

Fortuna moral: un desafío

Tesina que presenta la alumna Catalina Pereda ^{Rodriguez} para obtener el título de Lic. en Filosofía
bajo la dirección del Dr. Gustavo Ortiz Millán.



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



COORDINACION DE FILOSOFIA



Ciudad Universitaria 2005

Facultad de Filosofía y Letras – Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

m. 344258



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL


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

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

Autoriza a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e Impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Catalina Rueda

FECHA: 20 de mayo de 2005

FIRMA: 

A mis padres

Agradecimientos

De maneras distintas, muchas personas me ayudaron a realizar este trabajo. Debo un sincero agradecimiento a Gustavo Ortiz, por su constante apoyo e interés y, ante todo, por haberme dado la oportunidad de asomarme a la reflexión filosófica. Debo un atento agradecimiento a Margarita Valdez por su lectura interesada y sus correcciones minuciosas, así como también a Fabiola Rivera, Ricardo Salles y Juan Antonio Cruz.

Quisiera agradecer muy especialmente a mi padre y maestro, Carlos Pereda, por sus múltiples sugerencias, críticas, comentarios y los libros “olvidados” en lugares estratégicos.

Mi más sincero agradecimiento a los estudiantes asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas por las discusiones, los seminarios, las críticas y los controvertidos “Paralogismos” que, de alguna u otra manera, permean este trabajo. Por esto y más, debo un reconocimiento especial a Eduardo, Moisés, Jorge y Andrea.

Agradezco también a mis compañeros y amigos de la carrera de la Facultad de Filosofía y Letras por la amistad, las charlas de pasillo, las discusiones y por haberme acompañado a lo largo de este camino que apenas comienza. Adrián, Bruno, Daniel, Eduardo, Jina, Iván, Irlanda, Miwa, Moisés y Octavio, a todos ustedes, una larga amistad. A Eduardo, por supuesto, le debo las innumerables discusiones, la eterna paciencia y el apoyo incondicional. Pero las palabras nunca alcanzan.

Finalmente, agradezco a Diana, Danok y Sara, por estar ahí, siempre.

Ciego a las culpas, el destino puede ser
despiadado con las mínimas distracciones.

Jorge Luis Borges

El azar, ese dios extraviado
que libra su batalla, fuego a fuego,
no está sólo escondido en la catástrofe;
a veces un gorjeo lo delata
y sobornado, entonces
admite durar un poco en la alegría.

Ida Vitale

Índice

Introducción	p. 4
1. El problema	p. 7
2. La condición de control	p. 11
a. Capacidad y Aptitud	p. 17
b. Intención y agencia	p. 17
c. Conocimiento y previsión	p. 20
3. Tres tipos de fortuna moral	p. 23
a. Fortuna circunstancial	p. 23
b. Fortuna constitutiva	p. 24
c. Fortuna resultante	p. 25
4. La relevancia de la fortuna moral resultante para los juicios que hacen la primera y la tercera persona	p. 28
a. Dos tipos de fortuna moral resultante	p. 28
i. Fortuna resultante “accidental”	p. 29
ii. Fortuna resultante “de riesgo deliberado” o casos de decisión bajo incertidumbre	p. 30
b. Dos tipos de justificación moral: desde la tercera persona y desde la primera persona	p. 33
c. La vulnerabilidad del carácter ante la fortuna moral resultante	p. 36
5. Tres objeciones al desafío de la fortuna moral	p. 41
a. Respuesta epistemológica	p. 41
b. Confusión entre fortuna legal y fortuna moral	p. 43
c. Respuesta racionalista	p. 45
6. Una conclusión provisoria	p. 48

Introducción

La influencia de la fortuna en nuestras vidas resulta un hecho difícil de negar. Es cuestión de suerte toparnos a nuestro deudor en el mercado, o encontrar departamento en un aviso de ocasión y conocer, así, al mejor amigo. También es mera (mala) suerte que un conductor borracho nos choque y nos deje incapacitados por el resto de la vida. Al respecto, podemos pensar en innumerables ejemplos. De esta manera, es inevitable concluir que la fortuna se asoma por doquier: en las oportunidades con las que nos topamos, en las consecuencias más fortuitas de los actos, hasta en el propio carácter.

En este trabajo pretendo explorar el problema de la intervención de la fortuna, no en nuestras vidas en general, sino sólo en ese ámbito tan particular pero, a la vez, tan decisivo que es la esfera de la moralidad. La pretensión de que la moralidad sea inmune a la fortuna ha estado presente, si no siempre de manera explícita, al menos como un supuesto de gran parte de la teoría moral y, decididamente, de las teorizaciones morales desde Kant. Una de las principales tareas de la moral es dar cuenta de la correcta atribución de responsabilidad. Responsabilizamos a las personas por las decisiones que toman libremente, por las acciones que llevan a cabo, por las consecuencias de éstas, y una infinidad de cosas más. Sin embargo, si nos damos cuenta de que algunos factores relevantes de la acción o decisión de una persona no estaban dentro de su control, el juicio moral parece fuera de lugar. Por ejemplo, no parece justo culpar de asesinato al esquíador que con su caída arrasa con un anciano que tomaba el sol. Dada la posibilidad de la intervención de la fortuna en la moralidad de nuestros actos, la fortuna moral constituye un desafío a nuestras teorías morales.

Los ejemplos que he tomado para este trabajo están basados en teorías como la kantiana, que se centran en la voluntad libre o autónoma de los agentes para adscribir responsabilidad. No obstante, la fortuna moral constituye un desafío no sólo a este tipo de teorías, sino también a teorías morales como el consecuencialismo y la ética de la virtud. El consecuencialismo, al juzgar la moralidad de las acciones por sus consecuencias, pasa por alto una de las principales preocupaciones de la moralidad, a saber, que las consecuencias de nuestros actos pueden estar sujetas a factores fortuitos y que las personas no deben ser juzgadas por factores que van más allá de su control. Las éticas de la virtud, a pesar de que en algunos casos reconocen la influencia de la fortuna en la

moralidad, tampoco parecen librarse del desafío. Si una persona es moralmente buena porque es virtuosa y la virtud depende, en gran medida, de factores que están más allá del control del agente, entonces, la moralidad depende de la fortuna. Pero si esto es así, ¿es moralmente correcto culpar a los viciosos y alabar a los virtuosos, por algo que no depende de ellos? Estas son algunas de las principales teorías para las cuáles la fortuna moral puede presentar un problema.

La posibilidad de la injerencia de la fortuna en la moralidad plantea una tensión entre teoría y práctica. Por un lado, tenemos creencias muy arraigadas que nos dicen que no debemos juzgar a las personas por aquello que está fuera de su control. Es decir, en teoría, creemos que depende de las personas el ser responsables, culpables, virtuosos. Estas creencias corresponden a una concepción de la moralidad como algo inmune a la fortuna. Por otro lado, en la práctica, con frecuencia juzgamos a las personas y les atribuimos responsabilidad y culpabilidad por factores que van más allá de su control. Estos juicios y las intuiciones que conducen a ellos corresponden a una postura de la moralidad en la que se inmiscuye la fortuna.

La tensión entre teoría y práctica que generan estas creencias e intuiciones contrapuestas desemboca en un desafío: la intervención de la fortuna en la moralidad ¿es una mera contradicción en los términos o una paradoja genuina? Tomo paradoja, no en el uso técnico que se hace de este término, por ejemplo, en la lógica, sino en un sentido que se asemeja más a la noción de dilema. Según la *Encyclopedia of Philosophy*¹, tomando el término en su sentido más amplio, una paradoja consiste de dos proposiciones incompatibles a las que se llega a través de argumentos aparentemente sólidos. Lo problemático de las paradojas –y esto es lo que las distingue de las meras contradicciones– consiste en que a menudo consideramos que no podemos deshacernos de ninguna de las proposiciones que la conforman. Por otro lado, prescindir de una de ellas nos llevaría a conclusiones inaceptables. De este modo, si la creencia de que las personas no deben ser juzgadas por cuestiones que son producto, en un sentido relevante, de factores que escapan a su control, es contraria a la práctica de juzgar a las personas por decisiones o acciones que dependen en gran medida de factores externos o de la fortuna,

¹ *The Encyclopedia of Philosophy*, "Paradox", Macmillan and Free Press, New York, 1967

entonces tenemos una contradicción entre teoría y práctica. Sin embargo, si no podemos deshacernos de ninguna de estas creencias y prácticas puesto que ambas están bien fundamentadas y hacerlo nos llevaría a conclusiones que no podemos ni queremos aceptar, entonces estamos ante una paradoja.

En lo que sigue trato de lidiar con las preguntas que plantea el desafío e intento defender que éste plantea una verdadera paradoja. Para ello me resultó necesario caracterizar algunos conceptos morales centrales como el de condición de control y responsabilidad moral. Ésta es la tarea del segundo apartado. En los apartados primero y tercero, quise esbozar un planteamiento del problema de la fortuna moral: las distintas variaciones que ésta presenta y su relevancia dentro de la discusión.

No todas las variedades de la fortuna poseen el mismo peso. Precisamente, el cuarto apartado se centra sobre la fortuna resultante como aquella que introduce un elemento original en la discusión libertad-determinismo. A partir de este tipo de fortuna se discute la noción de justificación moral con la intención de sostener que hay distintas maneras de justificar una acción y responder así a las concepciones de la moralidad que proclaman una justificación unívoca para todas las acciones. Esto tiene el objetivo de defender que, contrario de lo que piensan algunos autores, ciertos casos de fortuna resultante que involucran deliberación bajo incertidumbre sí son casos de fortuna moral. Por último, se habla de la influencia de la fortuna resultante sobre el carácter moral, mostrando a la vulnerabilidad del carácter como una de las posibles manifestaciones de la fortuna moral.

Pero no siempre se ha estado y se está de acuerdo con otorgarle a la fortuna un papel central en la vida moral. En el quinto apartado expongo algunas de las objeciones que niegan la paradoja de la fortuna moral y trato de responder a ellas de diversas maneras. Finalmente, en el sexto apartado, intento defender la paradoja de la fortuna moral mediante una respuesta indirecta. Aunque no he podido llegar a ninguna conclusión robusta y, por supuesto, de ninguna manera, contundente, he tratado de ofrecer la dirección en que se podría explorar un esbozo de solución provisoria.

1. El problema

La -¿misteriosa?- presencia de la “buena” o “mala suerte” o, en otras palabras, de la “fortuna” o del “azar”, produce el inevitable sentimiento de que no podemos estar seguros de que lo que haremos saldrá tal como lo planeamos. De esta manera, parecería que no somos dueños ni de la propia existencia. A la luz de esto, la fragilidad de nuestro actuar resulta una consecuencia ineludible. Sin embargo, se supone que hay, al menos, un terreno que depende por entero de nosotros: nuestras acciones intencionales libremente elegidas, las cuales son precisamente la materia de la moralidad. Esta visión más o menos tradicional de la moralidad como una institución que rige nuestras acciones autónomas y que es, por lo tanto, inmune a la fortuna, incluye, aunque entre muchas otras, de manera decisiva a la propuesta de Kant, con la idea de que no debemos juzgar a las personas por aquello que está fuera de sus decisiones libremente tomadas. Llamemos a esta idea la *condición de control* de las propias acciones.² De acuerdo con esta condición, los juicios morales deben ser acerca de la buena o mala voluntad y no acerca de lo que ésta efectúa o logra (ya que esto depende en gran medida de la fortuna). Cuando los logros o fracasos de los proyectos de la voluntad dependen de factores que están fuera del control del agente, según la propuesta de Kant, no se puede imputar responsabilidad por tales hechos. Éstos pueden ser una mera consecuencia de la fortuna. Por lo tanto, son las intenciones, y no lo que resulte de éstas, las que, según Kant, deben ser sometidas al juicio moral:

La buena voluntad no es buena por lo que efectúa o logra, ni debido a su adecuación para alcanzar algún fin propuesto; sólo es buena por su disposición, o sea, es buena por sí misma. Y, considerada por sí misma, debe estimarse de forma incomparablemente mayor que cualquier otra cosa que pueda causar en favor de cualquier inclinación o incluso de la suma total de todas las inclinaciones. Aun si ocurriera que, debido a un hado particularmente desafortunado, o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, esta voluntad careciera completamente de poder para cumplir su propósito, e incluso el mayor esfuerzo no le sirviera para alcanzar ninguno de sus fines y sólo quedara la buena voluntad (no como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios en nuestro poder), brillaría como

² La expresión “condición de control” la tomo de Tomas Nagel, “Fortuna moral”, pp. 57 y ss.. Nagel usa esta terminología para hablar de Kant, aunque no da una definición muy detallada de ésta. En el apartado 2 de este trabajo he tratado de esclarecer esta noción y explicarla en términos de *agencia*, *intencionalidad*, cierto *conocimiento* pertinente acerca de las circunstancias de la acción y/o cierta *previsión* de las posibles consecuencias. (Vid, apartado 2, “La condición de control” donde se explican más a detalle todas estas nociones).

una joya por derecho propio, como algo que tuviera su íntegro valor en sí mismo. Ni la utilidad ni la esterilidad pueden disminuir o aumentar su valor.³

Así, para Kant, no es adecuado emitir un juicio moral si lo que la persona juzgada logra con su acción no cumple con la condición de control. Sin embargo, muchos de los juicios morales que hacemos cotidianamente no concuerdan con este razonamiento. Con frecuencia juzgamos moralmente a las personas por sus acciones, aun cuando éstas no sean sólo producto de su voluntad, sino también, en alguna medida, producto de la fortuna. He aquí, pues, una oposición central a nuestras vidas a la que no siempre atendemos: por un lado, el dato de que la buena o mala suerte, fortuna o azar parecen afectar nuestras evaluaciones morales; por el otro, la condición de control, que parece ser una condición necesaria para que resulte adecuado hacer un juicio moral. Veamos un ejemplo.

