

# SENTIMIENTOS MORALES, AMOR Y LIBERTAD. UN EXAMEN DE LA PROPUESTA COMPATIBILISTA DE PETER F. STRAWSON

EDUARDO ORTIZ

Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir»

RESUMEN: Desde el reconocimiento del lugar central que el amor tiene en la experiencia humana, este trabajo propone una revisión de la reivindicación compatibilista que hace Strawson de los sentimientos morales en su importante artículo «Libertad y resentimiento» (1962). Pretende así hacer frente tanto a algunas de las objeciones dirigidas contra el intento compatibilista strawsoniano de terciar en el debate sobre la libertad como de calmar una queja justificada del libertarista.

PALABRAS CLAVE: compatibilismo, libertarismo, sentimientos morales, amor, libre albedrío (libertad).

## *Moral feelings, love and freedom. An examination of Peter F. Strawson's compatibilism*

ABSTRACT: Arguing in support of the central place that love has in our human experience, this article tries to revision the compatibilist move in favor of moral sentiments that Strawson does offer in his seminal paper «Freedom and Resentment» (1962). It tries to cope along these lines with some objections addressed against the compatibilist Strawsonian solution to the free will discussion and also to calm a justified libertarian complaint.

KEY WORDS: compatibilism, libertarianism, moral sentiments, love, free will (freedom).

### 1. INTRODUCCIÓN. EL NUEVO COMPATIBILISMO

«Libertad y resentimiento» es el título de la conferencia que en 1962 impartió Peter Strawson en la Academia Británica y que unos años más tarde apareció además como primer capítulo de un nuevo libro del filósofo de Oxford<sup>1</sup>.

En su tiempo mereció un eco notable y hoy, más de cincuenta años después, suele considerarse como una contribución *original* a la discusión contemporánea sobre el libre albedrío. Su originalidad, suele afirmarse, tiene que ver con una nueva manera de presentar el *compatibilismo*<sup>2</sup>. Esta posición defiende la compatibilidad del determinismo y de la concepción que tenemos los seres humanos de nosotros mismos como agentes libres. El compatibilismo clásico (T. Hobbes, D. Hume) consideraba que un acto libre es aquél que está exento de obstáculos o constricciones externas. Pero eso no

---

<sup>1</sup> STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment*, Annual Philosophical Lecture, Henriette Hertz Trust, British Academy, 1962. Reimpresa en STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974, pp. 1-25. Las reediciones del texto de Strawson son numerosas. Entre ellas es especialmente conocida su inclusión en la primera y segunda edición (1982, 2003) de WATSON, G. (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford. Hay una excelente traducción al castellano debida al profesor Juan José Acero, en STRAWSON, P., *Libertad y Resentimiento*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 37-67, por donde cito a partir de ahora como LR seguido del número de página.

<sup>2</sup> MCKENNA, M., «Compatibilism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), ZALTA, E. ., (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>>. Advierte también la novedad del compatibilismo strawsoniano, MUÑOZ, J. M., «Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 56 (2012), pp. 12, 17.

significa que este acto no esté causado. Como cualquier otro evento, lo está, pero esta vez por la compleja vida psíquica del agente, por ejemplo, por sus deseos y creencias o, resumiendo, por el conjunto subjetivo de motivos del agente<sup>3</sup>.

Dado que tradicionalmente se ha sostenido que libertad y responsabilidad van de la mano, hasta el punto que sin libertad, no hay responsabilidad, ¿puede ante una pintura del libre albedrío<sup>4</sup> como la anterior, mantenerse en pie una institución tan señera y fundante de nuestra vida social, tan importante en nuestra autoimagen, como es la responsabilidad?, ¿no tenemos servido un grave desafío a la responsabilidad moral?

No obstante, al decir del compatibilista o, más específicamente, de la versión strawsoniana del compatibilismo, no estamos ante una amenaza real. Para descubrirlo, lo primero que propone Strawson —quien por cierto dice no saber bien «cuál es la tesis del determinismo»<sup>5</sup>— es un cambio de estilo a la hora de plantear el problema. Así pues, el modo adecuado de afrontar la libertad humana ha de salir del marco *dramático* en que lo han mantenido compatibilistas clásicos y libertaristas. A los primeros los llama Strawson *optimistas* y a los segundos, *pesimistas*. Unos, compatibilistas marcados por el utilitarismo, sostienen que la verdad del determinismo no puede poner entre paréntesis la utilidad de prácticas sociales como «la del castigo, la condena y la aprobación moral en la regulación del comportamiento»<sup>6</sup>; los otros protestan que si el determinismo está en lo cierto, dejan de tener sentido la aprobación y el reproche, el premio y la condena, esto es, las nociones vinculadas a la libertad y a la responsabilidad moral<sup>7</sup>.

El segundo movimiento significativo por parte de Strawson consiste en plantear el problema no desde la libertad (vertiente teórica), sino desde la responsabilidad moral (aspecto práctico).

## 2. SENTIMIENTOS MORALES Y RESPONSABILIDAD MORAL

Así las cosas, la nueva versión strawsoniana del compatibilismo invita a centrar la atención de quien está enfrascado en la discusión en torno al libre albedrío, en un «lugar común central»<sup>8</sup>: los *sentimientos morales* o *actitudes reactivas*<sup>9</sup>, los cuales expresan la responsabilidad moral. Y, según algunos, la constituyen.

<sup>3</sup> Según la conocida terminología de WILLIAMS, B., «Internal and external reasons», en su *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 1981, p. 102.

<sup>4</sup> Aunque la tradición clásica ha diferenciado de un modo interesante «libre albedrío» y «libertad» (así, «la *libertad* es, en consecuencia, el libre albedrío en tanto que elige el Bien», GARRIDO, J. J., «Libertad y Necesidad en Agustín de Hipona», en CORBÍ, J. & MOYA, C. (eds.), *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Pre-Textos, Valencia, 1997, p. 41), en este trabajo utilizaré indistintamente ambos términos como sinónimos.

<sup>5</sup> LR, p. 37.

<sup>6</sup> LR, p. 38.

<sup>7</sup> A ellos habría que añadir el escéptico moral (LR, p. 37), para el cual si el determinismo es verdadero, carecen de sentido la responsabilidad moral y las nociones relacionadas con ella. Lo que lo distingue del libertarista es que, para el escéptico, aquellas nociones tampoco tienen sentido si el determinismo es falso.

<sup>8</sup> LR, p. 41.

<sup>9</sup> Utilizaré indistintamente los términos de «sentimientos morales» y «actitudes reactivas» (y, ocasionalmente, «emociones»), para referirme a esa área de fenómenos que Strawson trae a un lugar central en su escrito de 1962. A pesar de advertencias en contrario (HANSBERG, O.E., «De las emociones morales», *Revista de Filosofía* 9 (1996), pp. 151-170), creo ser más fiel de este modo al espíritu y a la letra de Strawson.

Si uno da una mirada a las relaciones interpersonales, a nuestras acciones y transacciones mutuas, reconocerá sin dificultad que nos solemos considerar responsables los unos a los otros. Y es que tenemos expectativas los unos respecto de los otros. De hecho, hay en condiciones normales una innegable *demanda de buena voluntad*, apunta Strawson, en nuestras *relaciones interpersonales*. Estas relaciones y esa demanda «generan las dos partes de la línea que dibuja Strawson en torno a la imputabilidad (*accountability*)»<sup>10</sup> o responsabilidad moral. La satisfacción o no de esa demanda genera el citado elenco de sentimientos morales o actitudes reactivas.

Strawson explica que no podemos dejar de experimentar sentimientos morales en nuestras relaciones interpersonales. Una compleja vida afectiva es uno de los rasgos definitorios de la naturaleza humana. Poner aquella entre paréntesis equivaldría a poner ésta entre paréntesis.

Si eso es así y si estos sentimientos son la muestra de nuestra responsabilidad moral, de nuestro ser responsables y considerarnos responsables, no hay justificación externa de la responsabilidad moral. Los estándares de justificación de nuestros juicios relativos a nuestra responsabilidad moral consisten en nuestras relaciones interpersonales, las prácticas en que expresamos nuestra responsabilidad moral y los sentimientos morales expresados a través de esas relaciones y estas prácticas. Es el *argumento de la justificación interna*, a través del cual Strawson consigue *naturalizar* la responsabilidad moral.

Así, mi resentimiento hacia ti —por haber olvidado felicitarme el día de mi onomástica— prueba que te considero responsable; mi indignación hacia ti —por tu comentario ofensivo en relación con el indigente a la entrada del supermercado— revela que te estimo responsable; mi sentimiento de culpa —por no haber ayudado a cruzar la calle a un invidente— refleja que no puedo dejar de considerarme responsable.

### 2.1. *Sentimientos morales e interpersonalidad*

Strawson ha recordado que los referidos sentimientos o actitudes reactivas nacen de y acompañan a nuestras relaciones interpersonales. Porque no hay persona, sino personas, hay sentimientos morales. En las transacciones mutuas que traen consigo las relaciones interpersonales, se despliegan las tales actitudes reactivas o sentimientos morales, «las no-distanciadas (*non-detached*) actitudes y reacciones de las personas directamente implicadas en transacciones recíprocas; las actitudes y reacciones de las partes ofendidas y de sus beneficiarios». Así pues, es porque las personas nos hallamos involucradas en transacciones mutuas (acciones y reacciones), por lo que no hemos de pasar por alto «cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos»<sup>11</sup>. Hacemos de este modo justicia a los hechos.

