

Carlos J. Moya, *Moral Responsibility. The Ways of Scepticism*, Routledge, Londres/Nueva York, 2006, 233 pp.

El pausado, sólidamente construido, paciente e imaginativo libro de Carlos Moya, *Moral Responsibility. The Ways of Scepticism* [La responsabilidad moral. Los caminos del escepticismo], desarrolla un argumento —o, como se verá en seguida, una cadena de argumentos sobre un argumento— sobre cómo entender las atribuciones de responsabilidad y, tras ello, sobre cómo dar cuenta filosófica de la libertad de la voluntad. Tendemos naturalmente a pensar que si alguien hace algo forzado por alguna circunstancia (forzado por otra persona que lo amenaza para que haga lo que hace o presionado por unas circunstancias naturales que le imponen algunas elecciones) no actuó —decimos— con la libertad que nos permite alabar por lo que hizo —si aquello era digno de merecimiento— o reprochárselo —si, por el contrario, lo era de condena—. Las acciones —seguimos pensando en la actitud natural de la vida cotidiana— tienen que ser de un tipo especial y tener determinadas características para permitirnos éstos y otros juicios morales. Si no fueran así, y no tuvieran esas características, suspenderíamos nuestras emociones reactivas, modificaríamos nuestros juicios y excusaríamos su comportamiento y cabría, en algunos casos, que nuestra alabanza se trocara en otra cosa o incluso que nuestra condena acabara por ser, por el contrario, aprecio. El que un acto sea susceptible de aprecio o de desprecio moral requiere que quien lo realizó haya actuado con intencionalidad y sin tales constricciones que le hubieran impuesto al sujeto esa acción; que esa acción, en definitiva, fuera suya. Parece que nuestras intuiciones respecto a cómo juzgamos moralmente se apoyan sobre un cúmulo —a veces una maraña— de características que, en la discusión de la metafísica moral, han ido decantándose en torno a un complejo de problemas como son las indicadas y que cabe resumir en dos: la primera sería que la acción no estuviera determinada hasta el punto que cupiera decir que no fuera propia del sujeto; la segunda señalaría que un índice de que la acción no fuera así —y que fuera susceptible de ser materia de juicio moral— es que pensemos que el sujeto, por lo tanto, pudo actuar de manera distinta de como lo hizo, que tenía, como se dice en la jerga, posibilidades alternativas cuando lo hizo.

Antes de glosar los argumentos de Carlos Moya sobre estas cuestiones, de resaltar su eficacia y de apuntar una duda final, quisiera esbozar, aunque sea brevemente, qué nos jugamos con estas consideraciones y el sentido que tiene el tratamiento de la metafísica moral

en cuya tarea se enzarza Moya. La discusión de las condiciones básicas que han de tener las acciones humanas para entrar, por así decirlo, en el ámbito de lo moral tiene una larga trayectoria en la filosofía occidental. Como se recordará, la discusión sobre la voluntariedad de las acciones en el libro III de la *Ética a Nicómaco* es el punto de entrada para el análisis de la elección y la deliberación que son características de las acciones morales y que, para Aristóteles, son las que nos permiten tener a algunas de ellas como virtuosas. La filosofía cristiana tendrá que darle un giro peculiar a esta reflexión aristotélica —y más a las reelaboraciones estoicas— que mudan su terreno de juego del contexto político —en el sentido original del término— al contexto teológico de la justificación de la libertad, y por lo tanto del merecimiento, una vez que un dios providente y omnisciente entra en juego. El libro V de *La consolación de la filosofía* de Boecio es, en la senda agustiniana, muestra de un detallado tratamiento analítico de la libertad —amenazada por el azar y el indeterminismo, por un lado, y por la omnisciencia divina (que sería índice del determinismo) por otra—, cuyo sentido teológico modifica, pero no elimina, la dimensión política de las atribuciones de responsabilidad, como se pudo ver, de manera explosiva, en el contexto de las discusiones de la Reforma, primero, y de la justificación del orden social y de la autoridad política en la Modernidad, después.

