

*Ningún hombre es una isla.\**  
*Meditación en torno a la (im)posibilidad*  
*de la responsabilidad moral*

Vicente RAGA ROSALENY

Recibido: 27 de septiembre de 2005

Aceptado: 8 de noviembre de 2005

**Resumen**

El Argumento Básico de Strawson es de los más fuertes contra la responsabilidad moral en filosofía de la acción. Uno debería ser responsable de su personalidad para ser responsable moralmente de sus acciones, pero entonces nadie sería jamás responsable.

En este artículo critico los intentos ortodoxos de solución al reto escéptico de Strawson y muestro cómo comparten con el Argumento una misma noción teológica heredada de agente-mónada. Una propuesta de solución pasa por una nueva concepción de sujeto.

*Palabras clave:* Filosofía de la acción, responsabilidad moral, agente, compatibilismo, incompatibilismo, determinismo, libre albedrío, identidad social.

**Abstract**

The Strawson's Basic Argument is the stronger against moral responsibility in Philosophy of action. One should be responsible of his identity to be moral responsible of his actions, but then nobody could be never responsible.

---

\* Departament de Metafísica y Teoria del Coneixement. Universitat de València. *Phrónesis-analytic philosophy group*. Becario de investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia. Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto de investigación "Creencia, motivación y verdad" (BFF2003-08335-C03-01). Agradezco los comentarios de un informador de *Revista de Filosofía* a una versión previa de este artículo, así como la ayuda de los profesores Carlos Moya y Julián Marrades, y también algunas conversaciones mantenidas con Juan José Colomina, Bernat Martí, David Mateu y Pascual Raga, que de algún modo han contribuido a la elaboración de este texto.

In this article I criticize orthodox solutions to Strawson's sceptical challenge and show how they share with the Argument the same theological notion of monadic agent. A new solution needs a new conception of agent..

*Keywords:* Philosophy of Action, Moral Responsibility, Agent, Compatibilism, Incompatibilism, Determinism, Free Will, Social Identity.

“No man is an island, entire of itself.  
Every man is a piece of the continent, a part of the main.”  
(John Donne, Meditation, XVII)

Uno de los argumentos escépticos más fuertes, por lo que respecta a la cuestión de la atribución de responsabilidad moral, que se han formulado en el campo de la filosofía de la acción sería el Argumento Básico de Galen Strawson. La exigencia strawsoniana de una responsabilidad por ser lo que se es, por los rasgos constitutivos del agente, para poder dar cuenta de la responsabilidad moral por las propias acciones, convierte tal atribución en algo, aparentemente, injustificable. Mi intención en este ensayo será rebatir el argumento strawsoniano, o al menos ponerlo en entredicho, y, para ello, daré primero tres pasos preliminares, que me permitirán, como conclusión, afirmar la posibilidad de tal responsabilidad.

En un primer momento, pues, mediante una breve ojeada a la historia de la filosofía trataré de establecer cuál puede ser el origen de la noción de individuo que está en la base del Argumento Básico, y que es la que dota de toda su fuerza a la argumentación escéptica strawsoniana. En segunda instancia, estableceré ese mismo Argumento, que se pretende válido independientemente de compromisos con distinciones entre determinismo e indeterminismo, para, en tercer lugar, exponer sucintamente los intentos de respuesta que desde posiciones compatibilistas e incompatibilistas se han venido, o podrían venirse, formulando. El fracaso de todas las respuestas tradicionales me permitirá desvelar los supuestos compartidos tanto por el argumento escéptico, como por sus intentos de solución, a saber, la noción de individuo expuesta en primera instancia.

Llegados a este punto, mi argumento dará un giro crítico positivo e intentará, consciente de la no naturalidad de la noción de agente-mónada que subyace a todos los modelos argumentativos expuestos, proponer una concepción de sujeto que dé cuenta de todas las limitaciones anteriores y, en tanto que histórica y socialmente configurada, polémica con el esquema de la propuesta strawsoniana. No sería necesario que el agente fuera *causa sui*, para poder ser moralmente responsable de sus acciones, porque tal noción de agente es incoherente y no se compadece con una visión amplia, filosófica, transdisciplinar e intuitivamente considerada del ser humano, nódulo donde sociedad e historia se cruzan y crean.

## I

La imagen que del agente se desprende de la tradición dominante en el campo de la filosofía de la acción actual, sobre el que se vierten las cuestiones relativas a la libertad (entendida como voluntad libre) y a la responsabilidad moral (que tiene a la libertad como su presupuesto), no es la única posible. Es más, las distinciones que tal imagen comporta, los compromisos metafísicos que mantiene, tornan sumamente implausibles las atribuciones de responsabilidad moral y la defensa de la libertad, ante argumentos que presionen sobre las correlaciones entre exterioridad y heteronomía, interioridad y autonomía o autodeterminación, así como sobre los aspectos sociales, históricos y de contenido, que configuran habitualmente al sujeto de la acción.

La noción de individuo, de su libertad y responsabilidad moral asociadas, que subyace a esta tradición, podría tener sus orígenes más remotos en el pensamiento de un autor escasamente citado y conocido por ella, el pensador medieval Pedro Abelardo.<sup>1</sup> Como epítome de un cambio sociocultural y económico-político ha de entenderse la exhortación al conocimiento de uno mismo que aparece en los escritos éticos de este autor. La tesis fundamental, que caracterizaría a Abelardo como representante del movimiento espiritual que en el siglo XII habría coadyuvado a ese temprano “surgimiento del individuo” era: que la moralidad de un acto se define sólo por la intención de quien lo realiza, lo cual enlaza bien con la noción teológica cristiana que anima su concepto de voluntariedad.

El pecado como consentimiento interno a la inclinación a realizar una acción mala, implicaría siempre, según se desprende de la doctrina abelardiana, un suceso psicológico específico, una decisión y, en tanto que rechazo consciente de la voluntad divina, sería un acto de plena afirmación de la propia individualidad (así como una opción por la condena eterna, única alternativa a la salvación en el modelo heroico abelardiano).

Este carácter interno y aislado de la decisión, el *consensus*, implicaría, alejándose de otros modelos como el aristotélico,<sup>2</sup> por un lado la separación entre el

<sup>1</sup> No pretendo defender que éste sea el único origen posible de la noción de individuo propia del ámbito de estudio que nos concierne, ni tampoco que la relación con la filosofía de la acción actual sea directa, antes bien mi propósito es mostrar con más claridad alguna de las dificultades recién apuntadas, así como sus supuestos subyacentes (y para ello he seguido a Montoya, J. (1996), pp. 37-40, 48-49).

<sup>2</sup> Sería interesante elucidar las similitudes y diferencias entre las nociones de pecado y *hamartía*, o decisión y *proairesis*, entre muchas otras, que permitirían poner en entredicho lecturas como la del “yo moral” chisholmiano, o la del “yo profundo” evaluativo de Watson. Éstas, según mi interpretación, a pesar a su pretendida filiación respecto del pensamiento de la Grecia clásica, de hecho distorsionarían el contexto cultural y de pensamiento de los autores griegos (para un ejemplo a contrario, véase Williams, B. (1993), especialmente pp. 50-102). Así, por ejemplo, la *hamartía* que es literalmen-

carácter moral o *ethos* y la decisión moral: el *consensus* no es necesitado por ninguna inclinación antecedente. Y, por otro lado, el corte entre la decisión moral y la acción externa.<sup>3</sup> En ese espacio vacío entre el *carácter* y la *acción*, estaría la decisión moral y, por tanto, el individuo.