Tomás suele entretenerse en sus caminatas diarias pateando todo lo que se encuentra a su paso, simulando ser un hábil futbolista. Un día, enfrascado en uno de sus partidos imaginarios, patea una piedra en dirección a una zanja que se está abriendo para instalar drenaje. Tomás puede observar la zanja y aunque sabe que en esas zanjas suele haber obreros trabajando, no los puede ver por la distancia. Al ir distraído, y exclusivamente concentrado en sus fantasías, no hace la conjetura de que la piedra podría golpear a uno de ellos. Unos momentos después de haber “tirado a gol”, Tomás se da cuenta de lo que ha hecho. Sin embargo, es demasiado tarde. Al acercarse lentamente a la zanja, Tomás desea fervientemente que no haya ningún obrero trabajando en la excavación. Tomás sabe que si la piedra golpea a uno de ellos, él será responsable y habrá cometido un acto del que se lamentará mucho. (Quizás hasta lo lleven a juicio si causa un daño grave, aunque este, por supuesto, es otro asunto.) En cambio, si no hay ningún trabajador, Tomás podrá seguir tranquilamente su camino. Así, aunque en cualquier caso la negligencia de Tomás sea la misma, el juicio moral acerca de su acción será distinto si hiere a un obrero que si no hiere a nadie. La diferencia entre los dos actos la ha puesto la fortuna.

³ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Primera sección, párrafo tercero, pp. 21, 22

Variemos un poco el ejemplo.⁴ Bebo es un amigo de Tomás que suele acompañarlo en sus fantasías futbolísticas. Un día, enfrascados en uno de sus partidos imaginarios, ambos “tiran a gol” al mismo tiempo y dos piedras salen volando hacia una zanja en la que, a la distancia, parece no haber nadie. Bebo y Tomás saben que en esa zanja suele haber obreros trabajando, pero al momento de patear las piedras no hacen la conjetura de que éstas puedan herir a alguien. La piedra que lanza Tomás hiere a un obrero, la que lanza Bebo, por poco lo hace.

En este caso, aunque la negligencia de ambos sea la misma y a pesar de que la negligencia de Bebo se ponga en evidencia por los malos resultados que tiene la acción de Tomás, me parece que aun así, el juicio moral que puede hacerse sobre la acción de Tomás en este segundo caso (tanto desde la tercera persona, como el juicio que hace Tomás de su propio acto) será distinto al juicio moral acerca de la acción de Bebo. Es verdad que no hay que descontar la posibilidad de que Bebo asuma también responsabilidad ante el obrero herido, al darse cuenta de que fue mera suerte que su acción no tuviera malas consecuencias, o por un sentimiento de camaradería hacia Tomás. Sin embargo, aun así, es Tomás y no Bebo el que causó la herida del obrero. Es él quien adquiere ciertas obligaciones morales con aquél y quien se juzga más severamente a sí mismo, incluso cuando la intención de ambos al lanzar la piedra haya sido la misma.

Esto son sólo dos ejemplos de *fortuna moral*. Hay muchos otros: algunos involucran a la fortuna en la deliberación del agente, otros constituyen lo que comúnmente llamaríamos “accidentes”, en otras ocasiones son las circunstancias las que juegan un papel determinante. Sin embargo, lo que todos estos casos tienen en común es que, de alguna u otra manera, el *cómo salgan las cosas* tiene una influencia determinante en la evaluación moral que se haga, ya sea desde la tercera persona o desde la primera.⁵ De esta manera, tenemos un caso de fortuna moral cuando hacemos un juicio moral *correcto* de la acción de una persona (por ejemplo, juzgamos a Tomás por herir a un obrero) aun

⁴ Debo esta variación del ejemplo a Moisés Vaca.

⁵ Según Thomas Nagel, estamos ante un caso de *fortuna moral* cuando “un aspecto significativo de lo que alguien hace depende de factores que escapan a su control, pero seguimos considerándolo como objeto de juicio moral.” Ver, T. Nagel, “Fortuna moral”, p.57

cuando un aspecto de lo que hizo se encontrara por completo fuera de su control.⁶ No sólo la presencia del obrero no depende de Tomás, sino que probablemente a Tomás ni siquiera le pasaron por la cabeza las posibles consecuencias de su juego.

La posibilidad de que existan casos de *fortuna moral* cuestiona la oposición “fortuna versus control del agente” y así, nuestra comprensión del valor moral como algo inmune a la fortuna. Esto puede resultar alarmante. Bernard Williams, quien introdujo el tema de la fortuna moral en la filosofía moral contemporánea, admite que con esa expresión pensaba sugerir un oxímoron.⁷ Sin embargo, la expresión “fortuna moral” es más que un oxímoron. Es una paradoja que hace evidente un conflicto entre una intuición y un hecho⁸. A saber: el conflicto entre la *intuición* bastante común de que no es adecuado juzgar moralmente a una persona cuando ésta carece de control sobre la situación y el *hecho* (contrario a la intuición) de que en la práctica solemos juzgar moralmente las acciones de la gente, aún cuando en ellas intervengan factores que se hallan fuera de su control. Kant, al poner énfasis en los motivos y las intenciones de los agentes y no en los resultados de las acciones, tiene razones poderosas: una vida moral no sólo debe estar disponible para los suertudos y/o talentosos, sino para todos. Sus razonamientos tienen el gran atractivo de sostener que somos nosotros los que fijamos el rumbo de nuestras acciones y, por lo tanto, que somos responsables de ellas, apaciguando así el sentimiento de que el mundo es injusto. Sin embargo, a pesar de este atractivo, y de que uno de los ideales principales de la moralidad es el poder de “establecer una dimensión para la decisión y evaluación que pueda tener la esperanza de trascender a la fortuna”⁹, ¿acaso los casos de fortuna moral no introducen muchas dudas en la plausibilidad de la empresa kantiana?

⁶ El adjetivo “correcto” es necesario al hablar de casos de fortuna moral, ya que del mero hecho que juzguemos a alguien de cierta manera no se sigue que el juicio sea correcto. La sugerencia de aplicar este calificativo lo tomo de Dana K. Nelkin, “Moral Luck”, p.2

⁷ B. Williams, “Postscript”, p.251

⁸ Este conflicto que sugiere Nagel, lo señala de manera explícita Andrew Latus en su texto sobre la fortuna moral.

⁹ Williams, B. “La fortuna moral”, p.57

2. La condición de control: responsabilidad y culpabilidad

Al postular la condición de control en un sistema normativo se pretende asegurar la inmunidad de la moralidad de nuestros actos u omisiones al azar, a la fortuna y, en general, a todos aquellos factores que se encuentren más allá del dominio de los agentes. Así, se pretende garantizar que nuestros actos u omisiones intencionales sean acciones genuinas, efectivas, y no simples ilusiones de que actuamos, es decir, meros sucesos que ocurren. Si nouviésemos control sobre lo que hacemos, la moral no sería más que una fantasía. Sin embargo, ¿en qué consiste esta condición? La condición de control puede caracterizarse de diversas maneras. En efecto, aunque no se le ha llamado explícitamente con este nombre, aparece dibujada en muchos autores cada vez que surgen problemas como la atribución de responsabilidad moral o la justificación del juicio moral.¹⁰

Según la *Encyclopedia of Philosophy*,¹¹ podemos entender por responsabilidad la obligación que tiene una persona de responder por sus acciones u omisiones intencionales y las consecuencias de éstas.¹² A su vez, la responsabilidad *moral* suele atribuirse a los agentes por sus acciones o las consecuencias de éstas que ocurren dentro de la esfera de las relaciones interpersonales.¹³ Sin embargo, una persona puede ser juzgada moralmente responsable por cualquier cantidad de cosas: desde ciertas características psicológicas suyas como la simpatía o el mal genio, pasando por sus éxitos y fracasos, hasta la quiebra de una empresa, el triunfo de una campaña, el divorcio de un amigo, una guerra, etc. Ante estas circunstancias cabe preguntar: ¿bajo qué condiciones es una persona moralmente responsable por sus actos o por cualquier otro suceso? Si podemos ofrecer las condiciones necesarias o suficientes o, al menos, ciertos patrones para atribuir responsabilidad moral, entonces habremos dado sentido a esta expresión y a términos *emparentados* a ésta como el de “culpabilidad moral”, que no es más que la

¹⁰ Entre otros, podemos reconocer a los kantianos y a los consecuencialistas como los representantes más evidentes de visiones morales basadas en la condición de control.

¹¹ *The Encyclopedia of Philosophy*, “Moral Responsibility”, Volumen 7, p. 183

¹² En lo que sigue tomaré las expresiones “acción” o “acto” como incluyendo también a las omisiones intencionales. Las omisiones intencionales son equivalentes a las acciones intencionales puesto que, cuando una persona no actúa por ciertas razones, entonces lleva a cabo una acción intencional. De esto hablaré más tarde en la nota 27.

¹³ *The Encyclopedia of Philosophy*, “Moral Responsibility”, Volumen 7, p.183

responsabilidad que tiene una persona ante algo que se considera malo, dañino, o perjudicial.

Mi objetivo en esta sección será ofrecer una caracterización de la condición de control que pueda tomarse como base para la adscripción de responsabilidad y culpabilidad moral. Una vez hecho esto, tal vez podamos afirmar de manera más fácil que existen casos en los que, aun cuando se cumple con esta condición –y, por tanto, haya que responsabilizar o culpar al agente- la fortuna tiene injerencia en la moralidad. Si logramos esto, habremos mostrado a la fortuna moral como un verdadero desafío. Pero no nos adelantemos.

Según Donald Davidson, “las atribuciones de acciones son típicamente acusaciones o asignaciones de responsabilidad.”¹⁴ Por otra parte, este autor sostiene que “en cada caso de acción, el agente hace que suceda, provoca, produce o realiza el suceso del que fue agente, y estas frases, a su vez, parecen fundadas en la idea de causa.”¹⁵ Si esto es verdad, entonces parece que podemos decir que atribuimos responsabilidad a un agente por una acción, si éste ha *causado* la acción que ha llevado a cabo.¹⁶ En términos de la condición de control, podemos decir que un agente tiene control sobre una acción si el agente es la causa de esta acción, tomando por causa “aquello que produce y da cuenta de algún cambio”.¹⁷ Sin embargo, la caracterización de la condición de control como control causal es vaga y –sin una explicación más específica de la expresión “control causal”- parece insuficiente. Existen múltiples casos en los que podríamos decir que una persona causó una acción (o una omisión) y, sin embargo, no diríamos que el agente es moralmente responsable de ésta. Repasemos algunos ejemplos.

Supongamos que voy entrando tranquilamente a un vagón del metro cuando de repente siento un empujón que me arroja al suelo. Una reacción común será voltear a ver a la persona que me empujó, quizás mirarla con malos ojos y concluir que la persona es poco educada y que no tiene el menor respeto por las normas de urbanidad. Sin embargo,

¹⁴ D. Davidson, “De la acción” en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, p. 68

¹⁵ Davidson, loc cit.

¹⁶ Además de Davidson, varios autores, entre ellos Roderick Chisholm (“Freedom and action”), Daniel Bennett (“Action, Reason and Purpose”), Anthony Kenny (“Action, Emotion and Will”) y Walter Glannon (*The mental basis of moral responsibility*, p. 13, 2.2 “Causal control”), ven en el control causal una condición relevante para la adscripción de responsabilidad moral.

¹⁷ *The Encyclopedia of Philosophy*, “Causation”, Volumen 2, p. 56

si después me doy cuenta de que esa persona fue empujada por otra y es por eso que, sin ella quererlo, me tiró, entonces mi conclusión inmediata no será la apropiada; tendré que cambiarla –aunque quizás no sea del todo inapropiado esperar que la persona se disculpe¹⁸-. En este caso, a pesar de que la persona que me empujó fue la causa del empujón, no diremos que es moralmente responsable de éste, ya que no sólo no tuvo la intención de hacerlo, sino que tampoco podríamos haber esperado que lo evitara. Fue simplemente un accidente. Ahora bien, si la persona que me tiró no fue empujada por ninguna otra y simplemente me aventó porque estaba distraída leyendo el periódico, entonces ciertamente tendré el derecho de esperar disculpas de su parte, ya que la veré como la única causa responsable de mi caída. Aun así, probablemente no me enojaré tanto con ella como lo hubiera hecho si me hubiera empujado con intención de que me cayera.

Una variación más: supongamos que la persona que me empujó, a pesar de haberlo hecho voluntariamente, no estaba en completo dominio de sus aptitudes mentales. En este caso, parece que tampoco atribuiremos responsabilidad moral ni nos ofenderemos de la misma manera que si se tratara de una persona en pleno goce de sus facultades. Al juzgar este tipo de casos es preciso considerar la razón por la cual la persona no goza plenamente de sus facultades. No juzgamos de la misma manera a alguien que está bajo la influencia de alguna droga que tomó voluntariamente, consciente de sus consecuencias, que a un enfermo mental o a un niño pequeño, que no tienen completo control sobre sus facultades por razones ajenas a sus intenciones.

En estos ejemplos queda claro que una caracterización de la condición de control como control causal es insuficiente. Muchos son los casos en los que, a pesar de que una persona sea la causa de una acción que causa algún daño a alguien, en general no atribuimos a la persona responsabilidad ni culpa. Así, se hace evidente que la condición de control requiere algo más que la causalidad sin especificación. Este *algo más* debe estar relacionado con la intención y la aptitud del agente¹⁹, así como con el conocimiento de éste acerca de las circunstancias de su acción y la posible previsión de sus

¹⁸ El hecho de que a veces esperemos disculpas de una persona, aun cuando sepamos que no fue del todo su culpa, denota cómo la *intención* con la que una acción se lleva a cabo tiene a veces más importancia para nosotros que la acción misma o las consecuencias de ésta.

consecuencias. Son justamente estas características, de las cuales hablaremos más adelante en detalle, las que están ausentes en los casos anteriores en los que hay causalidad pero no responsabilidad.

