



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Carácter moral y responsabilidad: sobre un sentido de ser agente de sí mismo

María Lucía Rivera Sanín

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2014

Carácter moral y responsabilidad: sobre un sentido de ser agente de sí mismo

María Lucía Rivera Sanín

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Doctora en Filosofía

Director (a):
Ph.D. Ángela Uribe Botero

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2014

AI CAM, *HLVS*

Agradecimientos

Este texto es el producto final de mi paso por el Programa de Doctorado en Filosofía del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional. Su realización fue posible gracias al apoyo de los docentes y administrativos asociados al Departamento, su asesoría y enseñanzas dentro y fuera del aula de clase. Debo un especial agradecimiento al Programa de Becas a Estudiantes Sobresalientes del Posgrado, del que fui beneficiaria, por brindar las condiciones materiales para llevar a cabo trabajo investigativo, y por la oportunidad de adquirir experiencia docente como parte de los compromisos de becaria.

Quisiera expresar mi sincera gratitud al profesor Luis Eduardo Hoyos, por ofrecerme constantemente su comprensión y buscar en todo momento que este proceso fuera exitoso, a pesar de no recibir una respuesta que honrara sus esfuerzos. Hacia él siento profunda admiración y cariño, y una deuda profunda que no se agota en lo que este texto contiene. Quiero agradecer también a Javier Guillot, por sus sabias palabras y honestidad, su compañía y consejo. Al profesor Alfonso Correa por su guía y su presencia durante estos años. A Juan David Fuentes por sus recomendaciones bibliográficas y su incansable disposición para discutir y proponer ideas poco populares. A Diana María Acevedo, por contenterme y liberarme, por compartir su experiencia y conocimiento, por contagiarme su entusiasmo frente a la escritura y por evitar que creyera que esto no iba a ser posible. Agradezco a mi madre su cariño y sus llamadas diarias y a mi padre, que me haya contagiado el amor por trotar.

Finalmente, doy gracias a Ángela Uribe por darme la oportunidad de escribir este trabajo en el momento en el que más la necesité, por sus valiosos comentarios, preguntas y recomendaciones siempre agudas y estimulantes. Más allá de su apoyo para la culminación de este trabajo, quisiera agradecerle por ser un referente académico, una fuente enorme de inspiración, una guía, amiga y maestra.

Resumen

El trabajo se ocupa de proponer una forma de entender la responsabilidad por el carácter –por llegar a ser un tipo de persona- a partir de un análisis de la agencia como una actividad dinámica y extendida en el tiempo que involucra el ejercicio de seis capacidades y el reconocimiento de sí mismo como un agente entre otros agentes. Se analizan las relaciones entre los conceptos de “persona”, “acción” y “agencia” en primer lugar desde un plano estructural de facultades, y en un segundo momento desde una comprensión la relación entre estos desde un plano de intersubjetividad y actividad política enmarcadas en una necesaria contingencia. Para lo primero, se presenta la actividad de la arquería como una metáfora que permite deshilar el concepto de agencia, y para lo segundo se presentan tres maneras de representarse el “moverse en el mundo” como lo que nos constituye y nos permite comprendernos como agentes. Uno de los objetivos principales del trabajo es presentar una noción de “responsabilidad” que se aleja de ideas tradicionalmente ligadas a ella como el control y la necesidad de una voluntad libre para poder hacer atribuciones morales. Para esto, se recurre a una comprensión aristotélica de la constitución agencial humana, integrando algunos elementos de propuestas contemporáneas de corte fenomenológico. La pregunta por la responsabilidad por sí mismo se trata a lo largo del trabajo desde distintos ángulos, apuntando a la conclusión de que el ejercicio responsable de la agencia consiste en un modo de atender y dar sentido a la experiencia de ser uno mismo, que no necesariamente involucra tener control.

Palabras clave: Responsabilidad, carácter moral, agencia, constitución de agente, intersubjetividad, ética aristotélica, deficiencia moral.

Abstract

(Moral Character and Responsibility: On one sense of being agent of one's self)

The thesis focuses on putting forward an understanding of responsibility for character –for becoming a kind of person- based on an analysis of agency as a dynamic activity that extends throughout time and involves the exercise of six capacities as well as the recognition of oneself as an agent amongst other agents. The conceptual relations between “person”, “agency” and “action” are analyzed first from what can be called a structural plane of faculties and, then from an intersubjective and political perspective which is framed in the necessary contingency of human activity. In order to do the first, a metaphor is introduced: the activity of archery as an illustration of agency allows for an unraveling of the concept into six basic capacities. For the second part, three ways of

understanding “moving in the world” are presented as what allows for a simultaneous construction and understanding of us as agents. One of the main purposes of the investigation is to present an understanding of “responsibility” that distances itself from other concepts traditionally tied to it, such as the idea of control or the need of a free will to makes sense of attributions of morality. In order to do this, I call on an Aristotelian way of viewing agent constitution, integrating some elements from contemporary phenomenological perspectives. The question of responsibility for one-self is then considered from many angles, signaling to the conclusion that a responsible exercise of agency consists of a way of tending –being aware and caring for- and making sense of the experience of being a self, that does not necessarily involve being in control.

Keywords: Responsibility, Moral Character, Agency, Agent Constitution, Intersubjectivity, Aristotelian Ethics, Moral Deficiency.

Contenido

	Pág.
Resumen	IX
Introducción	1
1. Persona agencia y acción	9
1.1 Algunas anotaciones sobre el sentido de “deficiencia moral”	13
1.2 2. Las personas como objeto de la evaluación	18
1.2.1 ¿Porqué tomar como ‘objeto’ a las personas?	24
1.2.2 Admiración, mérito y responsabilidad	29
2. La agencia como parte nuclear del concepto de persona	35
2.1 La acción como punto de partida	38
2.1.1 Algunas consideraciones sobre la libertad	42
2.1.2 Origen causal y origen expresivo	48
2.1.3 Algunas cuestiones sobre las disposiciones y el carácter	54
3. La metáfora de la arquería y la actividad agencial	57
3.1 La agencia como <i>praxis</i> y el saber cómo	58
3.2 La figura del arquero.....	64
3.3 Las capacidades agenciales	67
3.3.1 Percepción	67
3.3.2 Imaginación.....	69
3.3.3 Juicio.....	71
3.3.4 Racionalidad instrumental y prudencial	75
3.3.5 Pensamiento o reflexión	77
3.3.6 Compromiso agencial.....	78
4. Tres niveles de descripción de la agencia	81
4.1 El nivel de lo que aparece ante los otros	90
4.2 Tras bambalinas	95
4.3 El nivel estructural de la naturalidad	96
4.4 El doble proceso de construcción y comprensión de la persona	100
5. Identidades, sentidos y responsabilidad	103
5.1 Una caracterización aristotélica de la actividad y la voluntariedad	105
5.2 Identidades agenciales e identidades en clave política	112
5.2.1 Identidad personal y responsabilidad legal.....	114
5.2.2 Múltiples mundos, múltiples identidades	116
5.2.3 Las intersecciones de identidades en clave política	119
5.2.4 Deficiencia moral y la anulación de la persona.....	124

6. Conclusiones	131
Bibliografía	132

Introducción

Este trabajo es escrito como una manera de responder a lo que inicialmente llamaría dos tipos distintos de preocupaciones. Por una parte, está un conjunto de inquietudes relacionadas con cómo, desde el ejercicio académico de la filosofía, se proponen problemas y argumentos relacionados con la moralidad, la agencia, y el conocimiento de sí mismo. Por otra parte, y aunque quizá solo 'conceptualmente distinguibles' de las anteriores, se encuentra un conjunto de preguntas sobre mi manera de apropiarme de esas inquietudes teóricas y sobre cómo no disociarme de mí misma en el proceso de escribir este trabajo. Es importante que quien lee estas páginas sepa, de entrada, que estaré en muchas ocasiones hablando sobre mí misma; espero que esto no se entienda como un recurso falaz de argumentación, sino que sea visible que estos dos conjuntos de inquietudes se retroalimentan y buscan darse sentido mutuamente. No pretendo que mi experiencia sea un paradigma de las ideas que se discuten en este texto y recibiré con gusto y gratitud perspectivas, críticas o sugerencias que me permitan refigurarla.

El primer conjunto del que hablo delimita la pregunta que conduce este trabajo inicialmente en un marco de análisis que se desprende de interpretaciones de textos de Aristóteles y del trabajo de proponentes de la ética de virtudes contemporánea de corte neo-aristotélico. Estas aproximaciones se describen a sí mismas como formas de concebir la ética que se concentran o que se enfocan en el agente, antes que en las acciones, sus causas o sus consecuencias. Esto, claramente, no supone que consideraciones sobre la producción de acciones o los criterios normativos para la evaluación moral de las mismas sean dejadas de lado, o asumidas como apenas subordinadas a las preguntas por el carácter, la constitución agencial o la virtud. Lo que sucede con el análisis de las intenciones o las consecuencias, predominantes en otras aproximaciones a la ética, es que se asumen en la ética de virtudes como insumos o herramientas para dar cuenta de las preguntas por la persona o el carácter. Parafraseando a Rosalind Hursthouse, lo que se propone desde la perspectiva de la ética de virtudes –y desde otras aproximaciones que se denominan *agent centered* o *agent focused*– es que el énfasis o el foco de la investigación se ponga sobre el agente, buscando que las acciones, intenciones, criterios normativos, etc., resulten informativos sobre éste.