## II

Con esta breve exploración por la historia de la filosofía querría, pues, haber mostrado los vínculos genealógicos observables entre la concepción abelardiana del sujeto y el individuo atomizado, reducido a mera estructura decisoria con creencias, deseos y valores (“creseos”),<sup>4</sup> desconectados éstos (y vaciados de contenido), por mor, en principio, de una apropiada atribución de responsabilidad, de la sociedad y de la historia (entendidos éstos más bien como amenazas condicionantes que como condiciones posibilitantes), en la filosofía de la acción contemporánea (amén del planteamiento moralmente neutro que también suele caracterizarla, aunque esto, como todos los otros rasgos, esté sometido a contraejemplos variados, que no desmienten su amplia difusión y general aceptación acrítica).

Sin embargo, también hay diferencias notables entre ambas concepciones. Los avances de la ciencia moderna en campos diversos, y los cambios ideológicos variados propios de la Modernidad han llevado a una visión naturalizada del mundo y

---

te un yerro, algo perteneciente al orden del conocimiento y que en el momento dado sería inevitable, se acerca mucho a una noción de ética cívica, en la que se trata de la armonía entre valores de la ciudad y persona educada (esto es, del ajustarse el individuo al orden social). Por su parte, la noción de pecado, que es la que está detrás de las lecturas de Chisholm o Watson, se aproxima mucho más a un modelo heroico, en el que la decisión individual salva o condena, en el caso de una sociedad moderna a la alabanza moral o al menosprecio y recriminación, y por lo tanto se vincula a esa noción de libertad como voluntad absolutamente libre, ligada a una concepción de responsabilidad moral propia de agentes radicalmente individualizados y deudora de una tradición teológica concreta.

Lo mismo sucede con la *proairesis* o preferencia deliberada, ésta se refiere al finalizar de un proceso de deliberación y no a un suceso psicológico determinado. La *proairesis* es el término utilizado por Aristóteles bien para referirse a acciones que brotan de nuestro carácter (*ethos*), bien para tratar del conflicto entre acciones que expresan nuestro *ethos* y circunstancias extraordinarias (como, por ejemplo, el arrebató de una pasión amorosa).

En ambos casos, ni *hamartía*, ni *proairesis*, podrían simplemente vincularse genealógicamente a una noción teológica de libertad como la que está detrás de las propuestas de los modernos autores que han tratado estas cuestiones en el campo de la filosofía de la acción (antes bien, su “filosofía de la acción”, la aristotélica, podría servir de guía para la propuesta alternativa que introduzco en este artículo).

<sup>3</sup> “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*” (Cf. Kant, I. (1992), p. 21).

<sup>4</sup> Híbrido, vocablo neológico, que aúna “creencia” y “deseo” (agradezco a Pascual Raga la formulación de esta definición).

del ser humano en su seno, con implicaciones metafísicas, ontológicas y antropológicas varias, que separan nítidamente al modelo abelardiano de aquellos que imperan en el ámbito que nos ocupa. Responsabilidad moral y libre albedrío o voluntad, siguen ligadas, y permanecen todos los aspectos mencionados en la caracterización del *consensus*, pero la divinidad, contra cuyo trasfondo de omnipotencia, severidad y justicia, se dibujaba la libertad humana plena, parece haberse ido emborronando hasta desaparecer de la composición pictórica.

Pero, ¿verdaderamente se ha ido? En un mundo en el que, en virtud de los avances científicos, no hay proposición general más ampliamente compartida, con mayor apoyo inductivo y empírico, que la de que todos los sucesos, entendiendo suceso en sentido amplio, tienen explicación, cabe preguntarse por el lugar del agente, instancia de la voluntariedad, decisión y responsabilidad. Si por explicación se entiende la explicitación de las circunstancias que hicieron necesario el suceso acaecido, y si tales sucesos, en un mundo naturalizado, se insertarían en cadenas o secuencias causales (epistemológicas pero, de modo especial, también ontológicas), donde un estado de cosas causa otro, que a su vez es causado por uno anterior, y así sucesivamente, ¿en qué se diferenciaría el mero suceder, o causalidad transeúnte, del causar la acción del agente, o causalidad inmanente?<sup>5</sup>

Y la respuesta a esta pregunta sería que, precisamente, el agente se diferenciaría del mero suceder en el cumplimiento de las condiciones de la acción y voluntad libres, que darían cuenta de la subsiguiente atribución de responsabilidad, en la estela de la tradición dominante, y que serían esencialmente dos: que esté en poder del agente el realizar o no la acción; que esa “capacidad” resalte sobre un amplio trasfondo de deseos, de posibilidades no actualizadas, pero actualizables (el Principio de Posibilidades Alternativas) y que el agente constituya el origen de esa acción, deseo, volición, y no sea otra cosa ajena a él la que tenga el “control” (el Principio de la Originación o, como veremos luego, de la Responsabilidad Última).

En ese mundo tal y como lo he caracterizado, y centrándome en el requisito de la originación, por mor del argumento que voy a desarrollar, parecería necesario que uno fuera causa incausada de aquellas acciones que propiamente pueden atribuírsele, responsabilizándose por ellas, en tanto que acciones libres, que le pertenecerían, que controlaría, sin que otra cosa las causara, sin otra fuente de originación. Pero (y aquí retorna el dios emborronado), motor inmóvil, causa incausada, y demás epítetos se han venido atribuyendo, esta vez sí desde Aristóteles, a la divinidad, que se habría encarnado, pues, ahora en el hombre aparentemente naturalizado.

Chocan aquí dos intuiciones ampliamente extendidas, de sentido común, dos fuentes diversas de conocimiento y tradición, dos conjuntos de instituciones sociales, macroestructuras, etc. Por un lado, el punto de vista práctico, subjetivo, que da

---

<sup>5</sup> Cf. Chisholm, R. M. (1982), pp. 28-29.

cuenta de una capacidad humana central, la de influir en el mundo y ser origen de las propias acciones, voliciones, y que se acompañaría de las más diversas actitudes reactivas y prácticas asociadas, en la interacción común (sustentando, además, no sólo importantes instituciones, sino el propio sentido de una vida valiosa). Por otro, el punto de vista objetivo o teórico, antes apuntado, ligado al avance de las ciencias, que dibujaría un panorama donde tal capacidad se diluiría o encontraría seriamente amenazada.<sup>6</sup>

Más allá del rotulo “concepción heredada del determinismo”, que se desprendería de la caracterización que del mundo naturalizado he hecho, donde las acciones y elecciones humanas se entenderían como efectos de las secuencias causales en que, más ampliamente, se integran todos los sucesos del mundo,<sup>7</sup> el problema de ese segundo punto de vista, tal como lo plantean los sucesores del determinismo fuerte clásico (aleccionados por el propio avance de la ciencia, por ejemplo en el campo de la física, con los avances de las diversas formulaciones de la física cuántica) sería el de una cuestión de incompatibilidad generalizada. La libre voluntad implicaría verdadera responsabilidad y tan incompatible sería con el determinismo como con el indeterminismo, siendo por tanto inviable su defensa, pese a nuestro primer punto de vista, si cupiera, como estos autores defienden, aplicar a tal dilema el tercio excluso.

No sería, pues, en realidad, necesario decidirse por uno de ellos (lo que supondría eludir las cuestiones relativas a la plausibilidad de una solución de síntesis, entre determinismo e indeterminismo,<sup>8</sup> así como las argumentaciones relativas a la relevancia y sentido de las reflexiones derivadas de los nuevos campos abiertos por la física, la neurología, entre otros), como muestra uno de los argumentos más relevantes de los últimos tiempos en esta línea “dura”, y contra el que trato de articular este ensayo: el Argumento Básico de Galen Strawson.

