*. En estos casos, tenemos, por ejemplo, al niño que apretó el gatillo de un arma y mató accidentalmente a su hermanito. También a la persona con discapacidad mental que ataca a su terapeuta durante una sesión de trabajo. En estos casos, no nos interesan tanto las circunstancias de los individuos sino ellos mismos. Las actitudes reactivas se deslegitiman en este caso, no siendo apropiado o legítimo para alguien sentirse indignado por la conducta del niño o para el terapeuta sentir resentimiento hacia la persona con discapacidad, porque los agentes involucrados no tienen las capacidades cognitivas para ser agentes morales. A diferencia de las excusas, aquí, independientemente de las circunstancias, los individuos

---

<sup>17</sup> El hecho de que las actitudes reactivas, que son emociones, puedan calificarse de racionales no quiere decir que esta propuesta sea racional. Implica, eso sí, una mirada de las emociones más amplia, como se explica más adelante.

no pueden ser moralmente responsabilizados, en el sentido de que no son objetos apropiados o legítimos de actitudes reactivas.

Es importante ahora resaltar un par de puntos. En primer lugar, la anterior aproximación asume que es posible predicar legitimidad de las emociones (particularmente, de una clase de las emociones conocida como “actitudes reactivas”). Las emociones son apropiadas, justificadas o racionales en cierto tipo de situaciones pero no en otras. Esta posibilidad depende de asumir una teoría de las emociones evaluativa, a diferencia de una teoría, por ejemplo, *sensacionista*. Como explica González Lagier, en el primer tipo de teoría se asume una estrecha relación entre razón y emoción, dado que hay emociones que tienen contenido proposicional (González, 2009; Wallace, 1994)<sup>18</sup>. En el caso de las emociones morales esto, pienso yo, es casi que incontrovertible: los individuos se resienten porque, por ejemplo, *creen que* otros han mostrado poca consideración hacia ellos o se culpan porque *creen que* hicieron algo que deberían no haber hecho. Estas creencias pueden o no ser justificadas, dependiendo, en parte, de si aplican o no consideraciones de excusa o excepción, como las que hemos visto antes. A diferencia de esto, en una teoría *sensacionista* las emociones son simplemente eso: sensaciones. Como tal, simplemente no tendrá sentido decir que una emoción está o no justificada o es o no racional. Hacer esto equivaldría a cometer lo que Gilbert Ryle llamó “error categorial” (Ryle, 1949). Asumir una teoría general de las emociones como esta última haría imposible desarrollar una propuesta como la bosquejada en las anteriores líneas, pero no parece que esta aproximación a las emociones sea sostenible o, si lo es, no parece que sea sostenible como una teoría general de las emociones -i.e. que toda emoción sea conceptualizable como una simple sensación (González, 2009).

Finalmente, en la aproximación de Strawson hay que resistir la tentación de creer que las emociones son posteriores a un juicio de responsabilidad o libertad que se hace de forma independiente –al que se llega, pongamos por caso, por un proceso exclusivamente reflexivo. Por el contrario, en la aproximación expuesta aquí las emociones son *constitutivas del fenómeno de la responsabilidad moral* (y la libertad). Para entender esto, podemos revisar brevemente la aproximación de Allan Gibbard al juicio moral (de incorrectitud), según la cual “juzgar una acción como moralmente incorrecta es juzgar que estaría garantizado sentir culpa por realizar tal acción” (Nichols,

---

<sup>18</sup>La negación de una división tajante y la popularización del estudio de las emociones son dos tendencias que estructuran el panorama científico y filosófico actual, como muestra González Lagier.

2008). Aquí, como podemos ver, en la definición misma del juicio entra la legitimidad de la emoción. En otras palabras, juzgar una acción como moralmente incorrecta *significa* juzgar que sería apropiado sentir culpa por realizar tal acción. Pues bien, la aproximación aquí expuesta es similar<sup>19</sup>. Nos propone entender los juicios de responsabilidad en términos emocionales: ser moralmente responsable por una acción *significa* ser objeto apropiado o legítimo de un conjunto de emociones (las actitudes reactivas). Esta, desde luego, no es la única conexión entre las emociones y la responsabilidad que puede hacerse. Sí es mucho más profunda o constitutiva, sin embargo, que otras posibles conexiones que pueden hacerse, como aquella que considera que las emociones podrían ser atenuantes de la responsabilidad moral o la que se pregunta por la responsabilidad que un individuo podría tener por poseer ciertas emociones —e.g. sentimientos de odio hacia individuos de otra raza, simplemente por pertenecer a otra raza (González, 2009).