Los 'aretólogos' afirman que esta elección de enfoque permite hacer frente a problemas importantes de la ética, como el aprendizaje moral, la posibilidad de redención o de perdón, la integración de las emociones en la explicación de la conducta racional, y las maneras en que nos comprendemos y nos construimos a nosotros mismos, entre otros. Este trabajo, entonces, es uno que se concentra en hablar primordialmente de la persona: qué significa ser una persona, cómo podemos pensar que somos responsables de hacernos personas, qué condiciones obstaculizan la actividad en la que consiste ser persona, etc.

Desde este marco de análisis es importante hacer algunas aclaraciones iniciales. Si bien serán constantes las referencias a la filosofía aristotélica, especialmente al trabajo consignado en los tratados éticos y psicológicos;¹ ésta no es una tesis *sobre* Aristóteles, ni estrictamente *sobre* ética de virtudes de corte aristotélico. El uso que hago de algunas intuiciones y argumentos es un punto de partida y un apoyo para la exploración de una manera de comprender la agencia y la responsabilidad moral que no se limita al contexto aristotélico, ni que requiere de que éste sea utilizado con la fidelidad que otros estudios exegéticos requerirían. Esto vale también para el uso que haga de ideas provenientes de otras tradiciones y otros autores a lo largo del texto; en la medida de lo posible, buscaré mostrar que distintas maneras de concebir la agencia pueden hacerse compatibles en la construcción del problema que propongo en este trabajo y en la propuesta de solución que presento para el mismo. Así, es importante recalcar que este no es un trabajo que exhibe experticia –aunque sí propende por un uso riguroso de los conceptos en juego– en los autores referenciados, ni se ocupará de los innumerables problemas propios de las interpretaciones de cada uno, más que cuando sea absolutamente necesario.

En lo que tiene que ver con la influencia aristotélica del trabajo, quiero empezar por poner en contexto el sentido en el que éste es un trabajo que se ocupa del sentido de ‘ser agente’ y de ‘ser responsable’. En los tratados éticos aristotélicos, tanto como en el trabajo desarrollado contemporáneamente sobre virtudes, el carácter como elemento central de análisis refiere a una concepción de la persona en la que se conjugan dos factores: por una parte, la necesidad de pensar en que vivimos en condiciones siempre cambiantes (contingentes), y por otra parte, con la importancia de concebirnos como seres que ostentan cierta estabilidad, que permite comprender, explicar y evaluar nuestras maneras (diversas) de actuar.

En el libro tercero de la *Ética a Nicómaco*, el análisis de las condiciones para atribución de responsabilidad por acciones deriva en la afirmación de la voluntariedad de la adquisición y perpetuación del carácter moral. El sentido en el que voluntariamente adquirimos nuestro carácter, afirma Aristóteles, es similar, pero no idéntico, a aquél en el que voluntariamente actuamos en ocasiones particulares. No obstante esta diferencia, es importante afirmar que somos responsables por la constitución de nuestro carácter, puesto que la posibilidad de llevar a cabo una vida virtuosa, de ser felices, está puesta en términos de que ella dependa en algún sentido de nosotros.

Desde esta perspectiva, es posible ver que el interés manifiesto por la decisión –la acción conforme a la recta razón– se presenta al resaltar el lugar que ésta juega en una concepción ‘ampliada’ de la responsabilidad, dirigida a la *eudaimonía*. En términos generales, puede afirmarse que uno de los intereses que se encuentran tras el análisis de Aristóteles de la acción decidida (aquella que llama “más propia de la virtud”) es mostrar cómo a la luz de una actividad que se completa a sí misma (la vida conforme a la virtud ética) se hacen comprensibles las acciones particulares. Puede decirse que uno de los criterios de evaluación para las acciones tiene que ver directamente con cómo éstas se integran o se separan de la manera habitual o disposicional que los agentes muestran para actuar. Así, el carácter es explicativamente primario a las acciones, pues es sobre la base de éste que podemos afirmar que sean plenamente voluntarias, mixtas o plenamente involuntarias.

¹ Me refiero a la *Ética a Nicómaco* (EN), la *Ética Eudemia* (EE), al *Motu Animalum*, al *De Anima* y a algunos fragmentos de la *Política* y la *Poética*.

Como es evidente, esta primacía explicativa, teniendo el foco en el agente, requiere de un complemento para poder sostenerse como plausible, dado que la estabilidad del carácter sólo se da en virtud de la realización consistente de acciones de un mismo tipo. Cómo se produzcan las acciones, cómo se conecten entre ellas, cómo las comprenda el agente y quienes lo rodean son preguntas necesarias en la comprensión de la estructuración del carácter. En esta medida, cualquier aproximación a la responsabilidad por el carácter debe considerarlas y dirigirse a ellas, aun si el enfoque no está directamente sobre ellas. El trabajo teórico sobre ética debe, en este sentido, enfocarse en aproximarse a una conciliación de los aspectos particulares y concretos de la acción, con los aspectos generales y estructurales de la agencia.

En tanto que se conciba a la agencia –incluida la agencia excelente o virtud– como una actividad extendida en el tiempo, y no limitada a la producción incidental de ésta o aquella acción, es necesario preguntar por cuáles condiciones permiten afirmar que se plantea como una actividad continua, por una parte, y por qué criterios pueden distinguir un ejercicio adecuado de ésta, de un ejercicio inadecuado, o ausencia de ejercicio de la misma. Esto supone hablar de dos cosas: por una parte, se plantea la pregunta por la continuidad desde la perspectiva de la actividad misma, y por otra parte, desde la perspectiva de quien la realiza. Estos dos aspectos, como se mostrará a lo largo del trabajo, si bien son conceptualmente diferenciables, no parecen ser, en términos prácticos, realmente dos procesos distintos: la constitución de la agencia como función de un “saber cómo” actuar –usualmente llamado *phronesis*– y la constitución del agente como una construcción identitaria.

Este trabajo busca, entonces, mostrar un sentido en el que la responsabilidad por uno mismo tiene que ver con un tipo de autoconocimiento en tanto que agente, a partir del cual se entiende la agencia como una actividad dinámica y expresiva. En línea con la noción de “saber hacer” y “saber ser” involucradas en esta concepción de la responsabilidad, recurriré a algunas consideraciones sobre la actividad del pensar, a partir de algunos textos de Hannah Arendt, y sobre la potencia de acudir a una comprensión corporeizada de la persona para encontrar sentidos en los que este saber es sobre uno mismo y cómo es agencialmente relevante, es decir, cómo tiene que ver con la pregunta por la responsabilidad.

Entre las inquietudes teóricas que se plantean en este trabajo se encuentra también una preocupación por revisar la relación que usualmente se establece entre lo que es controlable y lo que puede ser objeto adecuado de imputación de responsabilidad. Las discusiones que llevo a cabo se basan, por una parte, en la idea de que condiciones como la restricción del espectro de posibilidades alternativas para la decisión, o la influencia social y cultural en la construcción de la identidad, no contradicen en medida alguna el sentido en el cual se puede ser responsable por acciones y por carácter. La posibilidad de responder por uno mismo no es equivalente a la posibilidad de controlar racionalmente quién se es. Para afirmar esta idea, recorro a lo largo del trabajo a una manera de comprender el mundo humano en la que el rasgo fundamental es la contingencia y variabilidad de las circunstancias que rodean y componen nuestra actividad de agentes. Es en el reconocimiento y en la apropiación de las dinámicas del movimiento en lo que se construye y se comprende la propia identidad agencial, tanto como se dota de sentido a ese mundo humano.

A este marco debe sumarse otra idea comúnmente relacionada con la responsabilidad; a saber, que si es posible hablar de virtud, proficiencia, competencia, etc. en relación con ser agente, debe poder hablarse también de sus contrarios: el vicio, la deficiencia o la

incompetencia agencial. Si es posible decir que somos agentes de nosotros mismos, es importante poder saber cómo podríamos fallar en ese proceso, llegar a ser deficientes, o anularnos como agentes. El origen de esta inquietud tiene que ver con dos cosas: por una parte, parece ser necesaria una simetría entre la atribución de agencia para lo virtuoso y para la no atribución de agencia como lo deficiente: el mérito que tiene llegar a ser un agente competente o excelente sólo tiene sentido si es en algún sentido un demérito no llegar a serlo. Excluyendo casos extremos de fuerza, la intuición general es que somos tan responsables de la deficiencia como de la virtud. Por otra parte, es importante mencionar que la pregunta por la deficiencia moral surge de la lectura de *Eichman en Jerusalén* y el sinsabor remanente que sentí por no encontrar una explicación adecuada para diversos tipos de “maldad”. En el caso de Eichmann, me encontré preguntándome si tendría algún sentido decir que él parece haber hecho una voluntaria renuncia a pensar, a comprometerse con la agencia, consigo mismo.