Si indico estas cuestiones —a las que pudiera añadirse casi cada capítulo de la historia de la filosofía— es para apuntar que, a pesar de los contextos cambiantes, pareciera haber un núcleo de problemas que recurren, una vez y otra, en nuestros juicios sobre los comportamientos humanos que son los que, en un grado cero, tomamos como los cimientos de los diversos edificios culturales, políticos y filosóficos, y para señalar que el diseño de estos edificios —y las discusiones que sus diversas facturas reclaman— acude recurrentemente a determinada comprensión de lo que, con terminología ya kantiana, podemos llamar la metafísica moral o de las costumbres. Los tratamientos contemporáneos de la cuestión han sufrido, no obstante, una extraña suerte académica que haríamos bien, estimo, en sortear. La suerte, o la mala suerte en este caso, es que la metafísica moral ha parecido perder su explícita relación con otras esferas de la racionalidad práctica —como la filosofía política a la que he hecho mención— y ésta, por su parte, ha parecido igualmente perder de vista los mencionados problemas de fundamento. El resultado no ha sido positivo, estimo, ni para la metafísica moral ni para la filosofía política ni, sobre todo, para los juicios morales y políticos que hacemos como ciudadanos y como sujetos morales. Ello se percibe no sólo en los puntos menores

—por ejemplo, los terminológicos (que no me parecen cuestión irrelevante), y lleva a que concepciones filosóficas, como el libertarismo, signifiquen cosas absolutamente diversas en esos diversos contextos académicos (piénsese en los libertarismos políticos y económicos y en los libertarismos en la metafísica moral analítica)—, sino quizá también en cuestiones más relevantes, como la que tiene que ver con el tema del libro, las atribuciones de responsabilidad.

En el último medio siglo hemos visto casos y discusiones, en contextos históricos específicos (desde los juicios de Nüremberg hasta los juicios a la Junta Argentina, desde las transiciones a la democracia en América Latina a la Comisión de Verdad y Reconciliación Sudafricana), en los que las atribuciones de responsabilidad —moral y jurídica— se han topado con problemas (los de la obediencia debida en unos casos, los de otras formas de rechazo de las posibilidades alternativas de acción de los diversos sujetos en otros) que, tal vez, hubieran sido iluminados desde el trasfondo interpretativo de la metafísica moral —pensemos, por ejemplo, en el rendimiento que un concepto como el de las emociones reactivas pudiera haber tenido en el diseño de la comunidad moral que es el sujeto que juzga su relación con su pasado en los casos que he indicado— y que hubieran resaltado también la urgencia que las discusiones conceptuales mismas revisten. No es esto una crítica al libro de Carlos Moya, sino a una forma de desarrollo de la disciplina. El taller académico y conceptual de la metafísica moral (y de la metafísica moral analítica, en concreto) pierde con frecuencia el sentido de su trabajo cuando queda, así, descontextualizado. No es ésta una crítica a Moya, porque en más de un caso nos ayuda, aunque sea por la vía de los ejemplos, en el ejercicio de lectura que hemos de hacer los lectores de este tipo de literatura —y que tenemos también intereses extradisciplinarios en la misma— para conectar la discusión conceptual de los fundamentos, por así llamarla ahora, con los ejercicios de nuestro juicio moral en nuestros contextos históricos o, en general, en el análisis de las formas del juicio en contextos prácticos. Tal vez, comprensiblemente, no todo pueda hacerse a la vez y quizá, por ello, el trabajo del lector de las diversas disciplinas sea la paciente reconstrucción de los nexos conceptuales entre ellas. Pero no me parece, en general, una condición feliz.

Parte de esta infelicidad queda paliada, no obstante, cuando los rendimientos teóricos de una aproximación o un libro consiguen los frutos que ha conseguido el texto de Carlos Moya. Una primera virtud que salta a la vista es la capacidad de síntesis de los diversos