Según se explicita en el Argumento Básico,<sup>9</sup> pues, no seríamos responsables moralmente de nuestras acciones, sea el determinismo verdadero o falso, dado que nadie podría cumplir el requisito de Responsabilidad Última (que postulamos como una de las dos posibles condiciones de la responsabilidad moral). Las acciones libres, que impliquen verdadera responsabilidad, ya lo he apuntado, lo serían en virtud de una razón del agente que las causa; esto es, en función de cómo es uno mentalmente. Pero no querríamos, ésta es la baza de Strawson, que esas cadenas causales que llevan de nuestros deseos, creencias y valores a nuestras voliciones y acciones, fueran nuestras de modo azaroso, sin bases, por suerte (entendida como *lack of*

---

<sup>6</sup> Cf. Kane, R. (2002), pp. 4-6.

<sup>7</sup> Cf. Honderich, T. (2002), pp. 461-476.

<sup>8</sup> Véase Double, R. (1996), pp. 847-854, que critica a Honderich en tanto que al entender ambos en sentido actitudinal, como asimismo el propio Double, no podría apelar a su verdad o falsedad.

<sup>9</sup> Puede seguirse en Strawson, G. (1986), pp. 28-29; Strawson, G. (1994), pp. 5-24.

*control*, no como *chance*, y del tipo de la que podríamos denominar suerte constitutiva),<sup>10</sup> ni en virtud de algún tipo de control externo al agente.<sup>11</sup> En suma, el requisito para que las acciones y razones fueran propiamente del agente es que éstas se eligiesen en virtud de unos principios, de los que, a su vez debería ser responsable, mediante otros principios de elección, y así *ad infinitum*.

Otra forma de argumentarlo, más intuitiva, conectando con lo dicho respecto del avance de ciertos ámbitos de la ciencia, y de aquello en que consisten nuestros puntos de vista, sería decir que la combinación de nuestra experiencia temprana, y más allá de ésta, de nuestra carga genética, y del entorno, e incluso, del condicionamiento social, se opondrían a la confianza ingenua en esa capacidad de autodeterminarse últimamente, que constituye el tipo de libertad que mucha gente supone que poseemos (y que así planteado, parecería deslegitimar movimientos como el denettiano, o incluso mi apelación primera a la genealogía teológico-metafísica de la noción del agente libre y responsable).<sup>12</sup>

Si lo enuncio primero de un modo menos riguroso cabría decir que no estamos ante una cuestión epistemológica, esto es, que no cabría bloquear el Argumento, y la cuestión planteada de la imposibilidad de la responsabilidad moral, apelando a un desconocimiento, o al posible estatuto inalcanzable de una completa explicación del comportamiento humano,<sup>13</sup> de sus razones para actuar (pues sobre ese eje gira el Argumento de Strawson, y a ese punto dirigen sus miradas todos aquellos que atienden a la condición del Origen). Ni tampoco atendiendo a una posible salida por vía indeterminista, entendida ésta como puro azar,<sup>14</sup> ya que la acción y decisión impre-

<sup>10</sup> Véanse Nagel, Th. (1979), pp. 51-72; Williams, B. (1993a), pp. 97-110. Cabría aquí una objeción como la que Hurley, S. (2003), pp. 121-122, plantearía al argumento de la suerte constitutiva. Ésta sería una suerte que fijaría identidades, mientras que el argumento strawsoniano aquí, que podría asimilarse al de una suerte de lotería natural constitutiva, imposibilitante de la responsabilidad moral, debería ser necesariamente relativo a identidades ya constituidas (así afortunadas o desafortunadas). La incoherencia que de aquí se deriva parecería atentar contra la vertiente indeterminista del Argumento Básico (que, recordemos, se pretendía válido sin necesidad de apelar al determinismo o indeterminismo) y, de algún modo, se enlazaría con mis posteriores críticas al supuesto carácter meramente negativo, condicionante, de los elementos sociales, culturales, históricos, constitutivos del individuo (perspectiva ésta que deja de lado su carácter trascendental, de condición de posibilidad). Pero, me parece necesario apuntarlo, el argumento de Hurley debería dar cuenta todavía del hecho de que, al menos intuitivamente, sigue pareciéndonos válido apelar a la mala suerte constitutiva en el sentido criticado (lo que muestra la necesidad de una investigación genealógica de la noción de individuo, como la que aquí estoy llevando a cabo de manera tentativa).

<sup>11</sup> Luego refinaremos esto, con las distinciones relativas al control constrictivo, no constrictivo y los casos del Mundo Feliz (control no constrictivo encubierto).

<sup>12</sup> Puede, de hecho, hacerse referencia a autores de otras tradiciones, como Foucault (véase Foucault, M. (1991), pp. 39-46), que también apoyan esta crítica.

<sup>13</sup> Cf. Ayer, A. J. (1982), pp. 16-17, ya que si no de facto sería teóricamente alcanzable.

<sup>14</sup> Si bien la cuestión, como veremos es más compleja y, tanto esta objeción, de entrada más simple, como la ya más severa de la ininteligibilidad o de la postulación de misteriosas entidades metafí-

decibles, carentes de bases, parecen en primera instancia sí libres, pero difícilmente responsables (y dotados de una libertad valiosa), ya que ésta, la responsabilidad por las acciones y decisiones, es algo que responde a mis razones, guías de mi elección, y es fruto de los rasgos (creencias, deseos, motivaciones) que estrechamente me constituyen, bases de mi decisión.

Y ésto cuestiona la tercera posibilidad de escape, la apelación a razones, de las que requeriríamos poder causal, y cuyas explicaciones, la explicación por razones, equipararíamos, siguiendo a Davidson,<sup>15</sup> con la explicación causal (con lo que esta argumentación se inclinaría del lado del determinismo, pretendidamente compatible con la libertad y responsabilidad). Así pues, si hubiese una explicación causal de mi elección, con base en mis razones, educidas de mis rasgos constitutivos, y nos centramos en la condición del Origen o de Responsabilidad Última, el problema sería el de la responsabilidad por el propio carácter, el de si somos fuente de esas cadenas causales en que consisten nuestras razones.

Por supuesto que cabe, como arguye Dennett,<sup>16</sup> frente a las exigencias de ultimidad o control absoluto, de autodeterminación como autocreación de corte teológico, apelar a la “complejidad”, del agente, a su ser sensible a razones, a su capacidad para la revisión y alteración del carácter basándose en la reflexión.<sup>17</sup> Pero ésto sería quizá tomarse las cosas con demasiada ligereza, o pretender recluir en el campo de las meras abstracciones teóricas lo que constituye un problema metafísico que sí afectaría a nuestras conductas e instituciones, y que los avances de la genética, neurología, sociología, etc, plantean como cercano y cotidiano.

Sin ultimidad, por un lado, ni el mecanismo sensible a razones mencionado por Dennett (y argumentado por los semicompatibilistas Fischer y Ravizza)<sup>18</sup> habría sido adquirido por medios controlables por el agente, ni su efectiva aplicación de tales capacidades en circunstancias específicas se ejercería bajo su control. Y, por otro lado, los intentos de alcanzar la ultimidad por vía indeterminista chocarían con el requisito de la racionalidad, de la elección conforme a rasgos propios (aunque las acciones autoconfigurativas de Kane traten de dar una respuesta incompatibilista bastante elaborada a esta objeción).

---

sicas, en pro de una responsabilidad y libertad incompatibilistas, será susceptible de una reformulación más interesante en autores como Kane.

<sup>15</sup> Cf. Davidson, D. (1980), p. 3-19.

<sup>16</sup> Cf. Russell, P. (2002), pp. 242-244.

<sup>17</sup> También en breve volveré sobre este punto, con una sucinta, pero más detallada, exposición de las diversas posiciones que podrían encuadrarse en el seno de una actitud compatibilista.

<sup>18</sup> Cf. Fischer, J. M., Ravizza, M. (1998), pp. 170-206.