El segundo conjunto de preocupaciones, entonces, son el tipo de consideraciones que usualmente no se admiten en un texto de carácter académico como el presente, pero sobre las que querría decir un par de cosas, con la esperanza de que ayuden a darle sentido al texto. Las circunstancias en las que escribí este trabajo fueron vitalmente difíciles, a veces como causa y a veces como consecuencia de lo que aquí está escrito. Tuve una necesidad explícita de buscar sentidos en este ejercicio, a pesar de que, por momentos, sentía que la conceptualización de lo que estaba sucediendo era más detrimental que provechosa. Esto hace que el estilo de escritura de este trabajo lleve con frecuencia a relatar mis experiencias, como manera de dar *me* esos sentidos que estaba y estoy todavía buscando.

Esta búsqueda implica otra particularidad sobre la escritura de este texto: estoy persiguiendo una idea, tratando de construir un problema, de enriquecer mi propia comprensión de ciertos asuntos. Esto hace que al escribir, en lugar de armar un ‘castillo amurallado’ con defensas imbatibles frente a adversarios teóricos, esté más interesada en armar una estructura flexible como punto de partida para las preguntas que no alcanzo a abordar aquí.

Habiendo hecho estas consideraciones, cabe entonces introducir este trabajo según sus partes: en el primer capítulo, titulado “Persona, agencia y acción” se caracteriza el problema del que me ocupo, rastreando distintas concepciones de “persona” y “responsabilidad” relevantes para un estudio de la agencia.

El segundo capítulo se titula “La agencia como parte nuclear del concepto de persona”. La tesis general que se defiende es que la capacidad de producir acciones es nuclear al concepto de persona, y que un estudio sobre la responsabilidad debería concentrarse en esta capacidad como primera medida. En este capítulo se hacen consideraciones iniciales sobre los sentidos de la deficiencia agencial, las formas de hablar de libertad y contingencia en un mundo humano como mundo social configurado lingüísticamente. Allí me dedico en extensión a explicar y justificar la elección de “la persona” como núcleo de la evaluación moral y las condiciones para distinguir lo admirable de lo censurable en este marco. En la segunda parte del capítulo me ocupo de la noción de “agencia”, haciendo hincapié en las condiciones para hablar de ‘voluntariedad’ que pueden derivarse de una interpretación de la *Ética a Nicómaco*.

El tercer capítulo, “La metáfora de la arquería y la actividad agencial” se ocupa de hacer una descripción de la agencia como una *praxis* a partir de una deconstrucción de la figura invocada por Aristóteles en el primer libro de *EN* para discutir la pertinencia y naturaleza

de un estudio sobre el Bien: de manera similar a un arquero disparando hacia una diana, hay que saber apuntar. El capítulo se compone de dos grandes partes: en primer lugar, se da una discusión sobre el sentido de la *praxis* como un “saber hacer” o un “saber cómo” tomando distancia de la idea de que saber hacer es algo sobre lo que se puede dar una explicación, un aprendizaje, o una experiencia en términos de un algoritmo o una serie de pasos. En la segunda parte, más extensa que la anterior, se propondrá que la agencia es la operación conjunta y coordinada de seis capacidades o facultades básicas que pueden funcionar con mayor o menor proficiencia. Cada una de estas seis capacidades será ilustrada como una parte de lo que es el “hacer” del arquero experto. Las habilidades en cuestión son: i) percepción, ii) imaginación, iii) juicio, iv) racionalidad instrumental, v) reflexión o pensamiento, y vi) compromiso agencial. Esta última capacidad tiene que ver, ante todo, con el sentido en que un agente se reconoce a sí mismo como quien actúa, en una actitud de “conciencia expresiva”² de sí mismo.

El cuarto capítulo se titula “Tres niveles de descripción de la agencia” y busca enmarcar las discusiones de los capítulos anteriores en consideraciones sobre cómo se es un agente *entre* otros agentes en un mundo compartido. Se examinan tres maneras de experimentar la constitución de uno mismo como alguien que actúa, descritas en las figuras de “lo que aparece ante los demás”, lo que sucede “tras bambalinas”, y lo que se plantea en “el nivel estructural de la naturalidad”. El interés que persigo con este capítulo es resaltar que la *actividad* agencial es un moverse en un mundo de seres móviles, que los procesos de reconocimiento de otros y autoconocimiento se llevan a cabo simultáneamente en un diálogo similar a una danza. La idea de la performatividad de la identidad como agente es central en este capítulo y busco analizarla desde esas tres perspectivas. Una vez hecho esto, hago una breve descripción de la relación entre la construcción de la identidad y la comprensión del mundo en que nos movemos. Aquí vuelve a ser importante la idea de la contingencia explorada en el primer capítulo, sugiriendo la idea de que un buen funcionamiento como agente consiste en aprender a encontrar la naturalidad en los movimientos conjuntos.

El último capítulo se titula “Identidades, sentidos y responsabilidad”. En él se analizan varios sentidos de “identidad” como un constructo político, cultural y personal, y se resalta la importancia que reviste para la actividad agencial. En este punto acudo de nuevo a la discusión sobre la voluntariedad, ahora concentrándome en el carácter como un conjunto de identidades sobrepuestas, busco mostrar cómo puede eludirse la presunta contradicción entre la influencia del entorno, la crianza o el hábito y la posibilidad de pensarnos a nosotros mismos como responsables por ser quienes somos. Para esto recurro a concepciones políticas de la identidad, particularmente desde discusiones del feminismo interseccional y a la experiencia de ser una mujer homosexual latinoamericana. La adopción de una identidad en clave política no supone una recepción meramente pasiva de los ‘condicionantes’ del entorno, sino que se propone como un ejercicio constructivo, activo y responsable de mi identidad como agente. La última sección del capítulo se titula “Deficiencia agencial: la anulación de la persona” y es un breve relato de cómo la depresión interrumpe, uno a uno, el funcionamiento de las capacidades agenciales, de la relación con el mundo, y del compromiso con uno mismo. El objetivo de ese relato es mostrar una instancia concreta de la deficiencia moral como una renuncia a ser agente, y también, buscar que haciendo visible esta experiencia, tratando de explicarla con el aparataje conceptual que aquí se presenta pueda resignificarse.

² Esta expresión proviene del texto de Josep Corbí (2013).

En este resumen de lo que contiene el texto a seguir es claro que este trabajo dice muchas veces las mismas cosas, que está girando sobre unas pocas ideas similares. Ojalá se entienda que no está escrito así con la esperanza de que por la simple repetición adquieran verosimilitud sino que es, como dijo en un momento mi asesora, como un tapetito de crochet, que se teje haciendo nudos sobre sí mismo, en círculos, para poder crecer.

1. Persona agencia y acción

Me interesa la pregunta por el tipo de actividad que realizamos cuando decimos que hacemos algo de nosotros mismos. Es decir, me interesa explorar en qué sentido actuamos sobre nuestra persona para ser quienes somos, para constituirnos como agentes. Esta pregunta está relacionada con la idea de que en algún sentido somos o debemos ser responsables por quienes somos, y con la idea de que esta responsabilidad es tal que podemos ponernos a nosotros mismos en el lugar de un sujeto que puede entenderse como autor o dueño de sí mismo y ser moralmente evaluable por ser quien es. Los procesos de conocernos, comprendernos como individuos, diseñar y llevar a cabo planes, entre otros, suponen que nuestra vida como personas no es apenas pasiva; no somos meros espectadores pacientes ni vehículos indiferentes de cambios en el mundo, sino que la actividad es constitutiva de cómo andamos por el mundo. Si pensamos, además, que tiene sentido buscar mejorarnos, enmendarnos, redimirnos o simplemente asumirnos como dueños o autores de nuestras propias vidas, la pregunta por nuestra responsabilidad tiene que ver no sólo con 'qué' hacemos de nosotros, sino también con cómo entendemos ese 'hacernos' y cómo respondemos a esto.

El origen de este interés tiene que ver principalmente con algunas ideas derivadas de la ética aristotélica en relación con la atribución de responsabilidad por el carácter (*cf. EN III, 5*). A lo largo del libro III de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles reitera la importancia de considerar que las disposiciones del alma relativas a la virtud y el vicio –los rasgos estables del carácter–, para ser adecuadamente alabadas y censuradas, deben depender en un sentido importante del agente.³ Aristóteles parte del supuesto, difícilmente cuestionable, de que la virtud es digna de loa y sugiere que para que este supuesto tenga sentido, hay que asumir que la disposición contraria, el vicio, debe ser censurable bajo las mismas condiciones que ésta; a saber, que la adquisición y permanencia de tales disposiciones por parte de una persona deben depender de alguna manera de ella. Esto hace que, aunque el carácter de alguien no sea algo que se manifieste como completo o acabado en ningún punto de su vida –aunque el carácter es estable, es también más o menos plástico y está sometido a la fortuna moral–, sí puede hablarse de que las personas somos un 'tipo de agente' –virtuosos, viciosos o alguno de los estados intermedios– y puede pensarse que esta manera de ser es lo que explica cómo actúan y cómo conciben lo bueno.