Una propuesta que en un sentido menos estricto puede considerarse como centrada en las emociones es la aproximación de Harry Frankfurt. Teorías como la de Frankfurt se conocen como *Real Self Views* (Wolf, 1990), pues en ellas lo importante para la libertad o responsabilidad moral no es, por ejemplo, que el agente haya podido llevar a cabo acciones alternativas a las que hace sino que estas expresen o reflejen quién es él<sup>20</sup>. Frankfurt (1971) desarrolla una teoría como esta. Según él, la libertad y responsabilidad deben analizarse, fundamentalmente, en términos psicológicos, prestando atención a la estructura cognitiva del agente cuya libertad o responsabilidad queremos juzgar.

Específicamente, Frankfurt se concentra en la capacidad que tienen los seres humanos de tener deseos de segundo orden, esto es, deseos acerca de los deseos que directamente motivan su acción —o deseos de primer orden. Tales deseos pueden entrar, o no, en desacuerdo con los deseos de primer orden. De acuerdo con Frankfurt, una estructura de la voluntad armónica será la base para fundar adscripciones de libertad y responsabilidad moral. Para ver de manera clara a qué nos referimos con “armónica” podemos recurrir a tres tipos de adictos descritos por Frankfurt.

---

<sup>19</sup>De hecho, podría pensarse que la aproximación aquí expuesta no es más que una instancia particular de esta aproximación al juicio moral, a saber, aquella instancia relacionada con un tipo particular de juicio moral: el juicio de responsabilidad moral. Por otro lado, es clara la similitud de estas propuestas con la idea de Adam Smith acerca de aquello con lo que simpatizaría un espectador imparcial, tal como expusimos esta idea antes.

<sup>20</sup> Para la idea de las acciones que no reflejan quien es el individuo piénsese, por ejemplo, en las acciones que se realizan en estados intensos de ira. En ocasiones como estas, los individuos en muchos casos se describen a sí mismos como “fuera de sí mismos”.

El primer tipo es un adicto que tiene un deseo de primer orden de consumir una droga pero, además, tiene un deseo de segundo orden de que este deseo no sea eficiente y no lo lleve a actuar –a pesar de que, en últimas, lo haga<sup>21</sup>. En palabras de Frankfurt, este adicto no tiene la voluntad que le gustaría tener y es “un espectador impotente de las fuerzas que lo mueven” (p. 16). El segundo tipo de adicto, a diferencia del anterior, tiene un deseo de segundo orden de que el deseo por consumir sea el que de hecho lo lleve a actuar; es un adicto que está satisfecho con su condición. Finalmente, tenemos al *licencioso*, que es un individuo que no se preocupa por los deseos de primer orden que lo llevan a actuar: el adicto indiferente ante su condición. La estructura de la voluntad armónica la encontramos, como es obvio, en el segundo tipo de adicto, y es este tipo de estructura de la voluntad la que funda adscripciones de responsabilidad y libertad para Frankfurt.

Posteriormente, Frankfurt, para responder críticas acerca de un posible regreso al infinito en su teoría y un énfasis arbitrario en alguno de los niveles de deseo de orden superior al primero, propuso el concepto de *wholeheartedness*. La idea aquí era similar: un individuo libre era tal que su voluntad no estaba dividida o, en otras palabras, no había en él *ambivalencia* acerca de lo que quería hacer y cómo quería vivir (Frankfurt 1975, citado en Kane, 1996). Como vemos, en la propuesta de Frankfurt las capacidades de consideración de razones son irrelevantes para la responsabilidad. Antes dije que en un sentido no tan estricto su propuesta se centra en las emociones, pues parece que aquí la responsabilidad tiene su base en el tipo de cosas con las cuales el agente está comprometido o con las cosas que *valora*. Estos compromisos, a vez, es probable que se vean reflejados en el tipo de emociones a que el agente es sensible: si, por ejemplo, un agente que valora un curso de acción particular y que está comprometido con él, se deja llevar por el deseo y no actúa en conformidad con esto es probable que su acción esté acompañada o sea seguida por sentimientos de alguna clase –es probable que, por ejemplo, este agente se sienta arrepentido posteriormente, sienta culpa, remordimiento o algo por el estilo. Este tipo de emociones de alguna forma también definirían el tipo de