### III

En cuanto a las posibles respuestas al Argumento: compatibilistas, incompatibilistas libertaristas, o pragmáticas (y revisionistas), dentro de la tradición filosófica que nos concierne, todas resultan insatisfactorias por lo que respecta a la pregunta por el origen, condición de la atribución de responsabilidad de los agentes individuales y, en gran medida, por la razón ya apuntada del tipo de caracterización de éstos, que los deja inermes ante planteamientos como el de Strawson (por cuanto el requisito de autocreación divina, que contrasta con la finitud humana y la abstracción sociohistórica operada, se deja sentir al resituarse al sujeto en su contexto mundano).

Compatibilistas clásicos (como Hume o Ayer), o de nuevo cuño, con su compatibilismo refinado (jerárquicos, como Frankfurt, evaluativos o de fuente múltiple, como Watson, de la razón, como Wolf), todos ellos se caracterizan por un postulado de libertad implicando verdadera responsabilidad en un mundo determinista y, excepto quizá Wolf (que, frente a los otros acentuará el componente normativo), por la cada vez más afinada búsqueda de un yo real o profundo, origen de las cadenas causales, de las razones, que concluyen en acciones de las que pueden responsabilizarse.

Frente a los que optarían por enfrentarse al Argumento Básico mediante una remisión a una instancia decisoria separada de los estados mentales, razones del agente, afectadas por los argumentos que cuestionan su control último y exigen una autodeterminación amenazada por las cadenas causales de sucesos, que parecerían arrastrar al sujeto en sus encadenamientos; la opción compatibilista, ya desde Hume,<sup>19</sup> propone la identificación del agente con sus creencias, deseos y motivos.

Libre y responsable sería aquel que hiciera lo que quisiera hacer, esto es, que actuase conforme a las razones que tuviera,<sup>20</sup> y aceptando que la relación entre razón, decisión y acción pudiese ser de necesidad causal; así, de lo que se trataría sería de distinguir entre la causalidad que necesita mis acciones, pero con la que me identificaría, y aquel control que me constreñiría, coaccionaría, bien fuera median-

<sup>19</sup> Y la ya mentada versión remozada ayeriana, que aquí sigo (Cf. Ayer, A., J., *op. cit.*; Moya, C. J. (1997), pp. 117-119).

<sup>20</sup> Lo que supone un primado de la autodeterminación, en detrimento de la otra condición indicada al inicio de mi artículo, el Principio de Posibilidades Alternativas, rasgo éste que aqueja a toda esta tradición (y no simplemente como una opción expositivo-metodológica, lo que daría pie al establecimiento de una crítica, como de hecho se ha llevado a cabo en reflexiones en algún punto cercanas a las expuestas en este artículo, al criticar la noción de un agente concebido en términos casi divinos, *causa sui* teológica, que es en el extremo lo que requieren todas las posiciones que, acercándose al problema del libre albedrío y la responsabilidad moral desde la posición tradicional, optan por la vía de la autodeterminación, quieran ser o no radicales).

te una fuerza externa, bien mediante estados psicológicos de carácter patológico.<sup>21</sup>

El problema (amén de los más generales, que afectan al compatibilismo en su conjunto) es que, como se encargaría de mostrar Frankfurt,<sup>22</sup> si bien el compatibilismo clásico acertaría a distinguir, según los compatibilistas, en qué consiste la libertad de acción, descuidaría el libre albedrío, cayendo en complicaciones varias y víctima de diversos contraejemplos claros, como la dificultad para evitar atribuir responsabilidad moral a los animales, que al menos en algunas de sus especies más desarrolladas parecen, en tanto que poseedores de deseos y creencias, capaces de desarrollar acciones libres (al modo compatibilista); o, aún más grave, la incapacidad en que se encontraría para explicar casos de experiencia de falta de libertad en virtud de deseos no compulsivos (y, en la misma línea, pero ahondando en ello, los ejemplos de condicionamiento social, que serían de control no constrictivo, y que, de nuevo, no podríamos aceptar como situaciones en las que al agente pudiera atribuírsele adecuadamente responsabilidad, aunque el compatibilista clásico no tuviese otro remedio).

La concepción estructural y jerárquica de Frankfurt sortearía esas dificultades, atendiendo a una libertad, con la atribución de responsabilidad subsiguiente, entendida como un querer lo que se quiere querer. El agente frankfurtiano poseería deseos de hacer cosas, o “deseos de primer orden”, y los deseos que le movieran efectivamente a la acción constituirían su voluntad. Sin embargo, y aquí estaría el grado de complejidad que lo distinguiría de niños y animales, además poseería un segundo nivel de deseos, “de segundo orden”, o actitudes reflexivas y evaluativas, cuyo objeto serían los deseos de primer orden, constituyendo su “volición de segundo orden”, deseos de que ciertos deseos nos conduzcan a actuar, una subclase de éstos.

Libertad y responsabilidad se darían en las acciones en que hubiera armonía entre niveles, sin atender a la condición del Principio de Posibilidades Alternativas, como ya indiqué, quedando la experiencia de la falta de libertad no compulsiva para los casos en que tal coherencia de niveles no se diese y el sujeto actuase, por ejemplo, por un deseo de primer orden que no querría, desde su segundo nivel reflexivo, que constituyese su voluntad. Con ello también se daría cuenta de una diferencia entre agentes, con una idea de gradualidad interesante, existiendo una categoría de ellos, la del *wanton*, en la que se incluirían todos los que careciesen de esa complejidad y se dejasen guiar por la mera economía de los deseos de primer orden.

La propuesta frankfurtiana, sin embargo, ha sido objeto de importantes críticas,

---

<sup>21</sup> Y aquí se introducen los bien conocidos casos de comportamiento obsesivo, la cleptomanía, entre otros, cuya especial modulación causal se distinguiría del control del agente, de su causalidad propia.

<sup>22</sup> Cf. Frankfurt, H. G. (1982), pp. 89-90.

como la que Watson realiza,<sup>23</sup> en el seno de su propia tradición. Y es que, entre otras observaciones críticas posibles (dentro de las cuales se incluiría la cuestión más general de la originación, sobre la que he de volver al tratar del compatibilismo en general, tal como lo enuncian estos autores, sus exponentes más destacados), se puede remedando el Argumento Básico, cuestionar que la adición de niveles del mismo tipo de estados mentales –deseos– logre otra cosa que desplazar jerárquicamente la *wantonidad*. Cabría, pues, preguntar en qué sentido obtendría el agente un control volitivo de sus estados mentales mediante la simple adición de contendientes del mismo tipo al conflicto de deseos, y si no sería necesario, a su vez, postular nuevos niveles de deseabilidad que tan sólo extenderían *ad infinitum* el problema (lo que resultaría claramente inaceptable y, más aún, abocaría a un corte arbitrario del ascenso de niveles por mor de la finitud psicológica de los agentes).

La respuesta frankfurtiana,<sup>24</sup> que pasaría por la identificación con los deseos del agente, que constituirían su yo profundo, mediante un compromiso decisivo, resulta cuando menos, pese a sus intentos de afirmar lo contrario, oscura y, probablemente arbitraria, además de no escapar de un cuestionamiento general, relativo a las fuentes de los deseos o más altos niveles de volición.<sup>25</sup> Críticas a las que tampoco escapa su intérprete, Watson, pese a su planteamiento de múltiples fuentes, que pretendería sortear la dificultad de la jerarquía frankfurtiana.