Una caracterización de este *algo más* que le falta a la causalidad para satisfacer la condición de control podemos obtenerlo de algunas observaciones que hace P.F. Strawson en su artículo "Libertad y resentimiento". Según Strawson, cuando una persona es ofendida o herida por la acción de otra, *en ausencia de condiciones especiales*, puede esperarse que normalmente la persona ofendida tenga resentimiento.²⁰ Las *condiciones especiales* son aquellas que establecen ocasiones en las que no parece razonable ni apropiado tener actitudes como el resentimiento o en las que, al menos, dichas actitudes se apaciguan. Son precisamente éstas condiciones las que nos pueden guiar para encontrar este *algo más* que estamos buscando. Ahora bien, ¿qué tipo de condiciones especiales pueden atenuar el resentimiento hacia alguien que nos ofende? Strawson divide las *consideraciones especiales* en dos grandes grupos.²¹

El primer grupo abarca casos de ignorancia, de accidente o de falta de dominio de las circunstancias en las que se produjo la falla. Según Strawson, lo que típicamente suele ofrecerse como disculpa en estas situaciones son explicaciones como "no se dio cuenta" o "no sabía" en las ocasiones de ignorancia y "no pretendía", "no pudo evitarlo", "no le dejaron alternativa", en las de accidente o falta de dominio. Si recordamos uno de nuestros ejemplos de mala suerte, podemos situar dentro de este tipo de eventos al de la persona que nos empuja que fue a su vez empujada por otra. Éste es un incidente en el que la persona que nos causa algún daño o incomodidad es sólo un eslabón más de una cadena causal. Por esto, usualmente diremos que la persona no fue responsable, ya que no era razonable esperar que lo evitara. La persona distraída que nos empuja *sin querer* por ir leyendo el periódico se halla también en este primer grupo, aunque difiere del primero en tanto que se trata de una situación de descuido o imprudencia. Sucesos como este último son más difíciles de juzgar, ya que, a pesar de que juzgamos a la persona como responsable de la ofensa, no siempre la juzgamos culpable de ésta, puesto que no fue su

¹⁹ Por "aptitud" entiendo la característica de ser un ciudadano común mínimamente racional. Vid. p.20,21

²⁰ Por "resentimiento", Strawson entiende enojo, pesar, malestar y aquellos sentimientos que se originan en nosotros cuando alguien nos decepciona o nos ofende por su comportamiento, de acuerdo a ciertas expectativas que tenemos hacia ésta. (Vid. Strawson, "Libertad y resentimiento", pp. 44, 53-54)

intención ofendernos. Strawson admite que los casos incluidos en este primer grupo pueden diferir mucho entre sí, pero tienen en común que las disculpas que pueden darse “no suspenden nuestra actitud reactiva contra el agente ni en el momento de su acción ni en general” sino que “invitan a considerar la ofensa como algo ante lo cual una actitud de resentimiento sería inapropiada.”²² Es decir, este tipo de situaciones originan disculpas que mitigan pero no suspenden la condición de control y, por tanto, la adscripción de responsabilidad moral. En estos casos, a pesar de considerar a la persona como capaz –desde un punto de vista moral – para mantener relaciones interpersonales normales, vemos la ofensa como algo de lo que el agente no era por completo o en absoluto responsable.

El segundo grupo es distinto, ya que en estas circunstancias sí se suspende la condición de control: cesa nuestra “actitud reactiva hacia el agente” ya sea en el momento de la acción, ya sea para siempre. En casos se dice que adoptamos una actitud *objetiva* hacia la persona juzgada²³. Este segundo grupo se divide en dos subgrupos. El primero abarca situaciones en las que el agente no tenía control sobre su propia persona al llevar a cabo la acción (“no era él mismo”, “actuaba bajo sugestión posthipnótica”, “en los últimos tiempos estaba bajo gran tensión”, etc.) y el segundo abarca situaciones en las que el agente es “psicológicamente anormal o moralmente inmaduro” (por ejemplo, un niño, un esquizofrénico, etc.). Dentro de éste último grupo encontramos el caso de la persona que nos empuja pero que no podemos hacer responsable debido a que no gobierna sus facultades mentales.

De la clasificación de Strawson de las condiciones especiales derivamos el siguiente cuadro 1:

²¹ Strawson, op cit. pp. 44-47

²² Strawson, op cit pp. 44,45

²³ Strawson distingue entre dos tipos o gamas de actitudes: la de involucrarse en o participar de una relación humana (actitudes reactivas de participación normal) y la ‘actitud objetiva’ hacia un ser humano diferente, que consiste en verle como alguien que se encuentra en un nivel emocional y racional distinto al común y por tanto, se le trata con una actitud distanciada: “en el caso del sujeto anormal (...) el que adoptemos una actitud objetiva es consecuencia de que veamos al agente incapacitado para las relaciones interpersonales ordinarias en uno o en todos los respectos.” (Strawson, “Libertad y resentimiento” p.51).

Condiciones especiales en las que no es apropiado tener resentimiento			
	Primer grupo: Aptitud mas no intención	Segundo grupo: Falta de aptitud	
	No suspende la condición de control	Suspende la condición de control, momentáneamente o para siempre	
Tipos de caso	Algunos casos de ignorancia, falta de intención o de dominio de la situación	1er. subgrupo	2ndo. subgrupo
		Falta momentánea de aptitud (ej. Borracho)	Falta de capacidad, y por tanto, de aptitud. (ej. Un niño, un enfermo mental)

Una vez que ha trazado la distinción que he tratado de plasmar en el cuadro, Strawson hace una analogía entre sentimientos como el resentimiento y juicios morales como el de reprobación moral. Aunque no es mi tarea aquí defender la validez de la analogía, me parece que las *condiciones especiales* que da Strawson son apropiadas y nos sirven de pauta para obtener algunas -aunque no todas- de las condiciones más relevantes para la atribución de responsabilidad moral.

De esta manera podemos decir que ciertos patrones para la atribución de responsabilidad moral a un agente por una acción *A* son: primero, capacidad y aptitud del agente, es decir, que el agente se encuentre en posesión de las facultades relevantes para llevar a cabo la acción libremente, segundo, que la acción haya sido intencional y tercero, que el agente posea cierto conocimiento pertinente de las circunstancias y de las posibles consecuencias de la acción o al menos, que sea razonable esperar este tipo de conocimiento en el agente. Aunque es verdad que los casos varían mucho entre sí y que ninguna de estas características se dan de manera independiente, puede ser útil separarlas por motivos de claridad. Elaborémoslas, pues, un poco, una a una.

a) Capacidad y aptitud

Una de las características esenciales que debe tener un individuo para cumplir la condición de control con respecto a una acción que realiza, es lo que llamaré capacidad y aptitud, las cuales he derivado del cuadro 1. Una persona moralmente capaz es una persona que es física y mentalmente competente dentro de los estándares promedio de una sociedad típica cualquiera. Es decir, un ciudadano común mínimamente racional. Sin embargo, para que alguien tenga control sobre un hecho, no basta con que la persona sea *generalmente* capaz de mantener interacciones sociales, sino que es preciso que *de hecho* forme parte de ellas al momento de llevar a cabo la acción o la omisión por la que lo estamos juzgando. A esto último podemos llamarlo aptitud moral. Por supuesto, esto no implica que en ningún caso podamos responsabilizar a una persona capaz pero momentáneamente no apta, como por ejemplo, una persona que ha ingerido alguna droga. Sin embargo, en estos casos, la responsabilidad que podemos atribuirle correctamente debe concernir sólo a la acción negligente y no puede ir mucho más allá en la cadena causal, puesto que no podemos esperar que la persona no apta –aunque sea momentáneamente – previera las consecuencias de sus actos.²⁴ De este modo, en general, podemos decir que la capacidad y la aptitud constituyen la base mínima indispensable para poder satisfacer la condición de control, y son condiciones necesarias (mas no suficientes) para que podamos atribuirle a un individuo responsabilidad por sus acciones.

b) Intención y agencia

Como pudimos deducir de las *condiciones especiales* de Strawson, parece que una de las características relevantes para la atribución de responsabilidad y por tanto, para la condición de control, es que el agente haya actuado *intencionalmente*; es decir, que el agente haya actuado motivado por un deseo y orientado por ciertas creencias acerca de cómo satisfacer su deseo. Así, a primera vista, la condición de control parecería requerir que la acción que juzgamos sea una acción intencional o, al menos, que pueda ser “redescrita bajo un aspecto que la haga intencional”²⁵. Sin embargo, uno de los problemas que se presentan cuando tratamos de describir nuestras acciones o las de las demás

²⁴. Acerca de la previsión de las consecuencias hablaremos más adelante en este apartado.

personas es que existen muchas descripciones distintas de una misma acción. Éstas dependen del punto de vista que adoptemos. En muchos casos, un mismo suceso puede calificarse como intencional y como no intencional, dependiendo de cómo lo describamos. Parece entonces que para hacer juicios morales correctos es preciso contar con una descripción adecuada de la acción que la presente como intencional. Sin embargo, ¿cómo logramos eso? ¿cómo sabemos en cada caso cuál descripción de la acción como acción intencional es la adecuada?

Una de las caracterizaciones más nombradas de acción intencional es la que propone Donald Davidson en su ensayo "Acciones, razones y causas" de su libro *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Según esta propuesta, una acción intencional es aquella que se lleva a cabo *por una razón*.²⁶ De manera similar podemos caracterizar la omisión intencional como aquella en la que un agente omite actuar *por una razón*.²⁷ La descripción adecuada de una acción es, entonces, aquella que coincide con la intención del agente, es decir, con la razón que tenía el agente para hacer lo que hizo.

Pongamos un ejemplo: toco el piano; activo el mecanismo de percusión que hace vibrar las cuerdas. Produzco tonos sucesivos que conforman una melodía. Sin saberlo, doy entretenimiento a mi vecino solitario (la pared es delgada). Al hacer esto no realizo cuatro cosas distintas, sino una sola, la cual puede ser descrita de maneras diversas. Estas cuatro descripciones pertenecen al mismo suceso, sin embargo ¿expresan todas ellas una acción intencional? Como dijimos, según Davidson, la descripción intencional será únicamente aquella que apele a las razones que llevaron al agente a hacer lo que hizo, por lo que la explicación de la acción se dará únicamente en términos de la razón que tenía el agente para hacer lo que hizo.²⁸ Así, si decimos que la razón por la que yo toco el piano

²⁵ Davidson, "De las acciones", en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, p.66. De esto hablaré más detalladamente en las páginas siguientes.

²⁶ En "Acciones, razones y causas" (p.21) Davidson define la acción intencional como aquella que se lleva a cabo por una razón.

²⁷ Es importante tomar siempre en cuenta de que no sólo juzgamos a las personas por sus acciones, sino también por sus omisiones. De la misma manera que en el caso de las acciones, existen varios tipos de omisiones: las intencionales y las no intencionales. Ambas pueden dividirse a su vez en culposas (como dejar que se ahogue un niño y no acudir intencionalmente a su ayuda, en el caso de las omisiones no intencionales, o la negligencia médica) y en no culposas. En este texto seguiré la "útil costumbre filosófica de varios autores de llamar acción a todo lo que un agente hace intencionalmente incluyendo las omisiones intencionales." (Davidson, "Acciones, razones y causas", nota 2, p. 19)

²⁸ Davidson llama "racionalizaciones" a las explicaciones de las acciones por medio de razones. Para que una razón racionalice la acción es preciso que nos lleve a ver algo que el agente vio o pensó ver su acción.

es porque me gusta producir melodías, entonces la acción intencional será producir melodías y no, por ejemplo, entretener a mi vecino. Algo similar ocurre en el resto de los casos. Recordemos el caso de Tomás. La intención de Tomás al golpear la piedra era “tirar a gol” y no golpear al obrero. Así, golpear al obrero no fue una acción intencional. Sin embargo, ¿quiere esto decir que Tomás no es culpable de haber golpeado al obrero? La situación es complicada. Es evidente que Tomás es responsable de golpear la piedra, puesto que su acción de golpearla fue intencional. Sin embargo, no es tan claro hasta qué punto Tomás es responsable de que su piedra golpee al obrero. Y aquí parece no servirnos de mucho saber que la acción de golpear al obrero no fue una acción intencional. ¿Cómo debemos juzgar en estos casos?

Aunque la mera ausencia de intencionalidad no parece servir como criterio para aplicar o no la condición de control, esto no implica que la acción intencional sea inútil para caracterizar la condición de control. Si la intención de Tomás al golpear la piedra hubiera sido la de golpear al obrero, y lo hubiera logrado, entonces no cabría duda de que Tomás sería responsable de golpear al obrero, ya que, no sólo actuó de manera voluntaria y deliberada, sino que también es una persona apta y capaz, dotada de una educación que le permite distinguir entre acciones benéficas y acciones perjudiciales. Así, podemos decir que, aunada a la aptitud y a la capacidad, la intencionalidad de las acciones es suficiente para adscribir responsabilidad moral a las acciones. Por lo tanto, estas tres características juntas (aptitud, capacidad e intención) conforman una condición suficiente para aplicar la condición de control. Sin embargo, como traté de mostrar en el ejemplo, la ausencia de intencionalidad en las acciones no siempre libra de responsabilidad al individuo que las lleva a cabo.

Muchas veces las personas son responsables de acciones que causan daño, aun cuando no hayan tenido la intención de hacerlo. En este punto es importante trazar la distinción entre intención y agencia. No sólo somos agentes de nuestras acciones intencionales. Davidson señala acertadamente que “un hombre es el agente de un acto si

Así, cuando alguien hace algo por una razón, puede caracterizarse a) como si tuviera algún tipo de actitud favorable hacia acciones de una clase determinada y b) como si creyera que su acción es de esa clase. Para Davidson, la actitud favorable (a) y la creencia relacionada (b) son la “razón primaria para la acción”, que según Davidson, es la causa de la acción. (Véase Davidson, “Acciones, razones y causas”, pp. 17, 18)

lo que hace puede redesccribirse bajo un aspecto que lo haga intencional.”²⁹ De este modo, a pesar de que no sea mi intención entretener a mi vecino, aun así soy el agente de su entretenimiento, puesto que una descripción de mi acción –a saber, la producción de melodías– sí fue intencional. Lo mismo ocurre en el caso de Tomás: a pesar de que no sea su intención golpear al obrero, aun así es el agente que le causa el daño. Ahora, esto no implica que en todos los casos en los que hay agencia se satisfaga la condición de control. Aun cuando yo sea el agente que causa las melodías, *si yo no sé* que la pared que divide nuestras habitaciones es tan estrecha que él puede oír cada nota cuando yo toco el piano – *y no tengo por qué saberlo* puesto que no soy arquitecto y él nunca se ha quejado– parece que no puedo ser responsable si le da un infarto por el sobresalto que éstas le causan. La agencia resulta así un requisito necesario mas no suficiente para establecer la condición de control.