---

<sup>21</sup> Los deseos de segundo orden de que un deseo de primer orden lleven de hecho a la acción es una subclase de los deseos de segundo orden, conocida por Frankfurt como *voliciones* de segundo orden.

agente con el que estamos tratando y, así, ayudarían a precisar quién es él, cuando estamos considerando la cuestión de la responsabilidad moral por las acciones<sup>22</sup>.

La idea de Frankfurt fue retomada posteriormente por otros teóricos, como Gary Watson (1975), quien en lugar de fijar su atención exclusivamente en los deseos destaca la importancia de distintos sistemas en la economía mental del agente. En la propuesta de Watson es fundamental la distinción entre valorar (*valuing*) y querer (*wanting*); entre “pensar que un estado de cosas es bueno, valioso, o que vale la pena promoverlo, y [...] simplemente desear o querer que un estado de cosas se dé” (p. 209). Según Watson, y de forma similar a Frankfurt, la acción libre se explica porque hay una consistencia entre lo que el agente valora y aquello que desea o quiere; esto explicaría, para Watson, por qué en casos como los de los cleptomaniacos, u otros agentes víctima de compulsión, no hay libertad: los deseos aquí se expresan independientemente de los juicios evaluativos del agente o de sus valoraciones (p. 220). En términos más simples, los agentes aquí valoran ciertas cosas (e.g. robar es incorrecto) pero sus deseos justamente los arrastran en la dirección opuesta.

### Conclusión

En este texto, hemos dado una mirada a uno de los problemas más antiguos en la historia del pensamiento: el problema entre determinismo y libertad. Hemos, asimismo, distinguido varios sentidos de libertad y ligado este problema con el de la responsabilidad moral. También nos familiarizamos con varias teorías de la responsabilidad moral, que especifican condiciones para poder decir legítimamente que un agente es responsable por una acción. Sin embargo, es importante resaltar una serie de puntos con respecto a la aproximación aquí desarrollada.

---

<sup>22</sup> Esto es solo una posible lectura de las ideas de Frankfurt. He querido sugerirla porque en el esquema aquí presentado tenemos una división entre propuestas de la responsabilidad moral centradas en la parte racional y otras centradas en la parte emocional. No es claro que la propuesta de Frankfurt se acomode de forma pulcra a algunas de los costados, pero desconocer la importancia de propuestas como estas es quedarse corto en la exposición del debate. Tal vez, una mejor manera de haber acomodado a Frankfurt hubiese sido mediante la referencia a las éticas de la virtud. Aunque es posiblemente una mejor opción, la propuesta de Frankfurt (y similares) al parecer resiste la lectura emocional que aquí he dado. Por otro lado, la ética de la virtud es una postura que se sale de los alcances de este trabajo. Hay que agregar que Frankfurt complementa su teoría con un ataque a las posibilidades alternativas como requisito de la libertad o de la responsabilidad moral, con los llamados casos Frankfurt (1969), donde se describen agentes que se consideran intuitivamente libres pero no pueden hacer más que lo que hacen o no tiene posibilidades alternativas de acción.



En primer lugar, nuestra principal línea de exposición ha sido la distinción racional-emocional, y no tanto el interés por calificar las aproximaciones expuestas como compatibilistas o incompatibilistas. Esto es importante porque aunque las clasificaciones no son excluyentes tal vez los motes de incompatibilismo-compatibilismo de la clasificación más tradicional nos metan de lleno en un círculo sin fin, con los mismos problemas que tenemos hace más de 2000 años. Me explico.