En el agente, según Watson, una fuente es la de los deseos, parte apetitiva del alma platónica (en la interpretación de la doctrina de éste, del que Watson se reivindica seguidor, aunque esto debería tomarse con cierta distancia), y otra la de los valores, o esquema evaluativo, parte racional. De nuevo la armonía sería el signo de la libertad y responsabilidad, aunque la duplicidad de orígenes y carácter de los estados mentales, con la evaluación de lo deseado, parecería mejorar el planteamiento estructural anterior. Sin embargo, y aun cuando se plantease, por ejemplo, una evaluación profunda, involucrando al yo (identificado esta vez con sus valores) hondamente, una evaluación radical ya que la elección radical, dado el determinismo, no sería posible,<sup>26</sup> ¿qué habríamos ganado en realidad respecto a Frankfurt? En ambos casos, cabría plantearse el carácter externo, heterogéneo de los elementos constituyentes del agente, y la ausencia de control por relación al origen, en los términos en los que lo plantea el Argumento Básico.

En ese sentido resulta interesante la propuesta de Wolf,<sup>27</sup> que caracteriza en estos términos críticos las propuestas compatibilistas observadas, denominándolas

---

<sup>23</sup> Cf. Watson, G. (1982), pp. 107-110.

<sup>24</sup> Cf. Frankfurt, H. G. (1988), pp. 159-176.

<sup>25</sup> Como se deduce además de su reiterado rechazo y, en el artículo antes citado, explícito, de la dimensión histórica, de la importancia del origen causal de deseos y creencias

<sup>26</sup> Cf. Taylor, Ch. (1982), pp. 111-126.

<sup>27</sup> Véanse Wolf, S. (1990), pp. 67-93; Wolf, S., 1987b, pp. 46-62.

punto de vista del “yo real”, y propone la suya propia, asimismo compatibilista, el “punto de vista de la razón”. A las argumentaciones vistas, opone pues Wolf algunas observaciones en la línea apuntada (y que, asimismo recoge el propio Watson),<sup>28</sup> como la importancia de la historia y del entorno o, como se plantea de modo más general en los denominados casos del “Mundo Feliz”, la posibilidad de un control no constrictivo encubierto, por el que los deseos del agente, mediante por ejemplo un condicionamiento social refinadamente oculto, provendrían de una fuente ajena al mismo (y cabría entonces preguntarse, como sucede en otro ejemplo facilitado por Wolf, el del niño que vive una infancia extremadamente desgraciada y lleva a cabo luego actos punibles, en qué sentido podría el agente ser considerado justamente responsable por ser quién es y, en última instancia, dada la conexión causal aseverada entre rasgos de la personalidad y acciones del individuo, de sus actos).

El problema es que la perspectiva wolfiana, pese a plantear la libertad y responsabilidad como funciones de la capacidad para actuar de acuerdo con la razón, esto es, como poder de reconocer lo Verdadero y lo Bueno,<sup>29</sup> recaería en problemas semejantes a los que pretende criticar y superar. Pues si bien se optaría en su perspectiva por una renuncia a la responsabilidad metafísica de la propia constitución del yo, decantándose por una responsabilidad moral, con la capacidad de autorrevisión y corrección como corolarios (y la introducción de la suerte moral, como elemento relevante de su propuesta), de nuevo el control normativo, de lo correcto, aun cuando no se hubiera reducido a una cuestión de complejidad psicológica, se vería aquejado por el problema del origen en el sentido en que, por ejemplo, los casos del “Mundo feliz” lo plantean.<sup>30</sup>

Aparentemente cerrada la vía compatibilista, la opción incompatibilista, en una de sus más sutiles formulaciones, la de Kane,<sup>31</sup> se presenta como alternativa deseable al intento de responder al reto del Argumento de Strawson. La perspectiva incompatibilista rechaza la posibilidad de defender libertad y responsabilidad al tiempo que se afirma el determinismo, tal como lo hemos expuesto, apostando por

---

<sup>28</sup> Cf. Watson, G. (1987), pp. 151-153.

<sup>29</sup> Recuérdese que el suyo es un planteamiento con una fuerte carga normativa, punto éste a su vez criticable, en tanto que deudor de un objetivismo moral no justificado, aunque éste es algo que aqueja a una gran parte de los autores, si bien no tan radicalmente, del campo de la filosofía de la acción moderna.

<sup>30</sup> De hecho, de nuevo Wolf rechaza, en el caso de la acción buena, la condición del Principio de Posibilidades Alternativas y aprueba un dominio incluso irresistible de lo Bueno, la primacía de la armonía, por delante de cualquier otra consideración, con lo que quedaría preso de las posibles manipulaciones (no resulta imposible imaginar un Mundo Feliz donde los agentes hubiesen sido manipulados para actuar, desear y evaluar reflexivamente conforme a lo Verdadero y lo Bueno) o cadenas causales de estados mentales que escaparían al control agente.

<sup>31</sup> Véase Kane, R. (1996).

la indeterminación y, en muchos casos, por una instancia decisoria, desligada de los estados mentales del agente, amenazados por ese determinismo invasor, en tanto que seres en el mundo natural, y dadas las cadenas causales en que se enlazan tales estados.

Sucintamente expuesta, por razones de espacio, cabe decir de la posición de Kane, que sorteando algunas de las objeciones clásicas que se le hacen al incompatibilismo, y consciente de los límites expuestos respecto de la anterior línea argumentativa, propone contemplar la exigencia de ultimidad en su carácter radical, así como la condición finita humana, planteando la exigencia, si es que ha de existir algún tipo de responsabilidad y libertad valiosa, de que el agente realizase algunas acciones libres indeterminadas, en el sentido de una posibilidad categórica, entre alternativas igualmente asequibles dadas unas mismas circunstancias.

Pero si las razones o motivos nos inclinan a elegir A en lugar de B, siendo A el resultado razonable de la deliberación, parecería que la elección de B, en exactamente las mismas circunstancias, si posible sería irracional (y caería dentro de las objeciones que por lo que respecta al incompatibilismo libertarista, rápidamente, hemos señalado). Para evitarlo y defender esta posibilidad, que algunas veces debería tener el agente en su mano, esto es, la de poder ir configurándose mediante ese tipo de decisiones y acciones, postula Kane la racionalidad plural, la posibilidad de que existan razones diversas, por ejemplo morales y no morales, que no obliguen a escoger, dada la historia psicológica del sujeto, una opción antes que otra. Es decir, que tales razones no puedan ordenarse según una escala bayesiana de preferencia, de racionalidad; que sean inconmensurables, dadas las mismas circunstancias.

Teniendo en cuenta esta salvedad, lo que Kane propone es que en determinados momentos el agente elige, en virtud de una intención general, no *a priori*, no determinada por rasgos y circunstancias anteriores (lo que de nuevo recuerda la caracterización abelardiana del *consensus*), de un modo u otro, con libertad, reforzando con ello sus rasgos morales u otros. El control, la responsabilidad, última es posible, está al alcance del sujeto y no mediante actos indeterminados irracionales, o postulaciones metafísicas problemáticas, eso al menos pretende Kane, sino a través de decisiones sobre las que el agente tiene un control no antecedentemente determinante (lo que reintroduciría las amenazantes cadenas causales), pero sí en el mismo momento de darse.

Sin embargo, y dejando de lado la compleja discusión relativa a las múltiples críticas que el libertarismo de Kane ha recibido,<sup>32</sup> baste hacer hincapié en las dudas que suscita una posición que, en última instancia se entiende como elección sin bases, y trata así de evitar el regreso al infinito del Argumento Básico, que acepta en su formulación como reto. Cabe preguntarse si resulta plausible una autodeter-

---

<sup>32</sup> Véanse Strawson, G. (1986), pp. 25ss; Wolf, S. (1990), pp. 46ss, para críticas al libertarismo en general.

minación hecha con independencia de las propias creencias y razones, que se reduce a constatar en el momento de la elección, que ésta, cualquiera que fuese la decisión tomada, era la opción preferida, porque, de hecho, tautológicamente fue la preferida y realizada.