El énfasis en la interpersonalidad es un acierto filosófico por parte de Strawson. En efecto, la cortesía con el realismo es la primera ventaja de poner las relaciones interpersonales en el centro de la propia propuesta. Desde Descartes, los experimentos mentales han proliferado en la escena filosófica. Estos ejercicios de la imaginación forman parte de nuestra tradición intelectual. Sin embargo, asumido sin discernimiento, el revisionismo que estimulan se compadece mal con esa atención a la realidad que no puede faltar ni en los enfoques filosóficos más plausibles ni en el diseño de una vida lograda.

<sup>10</sup> BENNETT, J., «Accountability», en VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 40.

<sup>11</sup> Los dos últimos textos entrecomillados, en *LR*, p. 41.

Por lo que toca a estos últimos, recuérdese que el célebre experimento mental —la duda hiperbólica— cartesiano no se extendió al área de la moral.

Sirva como ilustración de lo anterior este artículo de Strawson. Repitámoslo: para terciar en la contienda entre detractores y partidarios del libre albedrío, pone la lupa este filósofo en un fenómeno —las actitudes reactivas o sentimientos morales— que sólo el estatuto interpersonal del ser humano hace inteligible. Es un movimiento a favor del sentido común, característico de la *metafísica descriptiva* strawsoniana. Nos aleja de la irrealidad que acompaña al solipsismo moral, degeneración del individualismo y tentación persistente para el pensamiento filosófico.

## 2.2. Tipología de los sentimientos morales

Al comienzo del párrafo IV de «Libertad y resentimiento», Strawson identifica tres preguntas relativas a estos sentimientos o actitudes, y da de ellos una caracterización no reductiva. Avisa que no va a estudiar sus causas generales (la primera cuestión), sino las diversas formas que presentan y las condiciones de su aparición (la segunda cuestión), así como qué supondría no tenerlas (la tercera).

Su fenomenología de las actitudes reactivas distingue tres grupos:

a) En primer lugar, las *actitudes reactivas ordinarias o personales*. El *resentimiento* es la emoción moral que selecciona Strawson como característica de este primer grupo. *Normalmente* aparece ante las ofensas que inflige una persona a otra. La cursiva no está de más, porque hay consideraciones que mitigan el resentimiento hasta hacerlo desaparecer. Son de dos tipos,

a1) *consideraciones específicas*, del tipo de las que reflejan expresiones como «no lo pretendía», «no se dio cuenta», «tuvo que hacerlo», «no lo sabía», «no le dieron alternativa»... En casos así, no diríamos que el agente sea totalmente irresponsable de sus actos, pero sí estimamos que la ofensa realizada no es algo de lo que es totalmente responsable. Son excusas locales.

Estas consideraciones no empujan sin embargo a suspender las actitudes reactivas ni la demanda de buena voluntad inherente a las relaciones interpersonales de que dependen aquéllas. Tan sólo nos «invitan a considerar la *ofensa* como algo ante lo cual una de estas actitudes en particular resultaría inapropiada»<sup>12</sup>.

a2) *consideraciones globales*, las cuales incluyen los casos que resume la expresión «en realidad, no era él mismo». Éstas sí invitan a suspender las actitudes reactivas ordinarias ante el agente, ya que lo vemos sometido a una tensión anormal...por eso, «no sentiremos resentimiento hacia la persona que es por la acción hecha por la persona que no es; o en todo caso sentiremos menos»<sup>13</sup>. Son excusas globales o exenciones.

En este tipo de consideraciones se incluyen los casos en los que un agente se muestra como psicológicamente anormal (alguien que padece una grave neurosis, por ejemplo) o moralmente inmaduro (es el caso de los niños más pequeños). Casos como éstos nos inclinan a una modificación profunda de nuestras actitudes reactivas ordinarias.

b) El segundo tipo de actitudes reactivas que invoca Strawson tiene como centro la *indignación* o desaprobación moral. Son los *análogos vicarios* o *generalizados*

<sup>12</sup> LR, p. 45.

<sup>13</sup> LR, p. 46.

de las actitudes reactivas ordinarias o personales. «Son reacciones a las cualidades de la voluntad de los demás, no hacia nosotros mismos, sino hacia los demás»<sup>14</sup>. Se trata de la indignación por la ofensa o el daño hecho por otra persona, no a mí, sino a un tercero.

Los análogos vicarios o generalizados (B) de las actitudes reactivas personales (A), dependen también, claro está, de la existencia de relaciones interpersonales y de la demanda o expectativa mutua de buena voluntad entre los seres humanos. En el caso de (A), esta expectativa se refiere a nosotros mismos; en el segundo caso (B), apunta a los demás.

Por ello, estamos ahora según Strawson (en el caso de B) ante emociones y sentimientos que merecen de modo inmediato la etiqueta «moral». Sin embargo, una concepción menos astringente o no tan idiosincrásica de la moral incluiría asimismo las actitudes reactivas ordinarias o personales (A)—y las actitudes autorreactivas<sup>15</sup>, último grupo de actitudes reactivas o sentimientos morales que Strawson identifica.

Desde luego, si una persona manifestara actitudes reactivas personales (A), pero no sus análogos vicarios (B), resultaría ser un solipsista moral o un egoísta moral<sup>16</sup>. Según Strawson, quien lo hiciera al revés, sería un idiota, un tonto o, lo que algunos llamarían, un santo<sup>17</sup>.

Pero esta fenomenología de los sentimientos morales no está completa, sin hacer referencia al último tipo de actitudes a que acabamos de aludir. Es decir, no ya las actitudes reactivas personales y sus análogos vicarios, que están vinculadas a las demandas que uno hace a los demás respecto a sí y respecto a otros, sino a

- c) las «actitudes autorreactivas asociadas a demandas que los demás hacen a uno mismo»<sup>18</sup>. Aquí encuentran su lugar fenómenos como el sentimiento de culpa, el sentir remordimiento, sentirse obligado y responsable de algo, la vergüenza.

Estos tres tipos de actitudes reactivas (A), (B) y (C), cuyos representantes más conspicuos son el remordimiento, la indignación y el sentimiento de culpa, revelan entre sí una mayor vinculación que la puramente lógica, pues «tienen por igual raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas»<sup>19</sup>. El caso es que, según Strawson, aunque la tesis determinista fuera verdadera, no dejaríamos de manifestar en nuestras vidas aquellos sentimientos morales o actitudes reactivas.

### 2.3. Sentimientos morales y primacía de la afectividad

Nuestra afectividad es nuestra vulnerabilidad o nuestra susceptibilidad al mundo y especialmente a los demás. Tener en cuenta el papel de los sentimientos morales ayuda

<sup>14</sup> LR, p. 53.

<sup>15</sup> El propio Strawson lo reconoce: «I was wrong so to use the word “moral” as to exclude the self-reactive attitudes from its scope», STRAWSON, P. F., «Reply to Ayer and Bennett», en VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 226.

<sup>16</sup> O quizás un hombre amoral, WILLIAMS, B., *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1982, pp. 17-26.

<sup>17</sup> LR, p. 55.

<sup>18</sup> LR, pp. 54-55.

<sup>19</sup> LR, p. 55. La conexión lógica entre las actitudes reactivas las considera como reacciones a la violación de expectativas normativas interpersonales; la conexión humana entre ellas muestra que comparten un foco común (las personas), de modo que las actitudes reactivas pueden ser consideradas como un patrón racional, proyectable (HELM, B., «Responsibility and Dignity: Strawsonian Themes», en BAGNOLI, C., (ed.), *Morality & the Emotions*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2011, pp. 224-225)

a no perder de vista la importancia, más aún, la *autoridad de la afectividad* en nuestras vidas. Aunque esa autoridad no tiene por qué ser definitiva, es innegable que a ella debemos la primera estructuración de nuestra concepción del mundo. A través de la afectividad, las personas y las cosas se nos presentan como amables o deleznable, agradables o repelentes, engendradoras de alegría o tristeza<sup>20</sup>. En suma, la afectividad nos suministra un primer descubrimiento del mundo<sup>21</sup>.

Hay en la reflexión strawsoniana un decidido alejamiento de la insensibilidad como ideal antropológico y ético. Vivir en un mundo como el nuestro, ineludiblemente interpersonal o social, supone ser susceptible a reaccionar ante lo que los demás hacen con nosotros. La reacción tiene una primacía genealógica respecto a la acción. Antes de actuar, somos actuados. Tras ser arrojados al mundo, se actúa e interviene sobre nosotros y nosotros reaccionamos ante esos episodios agenciales. Ahora podemos advertir cómo presentando los sentimientos morales en tanto que reacciones o actitudes reactivas, Strawson subraya acertadamente su aspecto *intrapersonal*.

### 3. EL AMOR Y LOS SENTIMIENTOS MORALES

De la invitación a dirigir nuestra mirada hacia los sentimientos morales, recordémoslo, espera encontrar Strawson nada menos que una vía de solución al problema del libre albedrío. Recuérdese asimismo que, para alcanzar ese cometido, nuestro autor se centraba en el tópico de la responsabilidad moral—la vertiente práctica, supuestamente menos problemática, de la libertad.