De esta manera, tenemos hasta ahora dos características relevantes para la condición de control: por un lado, la acción intencional, que aunado a la capacidad y aptitud del agente, conforman una condición suficiente mas no necesaria para satisfacer la condición de control³⁰; por otro lado, la agencia, que a pesar de no ser una condición suficiente, sí es una condición necesaria para satisfacer la condición de control y así, para poder atribuir responsabilidad moral a un agente por el acto que realiza. Sin embargo, con esto aún no hemos mostrado cómo opera la condición de control en casos en los que la acción que juzgamos no es una acción intencional. Para mostrar esto, lo que estamos echando en falta parece ser una cláusula que nos hable de la situación epistémica del agente.

c) Conocimiento y previsión

Tanto en el ejemplo la persona que toca el piano como en el de Tomás, el elemento que resta para atribuir responsabilidad moral a los agentes concierne al conocimiento de éstos acerca de la situación en la cual llevaron a cabo la acción y si se esperaba o no de ellos que poseyeran esta información. Podemos llamar a éste “requisito de previsión”. No se

²⁹ Donald Davidson, “De las acciones” en Ensayos sobre acciones y sucesos, p.66

³⁰ Esto es verdad cuando lo que juzgamos es la propia acción intencional y no alguna de sus consecuencias (quizás imprevisibles). En este segundo caso, es necesario aplicar el “requisito de previsión”, del que hablaremos en c).

trata, empero, de indagar si el agente de hecho *previó* las consecuencias de sus actos a la hora de actuar. Se trata, más bien, de averiguar si es razonable *esperar* del agente que a la hora de actuar *hubiera previsto* las consecuencias de los actos que se le imputan. Así, el juicio moral que haremos de Tomás dependerá en gran medida de si Tomás sabía y/o debía saber que había una zanja con trabajadores cerca y si era razonable esperar de él que previera que su piedra podría golpear a algún trabajador.

La cuestión de la previsión involucra, como señala Walter Glannon en su texto *The Mental Basis of Moral Responsibility*, “la consideración de cuáles son las consecuencias que se esperaba que el agente pudiera prever razonablemente, tomando razonabilidad no como noción metafísica, sino como noción normativa acerca de estándares generales de comportamiento.”³¹ Glannon identifica al conocimiento que tiene una persona acerca de las consecuencias probables de su acción u omisión como una característica particular del control causal, ya que es evidente que “la falta de previsión puede debilitar nuestro control sobre las consecuencias de nuestras acciones.”³² Así, para decir que una persona tenía control sobre aquello por lo que se le juzga, es central saber si era razonable esperar que previera las circunstancias de sus actos. No son igualmente responsables un agente, del cual no se podía esperar que previera las consecuencias de sus actos – por ejemplo, porque las consecuencias eran muy improbables o estaban muy alejadas de la acción intencional en la cadena causal – a un agente negligente que debió de haberlas previsto.

Finalmente, ¿cómo opera la condición de control? A pesar de que no se aplique en todos los casos de manera unívoca, esto no nos impide establecer ciertas pautas para su aplicación. En primer lugar, establecimos que la base mínimamente indispensable y por tanto, un requisito necesario para la condición de control, es la capacidad y la aptitud. En segundo lugar, mostramos que éstas, aunadas a que la acción por la que juzgamos al agente sea intencional, daban una condición suficiente, pero no necesaria para atribuir a un individuo responsabilidad por sus acciones. En tercer lugar, vimos que, en los casos de acciones no intencionales o donde no juzgamos la acción sino alguna consecuencia de ésta, pero donde aun así hay agencia, si se cumple el “requisito de previsión”, entonces se

³¹ Walter Glannon, *The Mental Basis of Moral Responsibility*, p.15

³² Walter Glannon, loc.cit.

cumple la condición de control. El siguiente cuadro 2 pretende clarificar los requisitos para aplicar la condición de control, tomando en cuenta que la esquematización no pretende ser exhaustiva y atiende únicamente a motivos de claridad:

Requisitos y condiciones para aplicar la condición de control	
Requisitos que conforman una condición necesaria	Aptitud (que presupone capacidad) y agencia
+	aunado a
Requisitos relevantes	a) Intencionalidad de la acción que se juzga b) Requisito de previsión
=	resulta en
Requisitos que conforman condiciones suficientes	a) Aptitud, agencia e intencionalidad de la acción que se juzga b) Aptitud, agencia y requisito de previsión

Hasta aquí hemos mostrado algunas de las maneras en las que opera la condición de control, y con ello, los requisitos y condiciones más relevantes para atribuir responsabilidad moral a un individuo por sus acciones o las consecuencias de éstas. Esto nos servirá para determinar, en los siguientes apartados, si es verdad que, al aplicar de manera consistente la condición de control, se logra evitar que la correcta evaluación moral se vea afectada de manera relevante por la fortuna, el azar, y en general, por aquellos factores externos más allá del dominio de los agentes. A continuación presentaré los distintos tipos de fortuna que, según algunos autores, pueden tener influencia en la evaluación moral.

3. Tres tipos de fortuna moral

Según Thomas Nagel, hay al menos tres tipos de fortuna que pueden tener influencia en los objetos de valoración moral³³:

- a) La *fortuna circunstancial*, que determina las situaciones y problemas que enfrentamos.
- b) La *fortuna constitutiva*, que influye en la clase de personas que somos.
- c) La *fortuna resultante*, que atañe las consecuencias fortuitas de nuestros actos y proyectos.

Estas distinciones son cruciales para defender la tesis de que la fortuna influye en la valoración moral de las acciones, de las muchas objeciones que habrán de hacerse. Es suficiente que una de esas formas de fortuna tenga influencia en nuestras evaluaciones morales para mostrar que la moralidad no es inmune a la fortuna. Y en consecuencia, es suficiente para defender que la fortuna moral no es una contradicción en los términos, sino una genuina paradoja. Discutamos, uno a uno, estos tipos de fortuna.

a) Fortuna circunstancial

Una manera en la que los objetos de valoración moral están sometidos a la fortuna es la *fortuna circunstancial*: la clase de problemas y situaciones con las que azarosamente nos enfrentamos. Es cuestión de (mala) suerte que nos encontremos en una situación en la que cualquier salida es moralmente indeseable. Por ejemplo, Ingrid, una ciudadana alemana a la que le tocó vivir durante los años 30 y 40 en Berlín y que se unió al régimen nazi, pues tuvo tal vez muy poca oportunidad de oponerse a éste, puede resultar culpable de crímenes contra la humanidad. Sin embargo, de haber estado en México en el momento del auge del nacionalsocialismo en Alemania, digamos, por cuestiones de trabajo, entonces seguramente no hubiera sido culpable de aquellos crímenes. Asimismo, bien puede ser que Irasema, una ciudadana de otro país que no haya tenido la mala suerte de unirse al régimen nazi, hubiera actuado del mismo modo del que actuó Ingrid y la

³³ En su texto "Fortuna moral", Nagel menciona cuatro tipos de fortuna, pero nosotros hemos dejado de lado una: la fortuna causal. Ésta es la fortuna en "cómo estamos determinados por circunstancias antecedentes" y presenta básicamente el problema del libre albedrío. Sin embargo, no me detendré en ella puesto que coincide con algunos autores (Nelkin, op cit. y Latus, op cit. entre otros) en que esta categoría es redundante, ya que lo que abarca puede cubrirse completamente por la combinación de la fortuna constitutiva y la circunstancial.

mayoría de los alemanes. Si lo hubiera hecho, ella sería igualmente culpable. Pero nadie calificaría a Irasema como responsable de lo que podría haber hecho, ya que “juzgamos a las personas por lo que hacen en realidad o dejan de hacer, no por lo que habrían hecho si las circunstancias hubieran sido distintas.”³⁴ De esta manera, si podemos correctamente hacer juicios morales distintos sobre Ingrid, la mujer alemana nazi, y sobre su contraparte Irasema en otra parte del mundo, entonces, tenemos un caso de fortuna circunstancial. Fue la mala suerte de Ingrid la que la llevó a su acción culpable.

Este ejemplo muestra que cuando juzgamos, a menudo juzgamos hechos y no meras intenciones. La paradoja es clara: sólo podemos ser responsables por lo que intencionalmente hacemos y podemos prever. Pero lo que hacemos depende en gran medida de circunstancias que escapan a nuestro control. Si no somos responsables de los antecedentes, ni de encontrarnos en las situaciones en las que ocurren los actos, entonces, ¿de qué somos responsables? ¿Cómo podemos ser responsables de los actos de una supuesta voluntad *pura*, si ellos dependen de circunstancias fuera del control de la voluntad? Así, si aplicamos la *condición de control* de manera consistente, el ámbito del juicio moral parece reducirse en exceso. Algo similar se hace presente en el caso de la fortuna constitutiva.

b) La fortuna constitutiva

La fortuna constitutiva influye en la clase de persona que somos: inclinaciones, capacidades, talentos, temperamento. La clase de persona que somos depende en gran medida de nuestros genes y del ambiente social en el que crecemos. Sin embargo, en ninguno de éstos se aplica la condición de control. Como la clase de persona que somos determina nuestros actos y está, a su vez, sujeta a la fortuna, también lo están nuestros actos. Por ejemplo, podemos culpar de manera correcta a una persona por ser cobarde y por no haber salvado a alguien por mera cobardía, pero esta cobardía puede ser resultado de factores más allá de sus decisiones -por ejemplo, de haber recibido una mala educación-, entonces tenemos un caso de fortuna moral constitutiva.

Afirmar que la fortuna constitutiva es un tipo de fortuna moral equivale a decir que algunas veces dependemos en nuestra acción moral de inclinaciones, talentos o

³⁴ Nagel, op.cit. p.70

temperamentos sobre los cuales no tenemos suficiente control. Kant podría decir que esto es absurdo, pues considera que las inclinaciones y el temperamento de una persona deben ser moralmente irrelevantes. Como bien señala Nagel, esto puede parecernos muy razonable *en teoría*. Sin embargo, *en la práctica* solemos condenar moralmente a una persona envidiosa que odia el éxito de los otros, aun cuando esa envidia resulte de circunstancias desgraciadas de su infancia. Según Nagel, una ética como la kantiana diría que “no tiene sentido condenarnos o condenar a otros por algo que no está bajo el control de la voluntad. Condenación implica que no debiéramos ser así, no que sea algo desafortunado que lo seamos.”³⁵ Sin embargo, por razonable que esto parezca, la conclusión kantiana irrita: por más irracionales que se estimen nuestros juicios morales, éstos aparecen casi de manera involuntaria cuando concluye la argumentación.

c) **Fortuna resultante**

La *fortuna resultante* influye en la manera en que nuestros actos y proyectos terminan por llevarse a cabo: en las consecuencias que éstos tienen. Un caso de *fortuna moral resultante* es aquel en el que la suerte influye de manera distinta en los resultados de dos acciones idénticas (ejecutadas con los mismos planes e intenciones). Aun así, a pesar de que la única diferencia entre ambos la pone la fortuna, juzgamos a un acto más severamente que al otro.

Según Kant, aún cuando la voluntad careciera de poder para cumplir su propósito, la buena voluntad *brillaría por sí misma como una joya por derecho propio*³⁶. De acuerdo con la visión kantiana, insisto, no debemos juzgar resultados sino intenciones: la única fuente de valor moral es la voluntad. Sin embargo, el contraejemplo de Tomás es claro. La negligencia de Tomás es la misma con independencia de que la piedra golpee o no a alguien. Y Tomás no tiene control sobre la presencia del obrero en la zanja. Aun así, culpamos a Tomás sólo si golpea a alguien y no si no lo hace. Sin embargo, se objetará que el mero hecho de que los culpemos así no implica que éste sea un caso genuino de fortuna moral, pues podría resultar que nuestros juicios morales fueran meramente incorrectos. El mismo Nagel se pregunta si no es irracional basar la valoración moral en

³⁵ Nagel, *op.cit.*p.68

³⁶ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las cosumbres*, primera sección, párrafo tercero, p.22

lo que las personas hacen, incluso sabiendo que no son responsables, al menos, de muchos de los factores que contribuyeron a la acción.³⁷ En este caso, lo racional parece adherirse a la visión kantiana y “reducir cada acto a su núcleo moralmente esencial”³⁸, evaluando sólo los motivos y las intenciones. Sin embargo, por racional que parezca la propuesta kantiana, nuestros juicios reales no funcionan así. Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales*, a pesar de compartir la visión kantiana de “reducir cada acto a su núcleo moralmente esencial”, señala con perplejidad:

Por más convencidos que parezcamos de la verdad de esta máxima equitativa [la kantiana], cuando llegamos a los casos particulares, las consecuencias reales que resultan de cualquier acción tienen un efecto muy grande en nuestros sentimientos, con respecto a su mérito o demérito, y casi siempre aumentan o disminuyen nuestro sentido de ambos.³⁹

Esta reacción ante los resultados de las acciones (influya en ellas o no la fortuna) no ocurre únicamente en los juicios del espectador sino, como se verá más adelante, también en los juicios que el agente hace de sí mismo.