Así pues, los ya tradicionales argumentos compatibilistas e incompatibilistas, se encuentran en dificultades al tratar de responder al Argumento Básico. Dificultades compartidas, pese a la diferencia de posiciones en el espectro del campo de la acción, que permiten especular sobre la común condición que les aboca al fracaso ante retos como el que plantea Galen Strawson.

Y es que, ciertamente, mantienen todas estas corrientes supuestos comunes que, ya hemos parcialmente adelantado y denunciado, en tanto que no asumidos como tales serían pre-supuestos o prejuicios. La concepción puramente estructural del agente, desentendiéndose de contenidos (en todo caso, de nuevo en general, moralmente neutros), la atención y el intento de dar cuenta de libertad en términos de procedimientos, antes que de actitudes, el formalismo pues, unido a, en general, una desatención radical a la dimensión histórica y social del agente (en todo equiparable así al pecador abelardiano), caracterizan a estas diversas corrientes.

Existen, sin embargo, otras alternativas, que rompen con este paradigma fallido del libre albedrío y de la responsabilidad, como la que plantea P. F. Strawson.<sup>33</sup> Éste, frente a las opciones hiperintelectualizadas de compatibilistas e incompatibilistas, plantea la responsabilidad en términos sociales, de actitudes y trato que la gente se da, unos a otros. Considerar a la gente responsable es tratarla de determinados modos, realizar demandas generales, y reaccionar según las respuestas del otro. Las actitudes reactivas, tales como la ira o el resentimiento, entre muchas otras, serían constitutivas de la responsabilidad moral, responsabilidad que se iría adquiriendo en la sociedad a medida que el agente se adiestrara en la práctica de tales actitudes.

No habría una justificación teórica ulterior, en la propuesta de P. F. Strawson a la pregunta metafísica o la validación de un cierto contenido de creencias en torno a la responsabilidad. De este modo, la dimensión ontológica en que se mueve el reto del Argumento Básico, no encontraría espacio para plantearse en el seno de las prácticas reactivas, en tanto que éstas descansarían en aquello que constituye el marco de los juegos de lenguaje básico en nuestra concepción del ser humano. La excusa o la exención de actitudes reactivas,<sup>34</sup> en el límite el hecho de que a determinados seres no les otorguemos responsabilidad alguna, reservándoles un trato objetivo, descansarían no en un descubrimiento metafísico, sino en un simple test de la capacidad para entrar en la dinámica de las actitudes reactivas.

---

<sup>33</sup> Véase su Strawson, P. F. (1995), pp. 37-67.

<sup>34</sup> Véase para tal distinción Watson, G. (1987b), pp. 259-261.

Sin embargo, pese al atractivo de esta propuesta, pretendidamente conciliatoria, la consideración meramente pragmática de la responsabilidad, de las actitudes reactivas que, según Strawson no se modificarían en virtud de descubrimientos metafísicos como la verdad del determinismo, resulta poco plausible.<sup>35</sup> Se podría, pues, poner en cuestión la supuesta inescapabilidad de esas reacciones humanas, o que no pudiesen elevarse interrogantes relativos al marco de las prácticas, ya que éste presenta diversos puntos desde los que cabría solicitar una revisión de las actitudes reactivas, por ejemplo focalizando el carácter cognitivo de la responsabilidad, la posibilidad de que nuestras actitudes dependieran de juicios falsos. Parecería que un más completo informe de las condiciones de la responsabilidad podría suscitar problemáticas metafísicas que podrían socavar la integridad normativa de las prácticas. De este modo, la perspectiva ontológica, rasgo también compartido por las reseñadas corrientes compatibilista e incompatibilista, así como por el reto del Argumento Básico, continuaría siendo una posición mejor asentada (teórica e intuitivamente).<sup>36</sup>

Es por ello que parece necesario, sin olvidar lo aprendido con P. F. Strawson, ni las críticas realizadas a los intentos de solución tradicionales, atender al Argumento Básico desde una perspectiva metafísica, ontológica, enfrentándose desde esa posición a la cuestión de la condición de Origen, o Responsabilidad Última. En lugar de no tomar completamente en serio la exigencia de ultimidad, o creer que ésta está al alcance del agente con relativa celeridad, en lugar de despreocuparse por la condición ontológica del agente, nuestra propuesta, retomando las sugerencias de diversos autores,<sup>37</sup> sería la de cuestionar su estatuto individualista, abstraído de la urdumbre de interlocución del espacio social en el que surge, y aunque de manera ya secundaria en nuestra atención (por imperativos de espacio), ahistóricamente concebido, desustancializado, sin contenidos, reducido a mera estructura, formalizado y procedimentalizado, ajeno a la dimensión actitudinal de la responsabilidad (y a la cuestión de las demandas y expectativas normativas sociales a ella ligadas, como hemos visto en P. F. Strawson).

---

<sup>35</sup> Véanse críticas en Watson, G., *op. cit.*; Vargas, M. (2004), pp. 220-222.

<sup>36</sup> No puedo hacerme eco detallado aquí de las propuestas que, parcialmente en consonancia con lo dicho, retoman la propuesta de Strawson, sin olvidar las críticas. Si bien interesante alguna de esas propuestas revisionistas, al mismo tiempo aseveran cosas que podrían resultar cuestionables, como Vargas cuando pretende renunciar a la coherencia con las intuiciones o el sentido común, arguyendo su carácter incompatibilista (Véanse Vargas, M., *op. cit.*; Haji, I. (2002), pp. 202-228).

<sup>37</sup> Entre ellos Dent, N. J. H. (1997), pp. 171-183; Taylor, Ch. (1996), pp. 41-68, y después Benson, P. (1994), pp. 650-668; Russell, P. (2002), pp. 237-239; Richardson, H. S. (2001), pp. 287-303.

## IV

Diversos factores, aunque sólo haya reseñado uno muy claro al inicio de mi texto, han coadyuvado a la concepción del yo originador como portador de la responsabilidad moral, en el sentido en que el Argumento Básico plantea la cuestión, pero cabría preguntarse en qué sentido lo que constituyen condiciones y puntos de partida en la constitución del sujeto. Los rasgos heredados del agente y el entorno social, entre otros, deberían convertirse directamente en condicionantes *tout court* y elementos por los que cabe responsabilizarse de un modo absoluto, según el modelo de la autocreación (máxime cuando, sin tales condiciones el agente, directamente, no existiría).<sup>38</sup>

La educación, que cualifica al agente para participar en el sistema social, en los juegos de lenguaje del elogio y la culpa, que está destinada a hacer del niño origen de sus propias acciones, puede realmente cualificarse gradualmente, como pueden hacerlo responsabilidad y libertad, en función del tipo de sociedad, de factores variables y flexibles, de tipo sociohistórico, y no parece claro el paso de esa gradualidad y amplitud a una exigencia rasa y extrahumana de autocreación *ex nihilo*, según una noción de individuo y agencia que no se compadece con la de nuestras sociedades e historia, con nuestra condición finita.