³ Para mencionar solamente las afirmaciones en los primeros cinco capítulos del libro III, *cf.* 1110b 14-16, 1112a 3, 1113b 7-22, 1114a 5, 1114a 19-b5, 1114b 21-26, 1114b30-1115a 4.

Con esta brevísima descripción en mente, y aclarando que este trabajo no es *sobre* la teoría aristotélica de la responsabilidad por el carácter, sino derivada de una lectura de ésta, empezaré por mostrar aquellas ideas que motivan este texto. La primera es que tiene sentido pensar en nosotros mismos como un ‘algo’ –si bien no necesariamente un sujeto sustancial, o una entidad metafísica determinada por una esencia invariante– que puede ser objeto de consideraciones morales de distintos tipos, de expectativas y exigencias. Este ‘algo’ no se agota en las acciones observables ni en las racionalizaciones relativas a éstas, sino que se muestra en nuestra experiencia como algo frente a lo que respondemos moral y emotivamente de forma especial. Alguien puede, por ejemplo, sentir orgullo por saberse moderado, o valiente, o puede sentir adecuadamente vergüenza por reconocerse como alguien que tiene una disposición hacia los excesos o al egoísmo.

La segunda idea es que hay respuestas apropiadas, es decir, hay un terreno normativo de las respuestas frente a las personas o su carácter, y lo apropiado de éstas se basa en la concepción de que hay mérito o demérito en tener ciertas disposiciones, en ser cierto tipo de persona. El mérito está dado por algo que depende de nosotros mismos, por algo que hacemos.⁴ Si bien Aristóteles es claro en que la manera de atribuir mérito en el caso de las acciones y en el del carácter es diferente, ya que no procedemos de igual forma para decidir y para adquirir un carácter –no tenemos el mismo tipo de control– (1114b 30-1115a 3), hay suficientes rasgos de voluntariedad compartidos entre ambas actividades para pensar que tiene sentido hablar de mérito también en el segundo ámbito.

La tercera de estas ideas es que si bien podemos hacer de nosotros un tipo de personas, y tiene sentido hablar de responsabilidad en este caso, no por ello podemos omitir el hecho de que la posibilidad de hacer o no hacer algo *no* está puesta completamente sobre nosotros, es decir, no depende solo de nosotros. Si quiero hablar de responsabilidad por el carácter es necesario considerar que el sujeto no se hace a sí mismo en un vacío en el que tiene todas las posibilidades siempre abiertas, que el alcance de su actividad sobre sí está limitado por quién ha sido, qué ha hecho y dónde ha estado. La historia personal, el contexto social en el que vive, y los hábitos de un agente le ofrecen un espectro de opciones de acción y comprensión particulares a quién es, configuran qué le resulta placentero y deseable; determinan, por decirlo así, los fines que persigue con sus acciones.

Esta limitación del espectro de lo controlable por el agente no cierra de entrada la posibilidad de hablar de responsabilidad, sino que sugiere la necesidad de pensar que se

⁴ La frase inicial del libro tercero de EN establece claramente la conexión entre lo que es voluntario –se origina en nosotros o depende de nosotros– y lo que es loable o censurable: “Since, then, excellence has to do with affections and actions, and in response to what people do that is voluntary we praise and censure them, whereas in response to what is counter-voluntary we feel sympathy for them, and sometimes even pity, those inquiring into the subject of excellence must presumably determine the boundaries of the voluntary and the counter-voluntary; and to do so is also useful for those framing laws, when it comes to fixing honours and methods of forcible correction.” (1109b30-35)

puede responder *por* sí mismo y responderse a sí mismo de forma significativa desde una perspectiva diferente.⁵El tipo de cosas que tengo en mente tiene que ver, sobre todo, con la manera en que, como agentes, nos relacionamos con el hecho o la posibilidad de llevar a cabo ciertas acciones, por ejemplo, aquellas que consideramos que son censurables o punibles. Según me parece, hay algo importante desde una perspectiva filosófica y moral en la manera en que nos entendemos como dueños o autores de nosotros mismos y de lo que hacemos; parecería incluso poder decirse que es parte fundamental de ser un agente moral el hecho de que no nos resulte indiferente qué tipo de acciones realizamos ni qué tipo de cosas muestran o dicen esas acciones sobre nosotros como causa u origen de ellas. Incluso considerando que un aspecto muy importante de la responsabilidad tiene que ver con las condiciones para producir acciones, es importante también, y quepa decir que para este escrito es *lo* más importante, hablar del papel que jugamos en convertirnos y asumarnos como orígenes de esas acciones. La diferencia, que puede parecer demasiado sutil en este momento, es más de enfoque que otra cosa: me interesa hablar sobre los agentes, sobre nuestra experiencia de ser agentes, más que examinar las condiciones generales de la producción de acciones. Para decirlo de otra forma, el sentido en que hable de responsabilidad no podrá limitarse a aquello que usualmente se entiende como lo que ‘depende de nosotros’ en términos de mero control, sino que tendrá que mostrarse como algo que hace parte constitutiva del proceso frágil y posiblemente siempre inacabado de hacernos y entendernos a nosotros mismos como agentes.

Una pregunta importante que cabe hacer de entrada es si el propósito de poner a las personas en el lugar de un sujeto evaluable moralmente se limita a la perspectiva de primera persona –es decir, que el tipo de juicios y atribución de responsabilidad sólo deba ir “de mí” y “hacia mí”–, o si cabe pensar también en la posibilidad de proferir juicios en segunda y tercera persona –del tipo “María es una mala persona” o “María es deshonesto”–. Una de las intuiciones que guía el trabajo, y que se explorará a profundidad en secciones posteriores, es que una división de esos ámbitos en el terreno moral es inadecuada, dado que, por un lado, el lenguaje en el que se expresa la

⁵ Una de las discusiones más sugerentes sobre la relación en que se encuentran el control y la responsabilidad se da a partir de la noción de “fortuna moral” entre Thomas Nagel y Bernard Williams (1976). La vulnerabilidad del valor moral de las acciones y de las personas en relación con la influencia de la fortuna, como elemento que se ubica por fuera de lo que es controlable por un agente, es usada como una muestra de que fundar los juicios morales –y por ende, la noción de responsabilidad moral– en la idea del control puede resultar insuficiente o incluso contradictorio respecto de ciertas intuiciones morales que consideramos importantes (Williams). Nagel argumenta, en contra, que la erosión del juicio moral, esto es, la renuncia a un concepto fuerte de control como característico de la responsabilidad, resulta perniciosa para la comprensión filosófica y cotidiana del asunto, puesto que representa una sobre-simplificación engañosa, escudada en una defensa de ciertos fenómenos que no son realmente morales (caso Gaugin). Aunque volveré a ideas relacionadas con este debate a lo largo del texto, quepa decir aquí, tan solo, que no considero que la fortuna moral sea *e/* elemento fundamental en una comprensión distinta de lo que está en juego al hablar de responsabilidad por el carácter. Espero poder dar algunas razones sobre por qué puede ser interesante pensar en la responsabilidad desde una comprensión distinta de la que considera al control como fundamental.

responsabilidad y se hacen juicios valorativos de tipo ético –por ejemplo, los predicados sobre virtudes y vicios– hace parte del mundo público y compartido, y sólo adquiere verdadero sentido en éste. Esto significa, por otro lado, que la posibilidad de relacionarme evaluativamente conmigo misma está dada porque hago parte de un mundo en el que evalúo a otros y soy evaluada por ellos. Sólo puedo ser un “alguien” evaluable entre otros que evalúan. La atribución de responsabilidad hacia uno mismo y la posibilidad de comprenderse y narrarse utilizando un lenguaje moral no debería ser pensada como una tarea realizable en el aislamiento de la pura introspección, o de una suerte de solipsismo; es más, creo que la posibilidad de comprendernos a nosotros mismos depende de la posibilidad de comprender a otros –de sabernos iguales a otros en aspectos muy básicos, y por ello mismo comparables–, de encontrar que, porque tiene sentido considerar que los otros son o pueden ser responsables por sí mismos, podemos –y deberíamos– pensar en nosotros como responsables. Aquello en lo que somos iguales de base es en el hecho de que somos agentes: producimos acciones según disposiciones que asumimos como más o menos estables y podemos entendernos como responsables por ello. En este sentido, aunque en este momento hable primordialmente desde la perspectiva de la primera persona, quiero hacer notar que no es porque asuma que hay un acceso privilegiado o un conocimiento más certero sobre sí mismo que sobre los demás que justifique este enfoque, sino que, en este punto, parece ser más eficiente, al momento de expresar las ideas generales sobre actividad agencial y responsabilidad, que pensemos en nosotros mismos.