análisis contemporáneos en cuanto al planteamiento de las condiciones en las que atribuimos responsabilidad a un sujeto. Moya realiza una adecuada y precisa cartografía de las diversas posturas de la metafísica moral al respecto y lo hace, además, desde una discusión original que formula, presenta y discute un argumento escéptico en relación con la posibilidad de atribuir responsabilidad. Estimo que esta estrategia es importante, porque al poner las cosas difíciles para las atribuciones de responsabilidad hace que no nos las tomemos a la ligera. Ello no sólo tiene rendimientos filosóficos, como veremos, sino que también puede tener otros muy importantes en tiempos de fundamentalismos rampantes. Como el mismo Moya indica (p. 164): “quienes siguen seriamente los caminos del escepticismo serán más proclives a desarrollar una actitud más tolerante hacia la debilidad de los seres humanos y a ser más reticentes a emitir juicios ásperos sobre ellos”. Que las intolerancias, todas las intolerancias, tienen en su base recias certidumbres puede hacerles pensar a los ciudadanos que una actitud de duda racional ante las propias creencias es condición de una vida pública razonable. Pero, junto a estos rendimientos públicos, quizá sean importantes, aquí y ahora, los rendimientos filosóficos, a los que me vuelvo. El argumento escéptico tendría la siguiente forma:

- a. El determinismo es verdadero o no es verdadero.
- b. Si el determinismo es verdadero, la responsabilidad moral no es posible.
- c. Si el determinismo no es verdadero, la responsabilidad moral no es posible.
- d. Por lo tanto, la responsabilidad moral no es posible.

La discusión de estas premisas son las que permiten la cartografía de la metafísica moral que antes mencionaba, una cartografía que posee, lo que es muy de alabar, una virtud docente, pues expone las posiciones y los argumentos de manera ordenada y permite poner claridad en lo que se discute. Quisiera resaltar algunos de los rendimientos alcanzados en esas discusiones y que se encaminan a mostrar la fortaleza de una posición escéptica así articulada y, con ella, la posibilidad final de un argumento filosófico que quisiera quitarle su estatus definitivo. Pues a pesar de esa fortaleza, un último capítulo del libro tratará de dar cuenta de nuestra resistencia —una resistencia intuitiva y ciudadana— a quedarnos tranquilos con ella. Desde mi punto de vista, tal vez el mayor rendimiento filosófico del libro

esté en la estrategia que Moya adopta para tratar de encontrar una salida al argumento y que será, como diré enseguida, cuestionando que el indeterminismo haga imposible la responsabilidad moral.

Antes conviene detenerse, no obstante, en la discusión sobre la incompatibilidad entre determinismo y responsabilidad moral, en la discusión de la segunda premisa del argumento antes diseñado. Moya adopta una posición claramente defensora de esta incompatibilidad —es un incompatibilista, como se dice— y lo hace discutiendo dos series de argumentos que parecen sustentar esa posición. La primera serie de argumentos a favor de que el determinismo es incompatible con la responsabilidad tiene que ver con la idea de que atribuimos responsabilidad a partir del supuesto de que el sujeto podría haber actuado de manera distinta de como lo hizo —lo que se llama, como dije, que hubiera tenido posibilidades alternativas—, una idea que ha recibido notable atención en la discusión contemporánea. Moya discute y rechaza algunos de los argumentos que se han opuesto a la vinculación entre este haber podido actuar de manera distinta de como se hizo y la responsabilidad del sujeto. Como es lógico, la discusión y el rechazo de los argumentos de Harry Frankfurt son, en este tramo, centrales. Moya insiste (y por razones que luego podremos formular en otros términos, quizá más claros) en que cuando atribuimos responsabilidad implicamos el supuesto de que el sujeto pudo actuar de manera distinta.

El segundo tipo o serie de argumentos a favor de la premisa de que si hay determinismo no hay libertad tiene que ver con la idea de que, cuando atribuimos responsabilidad, parecemos suponer que el sujeto tiene control último de sus acciones. Moya suscribe esta suposición en la medida en que entiende que, en efecto, la atribución de valor moral o de merecimiento de un sujeto por una acción requiere que, en efecto, él estuviera en control de lo que hizo, que él fuera la fuente última de esa acción. Parece, por ejemplo, que si alguien modificara el cerebro de un sujeto (incluso haciéndole creer que domina sus actos) para hacer algo virtuoso, tenderíamos a pensar que, a pesar de sus protestas en contrario, el sujeto no sería fuente de sus actos y, por ende, tampoco digno del aprecio que inicialmente le prestamos. Estas dos líneas de discusión parecen abonar conjuntamente, para Moya, la posición incompatibilista que suscribe, y démonos cuenta de que así (y frente a otras posiciones filosóficas, la del compatibilismo, que —con una estrategia dualista— aceptarían que el reino de la libertad y el de la naturaleza determinista, el espacio de las razones y el de las causas, son espacios disjuntos o corren por carriles distintos, quizá paralelos) se le da un fuerte apoyo a la posible conclusión