Vivimos en horizontes sociales que incluyen discriminaciones valorativas, y nuestra identidad se define por los compromisos e identificaciones que asumimos en ese marco. Identidad pues en el seno de la interlocución, siempre como respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? (y el uso del lenguaje sólo existe y se mantiene en el seno de una comunidad lingüística), dentro de la conversación social, de las prácticas y demandas normativas sociales. Por ellas, evaluándonos mediante juicios valorativos, regulamos nuestras conductas y en esta dimensión normativa y social de la responsabilidad moral es donde caben elementos de la agencia no contempla-

---

<sup>38</sup> Un argumento que vendría a reforzar mis aseveraciones sería el que apuntan Hurley y Fischer y Ravizza (véanse las obras citadas en la bibliografía) de la no regresión de la causalidad o de la transferencia de la no-responsabilidad, que rechazaría la rápida asimilación de la causación de las acciones a la del modo de ser, esto es, que se enfrentaría a la formulación strawsoniana en su misma raíz, oponiéndose a la exigencia de la responsabilidad por la propia personalidad, para poder aseverar la responsabilidad de las acciones del individuo, en tanto que causalmente explicitadas (para causar las acciones no sería necesario haberse causado también a uno mismo, según el riguroso modelo que he venido exponiendo). Si bien este argumento me resulta atractivo mi formulación, matizada por las consideraciones sociohistóricas, pretende dar cuenta de él de un modo más rico, que evite las críticas relativas a su aparente arbitrariedad en cuanto al límite de las cadenas causales en las que se insertarían los individuos y sus acciones (ya que los autores citados compartirían con Galen Strawson, así como con el resto de soluciones propuestas al reto del argumento básico, cuyos límites he mostrado, la misma noción de individuo como agente individual, con dos ámbitos escindidos, interior y exterior, separados de manera neta, y comprendiendo todavía cualquier factor sociohistórico como una limitación a la libertad de ese yo interno, núcleo de las decisiones moralmente relevantes).

dos en las perspectivas tradicionales, como el sentido del propio valor o la capacidad como agente.<sup>39</sup>

Y así, tal como expone Benson, podría suceder que un agente cumpliera con todos los requisitos y capacidades procedimentales que se suponen suficientes como para garantizar su libertad y responsabilidad (dejando por ahora entre paréntesis el reto strawsoniano o el del determinismo), esto es, la conexión causal apropiada, sin obstáculos, entre voliciones y acciones y que, sin embargo, como sucede en diversos casos que revelan la dimensión social de la libre agencia, no confiase en su competencia como agente y, por lo tanto, no pudiese disfrutar de esa libertad aparentemente inobjetable.

Sentimientos como el de la vergüenza,<sup>40</sup> o situaciones en las que se manifiesta la influencia de otros agentes, por ejemplo en los denominados casos de “luz de gas”, o de instituciones históricas, como la de la esclavitud; todos ellos vinculados a la dimensión social del agente, por cuanto degradan la confianza en su capacidad para responder por la propia conducta, a la luz de las demandas y expectativas normativas fruto de la interacción social, sin que necesariamente las capacidades procedimentales se vean afectadas, revela la artificiosa dicotomía que entre interioridad/ exterioridad y autonomía/ heteronomía, plantean argumentos como el de Galen Strawson (y respetan, en tanto que asumen la misma figura de agencia, los argumentos contemplados).

En la medida en que, a la luz de esta argumentación, se revela la mayor com-

---

<sup>39</sup> No me comprometo, ya que ese, soy consciente, es uno de los riesgos de mi argumentación, con la posición tayloriana de la que extraigo las nociones de “red de interlocución” o “espacio moral”, ya que la sustantividad de su concepción comunitarista se enfrenta a dificultades relativas a la hipostatización de los marcos culturales en que se insertarían los sujetos, imposibilitando, en última instancia, la responsabilidad individual por las propias acciones y la autoevaluación postuladas, fuera del marco cultural de referencia. Mis argumentaciones, si bien han acentuado la dimensión social del yo, considerando el radical olvido de este aspecto en la filosofía de la acción contemporánea, y en relación con el argumento strawsoniano, apuntan más bien a una noción de agente en tanto que punto de cruce entre individualidad y sociedad, historicidad y acción presente.

<sup>40</sup> Véanse James, W. (1952), pp. 189-191; Taylor, G. (1985), pp. 53-84; Deigh, J. (1983), pp. 225-245; Williams, B. (1993b), pp. 50-102; Goffman, E. (1970). Esta interesante discusión se centraría en un sentimiento moral, de autoprotección, relacionado con la idea de degradación de la propia imagen del yo, y con su estructura de interacción yo-mundo, que reafirmaría así el entrelazamiento individuo-sociedad, la dimensión social de las actitudes morales, de la responsabilidad y la libertad, más allá del reductivo y solipsista análisis tradicional (ya que como indiqué siguiendo a Benson, la imagen que uno tiene de sí mismo, resultado de la interacción con los otros miembros de la propia comunidad, esto es, producto social y no del individuo, afectaría a la respuesta y competencias como agente que puede desarrollar el sujeto que el grupo evalúa. La identidad y roles así socialmente constituidos, de modo parcial, mediante la vergüenza, en tanto que interiorización de un juicio social, metafóricamente plasmado mediante la imagen del tribunal o del observador externo, la sensación de ser observado, afectarían a las capacidades y posibilidades de actuación del agente, sin que los modelos tradicionales en filosofía de la acción pudiesen dar cuenta de ello).

plejidad de las relaciones entre individuo y sociedad, la posibilidad de que factores externos al cuerpo individual tanto limiten, cuanto contribuyan al desarrollo de la propia autodeterminación, y a la inversa, mostrándose además una variabilidad historicosocial que, de nuevo, los argumentos tradicionales y especialmente el de Strawson, no contemplan, cabría retar a la exigencia de autodeterminación o auto-creación en los términos en que lo formula el Argumento Básico. Así pues, el agente sí que podría ser responsable moralmente de sus actos, aunque no fuese *causa sui*, porque los condicionantes sociales, históricos, los estados mentales que escapan a su control personal, son las condiciones de la constitución del individuo y posibilidades abiertas a la decisión y acciones del sujeto sociohistórico, pero no de modo absoluto, como propiedades de un agente-mónada sino como cualidades historico-sociales, que posibilitan un mayor o menor grado de desarrollo moral.<sup>41</sup>

Quizá no seamos dioses, pero tampoco, necesariamente, simples eslabones de cadenas causales inacabables. Para que sea posible dar cuenta de un concepto humano de responsabilidad sería necesario abandonar el modelo teológico-metafísico de antaño, en un sentido más radical que aquel en que lo planteaba Dennett, pues, como reza el título de un libro de Rafael Sánchez Ferlosio, mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado.

### Referencias bibliográficas

AYER, A. J. (1982): “*Freedom and Necessity*” en G. Watson (ed.), *Free Will*. New York, Oxford U. P., pp. 15-23.

---

<sup>41</sup> Sería de gran provecho atender a los estudios sociológicos que dan cuenta de la génesis social, o de la encarnación de las estructuras historicosociales en el agente (como, por ejemplo, Berger, P.; Luckmann, Th. (1968); Bourdieu, P. (1999), pp. 169-323) que permitirían, desde otra perspectiva, ahondar en los prejuicios asumidos por la tradición de pensamiento dominante en el campo de la filosofía de la acción, y en sugerir propuestas de superación, como la que en este ensayo he planteado. Asimismo, cabría consultar en el ámbito de la filosofía política y de la teoría moral a autores que sostienen una posición cercana a la mía como: Benn, S. (1976), pp. 109-130; Benn, S. (1988); Benson, P. (1987), pp. 465-486; Benson, P. (1991), pp. 385-408; Christman, J. (1988), pp. 109-124; Christman, J. (1989), Christman, J. (1991a), pp. 1-24; Christman, J. (1991b), pp. 343-359; Christman, J. (1998), pp. 383-406; Dworkin, G. (1988); Friedman, M. (1986), pp. 19-35; Grovier, T. (1993), pp. 99-119; Hill, T. (1991); Lehrer, K. (1997); Mackenzie, C.; Stoljar, N. (2000); Mele, A. R. (1991), pp. 271-280; Mele, A. R. (1995); Meyers, D. T. (1989); Scanlon, T. M. (1998); Schneewind, J. B. (1998); Stocker, M. (1976), pp. 453-466; Taylor, Ch. (1985); Taylor, Ch. (1991). Algunos formando parte del debate liberalismo-comunitarismo, otros cercanos a reflexiones sobre el feminismo, a la teoría política en general o, por último, vinculados al ámbito de estudio, la filosofía de la acción, sobre el que ha versado este artículo; todos ellos comparten una nueva imagen del sujeto en la que éste no se entiende como separado o limitado de modo absoluto por los factores sociales e históricos que lo constituyen y capacitan en tanto que agente moral, social y político.