Nuestra propuesta reivindica ese movimiento strawsoniano a favor de los sentimientos morales. Pero quiere ir más allá de él. Se trata de dirigir nuestra atención al amor interpersonal, sin por cierto dejar de lado el problema de la libertad o mirando tanto a la responsabilidad como a la libertad. Al amor alude Strawson en su estudio de 1962<sup>22</sup>, si bien no le reconoce la primacía que según nosotros merece. Entre los ejemplos de actitudes reactivas o emociones morales, cita Strawson el amor: «cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos». Más adelante,

<sup>20</sup> Por decirlo con la terminología propia, debida a Tomás de Aquino, de la clasificación de las pasiones o emociones en concupiscibles (las referidas amor-odio, deseo-aversión, alegría-tristeza) e irascibles (audacia-miedo, esperanza-desesperanza, ira). Cf. KING, P., «Aquinas on the Passions», en MACDONALD, S. & STUMP, E., (eds.), *Aquinas's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, pp. 101-132. Más recientemente, GONZÁLEZ, A. M., «Naturaleza y elementos de una concepción cognitivo-práctica de las emociones», *Pensamiento*, 67 (2011), pp. 487-516.

<sup>21</sup> JOHNSTON, M., «The Authority of Affect», *Philosophy and Phenomenological Research*, 63 (2001), pp. 181-214. Este filósofo rechaza la explicación proyectivista de la afectividad, porque erróneamente propone «el cambio del foco de atención de la capacidad de atracción que las cosas y las personas tienen, a sus efectos agradables sobre nosotros» (p. 203). Tampoco asume un enfoque disposicionalista de aquella, porque identifica de modo incoherente una propiedad determinada —ser ligeramente hermosa, por ejemplo— con el estar dispuesta a presentarse a los sujetos perceptores como una instancia de tal propiedad. De ahí que Johnston aboga por una postura realista que califica como detectivista, en la que la apertura a las «epifanías regulares de lo real» (*Ibid.*) mantiene la correlación entre la autoridad del afecto y la autoridad de las revelaciones de los valores.

<sup>22</sup> Si bien en un marco compatibilista, comparte lo adecuado de centrarse en el amor (y la amistad), SHABO, S., «Where Love and Resentment Meet: Strawson's Intrapersonal Defense of Compatibilism», *The Philosophical Review*, 121 (2012a), p. 97, nota 5.

Y, a partir de las magras observaciones de Strawson sobre el amor en «Libertad y resentimiento», presentan una reflexión sobre este tópico, ABRAMSON, K. & LEITE, A., «Love as a Reactive Emotion», *The Philosophical Quarterly*, 61 (2011), pp. 673-699.

especifica el tipo de amor que parece tener en mente, «el género de amor que dos adultos sienten a veces el uno por el otro»<sup>23</sup>.

La continuidad de nuestra propuesta y la reflexión strawsoniana se debe a la reconocida importancia de la afectividad, implícita en el movimiento que invita a centrarnos en los sentimientos morales. En efecto, el amor suele incluir un impacto afectivo como primera etapa de la relación amorosa. En esa medida, el amor es un sentimiento<sup>24</sup>. Pero su decisiva huella en la identidad personal humana revela que el amor es más que un sentimiento. Hay que pasar pues de la supuesta primacía de los sentimientos morales en la experiencia humana a la real y actual primacía del amor en ella. De este modo, traemos a primer plano uno de los ingredientes del núcleo de nuestro esquema conceptual, o sea, de nuestro pensamiento y lenguaje ordinarios (de nuestras vidas)<sup>25</sup>. Y ello supone *llevar la propuesta strawsoniana más allá de Strawson*.

Dar cuenta del respaldo de nuestra propuesta pide una fenomenología de nuestra experiencia. Para empezar, en condiciones normales, la primera de todas nuestras experiencias es de cuidado, de acogida por parte de otras personas. Mejor o peor, es una experiencia interpersonal amorosa, sostenida a lo largo de nuestra infancia. Mejor o peor, nuestro primer patrón emocional es pues una reacción amorosa. En cualquier caso, es en los términos del amor como la solemos hacer inteligible.

Hay algo más. Esta primacía del amor, reflejada ahora (desde el punto de vista de la primera persona) en el impacto afectivo provocado por la citada experiencia amorosa, esclarece y refuerza el que nuestra susceptibilidad y nuestras consiguientes reacciones sean característicamente personales o participativas o comprometidas<sup>26</sup>. Esa primacía

<sup>23</sup> Los dos últimos textos entre comillas, en *LR*, pp. 41, 47.

<sup>24</sup> Nuestro reconocimiento de la importancia del aspecto afectivo (sentimental, emocional) del amor ayuda a despejar la objeción de la ambivalencia dirigida contra la reivindicación strawsoniana de los sentimientos morales, según la cual nuestras prácticas retributivas ordinarias despiertan en muchas ocasiones emociones encontradas (para esta objeción, WATSON, G., «Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme», originalmente en SCHOEMAN, F. (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions*, Cambridge, UK; Cambridge University Press, 1987, pp. 256-286. Reimpreso, por donde cito, en WATSON, G., *Agency and Answerability*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 219-259)

<sup>25</sup> Este núcleo está constituido por esos conceptos que constituyen los «lugares comunes del pensar menos refinado y son, con todo, el núcleo indispensable del equipamiento conceptual de los seres humanos» (STRAWSON, P. F., *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, Taurus, Madrid, 1989, p. 14). Estos conceptos-clave son muy generales, irreductibles y no contingentes o necesarios (STRAWSON, P. F., *Analysis & Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1992, cap. 2, sobre todo, pp. 22 y ss). La lista más exhaustiva que Strawson ha dado de aquellos conceptos, incluye los de espacio, tiempo, objeto, suceso, alma y cuerpo, conocimiento, verdad, significado, existencia, identidad, acción, intención, causalidad y explicación (STRAWSON, P. F., «Ma Philosophie: son Development, son Theme Central et sa Nature General», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120 (1988), pp. 437-452). La propuesta de nuestro trabajo da por supuesta que, tal y como Strawson la propone, *esta lista no está completa*. Pretendemos dar un paso más (no definitivo) en el camino por dar con ella e identificar otro elemento (el amor) de lo que, usando la terminología de este filósofo, bien podríamos llamar los límites del sentido.

<sup>26</sup> Lo consigue mejor que si nos centramos en otro fenómeno afectivo, como por ejemplo el resentimiento. Si bien es cierto que la invitación a centrarse en los sentimientos morales o en la afectividad, ayuda a no perder de vista el ineludible «personalismo» que ha de acompañar al tratamiento de temas como los de la libertad y la responsabilidad, por ejemplo. Sin embargo, hay quienes consideran que el resentimiento es un sentimiento moral particularmente cercano al amor. Así, sin declararse a favor del resentimiento sin condiciones, apunta un estudioso, «resentment is anger at an injury or affront. In love relationships there will be occasions for resentment. And love and calculation conflict. Suppressing resentment will make it difficult to maintain the love relationship. Spontaneity of feeling and action are important to close relationships. Guardedness is their antithesis», STERN, L., «Freedom, Blame and Moral Community», *The Journal of Philosophy*, 71 (1974), p. 76. Y también, «love and resentment are related in such a way that we cannot reliably forestall, quash, detach from, or disavow feelings of resentment in

inclina la balanza a favor de lo que Strawson calificará como «actitud participativa» en las relaciones interpersonales.

En segundo lugar, el amor, decía la tradición clásica, es una fuerza unitiva (*vis unitiva*)<sup>27</sup>. Une al amante y al amado. Los asimila mutuamente y consigue que se asemejen. El respaldo de estas afirmaciones es nuestra experiencia humana. El caso, ésa es nuestra hipótesis, es que *hay amores que ensanchan y amores que encogen nuestro libre albedrío, nuestra libertad*.

Acabamos de suscribir que el amor es más que un sentimiento o un impacto afectivo, que, añadimos ahora, lleva a valorar positivamente al amado<sup>28</sup>. Nuestro pensamiento y nuestro lenguaje ordinarios—esto es, nuestra experiencia—lo identifican también con una relación. En realidad, una experiencia amorosa cumplida incluye la modificación afectiva que una persona (el amado) provoca en otra (el amante), la reconstrucción que en su imaginación hace el amante de su amado y el descubrimiento de la mutua armonía entre ambos, la intención de entablar un tipo de relación amorosa con una persona y la entrega de la vida (o de parte de ella) del amante al amado<sup>29</sup>.

A ello hay que añadir que, en condiciones normales, somos amados y amamos a más de una persona. Solemos tener más de una relación interpersonal amorosa, de modo que entregamos nuestras vidas a más de una persona. Como bien puede imaginarse, la entrega que hacemos de nuestra vida a quienes amamos *es desigual*. Amo a mi mujer, a mi hijo, a mis padres, a mis hermanos, a mis amigos, desde luego a mí mismo...pero no con la misma dedicación. Nuestras relaciones interpersonales están ordenadas y lo están de un modo jerárquico. A esto alude la etiqueta de *ordo amoris*<sup>30</sup>.

Y es que no es infrecuente el que a lo largo de nuestras vidas, nuestros amores entren en conflicto. Ser amado y amar significa, como hemos repasado, estar unido a alguien. Y eso entraña compartir opiniones, creencias, prejuicios y, quizás, hasta una visión del mundo. Ello ocurre con todas nuestras relaciones amorosas en mayor o menor medida. Esto último quiere decir: según el lugar que ocupa una determinada relación interpersonal amorosa en nuestra particular jerarquía de amores.

---

the situations that normally elicit them —situations in which we have been betrayed, demeaned, duped, taken for granted, and so on— while remaining emotionally invested in the other», SHABO, S., «Where Love and Resentment Meet: Strawson's Intrapersonal Defense of Compatibilism», p. 111.