Volviendo a la primera idea –somos un “algo” evaluable–, cabe decir que a la base de nuestras prácticas sociales, políticas, morales e interpersonales parece situarse la suposición de que somos en algún sentido unitarios, cuando menos, coherentes; de que somos capaces de reconocernos en patrones de acción, de reacciones emocionales y evaluativas, en las maneras de asociarnos con otros y en la propia narrativa de nuestra vida. Esta unidad, o intento de unidad, es un proceso que se extiende a lo largo de nuestra vida en el cual somos participantes activos mediante acciones, decisiones, interpretaciones y expectativas sobre éstas. La relación que hay entre acciones y agentes parece ser, a primera vista, indisociable. En otras palabras, hay una intuición básica sobre lo que significa ser una persona que vincula no azarosamente la manera de actuar y reaccionar con la respuesta a la pregunta por quiénes somos: por una parte, las acciones ‘hablan’ sobre quiénes somos, nos permiten hacer caracterizaciones y rastrear disposiciones que configuran una apariencia de quien las lleva a cabo. Por otra, es a la luz de quienes somos, de esas caracterizaciones, que en muchas ocasiones las acciones se hacen comprensibles o explicables.

Una de las preocupaciones que motiva este texto tiene que ver con la posibilidad de que en ese intento de unificación de nosotros mismos descubramos que nos hemos convertido en agentes que se comportan de maneras que consideramos censurables, o bien descubramos que no somos siquiera capaces de llevar a cabo ese reconocimiento de un “nosotros mismos” en lo que constituye nuestra actividad como agentes –quizá quien no sea capaz de hacer ese reconocimiento tampoco sea capaz de descubrir que no puede llevarlo a cabo. En palabras de Christine M. Korsgaard, “[p]ara la mayoría de

los seres humanos, la mayor parte de las veces, lo único que podría ser tan malo como la muerte o peor es algo que para nosotros equivale a la muerte, dejar de ser nosotros mismos.” (1996: 31) Estas dos posibilidades son maneras de hablar de la deficiencia moral, o deficiencia agencial: una falla en la operación de las capacidades o facultades básicas de los seres humanos para llevar vidas provechosas y suficientemente placenteras en un mundo compartido con otros seres humanos.

La pregunta por la responsabilidad, entonces, es también una sobre qué tan partícipes somos –qué actividad tenemos o dejamos de tener– de lo que podríamos llamar un deterioro moral o una anulación de nosotros como agentes. Aunque es posible que en ciertas condiciones trágicas este deterioro exceda completamente aquello que podemos controlar, prever, o evitar –y quizá un rasgo más de estas condiciones trágicas sea que resulten casi imposibles de comprender–, también parece tener algún sentido pensar que hay otras condiciones en las que activamente hacemos de nosotros alguien que se ‘quita a sí mismo’ la capacidad de unificarse. Hay un sentido en el que debemos poder decir que somos responsables por ser agentes deficientes, por no alcanzar a hacer algo ‘bueno’ de nosotros mismos. Considero que es posible que una indagación por el sentido en el que se hablaría de ser un agente deficiente dé luces sobre conexiones conceptuales importantes en el esclarecimiento de lo que significa la actividad de hacerse agente, como rasgo constitutivo y fundamental de la persona, en términos más generales.

1.1 Algunas anotaciones sobre el sentido de “deficiencia moral”

Parece haber una conexión –aunque resbalosa– entre hablar del deterioro o la deficiencia agencial y hablar del “mal moral” o de las “malas personas”. Al buscar una explicación para las malas acciones, aquellas que causan daños irreparables, o aquellas que siendo menores generan repudio, resentimiento y censura, nos enfrentamos con frecuencia a un desconcierto relativo al modo como esperaríamos que fueran el mundo y las personas idealmente. Suponemos que si es cierto que las personas somos seres racionales, capaces de empatía y de consideraciones morales frente a otros, el mal que podemos producir ha de ser causado por una falla fundamental en alguno de los procesos que generan nuestras acciones. O bien el causante del daño está engañado respecto de lo que debería hacerse, o bien ignora las consecuencias de sus acciones, o es incapaz de actuar de manera distinta, ya sea por una situación forzosa, o porque es mentalmente incapaz de funcionar como “debería”.

Los villanos caricaturizados, con su corazón negro y profundamente corrupto, sádicos, psicóticos, inhumanos, se nos presentan como una alternativa explicativa nula, improductiva e inconducente. La noción misma de una “mala persona” parece no ajustarse a lo que nos reclaman las instancias de mal en el mundo, ni responder

adecuadamente a las exigencias que nos impone pensar en la responsabilidad y la justicia. Sacar a los mal-hechores del ámbito de lo humano –considerarlos menos que humanos, o más que humanos– parecería dejar sin posibilidad de comprender, evitar o remediar apropiadamente el mal que producen en el mundo, que producen sobre otras personas. Sin embargo, aunque los males atroces sean siempre en alguna medida imposibles de comprender, esta perspectiva sobre las malas personas haría imposible también enfrentar las preguntas sobre las causas de daños y dolores cotidianos que padecemos y producimos, sobre el riesgo que sentimos de convertirnos en alguien que no querríamos ser, alguien que consideraríamos una persona que no es buena.

Incluso desprendiéndonos del malo de caricatura que he dibujado, parece que una de las intuiciones prevalentes cuando pensamos en personas que llevan a cabo acciones atroces, o daños notorios, es que hay algo *mal* en ellas; esto es, que la causa o explicación de por qué actúan como lo hacen no se reduce a un simple error episódico del juicio, que su ausencia de arrepentimiento o de intención de cambio denota un rasgo estable alejado de lo que esperaríamos. Pienso, por ejemplo, en el desasosiego que me produjo leer *Eichmann en Jerusalén* (2006), donde Hannah Arendt muestra a un hombre que dista de ser un monstruo moral, pero a quien sin duda querría poder yo considerar alguien opuesto a una buena persona. Según lo presenta Arendt, Eichmann no es un hombre contaminado por el odio, o incapaz de distinguir generalmente entre lo reprochable y lo permisible, no es un loco ni un ser de alguna otra forma irracional: lo banal de los motivos por los cuales actúa sobre mundo produciendo un daño irreparable, su aparente comodidad en los lugares comunes mediante los cuales se explica, su indiferencia frente a los horrores narrados y mostrados durante su juicio, sugieren que hay algo mal con él.

El sentido en que aquí hablo de “mal” se aleja de sus usuales sinónimos “malvado”, “perverso” y “vil”; más aún, quisiera sugerir que de entrada no se asocie inmediatamente la idea del mal con la idea de vicio –aunque espero poder mostrar en qué medida están vinculadas–, o de una lista determinada de vicios. En cambio, y siguiendo la línea de algunos exponentes de lo que se denomina “ética de virtudes de corte neo-aristotélico” –particularmente de Philippa Foot en *Natural Goodness* (2001)– propongo que se entienda la noción de “mala persona” en un sentido relativo al funcionamiento o la operación de ciertas facultades o capacidades de la persona. Así, me refiero a algo más cercano a un agente torpe, o mal-operante, a un agente inadecuado o deficiente en algún respecto relevante para su consideración como persona.

El tipo de investigación que lleva a cabo Philippa Foot en *Natural Goodness* (2001) se deriva del interés planteado por G. E. M. Anscombe en “Modern Moral Philosophy” (1958) de ‘descargar’ el lenguaje involucrado en las discusiones morales, al considerar que los términos involucrados en éstas no corresponden a un nivel descriptivo del mundo distinto del que se utiliza en descripciones ‘neutras’ como los hechos de la ciencia u otros enunciados como “x es rojo”. En términos generales, el propósito es mostrar que hay una continuidad en el uso del lenguaje descriptivo que determina que la normatividad del lenguaje moral no representa un salto de nivel y puede ser entendido

desde categorías más básicas como la biológica. Ahora, si bien me parecen sugerentes estos intentos por alejarse de la idea de que la moralidad y los “hechos” pertenecen a ámbitos distintos, quiero alejarme de la posibilidad de entender que el lenguaje moral es apenas una extensión del lenguaje biológico o funcional y que, en esa medida, podría reducirse a éste. Me parece importante conservar la idea de que hay algo de particular en la manera en que entendemos el mundo desde una perspectiva social y moral, aun si esa particularidad está conectada en términos de su origen con ciertos rasgos funcionales u operativos de los seres humanos en tanto que animales sociales.

Cabe decir que el vínculo entre la deficiencia moral y la maldad parece depender de un cierto optimismo respecto de la naturaleza o la condición humana; parece ser que se busca indagar por las razones o causas, quizá indicando la necesaria intervención de una fuerza externa y corrosiva, para que alguien, quizá yo misma, me *convierta o llegue a ser* una “mala persona”. El tipo de optimismo del que hablo es aquél que enunciaría que de no ser por factores situacionales, educativos, o en cualquier caso ajenos a la naturaleza humana, no podría hablarse claramente de deficiencia moral, o de la posibilidad del mal. De acuerdo con esta idea, el ser humano tiende naturalmente a actuar bien, a ser sociable, virtuoso, o feliz, de manera que la producción de acciones censurables, o la posesión de un mal carácter sería explicable tan sólo a manera de una desviación de un ‘camino natural’.