Finalmente, tras haber presentado las tres maneras principales en las que los objetos de evaluación moral están expuestos a la fortuna, es preciso aclarar ahora que la fortuna moral no constituye un desafío exclusivo a la moral kantiana. Aunque es verdad que la teoría kantiana intenta por todos los medios escapar a la fortuna, también es verdad que ésta no es una empresa caprichosa, ni el resultado de una concepción exagerada y obsesiva de la moralidad. Es un intento que responde a convicciones morales con las cuales tenemos cierto compromiso; por ejemplo, la creencia básica de que no puede deberse a la fortuna que esté moralmente justificado lo que una persona hace.⁴⁰ Williams apunta acertadamente que “el intento [kantiano de escapar a la fortuna] es tan íntimo a nuestra noción de moralidad, que su fracaso quizá nos impulse a considerar si debemos renunciar por completo a tal noción.”⁴¹ El desafío de la fortuna moral constituye así un reto, no sólo a una teoría moral específica como la kantiana, sino ante todo, a creencias

³⁷ Nagel, op.cit. p. 65

³⁸ Nagel, op.cit. p.62

³⁹ Apud. Nagel, op.cit. p. 66

⁴⁰ Williams, *Fortuna moral*, p.37

⁴¹ Willimas, loc cit.

acerca de la evaluación moral reflexiva y de la justificación moral de las acciones que se hallan arraigadas en la mayoría de nosotros y sin las cuales nuestra concepción de moralidad parece reducirse en extremo.

4. La relevancia de la fortuna moral resultante para los juicios que hacen la primera y la tercera persona

Quizás todavía se piense que la fortuna moral no plantea otro reto que una variación más de los problemas que presenta la discusión tradicional entre el determinismo y el libre albedrío. Sin embargo, si miramos bien, veremos que la fortuna moral sí introduce, al menos, un elemento distinto en esta discusión: la fortuna moral resultante. Este tipo de fortuna moral presenta casos en los que, *prescindiendo de la discusión metafísica de si somos libres o estamos determinados*, el cómo salgan las cosas tiene una influencia determinante en nuestros juicios morales acerca del agente y sus acciones. Los otros tipos de fortuna moral ponen en duda que las situaciones y problemas que enfrentamos así como nuestras inclinaciones, capacidades y talentos estén libres de determinaciones. De este modo, cuestionan ciertos aspectos de la libertad de agencia y, si no tenemos suficiente cuidado y las llevamos a un extremo, pueden devolvernos al tradicional contencioso libertad-determinismo. Lo que hace original e interesante a la fortuna moral resultante es justamente que, aun suponiendo que el agente sí sea, en un sentido amplio, libre para elegir, parece que la fortuna puede conducirnos a cambiar nuestras evaluaciones morales de los agentes y sus acciones. De este modo, para no caer en la discusión del libre albedrío y el determinismo –que, aunque interesante, no nos permitiría avanzar con nuestro problema–, en lo que resta del trabajo nos concentraremos principalmente en la fortuna moral resultante.⁴²

a. Dos tipos de fortuna moral resultante

Dentro de la fortuna moral resultante podemos encontrar una gran diversidad de casos. Aunque no se trate de una división exhaustiva, por cuestiones de claridad podemos dividirlos en dos grupos: por un lado, las situaciones que son producto de la combinación de una distracción u omisión de los agentes con la fortuna; por otro, las circunstancias que resultan de una mezcla entre la deliberación del agente y la intervención del azar.

Podemos llamar al primer grupo “fortuna resultante accidental” y al segundo “fortuna resultante de riesgo deliberado”.

i. Fortuna resultante accidental

La intervención de la fortuna en la moralidad se muestra de manera clara en las situaciones de fortuna resultante “accidental”. En estos casos, aunque el agente es responsable por su distracción o negligencia de manera independiente al resultado, es la fortuna la que al final determina el grado de responsabilidad del agente y el resultado por el cual el agente debe responder. Un ejemplo de este tipo de caso en los que hay una combinación de la fortuna con una distracción, omisión o error no intencionados del agente es el caso de Tomás y Bebo que ya expusimos. *Ex hipotesis*, tanto Tomás como Bebo son agentes moralmente aptos y patearon la piedra intencionalmente. Sin embargo, también es cierto que ninguno de los dos formuló la conjetura de que la piedra que pateaban podía posiblemente lesionar a un obrero, ya que de haberla hecho, no habrían “tirado a gol”. La cuestión a discutir sería entonces si *debían haber previsto* esta posible consecuencia.⁴³ Si resulta que sí, entonces el caso de Tomás es un caso de fortuna accidental, ya que, a pesar de no haber tenido la intención de golpear al obrero, como pudo —o debió— haber previsto esta posible consecuencia es, de cierto modo, culpable. De cualquier manera, se trata de un caso de fortuna moral porque juzgamos a Tomás de manera diferente que a Bebo, siendo que la única diferencia entre lo que hizo cada uno yace fuera de ellos mismos, es decir, en la fortuna.

Una situación similar de este tipo es la que expone Nagel acerca del bombero que deja caer a un niño al tratar de salvarlo de un edificio en llamas. Aun cuando no diremos que el bombero es culpable de la muerte del niño, tampoco creemos que es un héroe, ni lo premiaremos como seguramente hubiéramos hecho de haberlo salvado. Parece, entonces, que hay una gran diferencia entre *salvar a alguien* de un edificio en llamas y

⁴² Esto no implica que dejemos por completo de lado a los otros tipos de fortuna. Este intento sería inútil, ya que en muchos casos los distintos tipos de fortuna se entremezclan. Por ejemplo, la fortuna circunstancial suele aparecer en muchos casos en los que se da la fortuna resultante.

⁴³ Una manera para decidir si un agente debía haber previsto las consecuencias de los actos por lo que ahora lo culpamos sería preguntándose lo siguiente: ¿es razonable esperar de cualquier agente apto y competente (con información relevante similar, y en condiciones similares) que previera las consecuencias de ese acto, en este caso, de patear una piedra en tal o cual dirección?

resbalar y arrojarlo del doceavo piso al *tratar de salvarlo*. Sin embargo, aunque es claro que hay una diferencia, ¿es ésta una diferencia *moral*? Es decir, ¿existe una diferencia moral entre *tratar* de llevar a cabo una acción (“no como mero deseo, sino como el acopio de todos los medios en nuestro poder”⁴⁴) y *tener éxito*? Exploremos algunos ejemplos más.

ii. Fortuna resultante “de riesgo deliberado” o casos de decisión bajo incertidumbre

Una segunda manera en la que puede darse la fortuna resultante es a través de los casos que podemos llamar “de riesgo deliberado”. De manera similar a los casos “accidentales”, éstos también parecen exhibir una diferencia moral entre *tratar* y *lograr*.⁴⁵ En estos casos, el agente decide actuar de cierta manera sin estar seguro de cuáles van a ser las consecuencias de sus actos. Aún más, se trata aquí de situaciones en las que el agente actúa a sabiendas de que sus actos pueden tener consecuencias negativas no deseadas. Para ilustrar estas situaciones de decisión bajo incertidumbre tomemos el ejemplo que ofrece Bernard Williams del artista creativo que se aleja de las exigencias humanas que lo constriñen para poder vivir una vida en la que pueda proseguir con su arte.⁴⁶

Gauguin –un Gauguin no limitado por factores históricos – es un pintor al que podrían no haberle importado en lo más mínimo las obligaciones morales. Aún más, quizás sus obras más brillantes podrían haber surgido precisamente de sus críticas a las normas morales impuestas por la sociedad. Sin embargo, no es éste el Gauguin que nos propone Williams. Muy al contrario, nuestro Gauguin es un hombre preocupado por las exigencias morales y por las implicaciones de ignorarlas. Sin embargo, se encuentra en un dilema. Por un lado, está convencido que la única manera en la que podrá desarrollar sus talentos como pintor es alejarse de la aplastante sociedad en la que vive. Gauguin piensa que sólo un lugar más tranquilo donde pueda ejercer su arte con libertad y tranquilidad podrá brindarle la inspiración y el recogimiento que necesita para convertirse en un gran artista. Por otro lado, Gauguin está consciente de que para llevar a cabo esta

⁴⁴ I.Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, primera sección, párrafo tercero, p.22

⁴⁵ La idea de que existe una distinción moral entre tratar y lograr la tomo de Peter Winch, de su texto “Trying”, en *Ethics and Action*, p.139

⁴⁶ El ejemplo que desarrollo a continuación está tomado de Williams, “Fortuna moral”, p. 38 y ss.

empresa le es preciso dejar todo atrás, incluyendo a su propia familia. A Gauguin le pesa mucho abandonar a su familia. No obstante, también sabe que si se queda con ella y no se va a Tahití nunca podrá realizar sus sueños como pintor y se quedará por siempre frustrado. Así, Gauguin parece hallarse frente a dos exigencias morales incompatibles: por un lado, asumir las responsabilidades morales que tiene con su familia y quedarse junto a ella y por otro lado, perseguir su autorrealización como persona y como artista. Tras muchas cavilaciones, Gauguin elige cambiar de vida y parte en busca de su genio creativo. Por supuesto, ni él ni nadie puede prever si tendrá éxito. Al hacer esto, Gauguin se está arriesgando “sobre una posibilidad que no se ha declarado inequívocamente”⁴⁷. Según Williams, éstos son casos de deliberación moral en los cuales “no se pueden aplicar las condiciones justificantes en el momento de la elección.”⁴⁸ En ellos parece hacerse patente que no siempre podemos actuar según aquello que John Rawls llama “racionalidad deliberativa”. Esto es, tal vez no se pueda actuar de tal manera que se pueda “asegurar que nuestra conducta esté libre de reproches y seamos responsables ante nosotros mismos como personas con el pasar del tiempo (...) sin importar cómo salgan las cosas.”⁴⁹ En este tipo de situaciones, el éxito o fracaso del proyecto que emprende el agente depende, en cierta medida, de la fortuna. Así, al momento de actuar, la persona que actúa –Gauguin, en nuestro caso – no tiene manera de saber si su proyecto tendrá éxito. Como la justificación moral de su acción depende del éxito del proyecto, entonces, en estos casos, la justificación puede ser únicamente retrospectiva, ya que el agente no puede saber de antemano las consecuencias de sus acciones al momento de tomar la decisión.

Si esto es así, es decir, si hay ocasiones en las que la justificación moral de una acción depende en última instancia de la fortuna, entonces, casos como el de Gauguin son casos de fortuna moral. Estos casos muestran que la fortuna interviene en las evaluaciones morales y hacen evidente que, muchas veces, la diferencia entre *tratar* y *lograr* sí es moralmente relevante.

Cabe mencionar, no obstante, que aunque en muchos casos la justificación dependa de la fortuna, no depende igualmente de todo tipo de fortuna: “Si en camino

⁴⁷ Williams, op cit., p.39

⁴⁸ Williams, loc cit.

hacia Tahití Gauguin sufre cierto daño que le impide volver a pintar, eso ciertamente significa que su decisión (suponiendo que ahora sea irreversible) no sirvió para nada. Pero esto no provoca la idea en cuestión de que después de todo estaba equivocado e injustificado [...] Es importante cuán intrínseca al proyecto sea en sí la causa del fracaso.”⁵⁰ Así, si el proyecto fracasa por causas externas al proyecto, entonces, aún cuando la justificación no tenga lugar, esto no implica que la acción o decisión del agente esté injustificada. Simplemente no hay manera de saberlo.

Dejando de lado los matices, ¿sobre qué base sostenemos la conjetura de que la justificación moral de una acción puede depender en gran parte del éxito de ésta, y así, de la fortuna? ¿De qué tipo de justificación moral se trata? No hay que olvidar que, para afirmar que los casos de fortuna resultante “de riesgo deliberado” son casos genuinos de fortuna moral, es necesario mostrar en qué sentido puede ser verdadera la hipótesis de que la justificación moral puede, en ciertos aspectos relevantes, depender del éxito. Muchos autores se han pronunciado en contra de esto, entre ellos Tomas Nagel, que afirma:

Si el éxito no permite que Gauguin se justifique ante otros, pero aun así determina sus sentimientos más básicos, ello sólo muestra que sus sentimientos más básicos no necesitan ser morales. No muestra que la moralidad esté sujeta a la fortuna. Si el juicio retrospectivo fuera moral, implicaría la verdad de un juicio hipotético hecho de antemano del estilo “si abandono a mi familia y me convierto en un gran pintor, estaré justificado por el éxito; si no me convierto en un gran pintor, el acto será imperdonable.”⁵¹

Tras estas razones, parece que si queremos sostener que casos de ‘riesgo deliberado’ como el de Gauguin son casos de fortuna moral, es preciso defender que no todos los juicios evaluativos tienen que ser resultado de un juicio hipotético y así, sostener la hipótesis de que puede haber casos en donde sea el éxito de la acción – y no, por ejemplo, la intención con la que ésta se lleva a cabo- la que la justifique moralmente.

En lo que sigue trato de dar fundamentos que apoyen esta hipótesis. Para esto, sostengo que hay, al menos, dos maneras distintas en las que una acción puede estar moralmente justificada. Asimismo, afirmo que estos tipos distintos de justificación no

⁴⁹ Rawls, *Una teoría de la justicia*, pp.422, 423

⁵⁰ Williams, *Fortuna moral*, pp.40,41.

⁵¹ Nagel, *op cit.* P. 61, nota 3

necesariamente dependen uno del otro. Aunque la importancia de esta distinción es mayor en los casos de fortuna resultante “de riego deliberado”, como veremos, también juega un papel importante en los casos “accidentales”.

b. Dos tipos de justificación moral: desde la tercera y desde la primera persona

Cuando nos preguntamos acerca de si una acción que lleva a cabo un agente está o no moralmente justificada, entre otras diferencias, es preciso atender a la diferencia que existe entre estar justificado ante uno mismo y estar justificado ante los demás.⁵² Hay veces en las que un agente x no podrá nunca estar justificado ante los demás, sobre todo ante aquellas personas que han sufrido un daño por su decisión o cuando las consecuencias negativas de su acción sobrepasan por mucho a las positivas. Sin embargo, esto no implica que no exista ningún tipo de justificación de la acción de x. Dentro de la justificación de las acciones podemos encontrar una tipología muy variada.