escéptica del argumento que, no lo olvidemos, Moya está diseñando. Lo que se ha llamado compatibilismo podría representarse en muchas posiciones; una de las más significativas sería la de Harry Frankfurt, que ya hemos mencionado. Para este autor, el problema de nuestra libertad —de nuestro libre albedrío— es independiente del problema de la determinación causal de nuestros actos. Como acaba de señalar en una obra reciente:

La posibilidad de que todo sea necesitado por causas antecedentes no amenaza nuestra libertad. Lo que amenaza es nuestro poder. En la medida en que estemos gobernados por fuerzas causales, no seremos omnipotentes. Pero eso no tiene que ver, no obstante, con si podemos ser libres.<sup>1</sup>

Creo que Moya, aunque coincidiría, como veremos, con la relevancia de la idea de que nuestra libertad tiene que ver con la posibilidad de que podamos tener el control —lo que él llamará “control regulativo último”— sobre nuestras acciones, sostendría que un dualismo tan radical, que separa la posibilidad de la determinación causal de la posibilidad de la libertad sea conceptualmente coherente con nuestra idea de esta última, y dudaría de que los ejemplos o casos en los que las posibilidades alternativas se muestran irrelevantes para la posibilidad de la libertad, tipo Frankfurt, sean al cabo consistentes. Una de las razones que aduce y que me parece especialmente significativa es que en esos casos

al haberse eliminado las alternativas de decisión [...], también la capacidad de razonamiento práctico del agente se ha visto afectada. Esto sugiere con fuerza que las posibilidades alternativas y la racionalidad práctica no son independientes unas de la otra. O, con más precisión, que las posibilidades alternativas son un aspecto esencial de la racionalidad y que si, efectivamente, esas posibilidades se eliminan, las capacidades racionales para la deliberación y la toma de decisiones también quedan seriamente afectadas. (pp. 54 s)

No sería imposible encontrarle también un lugar a este acento, aristotélico diríamos, sobre la deliberación en el esquema de Frankfurt, pero cabe pensar que el de Moya es especialmente fuerte —y en mi opinión, acertado—, pues la deliberación práctica aristotélica

<sup>1</sup>H. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*, Stanford University Press, Stanford, 2006, p. 16.

lo es sobre aquello que puede ser, o pudiera haber sido, de manera distinta de como es o a como fue, lo que es, como señala Moya en el pasaje que se acaba de citar, lo mismo que decir, en el orden de la acción, que se pudo haber actuado de manera distinta de como se hizo. Con estos y otros argumentos, la solidez de la segunda premisa del argumento escéptico, que reza que el determinismo es incompatible con la libertad, parece asentada.

Para resistirse, pues, al argumento escéptico parece entonces necesario discutir la tercera premisa que excluye la posibilidad de que el indeterminismo sea compatible con la responsabilidad. Al igual que sucedía en lo que acabamos de comentar, también se argumenta que en un mundo indeterminista —regido por el azar o la fortuna—, el agente no tendría control último sobre sus actos (aunque pudiera habitar, por el contrario, un mundo abierto a múltiples alternativas que no serían, en sentido estricto, elegidas); sus mismas acciones resultarían fortuitas, no causadas por él, y, contra el moralista que quisiera sólidamente fundar la primacía de la libertad como fundamento moral, argumentaría que —en este contexto— las acciones o son frutos del azar (indeterminista) o de alguna necesidad causal (determinista) ajena al agente. En un mundo determinista, él no controlaría sus acciones; en un mundo indeterminista, no podría ser causa última de ellas ni tampoco controlarlas. Hay muchas maneras de resistirse a este argumento, y a mí se me ocurren unas cuantas, pero Moya estima que lo importante no es la discusión que hacen los compatibilistas sobre la relación entre determinismo (o indeterminismo, más favorable a sus posiciones) y libertad, sino la idea de control último que he indicado, idea que se comparte con otras muchas opciones filosóficas, como hemos visto. Porque lo que parece verse en aquellos que quisieran defender que esa compatibilidad es posible, las posiciones que técnicamente se llaman libertarias, es que la libertad ha de entenderse en términos sólo de la voluntad de los agentes y de sus elecciones —y no, por ejemplo, en términos de sus deliberaciones y de sus razones—. Éstas, en un mundo determinista estarían —obviamente— determinadas; en un mundo indeterminista acabarían por ser, por su parte, azarosas: en ambos casos, la libertad de la voluntad tendría que sostenerse sólo en sí misma —segregada e inmunizada del azar y de la necesidad—. Parece, en efecto, que una posición que quisiera defender la libertad en un mundo indeterminista (como en un mundo determinista) hubiera de remitirse a un fundamento último, a una *causa sui*, que sería el acto originario de la voluntad. Pero esto también produce problemas —o más problemas