<sup>27</sup> Por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, c.20, art.1, ob.3 y ad 3; I-II, c.25, art.2, ob.2 y ad 2. La raíz de la caracterización del amor como *fuerza unitiva y agregativa (vis unitiva et concretiva)*, en el *De Divinibus Nominibus* del Pseudodionisio. Aunque presente en todos los tipos de amor, su carácter unitivo —en este caso, el de un tipo de amor, la amistad— está presente en la defensa del enfoque del diseño (*drawing account*) mutuo que llevan a cabo los amigos: «as a close friend of another, one is characteristically and distinctively receptive to being directed and interpreted and so in these ways drawn by the other», COCKING, D. & KENNETT, J., «Friendship and the Self», *Ethics* 108 (1998), p. 503.

<sup>28</sup> «Al ser afectados, percibimos, recordamos o imaginamos un objeto, una persona, una situación, un incidente o un suceso, y clasificamos evaluativamente lo percibido, recordado o imaginado de un cierto modo», MARSHALL, G., «On being affected», *Mind* 77 (1968), p. 256.

<sup>29</sup> Un cierto desarrollo de estas etapas o momentos, en ORTIZ, E., PRATS, J.I., & AROLAS, G., *La persona completa. aproximación desde la antropología, la psicología y la biología*, Edicep, Valencia, 2004, pp. 50-63.

<sup>30</sup> El del *ordo amoris* es un tema que nace en el seno de la tradición judeo-cristiana, a partir de los comentarios de, entre otros, ORÍGENES al *Cantar de los Cantares*, quien afirma la existencia de un orden del amor o de la caridad, porque «Dios, el Autor de todas las cosas, creó todos los impulsos del alma para el bien... uno de los impulsos del alma es el amor. Lo usamos para amar correctamente, cuando amamos la Sabiduría y la Verdad» (ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, Homilía II, 1, p. 77). Más cerca de nosotros, merece la pena citar a SCHELER, M., *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996. Un comentario contemporáneo a este tema en el pensamiento de Tomás de Aquino, en POPE, S. P., *The Evolution of Altruism & the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, DC, 1994, caps. 2 y 3.



¿Cómo armonizar lo que supone cada de una nuestras relaciones interpersonales amorosas, cada uno de nuestros amores? Pensemos por ejemplo en los conflictos que experimentamos hoy las personas en las sociedades occidentales avanzadas por ajustar nuestra vida familiar y nuestra vida laboral. ¿No es cierto que podemos dar cuenta de ello en los términos de un conflicto de amores, a saber, el amor a la familia y el amor a uno mismo (este último a través de la mediación, esta vez, del amor al trabajo)?

Otro ejemplo: quien decide formar una nueva familia, ¿no experimentará más de una tensión entre los criterios y costumbres pasados (aprendidos de sus progenitores) y los que ahora encuentra en su pareja?, ¿no habrá de esforzarse por lograr el acuerdo entre unos y otros? Y, ¿no tendrá que dejar de lado de vez en cuando unos para acoger otros? Ahora bien, ¿qué mejor modo de dar cuenta y razón de esta dialéctica que en los términos de un «conflicto» entre el amor a los padres y el amor a la pareja? Y ahora, ¿quién negará que nuestras vidas están sembradas de semejantes contiendas?

En cualquier caso, la apuntada primacía del amor en la experiencia humana y el que tengamos que hablar de nuestros amores —en plural—al dar cuenta de nuestras identidades personales, reforzará la reflexión strawsoniana sobre la responsabilidad llevándola más allá de sí misma.

### 3.1. *Un apunte sobre la responsabilidad moral*

Sabemos que Strawson calificaba a las emociones morales como actitudes reactivas o reacciones. Ya hemos repasado que la experiencia amorosa avala esta intuición. Porque el amor es para empezar una respuesta...al amor de otro u otros.

También cabe acercarse a la responsabilidad moral como algo reactivo en primer lugar: otros nos consideran responsables. Es lo que hace Strawson en «Libertad y resentimiento». Es así como accede a la innegable importancia de los sentimientos morales en nuestras relaciones interpersonales. Hay de hecho una razón de fondo a favor de esta sugerencia. Es cierto que la ineludible dimensión interpersonal de la responsabilidad está detrás de la iniciativa de analizarla desde el ángulo de la importancia dada al considerar a alguien responsable por parte de otro u otros. Esta óptica ayuda a tener presente que, entre otras cosas, la responsabilidad es un fenómeno *comunicativo*, al igual que las actitudes reactivas<sup>31</sup>, las relaciones interpersonales que las originan y las prácticas en que unas y otras están encarnadas.

Ahora bien, no está de más preguntar, ¿es solamente eso lo que nos constituye en seres responsables?, ¿no es cierto que, además de considerarnos responsables los unos a los otros, somos ya responsables, de modo que ambas dimensiones —ser moralmente responsable y considerarse moralmente responsable— se complementan<sup>32</sup>?

Así evitamos el creer que la condición suficiente para ser miembro de la comunidad moral, con los derechos y deberes que ello trae consigo, es que los demás nos otorguen

<sup>31</sup> «The reactive attitudes are incipiently forms of communication, which make sense only on the assumption that the other can comprehend the message», WATSON, G., «Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme», p. 230.

<sup>32</sup> Es una sugerencia que pretende completar aquellos primeros estudios sobre «Libertad y resentimiento», en que, a partir del escrito de Strawson, se proponía estudiar la responsabilidad solamente desde la óptica del ser considerado responsable por parte de otros. Véase BENNETT, J., «Accountability», en VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*; WATSON, G., «Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme». Distinguen también estas dos dimensiones, WALLACE, R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994 y revisando la propuesta de Wallace, SMITH, A., «On being responsible and holding responsible», *The Journal of Ethics*, 11 (2007), pp. 465-484.

la cualidad de ser considerados moralmente responsables. En ese caso, son los demás quienes diseñan las fronteras de la comunidad moral.

Pero, ¿quiénes son esos «demás»? ¿todos? Si son los adultos sanos, que disponen de facultades superiores desarrolladas, ¿en qué lugar de la comunidad moral quedan los incapacitados? Y éstos últimos, ¿qué nivel de incapacidad han de no padecer para no ser excluidos de la comunidad moral?

Solamente veo una manera de detener preguntas como éstas, y otras semejantes a ellas. Y es mediante la siguiente respuesta: se es responsable, miembro de la comunidad moral y por ende persona, *por pertenecer a la especie humana*. Si se es concebido y se nace como miembro de la especie humana, no hay que cumplimentar prueba o test ninguno para ser incluido —¿por parte de quién o quiénes?— en la comunidad moral. Es un argumento trascendental, un movimiento del pensar que explica la condición de posibilidad de las relaciones interpersonales, las actitudes reactivas o sentimientos morales que las acompañan y las prácticas en que ambas están entremezcladas. En realidad, todos los seres humanos, al menos *potencialmente*, somos seres moralmente responsables, porque todos los seres humanos somos *morales*.

### 3.2. *La actitud participativa y la actitud objetiva*

Strawson afirma que las personas somos capaces de adoptar dos tipos de actitudes frente a toda la gama de sentimientos morales o actitudes reactivas. Por un lado, una actitud *participativa*, la propia de quien está involucrado en las relaciones humanas; por otro, una actitud *objetiva* o descomprometida respecto a ellas. Quien adopta esta última actitud hacia otro ser humano, lo ve como gravemente incapacitado y, en esa medida, objeto de táctica social o de tratamiento.

Ante uno de nosotros considerado desde este último ángulo, pueden abrigarse emociones como la repulsión, el miedo o la compasión, pero no las actitudes reactivas propias de la relación interpersonal habitual: el resentimiento, la gratitud, el perdón, etc. Por último, merece la pena reseñar que también podemos echar mano de la actitud objetiva frente a un sujeto normal y maduro, como cuando adoptamos una determinada táctica ante él o nos mueve solamente la curiosidad intelectual o cuando la relación con la persona en cuestión es especialmente tensa.

La gradación de la actitud objetiva sigue la estela de las excusas locales y globales (A1 y A2), que inhibían en mayor o menor medida las actitudes reactivas personales (A). La actitud objetiva se aplica también a los análogos vicarios (B) de las actitudes reactivas personales, así como a las demandas que en ellas descansan. Ahora bien, cuando la actitud objetiva es aplicada a seres humanos normales, *no podemos mantenerla durante mucho tiempo sino sólo de manera intermitente*.

Strawson propone no renunciar a ninguna de estas dos actitudes, la participativa y la objetiva. Disponer de las dos descubre la versatilidad de la naturaleza humana. Así, «lo que es interesante por encima de todo es la tensión que existe en nosotros entre la actitud participativa y la actitud objetiva. Se siente tentado uno a decir que entre nuestra humanidad y nuestra inteligencia. Pero decir esto sería desvirtuar ambas nociones»<sup>33</sup>.

Así, ya sabemos que la distancia emocional es un objetivo a perseguir para el ser humano solamente en algunos casos: las excusas globales y locales en relación con las

<sup>33</sup> LR, p. 48. Según nuestro autor, casos como los del cuidado y educación de un niño por sus padres o el caso de la terapia que aplica un psicoanalista a su paciente, «tienen un pie puesto en cada una de estas dos clases de actitud» (LR, p. 59)

actitudes reactivas personales y en relación con sus análogos vicarios. También sabemos que si la separación entre personas que la actitud objetiva trae consigo fuera la norma y no la excepción, no podríamos ir adelante. Llevado a su extremo, un escenario así comprometería severamente la configuración habitual de nuestras vidas.

Perderíamos nada menos que uno de los ingredientes característicos de las relaciones interpersonales amorosas: la preocupación o cuidado (*care*) por la persona que amamos. Este rasgo está incluido en el corazón de la caracterización clásica del amor, según la cual el amante transmite o comunica un bien al amado<sup>34</sup>. Tal comunicación del bien al amado supone necesariamente un cuidado o preocupación por él. La importancia de que está investido el amado para el amante –y al revés, si el amor es correspondido—es-tá ausente en un mundo presidido por la actitud objetiva.