Por un lado, alguien puede estar justificado ante sí mismo *porque* está justificado ante los demás o estar justificado *a pesar o independientemente* de los demás. Hay ocasiones en las que la persona que actúa necesita del reconocimiento de los demás para cerciorarse de que va por buen camino y poder justificar su acción ante sí mismo. Esto ocurre en los más distintos ámbitos, por ejemplo, cuando el agente está tan apegado a su actividad que no logra hacer un juicio objetivo de ésta. También hay circunstancias en las que es difícil que el agente justifique su acción sin tomar en cuenta a los demás. Por ejemplo, un soldado no puede justificarse ante sí mismo por haber matado a una persona hasta que los demás (por ejemplo, el sistema militar al que pertenece, la guerra en la que lucha, etc.) lo justifiquen. En estas circunstancias rige lo que suelen llamarse las “morales del reconocimiento”. En tales situaciones, la justificación o el reconocimiento de los demás sirve como justificación ante el propio agente.

Sin embargo, hay veces en que la justificación del agente ante sí mismo no proviene de la justificación que den los demás, sino que es independiente de ésta. Un caso de este tipo es el de Gauvain. Aquí, parece que la justificación que se da Gauvain a sí mismo proviene de el éxito de su empresa y no de lo que digan los demás acerca de su

⁵² La distinción entre la justificación de la tercera persona y de la primera persona la tomo de Williams, *Fortuna moral*, p. 39

comportamiento, ya que es evidente que, al menos las personas que fueron afectadas por su decisión, como por ejemplo, su propia familia, nunca le concedan una justificación por haberlos abandonado:

Incluso si se puede justificar a Gauguin en última instancia, esto no necesariamente le proporciona una manera de justificarse a sí mismo ante otros, o por lo menos no ante todos los demás.⁵³

Por supuesto, esto no quiere decir que la justificación de Gauguin sea meramente subjetiva. Más bien, el hecho de que Gauguin pueda dar una justificación de su acción que sea independiente de la justificación que den los demás, indica el hecho de que distintas personas pueden diferir razonablemente en sus juicios evaluativos acerca de una misma acción.⁵⁴

Por otro lado, alguien puede estar justificado ante los demás *por las mismas razones* por las que está justificado ante sí mismo o estar justificado ante los demás *a pesar o independientemente* de su propio juicio. Por ejemplo, alguien que actúa siempre de manera virtuosa y con buena voluntad está justificado ante sí y por las mismas razones, también lo está ante los demás. En cambio, el bombero que tira accidentalmente al niño al tratar de salvarlo, por mucho que pueda estar justificado ante los demás – y éstos intenten darle consuelos como “fue un accidente, no fue tu culpa”- quizás él mismo nunca se disculpe y por tanto, nunca se conceda una justificación moral.

Ignorar estas distintas tipologías y buscar siempre una *justificación unívoca* de las acciones de una persona puede conducir a muchos equívocos. Uno de ellos es pensar que el punto de vista de la tercera persona es el único acertado para hacer juicios morales y pretender que los juicios morales que hace la primera persona sean equivalentes a aquellos que hace la tercera persona. Esto conduce a afirmar, que si un juicio evaluativo no puede formularse como juicio hipotético, entonces no es moral, negando así que casos como de la fortuna moral “deliberada” sean morales.⁵⁵ Sin embargo, esta pretensión pierde de vista que en las evaluaciones morales entran en juego consideraciones muy distintas. Como argumenta Rawls al introducir las “cargas del juicio”, tanto las

⁵³ B. Williams, “Fortuna moral”, p. 39

⁵⁴ La posibilidad del desacuerdo razonable la explica a detalle John Rawls en *Political Liberalism*, pp. 54-58. Al respecto, véase nota 56.

⁵⁵ T. Nagel, “Fortuna moral”, p. 61, nota 3.

consideraciones que se toman en cuenta al hacer una evaluación moral, como el peso que se les da en el acto de sopesar razones, pueden variar considerablemente por muchos factores.⁵⁶ La fuente del desacuerdo razonable explica por qué no siempre podemos dar una justificación para la acción en términos de reglas morales.⁵⁷ Si esto es verdad, entonces incluso en los casos en donde no podemos justificar la acción en términos de reglas morales, esto no impide que existan otro tipo de justificación para éstos. En este caso, por ejemplo, habría ocasiones en que la única justificación se la puede dar el agente a sí mismo:

Si fracasa, entonces su elección fue incorrecta, no solamente en el sentido obvio, sino en el sentido de que en tales circunstancias una elección incorrecta no ofrece ninguna base para la idea de que había justificación para actuar como lo hizo. Si tiene éxito, entonces sí cuenta con una base para tal idea.⁵⁸

Así, por ejemplo, en el caso de Gauguin, cuando decimos que lo único que puede justificar su elección es el éxito de su empresa, lo que hacemos es atribuirle una justificación ante sí mismo como persona (y quizás ante la sociedad que aprecia sus pinturas), pero no necesariamente ofrecemos una justificación ante su familia que ha sufrido el abandono.⁵⁹ La justificación de la tercera persona es pues, independiente de aquella de la tercera persona.

⁵⁶ Para responder a la pregunta de ¿Cómo es posible el desacuerdo razonable? Rawls recurre a lo que él llama las "cargas del juicio", las cuales son la fuente del desacuerdo razonable. Algunas de ellas son:

1. La evidencia del caso es compleja y difícil de evaluar
2. Aún cuando estemos en completo acuerdo acerca de los tipos de consideraciones que son relevantes, podemos estar en desacuerdo acerca del peso que las distintas consideraciones deben tener.
3. Hasta cierto punto, todos nuestros conceptos (y no sólo los morales y políticos) son vagos y están sujetos a casos complicados. Esta indeterminación implica que debemos confiar en el juicio y la interpretación (y algunos juicios acerca de interpretación) dentro de un rango (no especificable de manera precisa) en donde personas razonables pueden diferir.
4. Hasta cierto punto (aunque no podemos saber qué tanto) la manera en que evaluamos la evidencia y sopesamos valores morales y políticos está marcada por la experiencia de nuestra vida... etc.

John Rawls, *Political Liberalism*, Lecture 2, §2, "Las cargas del juicio" (The burdens of judgement), pp.54-58.

⁵⁷ Williams sugiere que en el caso de Gauguin, así como no pueden aplicarse las condiciones de racionalidad deliberativa, tampoco puede darse una justificación para su acción en términos de reglas morales. Ya que ¿cómo sería esta regla? ¿Sería algo como "Si uno está convencido de ser un artista creativo, entonces está justificado en abandonar a su familia" o "Si uno está razonablemente convencido de ser un artista creativo, entonces..."? Vid. Williams, "Fortuna moral", p. 40

⁵⁸ Williams, op cit., p.39

⁵⁹ Williams, loc cit.

Es verdad que ni la justificación que pueda proveerle el éxito a Gauguin lo libra de sus responsabilidades con su familia, ni el fracaso del rescate del bombero hace de su comportamiento uno injustificado e inmoral. Sin embargo, lo que sí varía en ambos casos son las consideraciones morales y los juicios retrospectivos que los agentes hacen acerca de sí mismos. Si el agente tiene éxito, podrá decir: “Después de todo, valió la pena el sacrificio”. En cambio, el fracaso parece dejarlo con las manos vacías, lamentándose: “Todos mis esfuerzos fueron en vano”. Estos juicios retrospectivos son de gran importancia para los agentes, ya que son evaluaciones que éstos hacen acerca del significado de sus acciones y de sí mismos como personas. Que estos juicios puedan ser calificados por la tercera persona como morales o no, me parece, con Williams, una discusión un tanto superflua:

¿Qué sentido tiene insistir en que cierta reacción, actitud o juicio es o no moral? (...) Sigo sin ver qué consuelo se supone que me ha de dar o qué instrucción debe ofrecer a otras personas, el que sea rechazado, odiado, desdeñado y despreciado, y se me diga que estas reacciones no son, en ningún sentido, morales.⁶⁰

Afirmar que ciertos sentimientos de las personas hacia sí mismas o hacia sus propias acciones no son morales, es pasar por alto que existen distintas consideraciones y puntos de vista desde los cuales puede emitirse un juicio moral razonable. Sin embargo, si aun tras tomar en cuenta esta distinción de perspectivas, se insistiera que las consideraciones que hace el agente sobre sí mismo no son morales, esto no salva por completo a la moralidad de la injerencia de la fortuna.

c. La vulnerabilidad del carácter ante la fortuna moral resultante

Al final de la primera sección de este apartado se planteó la pregunta de si la diferencia entre *tratar* y *lograr* algo, que hace manifiesta la fortuna resultante era o no una diferencia moral. Intentamos defender que sí lo era. Para esto, tomamos ejemplos en los que cierto tipo de evaluación moral de una acción –en ciertos casos, la evaluación de la primera persona, en otros, la de la tercera – puede depender de la fortuna. Sin embargo, la fortuna moral resultante no se muestra solamente en los diferentes juicios retrospectivos que la persona puede hacer de sí misma y en los juicios que puede emitir la tercera

⁶⁰ Williams, “Postscript”, p. 254

persona sobre ésta. Más aún, la influencia de la fortuna resultante en la moralidad puede hacerse también patente en la clase de persona en la que el agente se convierte de acuerdo a cómo le salgan las cosas. Sin embargo, el carácter de una persona no siempre es vulnerable a los resultados fortuitos que puedan sus acciones. Hay un sinnúmero de casos en los que, a pesar de las vicisitudes, hay resistencia del carácter y éste se forma no sólo de acuerdo a las circunstancias, sino también, muy a pesar de ellas. Con esto quiero decir que no siempre es tan evidente que la fortuna resultante influya en la formación del carácter. Aun así, me parece importante explorar también esta posibilidad.

Consideremos el siguiente ejemplo⁶¹. Si nos preguntan si una persona que *trata* de matar a alguien es igualmente culpable si falla que si tiene éxito, es probable que estemos inclinados a decir que sí, ya que, independientemente de lo que pase, su intención fue matar a una persona.⁶² Sin embargo, esta intuición debe tomarse con reserva porque, sin duda, entra en conflicto con muchas de nuestras prácticas.

Aunque es verdad que podemos culpar a una persona por el mero intento de matar, no solemos atribuirle el mismo grado de culpabilidad (y, por tanto, de responsabilidad) si falla que si tiene éxito.⁶³ Lo mismo ocurre en el juicio que hace el agente acerca de sus propias acciones o de sí mismo. Pero esto no es todo. Si bien un agente se corrompe por el mero intento de matar, ¿se corrompe de la misma manera con independencia de las consecuencias? Una persona que comete un asesinato se convierte en un homicida. ¿En qué se convierte una persona que intenta cometer un asesinato pero falla? ¿En un *homicida frustrado*? La distinción en los términos no es del todo vana puesto que señala una diferencia tanto en la responsabilidad moral de la persona como en su *condición moral*. Esto no es una mera etiqueta externa al agente que nos sirva para determinar su grado de culpabilidad (aunque es cierto que puede sernos útil para esto), sino que conforma en gran medida su carácter e influye en la consideración que éste tiene de sí mismo y del significado de sus actos. En este sentido, podemos decir que tanto la condición moral como el carácter de una persona que le ha quitado la vida a otra pueden sufrir una transformación muy distinta de la que sufre aquella que intentó hacerlo pero no

⁶¹ El ejemplo del asesino está tomado del texto "Trying" de Peter Winch, p.139

⁶² Suponiendo, por supuesto, que la diferencia entre el fracaso y el éxito no yace en lo que el agente hace (por ejemplo, disparar con una pistola con la intención de matar a alguien) sino en algo fuera de su control (por ejemplo, que algo que se cruce en el camino de la bala).

lo logró. Como bien señala Peter Winch, “alguien que falla en su intento de cometer un asesinato y que experimenta un cambio profundo en su corazón, puede subsecuentemente darle gracias a Dios de que falló.”⁶⁴ En este caso, el objeto de agradecimiento será probablemente el hecho de que la persona, por azares del destino, no se *convirtió* en un asesino. Casos como éste ponen de manifiesto el hecho de que *aquello en lo que una persona se convierte*, es decir, su condición moral, depende en gran medida de la fortuna.

Otro ejemplo de la vulnerabilidad del carácter ante la fortuna resultante (y circunstancial) podría ser el caso de la persona virtuosa que lleva una vida desafortunada en dónde nada le resulta de acuerdo a cómo lo planea y en donde su carácter va perdiendo resistencia hasta que termina por volverse vicioso. Ante las desavenencias que puede sufrir una persona – que vive, digamos, en una sociedad corrupta – al tratar de llevar una vida virtuosa, ¿qué tan factible es que se mantenga fiel a sus convicciones y creencias, por muy arraigadas que éstas sean, al ver que todo le sale mal? ¿Acaso el carácter de una persona no cambia de acuerdo a lo que pasa a su alrededor? Parecería que esto es muchas veces el caso. Del mismo modo en que la buena educación, los buenos hábitos y las buenas compañías pueden promover el desarrollo de la virtud, crecer en un ambiente descuidado y rodeado de malas influencias puede promover el desarrollo del vicio. Sin embargo, aquí entramos a un terreno pantanoso en el que es difícil discernir hasta qué punto nuestro carácter y nuestras decisiones son resultado de la fortuna, y hasta qué punto son resultado de la libre voluntad de acción. Así, la posibilidad de que el carácter pueda ser vulnerable a la fortuna no implica que las circunstancias en las que viven las personas y la manera como resulten las cosas sean factores absolutamente determinantes en su carácter y en su condición moral. No pocas veces ocurre que las personas actúan y se forman un carácter no sólo de acuerdo a las circunstancias y a los resultados de sus acciones, sino también, en muchas ocasiones, muy a pesar de ellos. En estos casos solemos hablar de persistencia, perseverancia, firmeza y constancia, las cuáles son virtudes que los seres humanos tenemos muy en alto.

Ahora bien, ¿a qué se debe que valoremos tanto las virtudes? La respuesta obvia es que estimamos las virtudes porque éstas son buenas y deseables por sí mismas y

⁶³ En el derecho, por ejemplo, las penas son diferentes por intento de asesinato que por asesinato cometido.