Esta tesis, aunque puede ser problematizada, está basada en una intuición que suscribo en alguna medida. El sentido en el cual hay aquí algo de ese optimismo, si bien está bastante matizado, tiene que ver con una idea sobre lo que es comprender al ser humano desde una perspectiva “natural”; esto es, una desde la cual se concibe como organismo biológico y social, sometido a ciertas necesidades a las que responde mediante la operación de ciertas facultades o funciones, para las que está naturalmente dotado. A partir de la propuesta de Foot en *Natural Goodness* (2001) puede afirmarse que lo que es “ser bueno” para un ser humano, siguiendo con la normatividad aplicable a todos los seres vivos, es ejercer sus capacidades de tal forma que pueda vivir una vida típicamente humana. Una de las consecuencias que creo que tienen este tipo de argumentos es que sugieren que descargar los términos morales abre un campo de análisis y comprensión de lo ético enriquecido respecto de otras teorías morales. Es importante decir que esta aparente ampliación del campo visual de lo moral está fuertemente relacionado con una comprensión *eudaimonista* de los bienes humanos: si el criterio normativo de las éticas herederas de Anscombe y Foot es el concepto de lo que sea una vida bien vivida, completa y característicamente humana, parece ser necesario incluir aspectos como los dones naturales –inteligencia, talentos, por ejemplo–, la salud, las condiciones socio-económicas y las oportunidades de educación y participación civil, –además de los reveses de la fortuna– etc., dentro de lo que especifica qué es “vivir bien”. Ahora, como es evidente, la forma en que estos aspectos se presentan en las vidas particulares de las personas es algo que excede el campo de acción de aquellas funciones básicas de las que se habla; haber nacido en condiciones de pobreza o padecer de una enfermedad puede ciertamente disminuir la probabilidad de ser

perfectamente felices. En otras palabras, la posibilidad de funcionar adecuadamente en el mundo parecería estar demasiado influenciada por factores externos a lo que permitiría la constitución natural de los seres humanos; pensar siquiera en atribuir responsabilidad por vivir bien sería, en este campo ampliado de lo ético, exigir del agente más de lo que podría ser razonable.

Una respuesta a esta inquietud parte de considerar que la “felicidad perfecta” como noción idealizada de la vida completa y característicamente humana es engañosa. Por un lado, porque es necesario concebir que hay una pluralidad de ideales relativos a lo que sea una vida completa determinados por diversos contextos sociales e históricos. La elección de uno de estos sobre los demás está siempre en riesgo de ser arbitraria y etnocéntrica, de manera que llenarlo de contenido limitaría la pretensión de universalidad de la que parte. Por otro lado, parece ser igualmente importante considerar que ninguna vida humana puede realmente llevarse a cabo en condiciones ideales de agencia: poseer todos los dones, todos los privilegios sociales, toda la buena fortuna, los mejores amigos, tomar sólo buenas decisiones, etc. Esta vida, más que característicamente humana, parecería ser radicalmente atípica. Parece más correcto suponer, en cambio, que la felicidad humana es en alguna medida imperfecta y limitada, que nuestras vidas transcurren en medio de la contingencia, y que el florecimiento, bienestar o felicidad –o cualquier otra traducción que se proponga para *eudaimonía*– debe pensarse dentro de esos límites. Si este es el caso, siguiendo a Foot, deberíamos considerar que lo característicamente humano es funcionar dentro de esas limitaciones, lidiando con ellas, siendo más y menos proficientes, en lugar de ser absolutamente excelentes o deficientes en ese ejercicio. Así mismo, la pregunta sobre la responsabilidad es cómo somos responsables *en* nuestras limitaciones y no tanto *por* éstas.

Esta vida particularmente humana tiene que ver, ante todo, con la posibilidad de florecer como organismo que está capacitado para atender a razones y actuar conforme a ellas, y esta posibilidad, por ende, está anclada a nuestra racionalidad práctica. Aunque haya muchas maneras de describir lo que es una vida humana bien vivida de acuerdo con los cambios de contexto cultural e histórico, Foot plantea que un examen funcional, en un nivel más básico que el de las manifestaciones particulares de la cultura, pueda darnos criterios para establecer lo que constituye la virtud humana. En sus palabras: “In spite of the diversity of human goods –the elements that can make up good human lives– it is therefore possible that the concept of a good human life plays the same part in determining goodness of human characteristics and operations that the concept of flourishing plays in the determination of goodness in plants and animals” (Foot 2001: 44).

La tesis más fuerte de Foot es que las virtudes que reconocemos como indicadores de las ‘buenas personas’ en términos morales son rasgos cuya manifestación nos posibilita vivir entre otros seres humanos de manera provechosa y placentera. El vicio es entendido entonces como una deficiencia en el funcionamiento de esas capacidades sociales y racionales, como algo que incapacita a los seres humanos para operar como agentes racionales y morales, que en alguna medida los anula.

Ahora, creo que el alcance de este optimismo naturalista respecto de la bondad humana debe considerarse limitado cuando se habla desde una perspectiva moral; esto es, cuando las categorías de evaluación que utilizamos *no* son aquellas que corresponden a una descripción meramente biológica o presuntamente neutra, sino que están cargadas de contenido cultural, histórico y político. En otras palabras, creo que es importante mantenerse firme en que es en el terreno contingente de nuestra actividad situada –nuestro contexto y nuestra experiencia– que se puede hablar de vivir bien, de ser bueno, o de proficiencia agencial en general. Si bien me parece muy sugerente la idea de que hay ciertas facultades naturales que posibilitan a los seres humanos para conducir vidas que llamamos “buenas”, creo que es importante tener en cuenta que, en tanto capacidades o facultades –disposiciones, si quiere seguirse con el lenguaje aristotélico al respecto–, lo que determina la bondad o maldad resultante es la manera en que se ejercitan, la actividad en que se involucran. En este sentido, el optimismo de fondo no es tal que se asuma que los seres humanos son buenos por naturaleza y la maldad o deficiencia es una corrupción de ella, sino que lo natural es la *posibilidad* de hacerse bueno o malo, y en esa medida es que tiene sentido hablar normativamente de “hacerse”. Creo incluso que, en el fondo, un optimismo más fuerte nos dejaría sin manera de justificar la admiración que sentimos por quienes son buenos, habríamos de conformarnos con considerarlos muy afortunados.

Aunque este trabajo es, en un sentido, un estudio sobre cómo puede hablarse de la existencia del mal moral como una realidad en el mundo humano, la decisión de adoptar una descripción inicial del término “malo” significando “deficiencia” responde a la intención de mostrar que la consideración de lo malo en la agencia debe poder entenderse como algo constitutivo o integral a ésta –a una manera de hacerse–, alejándose de la discusión que podría ponerse en términos de los ‘contenidos’ morales –un conjunto particular de valores, por ejemplo– a la luz de los cuales se pronuncian los juicios. Esta decisión, que no está libre de grandes dificultades que tendré que ir sorteando a lo largo del texto, tiene que ver con la idea de que se entienda que la manera de evaluar la agencia es similar al tipo de normatividad que rige las actividades o los haceres, como cuando hablamos de que alguien baila bien, o es hábil o excelente dibujante.⁶ Análogamente, hablaré de que alguien es malo en su hacerse persona, de

⁶ Valga la pena decir en este punto que no considero que ambos planos (el del contenido y el de la actividad) sean completamente dissociables, ni que en términos generales sea deseable pretender que lo sean. La realización de la actividad agencial es indisociable de la circunstancia social de la persona, considerando que tal circunstancia se compone, en parte, de una serie de contenidos de carácter moral como juicios, convicciones y concepciones de lo que es permisible u obligatorio. En este sentido, cabe pensar que el reparo que lleva usualmente a ver el relativismo cultural (distintos sistemas de valores) tiene cabida en la explicación del mal moral, si bien se va a proponer que como condición más básica que la fuerte influencia de estos factores, se encuentra la capacidad de pensar y apropiarse (o inversamente, rechazar) determinados condicionantes para la acción. El objetivo es mostrar que en la interacción de ambos planos se da la posibilidad de ser una buena o mala persona, esto es, que la actividad de hacerse a uno mismo tiene necesariamente que ver con hacerse alguien en términos de ciertos contenidos morales que pueden ser revisados. El punto es que considero interesante plantear el estudio sobre el mal no desde el plano de los contenidos morales –por ejemplo, creencias falsas–, sino de las actividades

que es deficiente en su actividad de agente; el reto mostrar cómo esa falta de habilidad, por decirle de algún modo, explica o tiene que ver con ese otro nivel de “mal” con el que más frecuentemente lidiamos en el lenguaje cotidiano, y con el sentido fuerte, en términos de una normatividad moral, que tiene el término. La intuición aquí es que el vicio, la realización de acciones censurables, la convicción en creencias que pretenden justificar tales cosas, y otros usuales sentidos del término no son en sí mismos lo malo que haya en una persona, sino que han de servirnos como indicadores de que la actividad de hacerse persona está fallando o se está llevando a cabo de manera deficiente en algún punto o respecto.

Esta posibilidad, si es que es una actividad nuestra, y en qué sentido lo sea, es lo que hace comprensible que se hable aquí en términos de ser responsables por nosotros mismos. Esto significa, a grandes rasgos, poner la discusión sobre la persona en un terreno normativo; significa hablar de la posibilidad de evaluar a las personas, en su condición de agentes, y no tan solo hablar de evaluación de las acciones e intenciones en tanto los objetos adecuados para juicios e imputaciones.