de lo que parecería solventar—. Y la conclusión que Moya extrae, pues, de este tramo de la discusión es que, enfrentados al indeterminismo, el control último sobre nuestras acciones también quiebra. Así las cosas, pareciera que si el control último sobre nuestras acciones no es posible ni en un mundo determinista ni en uno indeterminista, y dado que ese control es lo que estimamos como central en las atribuciones de responsabilidad (junto a la suposición de que el agente pudo actuar de manera distinta), la conclusión pesimista o escéptica parece imponerse.

Cualquier salida, o respuesta, al argumento escéptico que se ha presentado parece tener que sostenerse por alguna reinterpretación de los términos o los argumentos empleados. Creo que lo más original del trabajo de Carlos Moya aparece, precisamente, en estos intentos de reformulación. Para decirlo de manera condensada, Moya sigue sosteniendo la idea del control último sobre nuestras acciones, como la condición central que ha de sostenerse para que esas acciones sean consideradas de un sujeto responsable, pero propone que, en vez de concebir ese control, como tiende a hacer el libertarismo, sobre la base de nuestras voliciones y elecciones (algo que prima la voluntad como fuente, irreductible a otras facultades mentales y sede de la libertad), lo pensemos, por el contrario, sobre el modelo diverso de nuestras creencias y, en concreto, sobre nuestras creencias evaluativas. Este giro cognitivo es especialmente relevante. De la misma manera en que atribuimos méritos a los agentes por el diestro ejercicio cognitivo de alguna habilidad o destreza, o de alguna capacidad de innovación creativa, ejercicios que se apoyan —sin demérito para nuestro aprecio— sobre contenidos mentales aprendidos por el sujeto, contenidos que son suyos aunque no sean de su creación, cabe pensar que las adecuadas valoraciones de los sujetos y los certeros juicios morales que realicen pueden ser fuente de nuestro aprecio moral —porque son suyos (y se sostiene así la pretensión de su control sobre ellos) sin que dejen de serlo porque él se apoye sobre la autoridad social o sobre otras fuentes—.

Las atribuciones de responsabilidad que practicamos en la vida tienen, en casos que consideramos moralmente relevantes y culturalmente significativos, un carácter peculiar: son tenaces. No es infrecuente que algún sujeto que haya hecho un acto reprobable desde nuestro punto de vista trate de excusarse y, como ha sucedido con frecuencia, haga como el teniente Calley, responsable de la tristemente célebre matanza de Mi-Lai durante la guerra de Vietnam, quien acudió, en repetidas tandas, a argumentos ya estándar —desde la obediencia debida hasta el desconocimiento de las consecuencias de



sus decisiones— para eludir los cargos contra él. Pero la atribución —incluso jurídica— de su responsabilidad fue, como suele ser, tenaz. Si estimamos que un agente no pudo no actuar excepto como lo hizo en virtud de sus creencias, lo hacemos responsable de ellas. La tenacidad de la atribución de responsabilidad se muestra en esta impenitente recursividad. Y, en el caso que comentamos, llevó a la importante conclusión judicial de que ninguna obediencia debida puede excusar una violación grave de los derechos humanos. En este sentido, la responsabilidad por nuestras creencias parece, como señala Moya, un buen camino para ubicar el fundamento de nuestras atribuciones de responsabilidad moral. La estrategia, estimo, tiene otras fuerzas, aristotélicas diríamos: posibilita entender el control sobre nuestras acciones no como ejercicios puntuales de alguna facultad mental, sino como el desarrollo de maneras de ser del sujeto (que acaba haciéndose responsable de su carácter moral, de la misma manera que —se dice— acabamos por ser responsables del rostro físico que tenemos después de determinada edad). Es decir, esta estrategia se abre a una teoría del carácter virtuoso y, en él, al reconocimiento de la compleja mezcla entre aquellas cosas del mundo, de los otros y de nosotros mismos que nos hace ser los agentes morales que somos.