⁶⁴ P. Winch, op cit. p.144.

porque constituyen maneras de actuar que hacen mejor a la personas que las poseen. Pero hay otras razones además de éstas. El hecho de que valoremos tanto a las virtudes no se deba sólo a que sean buenas, sino también, en gran medida, apreciamos y alabamos a las personas virtuosas porque poseen cualidades que, además de ser deseables, son muy difíciles de alcanzar. La ética aristotélica señala un punto importante: una de las características que hacen de la vida buena algo tanpreciado y valorado es el hecho de ser tan difícil de alcanzar, o en términos de Martha Nussbaum, su *fragilidad*. El intento kantiano que hace de la voluntad la única fuente de moralidad –y que nosotros compartimos si nos atenemos a la condición de control – parece no tomar suficientemente en cuenta las observaciones de los antiguos griegos acerca de la influencia de la fortuna en la vida buena. En el camino de la virtud hay muchas cosas que pueden salir mal, incluso podemos desviarnos y tomar el camino del vicio. Sin embargo, según la ética aristotélica de la virtud, la *fragilidad del bien*, lejos de disminuirle valor, es una de las características que lo hacen más valioso.⁶⁵

Pero si hay algo de verdad en esto, entonces nuestro criterio para juzgar a las personas no puede ser siempre la condición de control. Quizás, en lugar de tratar de concebir a la moralidad como siendo inmune a la fortuna, debiéramos más bien hacernos conscientes de la fragilidad de la vida buena y reconocer a la fortuna como una característica esencial de la moralidad. La cuestión es ¿se resolvería con esto el problema que plantea la fortuna moral? No es tan claro que lo haga. Tal como la entendemos comúnmente, la moralidad se ocupa de la correcta atribución de responsabilidad, y con ella, de culpabilidad y estimación. Sin embargo, si algunos aspectos relevantes para el desarrollo de la virtud y del vicio están sujeto a la fortuna, ¿es justo tener en alta estima al virtuoso y culpar al vicioso, tomando en cuenta que el que sean de una u otra manera puede haber dependido más de factores azarosos que de ellos mismos? Y si no es justo, ¿podemos seguir dándole el nombre de “moral”? Con esto parece que volvemos nuevamente al desafío con el que iniciamos: ¿es la fortuna moral una contradicción en los términos o una verdadera paradoja? En el siguiente apartado continuaré mi respuesta al

⁶⁵ Véase Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*. Aquí, Nussbaum hace un extraordinario recorrido de la preocupación antigua griega por la fortuna y su influencia en la moralidad, tanto en los poetas como en Platón y Aristóteles.

desafío, replicando a algunas de las objeciones más comunes que se le han hecho al problema de la fortuna moral.

5. Tres objeciones al desafío de la fortuna moral resultante

Hay diversas objeciones que pueden darse ante el desafío de la fortuna moral. Algunas de ellas pretenden negar que la fortuna moral plantea un verdadero desafío; otras intentan mostrar cómo podría resolverse. Me concentraré exclusivamente en las que objetan a la fortuna moral resultante, aunque algunas son también válidas para otros tipos de fortuna moral. A continuación esbozaré algunas de ellas.

a) La respuesta epistemológica

Una de las objeciones que se han hecho ante el desafío de la fortuna moral es el *argumento epistemológico*⁶⁶. Éste objeta, ante todo, a la fortuna resultante *accidental* y sostiene que hay una asimetría entre lo que una persona *merece* por un acto particular y la crítica que las personas que la juzgan tienen derecho a hacerle. Sin embargo, asegura que esta asimetría se debe sólo a nuestras limitaciones epistemológicas y no tiene por qué comprometernos con la existencia de la fortuna moral. El argumento es el siguiente.⁶⁷

Es verdad que solemos juzgar a las personas no sólo por sus acciones sino también por sus consecuencias. Por ejemplo, juzgamos de manera distinta a dos personas que cometen la misma acción, con las mismas intenciones, pero que obtienen distintos resultados. Sin embargo, esto no se debe a que las personas *merezcan* un tipo de juicio diferente en cada caso. Juzgamos así, aún cuando la diferencia entre los resultados no dependa de ellos sino de la fortuna. La diferencia en la evaluación moral se debe, entonces, a nuestra ignorancia de sus intenciones. Toda la evidencia de las intenciones de los otros la obtenemos de sus acciones. Así, cuando un acto no se realiza o no tiene consecuencias evidentes, no llegamos a conocer las verdaderas intenciones del agente. Por tanto, el que juzguemos ambos casos de manera distinta no indica que la fortuna intervenga en lo que una persona *merece*, sino, más bien, señala nuestras propias limitaciones epistémicas concerniente al mérito o demérito de los agentes.

Una persona puede ser afortunada o desafortunada en qué tan evidentes se manifiestan sus méritos o deméritos. Y nosotros debemos permitir que esa fortuna haga una diferencia en cómo lo tratamos, si no queremos cambiar nuestra práctica del juicio

⁶⁶ Andrew Latus calificó esta respuesta como “el argumento epistemológico” en “Moral luck”.

moral a una que pretenda ser omnisciente. Pero al hacer esto no contradecemos la creencia de que la fortuna no puede afectar los méritos o deméritos de una persona. Así, no actuamos de manera paradójica, como sostiene Nagel. Sólo reflejamos nuestras limitaciones epistémicas y la buena o mala fortuna del agente en éstas.⁶⁸

Como lo muestran el caso de Tomás, en el supuesto de que no golpee a nadie, y el del conductor ebrio “afortunado”, una persona que comete un acto inmoral puede ser bastante más culpable de éste de lo que revela la evidencia disponible y de lo que cualquiera podría tener bases para juzgar. Si esto es cierto, entonces nadie tiene derecho a juzgarlo tan severamente como de hecho merece, ya que no tendría ninguna justificación para hacerlo. Algo similar ocurre cuando un acto no tiene consecuencias importantes: pasa desapercibido. De esta manera, se objeta que aunque la fortuna sí afecte las bases que tenemos para juzgar a los demás, no tiene influencia en lo que los agentes *merecen*. Por eso, la diferencia entre una persona cuyas malas intenciones no se ponen en evidencia y otra cuyas intenciones sí se hacen evidentes no es una diferencia moral, sino epistémica. Es una diferencia entre “ser descubierto” y “salirse con la suya”.

Se me ocurren algunas maneras de replicar a esta objeción. Es cierto que somos responsables de todos los actos que llevamos a cabo intencionalmente y de las consecuencias previsibles que puedan resultar de éstos. No obstante, esto no implica que por esa razón tengamos la misma responsabilidad o *merezcamos* la misma culpa, independientemente de cómo resulten nuestros actos. Si al patear la piedra, Tomás mata a un trabajador, entonces será *responsable de* la muerte de éste. Sin embargo, si la piedra cae en un terreno baldío, Tomás no será *responsable de* la muerte de nadie. En ambos casos, Tomás será responsable de su negligencia por haber pateado la piedra a una zanja e ir distraído. Pero sólo en el primera caso esta responsabilidad irá acompañada por la responsabilidad de la muerte de una persona. Que sea responsable de una falta nimia de previsión o de una muerte no depende de él, sino de la fortuna.

Por otro lado, el argumento epistemológico sólo toma en cuenta el juicio que hace la tercera persona que está en una posición epistémica limitada. ¿Qué ocurre en el juicio que hace la primera persona sobre sí misma? Aquí la situación es distinta, ya que ésta

⁶⁷ El argumento está tomando de Norvin Richards, en “Luck and desert”, pp. 167-169. Para mayores referencias véase Judith Thomson, “Morality and bad luck”, en la que se sostiene un argumento similar.

tiene acceso a sus propias intenciones. Sin embargo, a pesar de ello, tampoco tiene razones para juzgarse de la misma manera con independencia de los resultados. Quizás sí puede juzgarse un poco más severamente que los demás, en el caso, por ejemplo, de que su acción no tenga malas consecuencias. Pero en esta situación, tampoco ella estará justificada en pensar que *merece* la misma reprobación. Puesto que, si su acción hubiera tenido consecuencias distintas, entonces sería *responsable de y culpable por* cosas distintas.

Finalmente, quiero llamar la atención sobre la asimetría que señala Norvin Richards entre lo que una persona *merece* y el juicio moral que los demás tienen derecho a hacer sobre ella. Me parece que, contrario a lo que asegura el crítico, dicha asimetría, más que estar en contra de la fortuna moral, es un argumento en su favor. La asimetría consiste en que los juicios morales que hacemos de las personas no siempre corresponden a lo que ellas *merecen* por sus actos particulares. Sin embargo, defiende también que estos juicios morales no son injustificados sino que, más aún, tenemos *derecho* a hacerlos (entendiendo *derecho* en un sentido moral, no legal). Si esto es así, entonces es evidente que hay ocasiones en las que juzgamos *correctamente* a las personas por cuestiones que van más allá de su control. Y esto no es otra cosa que la tesis central de la fortuna moral.

b) Confusión entre la fortuna legal y la fortuna moral

Otra objeción que adopta una estrategia similar al argumento epistemológico es la que afirma que el problema de la fortuna moral surge de una confusión entre fortuna legal y fortuna moral. Es verdad que la ley castiga más severamente a un conductor ebrio desafortunado que atropella a alguien que se le cruza por el camino, que a un conductor igualmente ebrio que no atropella a nadie. No obstante, aun cuando la ley pueda tener buenas razones para tratar diferente a las personas según los resultados de sus acciones (por ejemplo, reparar el daño a la víctima), esto no implica que la moral las tenga. Puede ser comprensible que nosotros hagamos la inferencia equivocada de que la ley refleja en esos casos el juicio moral correcto. Sin embargo, el hecho de que a veces hagamos esta inferencia incorrecta explica únicamente *por qué* nos comprometemos a la existencia de la fortuna moral, a pesar de que la reflexión muestre que hacer esto es un error.

⁶⁸ CF. Richards, op cit. p. 169

Esta respuesta señala un punto importante, a saber, que es necesario diferenciar entre los juicios morales ordinarios y los juicios legales que llevan a cabo las instituciones como el derecho. De ahí que pueda ser verdad que en algunos casos –los que presentan este tipo de confusión – la influencia de la fortuna en la moralidad no sea más que una mera apariencia. Pero esto no implica de ningún modo que en todos los casos sea así. Además, la objeción no ofrece razones que la sostengan. Es decir, no argumenta por qué debemos creer que lo que percibimos como casos de fortuna moral no son más que falsas inferencias que hacemos de la fortuna legal. Para apoyar esta tesis tendríamos que sostener que las personas no distinguimos entre el ámbito de la moral y el ámbito de lo legal. Y esto me parece un tanto aventurado.

Cuando decimos que algún suceso lamentable se debe a la fortuna, lo que queremos decir no es que nosotros no seamos en modo alguno responsables por lo sucedido. Lo que afirmamos es que la diferencia entre lo que hemos hecho hoy y que ha llevado a consecuencias lamentables, y la cantidad de acciones similares que llevan a cabo muchas personas día con día, es una diferencia que no radica en nosotros, sino que la ha puesto la fortuna.⁶⁹ El hecho de que, por decirlo de alguna manera, sea la fortuna la que decida quién habrá de lamentarse toda su vida por una pequeña distracción (que fue la causa de un accidente), y quién seguirá cometiendo pequeñas imprudencias sin lamentarse nunca, este hecho nos parece injusto. ¿Pero injusto en qué sentido? Nadie pensará que se trata de una injusticia de tipo legal. La injusticia a la que nos referimos en estos casos no es una que pueda enmendarse mediante un cambio en las instituciones sociales que imparten justicia. Ésta parece ser de un tipo distinto: una injusticia de carácter inevitable. De este modo, parece que en estos casos nos quejamos de un cierto orden de cosas por las cuales no se puede culpar a nadie, pero que, no obstante, son injustas. Son injustas porque es azaroso que ciertas circunstancias confluyan en cierto tiempo y no en otro; porque es imprevisible que una pequeña distracción sea lamentable y la otra no. Porque a algunos la fortuna los marca de por vida y a otros los deja seguir su curso. Se trata, por así decirlo, de una “injusticia cósmica”⁷⁰ o “providencial”. Lo terrible

⁶⁹ Véase Joseph Corbi, *Un lugar para la moral*, p. 83.

⁷⁰ Véase Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, (1980), pp.276-77, n.7: “On a comparative conception of cosmic injustice”.

de estas injusticias es precisamente –y esto suele quedarle claro a la mayoría de las personas- que no existe tribunal humano alguno para hacer reclamos.

c) La respuesta racionalista

Otra de las objeciones a la fortuna moral *resultante* (aunque podría aplicarse también a la fortuna *circunstancial*) consiste en hacer énfasis en la separación entre sentimientos y juicios morales.⁷¹ Puede ser comprensible y hasta apropiado sentir diferente acerca de un conductor negligente si hiere gravemente a alguien que si no daña a nadie. Lo que no es apropiado –se objeta- es ofrecer distintos juicios morales de su comportamiento según las consecuencias que éste tenga. Esta propuesta no tiene que sostener que los distintos sentimientos que despiertan los diferentes resultados de la acción del agente en la persona que juzga sean irracionales. Por supuesto, herir gravemente a un ser humano es algo de lo que nadie se puede sentir orgulloso. Por eso, es muy razonable sentirse mal o quizás terrible por haberlo hecho. Pero estos sentimientos de lamentación deben distinguirse de la falta moral en el sentido de *merecer* castigo. De ahí que a pesar de que sea comprensible que los sentimientos del conductor distraído que hiere a alguien sean distintos a los de un conductor igualmente distraído que no hiere a nadie, esto no significa que el primero *merezca* más reprobación moral que el segundo. Según esta propuesta, cuando afirmamos la existencia de la fortuna moral, lo que ocurre es que confundimos los sentimientos del agente y del observador con evaluaciones que nos comprometen al juicio moral. Una vez que distinguimos los sentimientos de los genuinos juicios morales, sostiene este tipo de racionalista, podemos y debemos eliminar los juicios que nos comprometen con la fortuna moral.