1.2 2. Las personas como objeto de la evaluación

El cambio que representa hablar de “responsabilizarse por ser quien se es” respecto de otras concepciones de lo que está en juego cuando se discute sobre responsabilidad podría describirse de la siguiente manera: normalmente se asume que los objetos adecuados de evaluación moral son las acciones, sus consecuencias, o las intenciones que las producen. La imputación a un individuo *por* sus acciones, implica que éste debe dar razones, motivos, causas o explicaciones por ellas; en algún sentido, que hay una diferencia entre a quién se atribuye la responsabilidad y por qué se le está haciendo responsable: el objeto y el sujeto de la atribución son distintos en un nivel importante. Podemos pensar, desde esta manera de ver las cosas, que hablamos de malas acciones, o acciones censurables y punibles, por las cuales unos sujetos, cuyo valor moral no está en juego, deben responder.

La distancia o diferencia entre el objeto y el sujeto de la responsabilidad tiene muchas veces que ver con la idea de que no estamos legitimados para pronunciar juicios sobre las personas, o bien porque no tenemos cómo acceder a lo que sea esa persona, sino tan solo a las acciones que produce y que son visibles en el mundo, y a su manera de justificarlas o explicarlas, o bien porque no hay tal cosa como un carácter estable o unitario ‘detrás’ de esas acciones (Cf. Harman 1999&Doris 2002). Esta diferencia implica que el ámbito de la evaluación se limitaría a los fenómenos y a las explicaciones, y deja en un campo intocable –y quizá incognoscible– a los sujetos a quienes se hace responsables. Esta perspectiva, que es quizá demasiado cercana la imputación legal o penal, parece ser igualmente tímida en la consideración de ciertos fenómenos morales, que parecen requerir de que se hable de “personas” y no simplemente de acciones,

que podrían pensarse en principio desprovistas de este tipo de contenidos, para avanzar hacia estos.

como lo son la comprensión del arrepentimiento y la redención, la concesión de perdón, la educación moral de los niños –la transición hacia una mayoría de edad moral, por decirlo de algún modo–, y las dinámicas de relaciones interpersonales en las que el afecto no parece estar puesto en términos exclusivamente de las acciones y racionalizaciones que se hacen sobre el amigo, aquél con quien se tiene una relación afectiva.⁷ Es importante decir, sin embargo, que esta distinción es entendida de maneras distintas, admitiendo grados de relación o independencia entre la noción de “acción” y la noción de persona. Como intentaré mostrar a lo largo de este texto, aunque ambas nociones sean diferentes, es la conexión indisociable entre ambas lo que pone de manifiesto el carácter propiamente moral de las evaluaciones que podamos emitir sobre unas y otras.

Esta manera de ‘proteger’ al sujeto del juicio moral parece suponer que las acciones son aislables en términos de ‘hechos’ más o menos objetivos que no requieren de la atribución o valoración moral de quien los produce para ser imputables; en otras palabras, no suponen que es en virtud de que el agente sea bueno o malo que las acciones pueden ser adecuadamente llamadas de estas maneras y, análogamente, que el hecho de llevar a cabo una buena o mala acción no hace de nosotros *automáticamente* una buena o mala persona.⁸ Debe decirse en este punto que incluso desde esta perspectiva hay algunas consideraciones sobre los agentes que inciden en la manera de entender las acciones que llevan a cabo, aun si estas consideraciones no son

⁷ En la literatura sobre ética de virtudes contemporáneas se hace un gran énfasis en que un rasgo distintivo de esta aproximación es que se centra o se enfoca en el agente, en lugar de centrarse en la acción. El cambio de foco no implica que se omitan consideraciones sobre qué es una buena o una mala acción, sino que desplaza la atención de la pregunta “qué debo hacer” hacia “cómo debo ser” como eje normativo de una teoría ética. Muchos de los argumentos que se esgrimen para defender este enfoque tienen que ver con las razones que he mencionado en el cuerpo del texto. Usualmente se presentan en contraposición a propuestas neo-kantianas, consecuencialistas y utilitaristas contemporáneas; ver, por ejemplo Hursthouse (1999), Baron, Petit & Slote (1997), Sherman (1997), Esheté (1982), Carr & Steutel (eds.) (1999).

⁸ La psicología social denomina a este tipo de inferencia automática “fundamental attribution error” (cf. Ross (1977), Harman (1999), Jones & Harris (1967), Doris (2002)). En términos generales, el error de atribución, que se presenta en la explicación de la conducta de otros (es decir, es un error que escasamente se presenta en la consideración en primera persona de la conducta), consiste en omitir o disminuir considerablemente la importancia de factores contextuales o situacionales relativos a un conjunto limitado de acciones observadas (usualmente los ejemplos y experimentos consideran una sola acción), en la caracterización de las mismas como evidencia de un rasgo de carácter estable en el sujeto que las produce. La asimetría que se presenta entre el peso que se otorga a la circunstancia por una parte, y el carácter que se supone de la persona que lleva a cabo la acción, por otra, deriva en una comprensión inadecuada de la acción en cuestión al nivel de su causa. Igualmente, la apresurada atribución de un rasgo estable como causa de las acciones hace que las expectativas generadas frente a acciones posteriores de un mismo agente (que, se afirma, no están adecuadamente justificadas), dificulten o incluso impidan una adecuada comprensión de la acción (cf. Doris 2002: 93ss). Ahora, si bien estos reparos contra la atribución de carácter deben ser considerados, es importante decir aquí que tomo mucha distancia de la pretensión de *negar* la existencia, importancia y utilidad de acudir al carácter o a rasgos más estables del agente como parte de la explicación de la conducta, como hacen autores como Doris y Harman.

lo que usualmente cabe dentro de lo que llamamos moralidad. Un ejemplo claro de éstas es el interés por la salud mental o capacidad racional del agente en juego como criterios relevantes en la determinación del valor de sus acciones. No es poco común, en el terreno legal y en las discusiones sobre responsabilidad que se acercan a éste, considerar que una persona no *puede* actuar racionalmente le quita a sus acciones un matiz relevante para la inculpación, parece ponerlas en un lugar en el cual el juicio moral sobre ellas es difícilmente determinable, y tiende a hacer las veces de recurso de exculpación de quien comete una acción estando ‘fuera de sí mismo’.

Desde esta perspectiva, entonces, los juicios tienen que ver con los “hechos”, con lo observable, racionalizable, justificable, etc., mientras que las personas –su carácter o su constitución moral– no parecen hacer parte de ese mundo apropiado para el juicio, la imputación, o la asunción de responsabilidad. Vale la pena decir que esta manera de evitar atribuciones de bondad o maldad ‘automática’, si bien puede representar una manera de ser más justos en nuestro trato con otros –esto es, de no llenarnos de prejuicios, de suspicacias, de falacias generalizantes, etc.–, tiene como consecuencia una limitación grande del espectro de lo que consideramos la vida moral de los seres humanos: de aceptarla en su versión más radical, tendríamos que concebirnos como viviendo en un mundo de puras acciones, desconectados de nosotros mismos y otros, e impedidos para justificar nuestras intuiciones sobre lo adecuado de pensar que vivimos, actuamos, juzgamos y sentimos ante todo entre personas. Esta idea lleva a pensar que quizá lo que es cuestionable no es la posibilidad o lo adecuado de pronunciar juicios sobre las personas mismas, sino las maneras en que pasamos de evaluar acciones a evaluar personas.

Uno de los puntos centrales en la discusión sobre la responsabilidad por el carácter tiene que ver, justamente, con las dificultades para explicar la relación que existe entre las acciones observables y evaluables desde un marco legal o social y las atribuciones de predicados de bondad o virtud, y maldad o vicio a la persona que lleva a cabo las acciones. Hay un debate, tanto en filosofía como en psicología respecto de si es válido o es falaz –se habla del “error fundamental de atribución” como uno de los sesgos (*bias*) psicológicos que generan intuiciones falsas sobre la agencia humana (cf. Doris 2002)– saltar de un plano a otro; es decir, proponer una relación directa entre ser responsable por llevar a cabo ciertas acciones y ser responsable por tener las disposiciones que causan las acciones.

La distinción entre ambas instancias supone, en principio, que ser responsable por las acciones *x*, *y*, *z* es satisfacer un conjunto de condiciones de voluntariedad que son usualmente puestas en términos deseos y creencias relativas a la acción. Las creencias y los deseos conectan las distintas acciones en el tiempo, se mantienen más o menos estables y generan patrones de acciones del mismo tipo. Suponemos, que si no hemos de entenderlas como eventos aislados o productos de distintos agentes, entonces son causadas por una disposición estable a llevarlas a cabo o, en otras palabras, un carácter. Las acciones son voluntarias en la medida en que un agente esté dispuesto de cierta manera para llevarlas a cabo. Ahora, al entender las disposiciones como algo que

no está dado por naturaleza –no es innato ni de otra manera inmediato– sino que es el producto de una educación o habituación, y considerando que esta habituación se produce por la iteración de acciones del mismo tipo, parece ser que la relación que se busca entre la responsabilidad por acciones y la responsabilidad por el carácter se muestra como circular: si somos responsables por nuestras acciones porque tenemos determinado carácter, y tenemos ese carácter porque hemos llevado a cabo ciertas acciones, no es claro cómo determinar dónde realmente reside la responsabilidad.