Coincido con Moya en la humildad, como él dice, que esta perspectiva introduce: el control último de nuestras acciones no equivale, ya, a la omnipotencia del agente respecto a sus actos entendida como el criticado supuesto voluntarista del libertarismo, una omnipotencia que también criticarían posiciones distintas de las de Moya, como el compatibilismo de Frankfurt que antes indicamos. Pero tal vez, y ésta sería mi duda o mi crítica, ese retrato flexible y humilde de la condición de control, que se ha articulado sobre lo que de doxástico hay en nuestras acciones, haya perdido en el camino parte de la garra, o de la urgencia, que le asignamos a la cuestión de cuándo y cómo atribuirle responsabilidad a alguien por lo que hizo y que nos parece condenable. Lo que se ha perdido es que ese agente no es condenado, cuando lo es, por lo que cree o creyó, sino por lo que hace o hizo (en lo cual, ciertamente, son partes constituyentes sus creencias). No condenamos a Eichmann por sus creencias o por la poca y banal profundidad de su carácter, ni lo condenamos por su capacidad perceptiva o emotiva, por lo que no vio o no percibió (porque no vio ni percibió el daño físico y moral que causó) y por lo que sintió o no sintió, sino por lo que hizo, por el daño causado. La responsabilidad por lo que creemos es, en estos casos, dependiente de la responsabilidad por lo que hacemos. Y la acción no son sólo creencias, sino también el complejo tejido de intenciones y de

voliciones. El riesgo de la estrategia de Moya es, estimo, que si no ubicamos la idea de control sobre las acciones como control sobre las creencias en el contexto más amplio del control mismo sobre las acciones como inicios de series causales de ese sujeto en el mundo —la gran intuición kantiana— la razón práctica se convierte —y son palabras de Moya— en un ejercicio de sabiduría que —y éstas son más— puede ser sólo contemplativo. Lo que ganamos en sabiduría, en percepción, en saber ver moralmente el mundo, lo que ganamos en nuestra capacidad de juzgar, podríamos perderlo si no vemos que todas esas capacidades necesarias se miden, a su vez, por cómo constituyen las maneras en que nos implicamos en el mundo por medio de lo que hacemos. Se me ocurren varias maneras en las que Moya podría contestar a esta crítica, pero prefiero dejárselas a él y, si la considera pertinente, estoy convencido de que su paciente claridad y su lucidez filosófica sabrán dar la mejor cuenta de ella. Pero creo coincidir con él en que en estas cuestiones se dirimen temas cruciales de una metafísica moral que puede con facilidad recuperar los nexos con otros territorios de la filosofía práctica, como antes reclamaba.

Lo que se dirime, al cabo, es la posibilidad de la libertad; una posibilidad tan frágil, filosóficamente, como es frágil el ejercicio mismo de ella en un mundo incierto, en el que el control sobre lo que hacemos es arrebatado con frecuencia de nuestras manos, aunque a ello nos resistamos. Pero, como dije, hay una cierta tenacidad en esa resistencia. La fragilidad y la tenacidad en nuestra vida moral son, tal vez, equivalentes a la humildad filosófica con la que Carlos Moya recorre los caminos inevitables —a costa de perder la lucidez— del escepticismo.

CARLOS THIEBAUT

Departamento de Humanidades: Filosofía,  
Teoría de la Literatura, Lenguas y Estudios Clásicos  
Universidad Carlos III de Madrid  
thiebaut@hum.uc3m.es

John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom y Manuel Vargas,  
*Four Views on Free Will*, Blackwell, Malden, 2007, 232 pp.

*Four Views on Free Will* puede ser dividido en dos partes. En la primera, que comprende los cuatro primeros capítulos, se encuentran los aportes de cuatro de los representantes más conocidos del