Esa preocupación o cuidado por el otro, incluyen un interés característico por sus actitudes y actos. No es desde luego lo propio de quien ve a otro ser humano «como un objeto de táctica social, como sujeto a lo que, en un sentido muy amplio, cabría llamar tratamiento; como algo que ciertamente hay que tener en cuenta, quizá tomando medidas preventivas»<sup>35</sup>

El interés que mostramos por la vida de alguien a quien queremos, no exhibe esa insensibilidad implicada en la distancia inherente a la actitud objetiva mantenida de modo permanente en relación con otra persona. Más bien, aquel interés es afectivamente denso. De ahí que exhiba, cuando las circunstancias lo requieren, intensidad emocional. «Por ejemplo, alguien que toma un agravio de un modo personal, puede continuar pensando en él mucho después de que hacerlo tenga relevancia práctica. Puede llegar a estar emocionalmente replegado, sentirse enfadado, herido u ofendido, buscar oportunidades para vengarse, pedir una explicación y así sucesivamente. Sobre todo, puede importarle mucho *por qué* tuvo lugar el agravio, y eso es un asunto relativo a lo que la conducta ofensiva revela como actitud de la otra persona hacia él»<sup>36</sup>

¿Qué ha despertado toda esa toda esa complejidad emocional en nosotros, en este caso, en el sujeto agraviado?, ¿qué resorte desencadena la riqueza de los sentimientos morales? Conocemos la respuesta strawsoniana: la actitud participativa. Ella preside las relaciones entre las personas que hacen gala de los sentimientos morales.

La respuesta nos parece necesaria pero no suficiente. En la medida en que reivindica la importancia de la afectividad en las relaciones interpersonales, es un apunte necesario. Pero *en tanto que no resalta la primacía del amor en ellas, no resulta suficiente*.

Para ilustrarlo, repasemos una glosa a las actitudes reactivas. Según ella, las actitudes reactivas son tan expresivas de la naturaleza humana, tan autosuficientes en ese sentido, que su rasgo definitorio sería precisamente que no pretenden ningún fin ni ponen en marcha ninguna investigación teleológica<sup>37</sup>. Esto es plausible en la medida en que las actitudes reactivas tienen que ver con cosas pasadas que padecemos.

Pero la vida psíquica está formada por una red de episodios interrelacionados: nuestras creencias, deseos y también nuestros sentimientos morales se hallan

<sup>34</sup> «En esto... consiste el amor, en que el amante quiere el bien del amado» (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, libro 3, c.90). La fuente de esta definición es ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4, 1380b 35-36.

<sup>35</sup> *LR*, pp. 46-47.

<sup>36</sup> SHABO, S., «Incompatibilism and Personal Relationships: Another Look at Strawson's Reactive Attitudes», *Australasian Journal of Philosophy*, 90 (2012b), p. 139.

<sup>37</sup> «Teleological inquiry is never caused or implied or supported by a reactive attitude... The attitude of x towards y is reactive *if and only if* it is a pro or con attitude which could not explain x's engaging in teleological inquiry into how y works», BENNETT, J., «Accountability», en VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, pp. 37-38.

interrelacionados los unos con los otros. Es lo que la filosofía y la psicología contemporáneas conocen como el *holismo de lo mental*<sup>38</sup>. Y, ¿no es cierto que resultaría cuando menos exagerado negar toda teleología a la vida mental de una persona? De ahí que el acento en el carácter ateleológico de los sentimientos morales o actitudes reactivas haya de ir acompañado, a nuestro parecer, de este comentario relativo al carácter holista de la vida psíquica (y física y espiritual) del ser humano.

Para ahondar en este asunto, vale la pena advertir que en toda emoción y sentimiento, hay un *foco* o trasfondo que justifica que este sujeto padezca una emoción particular en una situación determinada. El foco es el conjunto de creencias, deseos, valores, intereses..., en el fondo, amores, que una persona tiene o, nos sentiríamos tentados a decir, que una persona es. En segundo lugar, en toda emoción o sentimiento hay un *objetivo* que ha ocasionado que el sujeto en cuestión experimente esa emoción. Por último, toda emoción tiene un *objeto formal*: se trata de la evaluación o valoración del objetivo en cuestión, según la emoción que ha afectado al sujeto<sup>39</sup>.

Por ejemplo, supongamos que un alumno entra en el aula haciendo ruido y cuando el profesor está explicando. La emoción que embarga al profesor es la ira; su objetivo es el alumno; el foco explica por qué aparece en el profesor una emoción como la ira en semejante situación (desempeñar bien su trabajo es algo que importa sobremanera al profesor, dado el amor que tiene a su profesión y éste está relacionado con el amor a sí mismo); el objeto formal es la evaluación del alumno, como ofensivo o maleducado en este caso y dada la emoción que está en juego.

Quien reconoce que las emociones y los sentimientos morales tienen foco, no los desliga del resto de la vida psíquica (y física y espiritual) del sujeto en cuestión. Más concretamente, no los desvincula de la jerarquía de amores que constituyen la identidad personal del sujeto en cuestión. Y por eso los hace sumamente inteligibles...y hasta modificables—algo a lo que apunta precisamente el uso *adecuado* de la strawsoniana actitud objetiva.

El caso es que Strawson da por supuesto que podemos pasar de la actitud participativa a la objetiva en las relaciones interpersonales. Y lo ilustra, recordémoslo, con dos ejemplos, la educación de los niños pequeños y la terapia que el psicoanalista ejerce con su cliente. El tránsito de una a otra actitud es algo en lo que merece la pena detener nuestra reflexión. El alcance que para las relaciones interpersonales tiene adoptar una u otra actitud, es más que notable.

Dentro de la actitud participativa, un sujeto puede experimentar una u otra emoción en sus relaciones interpersonales. Tener una emoción es entre otras cosas atender o dar importancia a unos rasgos de la situación en que uno está involucrado, y no a otros. Como hemos explicado antes, esa atención depende en última instancia del foco que caracteriza al sujeto, además de venir desencadenada por un objetivo, al que no podemos dejar de valorar o evaluar de un modo determinado (objeto formal). Las emociones reactivas no son excepción a este esquema.

Por ejemplo, cuando Jaime experimenta resentimiento, está atendiendo a unos rasgos de una situación determinada: para celebrar su cumpleaños, Pedro ha invitado a un aperitivo a dos compañeros de la oficina y no a él, que siempre ha sido no sólo deferente sino también generoso con Pedro. Desconsidera sin embargo la ventaja que va a suponer la supuesta desatención de Pedro para con él, a saber, éste y sus dos colegas saldrán

<sup>38</sup> MOYA, C., *The Philosophy of Action. An Introduction*, Polity Press, Oxford, 1990, p. 75.

<sup>39</sup> La distinción entre foco, objetivo y objetivo formal, en HELM, B., *Emotional Reason. Deliberation, Motivation and the Nature of Value*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 2001, pp. 68-69, 34.

un rato antes del trabajo y dejarán a Jaime un ambiente silencioso y tranquilo, el escenario que tantas veces ha anhelado para concentrarse y culminar la faena que tiene hoy entre manos. Nada de ello impide el que Jaime mantenga una actitud participativa hacia Pedro, quien además quiere invitar a cenar a Jaime, un gesto más comprometido para aquél con quien le une una mayor amistad.

El caso es que, ¿no sería más que deseable este cambio de perspectiva para Jaime? Para lograrlo hace falta un cambio de atención tal que le lleve a fijarse en otros rasgos de situación que los que han desencadenado su resentimiento. Quizás eso supusiera el fin de su resentimiento hacia Pedro...<sup>40</sup>

Pero más allá de los cambios que pueden tener lugar dentro de la actitud participativa que experimentamos los seres humanos en nuestras relaciones interpersonales, hay quienes han estimado que un tránsito definitivo hacia la actitud objetiva está más que justificado. Si la tesis determinista es verdadera en todas sus versiones (física, psicológica, teológica...), y eso es lo que postula el compatibilista, un movimiento sin retorno hacia una objetividad sin fisuras, se compadecería bien con quien pretende vivir según la ontología correcta, esto es, según la justa visión del mundo. Llevado a sus últimas consecuencias, el dominio de la actitud objetiva nos llevaría a un *mundo feliz* (*Brave New World*), uno de esos estremecedores escenarios pintados por Aldous Huxley o George Orwell. No obstante, en la medida en que un mundo así no es nuestro reconocible mundo humano, tenemos razón suficiente para exorcizarlo. En efecto, más allá de las muy instructivas fantasías literarias, no podemos dejar de advertir que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje están adaptados a ese reconocible, cotidiano mundo recién aludido. ¿Cómo dar cuenta del mundo feliz en cuestión con nuestro pensamiento y lenguaje actuales? Y, ¿cómo valorarlo como deseable y digno de ser perseguido desde la atalaya de nuestro pensamiento y lenguaje actuales, deudores –repetámoslo una vez más—de nuestro mundo ordinario?<sup>41</sup> Así las cosas, ante un «paraíso» como el que alimentaría la generalización por doquier de la actitud objetiva, difícilmente podemos dejar de experimentar estremecimiento<sup>42</sup>.