El problema del determinismo y la libertad es un viejo problema y parte de la razón parece estar en que es un problema *metafísico* y *conceptual*, relacionado, por un lado, con la verdad o falsedad de una tesis acerca de la forma como se desenvuelve el mundo, y no con cosas más terrenales (por decirlo de alguna manera) y, por el otro, con una cuestión conceptual sobre la forma correcta de definir el concepto de “libertad de la voluntad”. Esta discusión es inagotable porque pueden, *a priori*, formularse mil definiciones distintas de este concepto, unas que chocan con la verdad del determinismo y otras que no. La clasificación de las posturas como centradas en lo racional o emocional, por el contrario, avanza un poco en la naturalización del problema de la responsabilidad moral, alejándolo hasta cierto punto de cuestiones netamente metafísicas. Lo que interesa para la responsabilidad moral, como sugiere la clasificación, son asuntos *psicológicos*: ciertas capacidades que los agentes psicológicos responsables poseen, como, por ejemplo, la capacidad de afectación emocional ante la emisión de ciertas conductas (ya sea de parte del propio individuo o de otros), la capacidad de considerar razones que pudieran hablar en favor o en contra de la emisión de cierta conducta y la posibilidad de guiar la conducta por ellas, o la capacidad de identificarse a través de voliciones de orden superior con los elementos psicológicos que tienen una relación directa con la acción (como deseos, creencias, etc.). Si esto es así, y si las capacidades psicológicas ocupan un lugar central en las discusiones acerca de la responsabilidad, se sigue que este problema no tiene que ser terreno exclusivo del filósofo y que el psicólogo tiene a su disposición un conjunto de herramientas que le servirían para iluminarlo. Esto implica un abordaje de los problemas tradicionalmente pensados como monopolio de la filosofía distinto, donde los aportes interdisciplinarios tienen un papel central que jugar. Una metodología que es de lo más fructífero y que obliga al filósofo a reconocer que el conocimiento es una empresa colectiva que no tiene su principio ni su final en las cavilaciones solitarias de un hombre que se condena a sí mismo a la soledad, porque cree que solo allí encontrará la iluminación que necesita para aprehender toda la realidad en un momento de iluminación casi divina.

Desde luego, no se afirma aquí que las propuestas bosquejadas anteriormente sean las únicas ofertas en el debate en torno a la responsabilidad moral; tampoco que estén exentas de la crítica<sup>23</sup>. Sí creemos, no obstante, que propuestas como estas han tomado el camino correcto al virar nuestra atención hacia senderos más fructíferos; aquellos relacionados con la psicología de los agentes cuya responsabilidad estamos tratando de evaluar y no con la verdad de una tesis metafísica que nos resulta totalmente ajena en nuestras prácticas de adscripción de responsabilidad cotidianas. El hecho de que el problema de la libertad y el determinismo tenga una historia tan extensa podría señalarnos, entonces, que el enfoque ha sido equivocado hasta cierto punto; que hemos estado concentrando nuestra atención en algo en lo que no debería habernos preocupado tanto. La historia no es inútil: nos muestra qué hemos estado haciendo mal y caminos posibles que podemos seguir para corregirlo.

---

<sup>23</sup> Para una revisión de algunas críticas puede consultarse McKenna y Coates (2015) así como Clarke y Capes (2014); allí también se encuentran otras ofertas en el “mercado” de la responsabilidad moral. La razón para no exponer las críticas aquí es que son demasiado específicas de las teorías y salen por ello de los alcances de este texto.

### Referencias

Arendt, H. (1961) What is Freedom? En: H. Arendt. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.

Ayer, A. (1954) Freedom and Necessity. Recuperado de: [http://www.sheffield.ac.uk/polopoly\\_fs/1.101522!/file/Ayer-freedom-necessity.pdf](http://www.sheffield.ac.uk/polopoly_fs/1.101522!/file/Ayer-freedom-necessity.pdf)

Berlin, I. (1969) Two Concepts of Liberty. Recuperado de: [https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso\\_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin\\_twoconceptsliberty.pdf](https://www.wiso.uni-hamburg.de/fileadmin/wiso_vwl/johannes/Ankuendigungen/Berlin_twoconceptsliberty.pdf)

Clarke, R. & Capes, J. Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/incompatibilism-theories/>.

Descartes, R. (1641) *Meditaciones Metafísicas*. Tr. De José Antonio Míguas. Recuperado de: [http://www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea\\_2628.pdf](http://www.rosariosantodomingo.edu.co/contenido/tarea_2628.pdf)

Denis, L. (2014) Kant and Hume on Morality, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/kant-hume-morality/>.