- BENN, S. (1976): "Freedom, Autonomy and the Concept of a Person", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 66, pp. 109-130.
- BENN, S. (1988): *A Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge U. P.
- BENSON, P. (1987): "Freedom and Value", *Journal of Philosophy*, 84, pp. 465-486.
- BENSON, P. (1991): "Autonomy and Oppressive Socialization", *Social Theory and Practice*, 17, pp. 385-408.
- BENSON, P. (1994): "Free agency and Self-Worth", *The Journal of Philosophy*, 91, pp. 650-668.
- BERGER, P.; LUCKMANN, TH. (1968): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 66-74, 164-185, 204-216.
- BOURDIEU, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, pp. 169-323.
- CHISHOLM, R. M.: "Human Freedom and the Self" en G. Watson (ed.), *op. cit.*, pp. 24-35.
- CHRISTMAN, J. (1988): "Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy", *Ethics*, 99, pp. 109-124.
- CHRISTMAN, J. (1991a): "Autonomy and Personal History", *Canadian Journal of Philosophy*, 21, pp. 1-24.
- CHRISTMAN, J. (1991b): "Liberalism and Individual Positive Freedom", *Ethics*, 101, pp. 343-359.
- CHRISTMAN, J. (1998): "Autonomy, Independence and Poverty-Related Welfare Policies", *Public Affairs Quarterly*, 12, pp. 383-406.
- CHRISTMAN, J. (ed.) (1989): *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, New York, Oxford U. P.
- DAVIDSON, D. (1980): *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, pp. 3-19.
- DEIGH, J. (1983): "Shame and Self-Esteem", *Ethics*, 93, pp. 225-245.
- DENT, N. J. H. (1997): "La responsabilidad de ser lo que se es" en J. Corbí; C. J. Moya (eds.), *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Valencia, Pre-textos, pp. 113-132.
- DOUBLE, R. (1996): "Honderich on the Consequences of Determinism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, pp. 847-854.
- DWORKIN, G. (1988): *The Theory and Practice of Autonomy*, New York, Cambridge U. P.
- ESHLEMAN, A. (2004): "Moral Responsibility" en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- FISCHER, J. M.; RAVIZZA, M. (1998): *Responsibility and Control*, Cambridge, Cambridge U. P., pp. 170-206.
- FOUCAULT, M. (1991): *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, pp. 39-46.
- FRANKFURT, H. G.: "Freedom of the Will and the Concept of a Person" en G. Watson (ed.), *op. cit.*, pp. 81-95.

- FRANKFURT, H. G. (1988): "Identification and Wholeheartedness" en H. G. Frankfurt, *The Importance of what we care about*, Cambridge, Cambridge U. P., pp. 159-176.
- FRIEDMAN, M. (1986): "Autonomy and the Split-Level Self", *Southern Journal of Philosophy*, 24, pp. 19-35.
- GOFFMAN, E. (1970): *Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GROVIER, T. (1993): "Self-Trust, Autonomy and Self-Esteem", *Hypatia*, 8, pp. 99-119.
- HAJI, I. (2002): "Compatibilist Views of Freedom and Responsibility" en R. Kane (ed.), *Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford U. P., pp. 202-228.
- HILL, T. (1991): *Autonomy and Self Respect*, New York, Cambridge U. P.
- HONDERICH, T.: "Determinism as True, both Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem" en R. Kane (ed.), *op. cit.*, pp. 461-476.
- HURLEY, S. (2003): *Justice, Luck and Knowledge*, Massachussets, Harvard University Press.
- JAMES, W. (1952): *The Principles of Psychology*, Chicago; Londres, *et. alii.*: *Encyclopaedia Britannica*, pp. 189-191.
- KANE, R. (1996): *The Significance of Free Will*, New York; Oxford, Oxford University Press.
- KANE, R.: "Introduction: the Contours of Contemporary Free Will Debats" en R. Kane (ed.), *op. cit.*, pp. 3-41.
- KANT, I. (1992): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, p. 21.
- LEHRER, K. (1997): *Self-Trust: A Study in Reason, Knowledge and Autonomy*, Oxford, Oxford U. P.
- MACKENZIE, C.; Stoljar, N. (eds.) (2000): *Relational Autonomy*, New York, Oxford U. P.
- MELE, A. R. (1991): "History and Personal Autonomy", *Canadian Journal of Philosophy*, 23, pp. 271-280.
- MELE, A. R. (1995): *Autonomous Agents: from Self-Control to Autonomy*, New York, Oxford U. P.
- MEYERS, D. T. (1989): *Self, Society and Personal Choice*, New York, Columbia U. P.
- MONTOYA, J. (1996): "Pedro Abelardo y el descubrimiento del individuo en el siglo XII" en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, pp. 37-49.
- MOYA, C. J. : "Libertad y responsabilidad moral" en J. Corbí; C. J. Moya, (ed.), *op. cit.*, pp. 113-132.
- NAGEL, TH. (1979): *La muerte en cuestión*, México, FCE, pp. 51-72.
- RICHARDSON, H. S. (2001): "Autonomy's many normative Presuppositions", *American Philosophical Quaterly*, 38, pp. 287-303.

- RUSSELL, P.: “Pessimists, Pollyannas and the New Compatibilism” en R. KANE (ed.), *op. cit.*, pp. 229-255.
- SCANLON, T. M. (1998): *What we owe to each other*, Cambridge; MA, Harvard U.P.
- SCHNEEWIND, J. B. (1998): *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge U.P.
- STOCKER, M. (1976): “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”, *Journal of Philosophy*, 73, pp. 453-466.
- STRAWSON, G. (1986): *Freedom and Belief*, Oxford, Clarendon Press, pp. 1-60.
- STRAWSON, G. (1994): “The Impossibility of Moral Responsibility”, *Philosophical Studies*, 75, pp. 5-24.
- STRAWSON, P. F. (1995): *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, pp. 37-67.
- TAYLOR, CH.: “Responsibility for Self” en G. Watson (ed.), *op. cit.*, pp. 111-126.
- TAYLOR, CH. (1985): *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, Vol. II, Cambridge, Cambridge U. P.
- TAYLOR, CH. (1991): *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TAYLOR, CH. (1996): *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, pp. 41-68.
- TAYLOR, G. (1985): *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, Clarendon Press, pp. 53-84.
- VARGAS, M. (2004): “Responsibility and the Aims of Theory: Strawson and Revisionism”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 85, pp. 218-241.
- WATSON, G.: “Free Agency” en G. Watson (ed.), *op. cit.*, pp. 96-110.
- WATSON, G. (1987a): “Free Action and Free Will”, *Mind*, 96, pp. 145-172.
- WATSON, G. (1987b): “Responsibility and the Limits of Evil” en F. Schoeman (ed.): *Responsibility, Character and the Emotions*, New York, Cambridge U. P., pp. 256-286.
- WILLIAMS, B. (1993a): *La fortuna moral*, México, UNAM, pp. 97-110.
- WILLIAMS, B. (1993b): *Shame and Necessity*, Berkeley; Los Angeles, California U. P., pp. 50-102.
- WOLF, S. “Sanity and the Metaphysics of Responsibility” en F. Schoeman (ed.), *op. cit.*, pp. 46-62.
- WOLF, S. (1990): *Freedom within Reason*, Oxford, Oxford U. P.

Vicente Raga Rosaleny  
 Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento  
 Facultad de Filosofía y CC. de la Educación  
 Universidad de Valencia  
 vicente.raga@uv.es