Hay también quienes han especulado que adoptar la actitud objetiva no tiene por qué suponer la alianza con un escenario tan lúgubre desde el punto de vista emocional

<sup>40</sup> «Since such patterns [of salience] are part of what *constitute* an emotional state as the kind of emotion it is, this shift in patterns of salience entails that you no longer feel anger or resentment» (ZIMMERMAN, D., «Thinking with Your Hypothalamus: Reflections on a Cognitive Role for the Reactive Emotions», *Philosophy and Phenomenological Research*, 63 (2001), p. 533)

<sup>41</sup> Este argumento depende de WITTGENSTEIN, L., *De la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988.

<sup>42</sup> «The most gruesome difference between this world and ours would be reflected in our closest human relationships—in the relations between siblings, parents and children, and especially spouses and companions. We would still be able to form some sorts of association that could be described as relationships of friendship and love. One person could find another amusing or useful. One could notice that the presence of a certain person was, like the sound of a favourite song, particularly soothing or invigorating. We could choose friends as we now choose clothing or home furnishing or hobbies, according to whether they offer, to a sufficient degree, the proper combination of pleasure and practicality. Attachments of considerable strength can develop on such limited bases. People do, after all, from strong attachments to their cars, their pianos, not to mention their pets. Nonetheless, I hope it is obvious why the words “friendship” and “love” applied to relationships in which admiration, respect, and gratitude have no part, might be said to take on a hollow ring. A world in which human relationships are restricted to those that can be formed and supported in the absence of the reactive attitudes is a world of human isolation so cold and dreary that any but the most cynical must shudder at the ideas of it» (WOLF, S., «The Importance of Free Will», *Mind* 90 (1981), p. 391). Ver también BENNETT, J., «Accountability (II)», MCKENNA, M. & RUSSELL, P. (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson’s “Freedom and Resentment”*, Ashgate, Farnham: UK., 2008, pp. 47-68.

o afectivo. Son algunos de los defensores del incompatibilismo duro (*hard incompatibilism*), para los cuales, dada la incompatibilidad entre el determinismo y la libertad, la responsabilidad moral no puede hacer frente al desafío escéptico. Ello no nos precipita en los brazos del pesimismo, porque el escepticismo se llevaría por delante algunos sentimientos o actitudes reactivas, *pero no todos*. El caso es que nuestras relaciones interpersonales quedarían expurgadas de algunas actitudes reactivas, concretamente las que amenazan cierto ideal de armonía o ecuanimidad<sup>43</sup>.

Los límites de una postura como ésta resultan patentes, cuando intentamos pensar en qué lugar deja el amor. Tras reconocer que «de todas las actitudes que Strawson cree que podrían ser puestas en peligro por la creencia en el determinismo universal, el amor es seguramente la más crucial para nuestras relaciones», encuentra uno la siguiente reflexión: «¿resulta plausible sostener que amar a alguien requiera el que sea libre en el sentido que la responsabilidad moral pide? Rara vez, si alguna, aman los padres a sus hijos porque éstos posean este tipo de libertad o porque libremente (en este sentido) elijan el bien o porque merezcan ser amados»<sup>44</sup>.

Solamente una lectura apresurada de estas líneas puede olvidar que, en condiciones normales, el amor entre padres e hijos está presidido por un *crédito de confianza* que los primeros otorgan a los segundos. Los hijos devuelven ese crédito a sus padres (y a sus tutores y a la sociedad adulta), asumiendo su educación y cuidados y dando el fruto apetecido por los progenitores: el logro de la estatura adulta por parte de los hijos. Lo que frecuentemente suele suponer, entre otras cosas, dispensar en el futuro cariño, cuidados (y otros bienes) a los padres por parte de los hijos.

En cualquier caso no impide que los padres amen a sus hijos, cuando éstos no son ni serán presumiblemente capaces de devolver el citado crédito del modo estándar. En efecto, diestros en el más noble de todas las artes —el de amar—, hay seres humanos que entregan más de lo que reciben. Aunque quizás ellos no lo refieran así. Por eso, hemos añadido a la primera frase de este párrafo la apostilla «del modo estándar». Pues, como sabemos, la experiencia de la humanidad incluye el relato de tantos progenitores que, especialmente dedicados en cuerpo y alma a sus hijos más incapacitados, afirman con toda sinceridad recibir más de lo que dan. Y es que no son pocas ni pequeñas las sorpresas nacidas de la simbiosis interpersonal debida al lenguaje mudo de los afectos, cuando a éste lo acompaña la dialéctica del amor.

De todos modos, una ajustada reflexión en torno al amor identifica el amor entre padres e hijos como un *tipo* de amor. Los amores se distinguen en tipos por los bienes que se comunican quienes se aman. Los bienes que los padres transmiten a los hijos tienen lugar en el contexto del amor paterno y materno-filial. Y, como acabamos de ver, uno de los rasgos definitorios de este contexto es precisamente la asunción de un cierto desequilibrio en la correspondencia que los padres esperan de los hijos. El deseo de ser correspondido es inherente al amor. Sólo que en este caso, los amantes (los padres) difieren su satisfacción en el tiempo por parte de los amados (los hijos).

<sup>43</sup> «In my view, first, some ordinary reactive attitudes, although they would be undermined by... hard incompatibilism, are not obviously required for good interpersonal relationships. Indignation and moral resentment, for example, might be theoretically irrational given hard incompatibilism, but all things considered do more harm than good. Second, the reactive attitudes that we would want to retain either are not undermined by hard incompatibilism or else have analogs that would not have false presuppositions», PEREBOOM, D., *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 2001, p. 200. Ver también PEREBOOM, D., «Hard Incompatibilism», en FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D & VARGAS, M., *Four Views on Free Will*, Blackwell, Oxford, 2007, pp. 118-122.

<sup>44</sup> PEREBOOM, D., *Living Without Free Will*, pp. 204, 202.

### 3.3. *Intento de solución: una respuesta a la objeción de las capacidades y una coda para el libertarista*

Despejada la supuesta conveniencia de quedarse definitivamente encerrado tras los muros de la actitud objetiva y reconocido el valor propio del estar involucrado en las relaciones interpersonales desde el punto de vista de una actitud participativa<sup>45</sup>, queda por evaluar la supuesta capacidad que tenemos los seres humanos de pasar de una actitud a otra. Es algo que algunos dan por supuesto: «un investigador tiene mucho margen (*slack*) racional al decidir que metodología heurística emplear. Y eso incluye cómo dirigir su atención»<sup>46</sup>.

En mi opinión, esa dialéctica de una actitud a otra no es tan de recibo. Dicho de otro modo, la holgura o margen de que dispone un ser humano a la hora de pasar de una actitud a otra, es especialmente significativa. Se trata en realidad de un síntoma de la mayor o menor adecuación de la jerarquía de amores del ser humano en cuestión.

Esto es algo de lo que Strawson no da cuenta en su influyente escrito de 1962. Sin embargo, una lectura detallada de algunos de los asuntos tratados en este texto —como el paso de la actitud participativa a la objetiva y viceversa— estimula una reflexión como la que proponemos.

Al recordar el lugar central del amor en nuestra experiencia y para nuestra identidad, ya advertimos el efecto asimilador que tiene respecto a quienes se aman. El amor consigue que los amantes levanten sus barreras y dejen que aquel a quien ama «entre» en sus vidas y las interprete, las modele y hasta las modifique. El amor transforma a las personas como ninguna otra cosa lo hace. Puede verse en la amistad y, a su manera, en los demás tipos de amor. Claro que esta transformación no es siempre igual ni en cantidad ni en calidad. Podemos ser más o menos y mejor o peor modificados por una persona con la que entablamos una relación amorosa. Como nuestras relaciones interpersonales amorosas son varias, el trasunto de todo ello es nuestra particular jerarquía de amores. De la mayor o menor adecuación de éstas, da cuenta y razón la mayor o menor felicidad de nuestras existencias particulares. Al menos, hasta el día de hoy.

Pues bien, uno de los síntomas de la mayor o menor adecuación de la particular jerarquía de amores que constituye el núcleo de la identidad personal de cada uno de nosotros, es la mayor o menor «holgura» o margen de que somos capaces a la hora de adoptar la actitud participativa o la actitud objetiva en nuestras relaciones interpersonales.

En «Libertad y resentimiento» aboga Strawson por el predominio de la actitud participativa y la intermitencia de la actitud objetiva en las relaciones interpersonales. El fundamento último de este movimiento es el ya visto argumento de la justificación interna, a través del cual presentaba este filósofo su oferta de naturalización de la libertad, es decir, de la responsabilidad moral—el lado de la libertad que a Strawson interesa. Evita de este modo el error de los optimistas y los pesimistas, «superintelectualizar los hechos»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> «By *shifting your attention* from one set of facts to another, and then back over the same set of facts, with more care the second time around; by inducing you to see *patterns of salience* in the facts which you would otherwise have missed; by sometimes slowing you down and sometimes speeding you up», ZIMMERMAN, D., «Thinking with Your Hypothalamus: Reflections on a Cognitive Role for the Reactive Emotions», p. 532.

<sup>46</sup> ZIMMERMAN, D., «Thinking with Your Hypothalamus: Reflections on a Cognitive Role for the Reactive Emotions», p. 535.

<sup>47</sup> *LR*, p. 64. Es algo que Strawson va a desarrollar más en el capítulo 2 de su *Skepticism & Naturalism*, Methuen, London, 1985, donde escribe que «we can no more be reasoned out of our proneness to

Ahora bien, esta estrategia naturalista ha de acoger la posibilidad de ejercitar nuestra racionalidad, la cual, por ejemplo, justifica dejar de tener miedo cuando las circunstancias no acreditan el padecerlo y podemos hacer frente a él mediante la adopción de la actitud objetiva. La estrategia naturalista ha de hacer hueco a una mitigada estrategia racionalista<sup>48</sup>. Así puede explicarse el que, al final de «Libertad y resentimiento», escriba Strawson que «dentro de la estructura o red general de actitudes y sentimientos de los que he estado hablando hay espacio sin fin para modificar, redirigir, criticar y justificar»<sup>49</sup>.