Frankfurt, H. (1969) Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*, 66 (23): 829-839.

Frankfurt, H. (1971) Free Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68 (1): 5-20.

Frede, M. (2011) *A free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*. Berkeley: University of California Press.

Fischer, J. (2006) *My Way: Essays on Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.

Fischer, J. & Ravizza, M. (1998) *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fleischacker, S. (2013) "Adam Smith's Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/smith-moral-political/>.

Gaus, G., Courtland, S. and Schmidtz, D. Liberalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/liberalism/>.

González, D (2009) *Emociones, Responsabilidad y Derecho*. Madrid: Marcial Pons.

Greene, J. (2009) The Cognitive Neuroscience of Moral Judgment. En: M. Gazzaniga (Ed.) *The Cognitive Neurosciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Haidt, J. & Bjorklund, F. (2008). Social Intuitionists Answers Six Questions about Moral Psychology. En: W. Sinnott-Armstrong (Ed.) *Moral Psychology. Volume 2. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Hauser, M. D., Cushman, F. A., Young, L., Kang-Xing Jin, R., & Mikhail, J. (2007). A dissociation between moral judgments and justifications. *Mind and Language* 22(1): 1-21.

Heinrichs, K., Oser, F. & Lovat, T. (2013) *Handbook of Moral Motivation*. Rotterdam: Sense Publishers.

Hofer, Carl, "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal/>.

Johnson, R. (2014) "Kant's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant-moral/>.

Kane, R. (1996) *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.

Kane, R. (2005) *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York - Oxford: Oxford University Press.

Kane, R. (2007) Libertarianism. En: J. Fischer, R. Kane, D. Pereboom & M. Vargas. *Four Views on Free Will*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

Kane, R. (2011) *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Leibniz, G.W. (1982) Discurso de Metafísica. En: Olaso (Ed.) *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires Charcas.

Leibniz, G.W. (1982) Tratado de la Naturaleza Humana. En: Olaso (Ed.) *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires Charcas.

Levy, N. (2014) *Consciousness and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.

Libet, B (1999) Do We Have Free Will. *Journal of Consciousness Studies*, 6, 47-57.

McKenna, M. (2009) Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (Ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>>.

McKenna, M. & Coates, J. (2015) Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>>.

Mele, A. (1995) *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. Oxford: Oxford University Press.

Nichols, S. (2008) Sentimentalism Naturalized. En: W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology. Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge, MA: The MIT Press.

O'Connor, T. (2014) "Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/freewill/>

Perdomo, A. y Yañez, J. (2013) Juicio, acción y sentimiento moral: reflexiones desde la filosofía y la psicología. En: J. Yañez, J. Chaparro & L. Segovia (Eds.) *Cognición moral y desarrollo psicológico. Tomo III. Experticia, sabiduría y desarrollo moral*. Bogotá: UNIMINUTO.

Rice, Hugh, "Fatalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/fatalism/>>.

Rousseau, J. (1999) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Recuperado de: <http://www.enxarxa.com/biblioteca/ROUSSEAU%20Discurso%20sobre%20la%20desigualdad.pdf>

Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.

Searle, J. (2002) *Consciousness and Language*. Cambridge. Cambridge University Press.

Smilansky, S. (2012) Free Will and Moral Responsibility: The Trap, the Appreciation of Agency, and the Bubble. *The Journal of Ethics*, 16, 211-239.

Smith, A. (2006) *The Theory of Moral Sentiments*. Sao Paulo: Metalibri.

Stern, R. (2004) Does 'Ought' Imply 'Can'? And Did Kant Think It Does? *Utilitas*, 16 (1), 42-61.

Strawson, P. (1962) Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*, 48, 1-25.

The History of the Free Will Problem  
Recuperado de: Information Philosopher  
Web site <http://www.informationphilosopher.com/freedom/history/>

Tooley, M. (2013) "The Problem of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL =  
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/evil/>>.

Wallace, J. (1996) *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Watson, G. (1975) Free Agency. *The Journal of Philosophy*, 72 (8), 205-220.

Wegner, D. (2003) *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press.

Wolf, S. (1990) *Freedom Within Reason*. New York – Oxford: Oxford University Press.