Esta objeción supone que la esfera de la razón (gracias a la cual aparentemente hacemos los juicios morales) es independiente de la esfera de la emoción o de los sentimientos. Dicha postura tiene su base en la tradición kantiana de la moralidad que sostiene que por un lado está la razón, que es libre y autónoma, y por otro, los sentimientos y las inclinaciones, que están determinados y son heterónomos.⁷² Sin

⁷¹ Véase Dana K. Nelkin, op cit, apartado 4.11 y Judith Thomson, "Morality and Bad Luck".

⁷² Esto no quiere decir que Kant mismo hubiera sostenido esto, sino que ésta postura puede inferirse de la separación que hace entre razón y sentimientos. En realidad, Kant casi no toca el tema de la adscripción de

embargo, como trataré de mostrar a continuación, esta disociación es dudosa. Aunque es verdad que los sentimientos morales no son lo mismo que la razón, tampoco son por completo independientes de ésta.

Me parece que esta separación surge, entre otros factores, de una visión inapropiada de los sentimientos morales. Si se piensa que son meras sensaciones sin ningún tipo de contenido cognoscitivo, entonces se explica el interés por trazar una línea entre los sentimientos y la razón. Sin embargo, los sentimientos morales no son meras sensaciones físicas o emociones sin contenido, sino que, de manera distinta a los instintos o meras sensaciones *primarias* (por llamar de alguna manera a las sensaciones que nos impactan sin necesidad de ningún contenido cognoscitivo, suponiendo que las hubiera) los sentimientos morales dependen de creencias. Como dependen de creencias, entonces es plausible decir, como defienden algunos autores contemporáneos⁷³, que las emociones son una forma de juicios evaluativos. Lo cual no significa que no pueda decirse con propiedad que los sentimientos morales puedan ser erróneos. Pues puede decirse que los sentimientos son inapropiados si dependen, por ejemplo, de creencias erróneas acerca de los hechos. Así, un juicio moral sería erróneo si es la expresión de un sentimiento inapropiado.⁷⁴ Parece entonces que si tenemos un sentimiento apropiado de reprobación (basado, por ejemplo, en la creencia de que la acción que llevó a cabo el agente era indeseable y que el agente debió haber sabido esto) en muchos casos deberíamos también estar justificados en hacer un juicio moral de reprobación.

Si los razonamientos anteriores son correctos, entonces parece que la objeción racionalista no plantea un verdadero reto a la fortuna moral, ya que se basa en premisas implausibles acerca de la naturaleza de las emociones y los sentimientos humanos. Además, ¿acaso no son este tipo de sentimientos una parte esencial de nuestras relaciones interpersonales, y así, de la moralidad?

responsabilidad o de juicios morales y cuando lo hace es sólo para señalar que en el terreno del juicio moral no podemos nunca tener certezas.

⁷³ Entre otros, Nussbaum, *Upheavals of Thought* y Solomon, *What is an emotion?*

⁷⁴ Véase Gilbert Harman, *La naturaleza de la moralidad*, cap. 2 "El emotivismo".

Una estrategia y una motivación común a las objeciones

Las objeciones a la fortuna moral que hemos expuesto hasta ahora son variantes de una misma estrategia: afirman que la persona que emite un juicio moral basado en los resultados fortuitos de una acción está equivocada en algún respecto. De ahí concluye que la fortuna moral surge de un mero malentendido. El agente que juzga puede equivocarse por varias razones: ya sea porque ignora cierta información relevante acerca de las intenciones del agente y así, se equivoca acerca de lo que el agente *merece* (el argumento epistemológico), ya sea porque simplemente hace una inferencia incorrecta (de fortuna legal a moral) o porque confunde sus sentimientos con juicios morales genuinos (el argumento racionalista). Pero según esta estrategia, el problema yace en todos los casos en la persona que juzga y no en lo que el agente *merece*. Así, concluyen que el desafío de la fortuna moral se disuelve una vez que se ha aclarado la confusión.

Una de las motivaciones que pueden dar lugar a esta estrategia puede ser el tener una concepción de la moralidad preocupada por la justicia y por proveer normas de acción para los individuos.⁷⁵ Según esta concepción, los veredictos morales no pueden estar basados en factores que vayan más allá de nuestro control, ya que si ese fuera el caso, la moralidad sería injusta. Es decir, de ser verdad que existe la fortuna moral, la moralidad sería injusta en dos sentidos⁷⁶: primero, no sería imparcial, puesto que no todos los agentes estarían en situaciones similares ni tendrían las mismas facilidades para actuar moralmente; segundo, no todas las personas serían evaluadas de acuerdo a como *merecen* ser evaluadas.

⁷⁵ Esta motivación es válida para la objeción racionalista y la confusión entre fortuna moral y fortuna legal, pero no para el argumento epistemológico tal como lo plantea Richards. Éste defiende –y es por esto que no queda bien claro cómo pretende que su argumento sea una objeción a la fortuna moral– que, aun cuando los juicios morales no reflejen lo que los agentes merecen, los juicios morales pueden estar plenamente justificados. Sin embargo, esta motivación sí puede ser compartida por otras variantes del argumento epistemológico (como la que expone Dana Nelkin en “Moral luck”) que sostienen que el juicio moral que no coincide con lo que los agentes merecen está equivocado.

⁷⁶ Statman, op.cit, p.16

6. Una conclusión provisoria

Las múltiples objeciones que se le han hecho a la fortuna moral hacen evidente que ésta provoca un ramificado malestar tanto en nuestras teorías morales como en nuestras prácticas morales. ¿A qué se debe esto? Al plantear una paradoja entre nuestras teorías y nuestras prácticas morales, la fortuna moral parece poner en cuestión muchos supuestos de las convicciones morales más difundidas. Las evaluaciones morales aparecen ante nosotros como paradójicas cuando nos damos cuenta de que suponen, por un lado, que el juicio moral no debe tener en cuenta factores que se deban a la fortuna y, por otro lado, en la práctica, las evaluaciones morales que hacemos de acciones dependen en buena medida de factores que dependen de la fortuna. Esto hace manifiesto una tensión en nuestra concepción de la moralidad, lo cual parece presentar un problema para toda moral que pretenda adscribir responsabilidad y ser consistente en su uso de conceptos. La inestabilidad que produce en las teorías la paradoja de la fortuna moral explica la molestia de los teóricos y su necesidad de formular objeciones a ésta para disolver o negar el problema. Sin embargo, esta manera de razonar no constituye siempre la mejor salida.

Ante un desafío filosófico que presenta la posibilidad de una paradoja podemos optar por dos tipos de respuesta.⁷⁷ En primer lugar, tenemos la respuesta directa. Esta consiste en negar la paradoja mostrando que ésta no estaba justificada. Para esto es necesario que, tras un examen cuidadoso, se pruebe que una de las tesis que llevaban a la paradoja no estaba bien fundamentada y era incorrecta. Ante el desafío de la fortuna moral, tenemos dos respuestas distintas de este tipo. La primera consistía en probar que la creencia de que el juicio moral debe ser, en un sentido relevante, inmune a la fortuna, es incorrecto. No he explorado esta respuesta, por considerar que va en contra a las intuiciones más básicas y generalizadas de la moralidad. Sin embargo, no descarto la posibilidad de que esa estrategia podría haber provisto de una vía satisfactoria para resolver el problema. La segunda consiste en mostrar que la injerencia de la fortuna en la moralidad es aparente, y que resulta de un error en nuestro ejercicio del juicio moral. Ésta es la respuesta que defienden las objeciones que he presentado en el quinto apartado, y

⁷⁷ Esta respuesta es similar *en espíritu* a la respuesta que da Saül Kripke al problema wittgensteiniano del lenguaje privado en *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*, pp. 69, 70

que concluyen que el problema surge sólo cuando la persona que juzga hace un juicio moral equivocado. Una vez enmendado este error, se presume, se puede ver fácilmente que la paradoja estaba injustificada, solucionando así el problema.

Las respuestas que ofrecí a las objeciones tenían el objetivo de mostrar que estos intentos no eran por completo satisfactorios. La pretensión de ofrecer una solución directa a una paradoja como la que plantea la fortuna moral nos sitúa en la incómoda posición de tener que elegir entre dos alternativas excluyentes, que están, a mi juicio, igualmente bien fundadas: por un lado, salvaguardar la justificación de conceptos tan centrales como los de agencia y responsabilidad moral, y por otro, mantener nuestras práctica ordinaria del juicio moral. En cambio, dar una respuesta indirecta no parece tan problemático. ¿Qué quiero decir con esto?

Una solución indirecta o escéptica comienza concediendo que no se puede contestar a los planteamientos paradójicos. En el caso de la fortuna moral, una respuesta escéptica concedería que existe una oposición entre nuestra tesis de que la condición de control es necesaria para atribuir responsabilidad moral, y nuestras prácticas comunes de juzgar que consisten en evaluar moralmente acciones en las que la fortuna juega un papel determinante y que ésta oposición constituye una paradoja que no se puede negar ni eliminar. Sin embargo, aun cuando no podamos contar con razones últimas que justifiquen nuestros juicios morales y disuelvan la paradoja, esto no implica que éstos carezcan de toda justificación. La justificación de nuestra práctica de emitir juicios morales como los que hacemos ordinariamente no ha de provenir de una teoría moral externa, independiente de las prácticas mismas. Si ha de haber tal justificación, ésta habrá de darse desde un punto de vista interno a la práctica, que tome en cuenta las costumbres de los seres humanos de evaluar acciones e investigue la "lógica" que hay detrás de esa práctica. Es decir, la base para investigar los juicios morales no puede ser otra cosa que la práctica misma del juicio moral, su propio uso.⁷⁸

Pero aun cuando la práctica del juicio moral pueda estar, internamente, justificada, esto no significa que desaparezca la paradoja. Muy por el contrario. Como he tratado de

⁷⁸ Con esto apunto a una línea de argumentación que presenta Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*. Aquí, Wittgenstein sostiene que la justificación de las prácticas no puede ir más allá de éstas: "Si la pregunta es «¿Tengo razones?»», la respuesta es: las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré

mostrar a lo largo de este trabajo, la paradoja persiste y, a su vez, indica que el concepto de moral no es tan “rígido” ni tan preciso como algunos quisieran creer. Esto le presenta un problema a las teorías sobre la responsabilidad moral, ya que éstas se enfrentan a la posibilidad de quedarse sin bases sólidas para atribuir responsabilidad y de hallarse ante una verdadera paradoja sin solución. El malestar del teórico no desaparece ante la sospecha de que se halla ante un concepto de moralidad híbrido y de bordes borrosos; es decir, ante un concepto “abierto” sin límites rígidos, y cuya extensión no está fijada de antemano, sino más bien, que abarca cosas que tienen *una complicada red de parecidos que se superponen y se entrecruzan*.⁷⁹ Sin embargo, quizás sea, también éste, un malestar más con el que debemos aprender a vivir.

sin razones.” (§211) Pero sobre todo hay que tener en cuenta esta observación: “El modo de actuar humano común es nuestro sistema de referencia.” (§206)

⁷⁹ Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §66. Para Wittgenstein, los conceptos, al igual que las reglas, son como un indicador de caminos (§85, *Investigaciones Filosóficas*). Un indicador de caminos nos es útil puesto que hemos sido adiestrados a seguir ese tipo de señales de cierta manera. Nos sirve de guía para saber cómo conducirnos en la práctica, pero sólo en la medida en la que formamos parte de una comunidad que lleva a cabo la práctica de conducirse por signos. Por esto, por sí solos, como meros signos aislados, sin ninguna práctica que los incorpore dentro del modo actuar humano, los conceptos o reglas no determinan nada. De este modo, comprender un concepto como el de “moral” no significa saber cuáles son sus límites sino más bien, ser capaz de usarlo adecuadamente en distintos contextos, usarlo como es costumbre usarlo, como hemos sido adiestrados a hacerlo.

Bibliografía:

- Corbí, J. E. Un lugar para la moral, A Machado Libros, Madrid, 2003
- Davidson, Ensayos sobre acciones y sucesos, tr. castellana de Olbeth Hansberg, Jose Antonio Robles y Margarita Valdes, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, coedición con Critica Grijalbo Mondadori, México, 1995
- Feinberg, J. "On a comparative conception of cosmic injustice", en Rights, Justice and the Bounds of Liberty, NY.
- Glannon, W. The Mental Base of Moral Responsibility, ed. Aldershot, Hants, England, 2002
- Harman, G. La naturaleza de la moralidad, trad. Cecilia Hidalgo, 2da edición en español revisada por Eduardo Rabossi, IIF-UNAM, 1996
- Rawls, J. Teoría de la justicia, trad. María Dolores González, FCE, México, 2000
- Rawls, J. Political Liberalism, Columbia University Press, 1996
- Kant, I. Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. Manuel García Morente, Porrúa, México, 2003
- Kripke, S. Wittgenstein, reglas y lenguaje privado, 1982, trad. Alejandro Tomasini, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1989
- Latus, A. "Moral Luck", The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/>
- Nagel, T. "Fortuna moral", en Ensayos sobre la vida humana. FCE, Colección Popular, 1981
- Nelkin, Dana K. "Moral Luck", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/moral-luck/>.
- Nussbaum, Martha. The fragility of goodneess : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge University Press, 1986
- Richards, N. "Luck and Desert", en Moral luck, Statman, D. (ed.), 1993
- Statman, D. "Introduction", en Moral luck, Statman, D. (ed.), State University of New York Press, 1993

- Strawson, P.F. Libertad y resentimiento. Paidós I.C.E./U.A.B., trad. de Juan José Acero, 1995
- *The Encyclopedia of Philosophy*, “Moral responsibility”, “Paradox” en, Macmillan and Free Press, New York, 1967
- Thomson, J. “Morality and Bad Luck”, en Moral luck, Statman, D. (ed.), 1993
- Wallace, J. Responsibility and the moral sentiments, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts , 1998
- Williams, B. “La fortuna moral”, en La fortuna moral, trad. Susana Marin, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993, México, p.37
- -----, “Postscript”, en Moral luck, Statman, D. (ed.), 1993
- Winch, P. “Trying” en Ethics and action, Routledge & K. Paul, London, 1972
- Wittgenstein, L. Investigaciones Filosóficas, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, IIF-UNAM, México, 2003.