No obstante, añadimos nosotros más allá de Strawson, para que la razón controle adecuadamente nuestra vida afectiva, hace falta alcanzar una «holgura» que no es solamente racional. La ya referida mayor o menor «holgura» de que somos capaces a la hora de adoptar la actitud participativa o la actitud objetiva en nuestras relaciones interpersonales, arranca —advertíamos— de la mayor o menor adecuación de nuestra particular jerarquía de amores. Ella consigue que nos distanciamos más, menos o nada de nuestras actitudes reactivas ante alguien en una situación determinada y adoptemos durante más tiempo, menos tiempo o ningún tiempo la actitud objetiva ante alguien en una situación determinada.

Esa holgura o margen tiene que ver no ya con la libertad de acción (libertad de hacer lo que uno quiere hacer) o con la libertad de la voluntad (libertad de querer lo que uno quiere querer)<sup>50</sup>, sino con la *libertad de corazón*<sup>51</sup>. Ésta se manifiesta en el control de los propios deseos y sentimientos morales, de la jerarquía de valores de acuerdo a la cual vivimos, en suma, en la capacidad para cambiar nuestra conducta cuando es necesario. Utilizando la terminología de Strawson, podríamos decir que la libertad de corazón se manifiesta en la capacidad que una persona tiene de «moverse» dentro de la actitud participativa y de pasar de ésta a la actitud objetiva y viceversa.

---

personal and moral reactive attitudes in general than we can be reasoned out of our belief in the existence of body» (p. 32). En su apuesta por el naturalismo, reconoce Strawson su deuda no sólo con Hume sino también con Thomas Reid, ese filósofo que se alinea «with Hume the naturalist against Hume the skeptic» (p. 33).

Aunque está presente en la argumentación strawsoniana repasada en este trabajo nuestro, dejamos para otro momento el análisis detallado del naturalismo strawsoniano, que él califica como no reductivo, liberal o católico, en el sentido etimológico del término.

<sup>48</sup> O, por decirlo de otro modo, el naturalismo strawsoniano ha de ser un naturalismo del tipo (*type-naturalism*) y no un naturalismo del caso (*token-naturalism*). Este último invita a aceptar las actitudes reactivas (y sus prácticas retributivas asociadas) al margen de las circunstancias en que nos encontremos. El primero bloquea sin embargo el uso racionalista de la razón que invitaría a abandonar nuestras actitudes reactivas y deja espacio a un ejercicio no racionalista de la razón, según el cual podemos frenar o controlar nuestra vida emocional. Estas observaciones críticas con Strawson se deben al influyente trabajo de RUSSELL, P., «Strawson's Way of Naturalizing Responsibility», *Ethics*, 102 (1992), pp. 287-302.

El mismo comentario se encuentra en RUSSELL, P., *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1995, nota 9, pp. 82-83, donde Paul Russell completa la anterior crítica a Strawson, al afirmar que el naturalismo de Hume, más moderado, está en la línea de su crítica a Strawson (pp. 76-77)

<sup>49</sup> LR, pp. 64-65.

<sup>50</sup> FRANKFURT, H., «Freedom of the Will and the Concept of a Person» *The Journal of Philosophy*, 68(1971), pp. 5-20, reimpresso, por donde cito, en FRANKFURT, H., *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 1988, pp. 22-23.

<sup>51</sup> Ver HELM, B., «Freedom of the Heart», *Pacific Philosophical Quarterly*, 77 (1996), pp. 71-87, quien se refiere al corazón de cada persona, como a la articulación entre sus deseos y sus emociones, entre las cosas que a uno le importan o le preocupan y otros estados psicológicos. Helm radicaliza la explicación jerárquica de la persona debida a H. Frankfurt y defiende que hay libertad de corazón cuando uno controla aquello que le importa o preocupa.



Otro modo de hablar de la libertad de corazón es referirse a la mayor o menor libertad que nuestra particular jerarquía de amores trae consigo en cada uno de nosotros. Ya repasamos el efecto asimilador del amor para quienes se aman. Cuanto más «arriba» está un amor en la particular jerarquía de amores de una persona, mayor es la asimilación que hay entre ella y aquél o aquella a quien ama; cuanto más «abajo» está en aquella jerarquía, menor es la citada asimilación mutua.

Hay que añadir algo más: la mayor o menor adecuación de la jerarquía de amores de cada persona se refleja en su mayor o menor libertad de acción, libertad de la voluntad y libertad de corazón. Y ello quiere decir que cuanto más adecuada es la jerarquía de amores de una persona, más libre es de hacer lo que quiere, de querer lo que quiere y de controlar todo eso, además de sus deseos y sentimientos morales y vivir de acuerdo a una adecuada jerarquía de valores, sin perder de vista la necesidad de cambiar cuando sea necesario. Lo anterior exige una notable capacidad de distanciarse de lo que uno hace, de lo que uno quiere, de lo que uno desea y siente y valora, en suma, de la propia vida que uno lleva. Según nuestra hipótesis, es algo que explica el cambio en la particular jerarquía de amores de una persona. Y eso no es posible sin el auxilio de otras personas, de otras relaciones interpersonales amorosas, ya que más allá del amor a uno mismo, el amor es un asunto interpersonal.

Haber alcanzado algo así —una más adecuada jerarquía de amores y las consiguientes mayor libertad de acción, de voluntad y de corazón— solamente puede tener lugar para uno de nosotros de un modo precario. ¿Qué otra cosa puede decirse de quien está implicado en un trabajo continuo...consigo mismo?

Este apunte en torno a la libertad de corazón de las personas y a la jerarquía de amores que subyace a aquélla, es un complemento necesario a la reflexión strawsoniana sobre la libertad. Pues, como ha sido puesto de manifiesto por parte de algunos, esa reflexión carece de una caracterización adecuada de la naturaleza de las *capacidades* morales relevantes. La importancia de esta «objeción de las capacidades»<sup>52</sup> es patente. Es algo que apenas puede orillarse cuando estamos tratando un tema tan central como es el de la libertad.

Nuestra oferta es que el mejor modo de afrontar esta objeción no es equiparando «capacidades» a «facultades». En tal caso, podríamos acabar en un vaivén que ha tenido lugar en no pocas ocasiones a lo largo de la historia de la filosofía, a saber, el que va de estimar que en última instancia la capacidad humana moralmente relevante es la razón<sup>53</sup> o es la voluntad<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Salta a la vista, cuando se advierte que Strawson confunde en su escrito «anormalidad» e «incapacidad» («es ciertamente verdadero que en el caso del sujeto anormal, aunque no en el del que no lo es, el que adoptemos la actitud objetiva es consecuencia de que veamos al agente *incapacitado* para las relaciones interpersonales ordinarias en uno o en todos los respectos», *LR*, p. 51) Es esta última la que excusa o exime de adoptar ante un sujeto las actitudes reactivas o sentimientos morales. Pero Strawson desarrolla su argumento ¡en los términos de la primera! Entre los que han levantado la objeción de las capacidades al artículo de Strawson, RUSSELL, P., «Strawson's Way of Naturalizing Responsibility», p. 299 y antes, STERN, L., «Freedom, Blame and Moral Community», p. 83: «what I have in mind is the notion of capacity. In developing and criticizing Strawson's view I have defined dialogue by reference to rational and moral capacity. Does not the imputation of capacity imply indeterminism? I think not; but a compatibilist analysis of capacity that shows this, is hard to come by and will not be provided here»

<sup>53</sup> Por ejemplo, una capacidad racional como el «auto-control reflexivo». Es el añadido kantiano al compatibilismo strawsoniano de WALLACE, R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, pp. 12-15.

<sup>54</sup> Así por ejemplo, «being morally responsible and legitimately holding morally responsible are to be settled exclusively in terms of the moral quality of the will with which an agent acts», MCKENNA, M., «Where Frankfurt and Strawson Meet», *Midwest Studies in Philosophy*, 29 (2005), p. 172.

Para eludir ese movimiento que puede quedar en un punto muerto, hemos avanzado la oportunidad de reconocer el lugar de primacía que corresponde al amor en la psicología moral de los seres humanos. Adecuadamente o no reductivamente entendido, el amor es un acto de entrega que toca a la persona completa, a todas sus facultades.

Pero el amor no consiste solamente en dar o entregar sino también en recibir. El amor interpersonal empieza siendo una experiencia de recibir algo (un bien) por parte de alguien (un amante). Es una experiencia que suele extenderse y pluralizarse a lo largo de nuestras vidas. Solemos ser amados por más de una persona y amar a más de una persona; solemos ser más o menos amados por algunas personas a quienes asimismo amamos más o menos. Todos disponemos de una particular jerarquía de amores, que sostiene y explica nuestra mayor o menor libertad.

La apelación al amor toma pie en la reivindicación que Strawson hace de los sentimientos morales en su afamado artículo de 1962, pero va más allá de ella. Nuestro trabajo quiere ser un primer paso en la reflexión sobre el gran tema de la libertad, tan central en nuestra autoimagen, utilizando algunos de los recursos que suministra la tradición filosófica occidental y algunos de sus episodios contemporáneos.

Ensayamos de este modo un intento de solución a la persistente discusión entre deterministas y compatibilistas por un lado y libertaristas por otro. La diferencia respecto a la solución naturalista de Strawson es que la nuestra ha afrontado directamente el problema de la libertad.

Los deterministas y los compatibilistas –entre ellos, Strawson—echan en cara al libertarista que su defensa de la libertad depende de «una oscura y alarmante metafísica»<sup>55</sup>. Por ella entienden los detractores del libertarismo la que recurre a una explicación que se sale de la cadena de causas y efectos que rige en el mundo natural y social. La libertad contra-causal es ininteligible. Y no parece haber una explicación alternativa satisfactoria: «nadie ha sido capaz de exponer de manera inteligible en qué consistiría realmente...esa condición de libertad, que se supone necesaria para fundar nuestros juicios y actitudes morales. La cuestión, “si creemos en semejante condición, ¿en qué estamos creyendo exactamente?”, permanece sin contestar y, creo yo, incontestable»<sup>56</sup>.

No son pocos sin embargo los filósofos que han lamentado la falta de una alternativa semejante<sup>57</sup>. El libertarista no puede quedarse tranquilo con una maniobra naturalista

<sup>55</sup> LR, p. 67.

<sup>56</sup> STRAWSON, P. F., *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, 1992, p. 137. No haré referencia en este trabajo a los más que notables intentos contemporáneos de presentar una reflexión articulada sobre la libertad a partir de premisas libertaristas.

<sup>57</sup> Entre los libertaristas hay que citar a C.A. Campbell quien dirige su escrito de 1951 contra el desdén compatibilista de orientación utilitarista que manifestó Moritz Schlick (1939) respecto al tema del libre albedrío. Los estudios de J. Bennett (1980) y P. Russell (1992) identifican a Campbell como el libertarista que tiene *in mente* Strawson en «Libertad y resentimiento».

Ese lamento se lee en estas palabras escritas por una compatibilista, «for the pessimist, who asks for a justification of the fact that we treat ourselves as free and responsible beings, only one kind of justification will do—a justification, in particular, which relies on the fact that we are free and responsible beings», WOLF, S., «The Importance of Free Will», p. 405.

Tampoco desoye la queja libertarista otra reciente pensadora compatibilista, ARPALY, N., *Merit, Meaning and Human Bondage. An Essay on Free Will*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2006, p. 5 y especialmente el capítulo 4.

Se hace asimismo eco de la referida queja, el compatibilista crítico, quien «rejects skepticism about moral responsibility but insists, contrary to the complacent compatibilist, that genuine and legitimate sources of pessimistic concern survive in these circumstances and conditions», RUSSELL, P., «Moral Sense and The Foundations of Responsibility», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2nd edition, 2011, p. 219.

que corta las alas a la disposición natural a la metafísica, inherente por otro lado a la naturaleza humana. Quizás sea en una reflexión sobre el amor, que no renuncie a ninguna de sus dimensiones filosóficas (metafísica, antropológica, epistemológica, ética) y de la que este trabajo nuestro presenta un esbozo, donde pueda avistar el inicio de un justificado consuelo el muy significativo lamento del pesimista o libertarista.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMSON, K. & LEITE, A., «Love as a Reactive Emotion», *The Philosophical Quarterly*, 61 (2011), pp. 673-699.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, Gredos, Madrid, varias ediciones.
- ARPALY, N., *Merit, Meaning and Human Bondage. An Essay on Free Will*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2006.
- BAGNOLI, C., (ed.), *Morality & the Emotions*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2011.
- BENNETT, J., «Accountability», en VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, 1980, pp. 14-47.
- «Accountability (II)», MCKENNA, M. & RUSSELL, P. (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson's «Freedom and Resentment»*, Ashgate, Farnham: UK., 2008, pp. 47-68.
- CAMPBELL, C.A., «Is Free Will A Pseudo-Problem?», *Mind*, 60 (1951), pp. 245-261.
- COCKING, D. & KENNETT, J., «Friendship and the Self», *Ethics* 108 (1998), pp. 502-527.
- CORBÍ, J. & MOYA, C. (eds.), *Ensayos sobre libertad y necesidad*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D & VARGAS, M., *Four Views on Free Will*, Blackwell, Oxford, 2007.
- FRANKFURT, H., «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy*, 68(1971), pp. 5-20.
- *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 1988.
- GARRIDO, J. J., «Libertad y Necesidad en Agustín de Hipona», en CORBÍ, J. & MOYA, C. (eds.), *Ensayos sobre libertad y necesidad*, 1997, pp. 27-44.
- GONZÁLEZ, A. M., «Naturaleza y elementos de una concepción cognitivo-práctica de las emociones», *Pensamiento*, 67 (2011), pp. 487-516.
- HANSBERG, O. E., «De las emociones morales», *Revista de Filosofía* 9 (1996), pp. 151-170.
- HELM, B., «Freedom of the Heart», *Pacific Philosophical Quarterly*, 77 (1996), pp. 71-87.
- *Emotional Reason. Deliberation, Motivation and the Nature of Value*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 2001.
- «Responsibility and Dignity: Strawsonian Themes», en BAGNOLI, C., (ed.), *Morality & the Emotions*, 2011, pp. 217-234.
- JOHNSTON, M., «The Authority of Affect», *Philosophy and Phenomenological Research*, 63 (2001), pp. 181-214.
- KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2nd edition, 2011.
- KING, P. , «Aquinas on the Passions», en MACDONALD, S. & STUMP, E., (eds.), *Aquinas's Moral Theory*, 1998, pp. 101-132.
- MACDONALD, S. & STUMP, E., (eds.), *Aquinas's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.
- MARSHALL, G., «On being affected», *Mind* 77 (1968), pp. 243-259.
- MCKENNA, M., «Where Frankfurt and Strawson Meet», *Midwest Studies in Philosophy*, 29 (2005), pp. 163-180.
- «Compatibilism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), ZALTA, E., (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>

- MCKENNA, M. & RUSSELL, P. (eds.), *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson's «Freedom and Resentment»*, Ashgate, Farnham: UK., 2008.
- MOYA, C., *The Philosophy of Action. An Introduction*, Polity Press, Oxford, 1990.
- MUÑOZ, J.M., «Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 56 (2012), pp. 5-19.
- ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.
- ORTIZ, E., PRATS, J. I., & AROLAS, G., *La persona completa. aproximación desde la antropología, la psicología y la biología*, Edicep, Valencia, 2004.
- PEREBOOM, D., *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 2001.
- «Hard Incompatibilism», en FISCHER, J. M., KANE, R., PEREBOOM, D & VARGAS, M., *Four Views on Free Will*, 2007, pp. 85-125.
- POPE, S.P., *The Evolution of Altruism & the Ordering of Love*, Georgetown University Press, Washington, DC, 1994.
- RUSSELL, P., «Strawson's Way of Naturalizing Responsibility», *Ethics*, 102 (1992), pp. 287-302.
- *Freedom and Moral Sentiment. Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, Oxford University Press, Oxford & New York, 1995.
- «Moral Sense and The Foundations of Responsibility», en KANE, R. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, 2011, pp. 199-220.
- SCHOLER, M., *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996.
- SCHLICK, M., *The Problems of Ethics* Prentice Hall, New York, 1939.
- SCHOEMAN, F. (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 1987.
- SHABO, S., «Where Love and Resentment Meet: Strawson's Intrapersonal Defense of Compatibilism», *The Philosophical Review*, 121 (2012a), pp. 95-124.
- «Incompatibilism and Personal Relationships: Another Look at Strawson's Reactive Attitudes», *Australasian Journal of Philosophy*, 90 (2012b), pp. 131-147.
- SMITH, A., «On being responsible and holding responsible», *The Journal of Ethics*, 11 (2007), pp. 465-484.
- STERN, L., «Freedom, Blame and Moral Community», *The Journal of Philosophy*, 71 (1974), pp. 72-84.
- STRAWSON, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1959 (hay traducción castellana de A. García Suárez y L. M. Valdés, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, Taurus, Madrid, 1989)
- «Freedom and Resentment», en ID., *Freedom and Resentment and Other Essays*, 1974, pp. 1-25 (hay traducción castellana e introducción de J. J., Acero, en STRAWSON, P. F., *Libertad y Resentimiento y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 37-67)
- *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London, 1974.
- «Reply to Ayer and Bennett», en VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, 1980, pp. 260-266.
- «Ma Philosophie: son Development, son Theme Central et sa Nature General», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 120 (1988), pp. 437-452.
- *Skepticism & Naturalism. Some Varieties*, Methuen, London, 1985 (hay traducción castellana de S. Badiola, *Escepticismo y Naturalismo. Algunas variedades*, Antonio Machado, Madrid, 2003)
- *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1992 (hay traducción castellana de N. Guasch y revision de J. J. Acero e introducción de V. Sanfélix, *Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1997)
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, varias ediciones.
- *Suma contra Gentiles*, BAC, Madrid, varias ediciones.
- VAN STRAATEN, Z. (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- WALLACE, R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994.

- WATSON, G. (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2nd edition, 2003.
- «Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme», en ID., *Agency and Answerability*, 2004, p. 219-259.
- *Agency and Answerability*, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- WILLIAMS, B., «Internal and external reasons», en ID., *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, 1981, pp. 101-112.
- *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; 1981.
- *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1982.
- WITTGENSTEIN, L., *De la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- WOLF, S., «The Importance of Free Will», *Mind* 90 (1981), pp. 386-405.
- ZIMMERMAN, D., «Thinking with Your Hypothalamus: Reflections on a Cognitive Role for the Reactive Emotions», *Philosophy and Phenomenological Research*, 63 (2001), pp. 521-541.

Universidad Católica de Valencia «San Vicente Mártir»  
eduardo.ortiz@ucv.es

EDUARDO ORTIZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2014].