Lo que resulta más preocupante de este círculo es que no nos ofrece una manera suficientemente clara de distinguir entre acciones que llamaríamos errores o casos aislados de las acciones que configuran o manifiestan el carácter. En la dirección de explicación que va del carácter a las acciones, es difícil comprender cómo alguien que es, por ejemplo, honesto, mentiría en una circunstancia, pues la causa de esta acción tendría que ser ajena a su carácter. En la otra dirección –la explicación del carácter como causado por las acciones– no tendríamos manera de saber si esta mentira refleja –o causa– un cambio de un carácter honesto a uno deshonesto. Ante las numerosas instancias de inconsistencia entre las acciones de una misma persona, tendríamos que preguntarnos si la noción misma de carácter y la relación que se supone que tiene con las acciones, es realmente útil.

A esto solo puedo responder, por el momento, que esta forma de ver el carácter es inadecuada. Para que tenga sentido concebimos como personas, no debe caerse en la posición apresurada y difícil de sostener de que los seres humanos nos constituimos como unidades monolíticas y perfectamente estables a lo largo de nuestras vidas; por el contrario, si alguna ventaja representa considerar la noción del carácter que puede derivarse de la ética aristotélica en la explicación de la actividad de hacernos agentes, es el hecho de que ésta se presta para hablar de un cierto dinamismo o plasticidad que posibilita la mejoría o empeoramiento de nosotros mismos, así como también nos permite comprender el error, la inconsistencia y los accidentes, dentro de un marco más o menos estable. No entraré en detalle en este punto sobre ello, pero me gustaría simplemente dejar sentada la idea de que parte constitutiva de ser una persona es tener que navegar entre una cierta estabilidad que nos identifica y la necesaria contingencia de nuestras acciones y circunstancias. En ese navegar deben poder encontrarse las claves para hablar de que podemos ser responsables por nosotros mismos.

Cuando hablo de responsabilizar a un agente por ser quien es, el sujeto de la imputación y el objeto de la misma se identifican, quien responde y por lo cual responde son una y la misma cosa. Ahora, el primer problema al que se enfrenta esta posición tiene que ver con la dificultad de pensar esa unidad que se plantea; no solamente parece que estamos postulando unas entidades en el mundo que podríamos señalar y comprender, sino que encontramos dificultades sabiendo qué papel juegan, dentro de esa unidad las acciones, las emociones, los juicios y demás ‘productos’ de esas personas. ¿Qué significaría tomar por objeto al sujeto de la atribución de responsabilidad?

La identificación entre el sujeto y el objeto de la imputación sugeriría que el tipo de respuesta que esperamos, esa manera de dar razón del objeto imputable, dependería, en el ejercicio en primera persona de buscar ser responsables, de tomar una cierta distancia respecto de uno mismo –constituirse en algún nivel como un objeto analizable, escrutable, comprensible desde ‘afuera’–, verse al mismo tiempo como dos cosas diferentes. Es importante tener en cuenta que una comprensión dual de la persona que es objeto y sujeto de atribuciones de responsabilidad debe poder entenderse de tal manera que no se asuma ni se implique una escisión radical en la persona para concebirse a sí misma. Esto, dado que la intuición fundamental detrás del interés por atribuciones es que los agentes somos en algún sentido unitarios, que respondemos por nosotros *mismos*.

Una buena manera de entender la división de la que hablo, que requiere examinar y atribuir responsabilidad es a partir de la noción que Hannah Arendt introduce en la primera parte de *The Life of the Mind* (1981)–“Thinking”– para hablar de la figura de Sócrates y del pensamiento como un diálogo silencioso consigo mismo. La figura del “dos en uno” es lo que descubre la actividad reflexiva y supone que es posible –y quizá necesario– pensar “a dos voces”, examinando y re-examinando las maneras de aparecer de los objetos del pensamiento continuamente; esto es, volviendo una y otra vez sobre el sentido de lo que hacemos y decimos, de lo que ocurre y llama nuestra atención. Esto hace que quien piensa no pueda casarse dogmáticamente con una idea, o con una manera de representarse al mundo, puesto que la naturaleza del diálogo es, precisamente, la de contrastar y cuestionar lo que se da por cierto. No obstante, este dos en uno tiene como requisito, como pauta normativa si se quiere, la necesaria coherencia consigo mismo, la amistad entre las dos partes dialogantes. En esta medida, se puede ver que la propuesta de “división” no significa –ni permite– una escisión radical en el agente –en el pensante, si soy fiel a lo dicho por Arendt–, ni equivale a un caso de irracionalidad –entendida ésta como sostener simultáneamente creencias contradictorias–. Así mismo, da las condiciones para poder poner en el lugar del objeto –ya sea de pensamiento, comprensión o atribución de responsabilidad– al sujeto de la acción. Esta perspectiva da apenas un primer paso o un marco de aproximación a lo que sería considerarse uno mismo como “objeto” de pensamiento, puesto que queda todavía por especificar a qué me refiero –si es algo que puede ser puesto en términos de un objeto de pensamiento y en qué sentido lo sería– con “sujeto”.

Una primera intuición es que la forma en que la persona misma puede ser objeto de su pensamiento y su reflexión está dada porque la identidad del agente se construye en las dinámicas interpersonales, nutriéndose tanto de las descripciones hechas en primera persona sobre uno mismo, como de las maneras como los otros lo entienden – cómo se relaciona con otros lingüísticamente y en términos de interacción social. En tanto que las personas sólo somos personas en un mundo compartido, en el que ocupamos unos lugares sociales particulares, es posible decir que incluso mi “yo misma” es una parte de ese mundo que puedo representarme y redibujarme. Si el lugar que ocupo en el mundo, o mi manera de moverme en él –por vía de mis acciones, palabras, las reacciones y evaluaciones de los otros sobre a mí, las expectativas y exigencias que

impone el contexto en el que habito, etc.– es algo a lo que puedo asignar un sentido –o una multiplicidad de sentidos–, es entonces posible que en la actividad del pensamiento ponga en cuestión justamente esos sentidos.⁹

Otra manera de concebirnos como objeto de responsabilización es acudiendo a la idea de que quienes somos es el resultado o el producto de algo que hacemos sobre nosotros mismos. Ante esto, cabe pensar que si bien la figura que utilizamos al decir que somos *producto* de nosotros mismos –de nuestra agencia, si se quiere–, no debería tomarse en un sentido literal, o incluso en la manera en la que a veces se piensa sobre nuestra capacidad de producir objetos, discursos o acciones en el mundo. La idea del producto acabado, exteriorizado, puesto ‘ahí afuera en el mundo’ parecería dejarnos con una concepción de lo que es hacer de nosotros mismos algo que no permitiría entender muy claramente cómo es que podríamos –y debemos– continuar constituyéndonos constantemente, respondiendo no sólo retrospectivamente por nosotros mismos.

Hago estas salvedades porque, conservando el espíritu aristotélico de mi discusión, parece necesario decir que los sentidos en que se “hace algo” varían de acuerdo con la manera en que el resultado –el fin de la actividad de hacer– se relaciona con el proceso. *Praxis* y *poiesis* son términos utilizados para designar distintas maneras de hacer, relativos a la acción humana. “Doing [*praxis*] and making [*poiesis*] are generically different [...] since making aims at an end distinct from the act of making, whereas in doing, the end cannot be other than the act itself.” (*EN* 1140b 3-8) Se distinguen en tanto que el primer tipo de actividad incluye dentro de sí el fin que persigue; diríamos que es completa en sí misma; de alguna manera, podríamos incluso pensar que el fin que se persigue es llevar a cabo la actividad. Esta puede ser una manera de interpretar el ejemplo que da Aristóteles en el libro II de *EN* respecto de la vista como actividad: el fin de “ver” no está por fuera de la actividad, y esto no debe interpretarse de manera que se asuma que no se pueda instrumentalizar la vista –encaminarla a otro fin–, sino porque el éxito de la actividad de ver se manifiesta en ‘estar viendo’. Por otra parte, los procesos productivos (*poiesis*) tienen su fin ‘por fuera’ de la actividad misma, representan el significado más usual del término “producción”, en tanto que dan como resultado un objeto, un algo. En este contexto, las técnicas se caracterizan como *poiesis*, mientras que las acciones se caracterizan como *praxis*.¹⁰

⁹ En los dos últimos capítulos de este trabajo se explorará en mayor detalle la dinámica de construcción de la identidad del sujeto dentro de las dinámicas interpersonales y la forma en que esta construcción abre las puertas para hablar de la responsabilidad por sí mismo como un ejercicio de atenta resignificación de quién se es.

¹⁰ Esta distinción, si bien se presenta en *EN* y en otros tratados aristotélicos de manera más o menos clara, presenta algunas dificultades al momento de su aplicación, porque la línea entre las actividades productivas y las acciones que se encaminan a la virtud, por ejemplo, no es fácil de trazar. Esto porque, como discute John L. Ackrill en “Aristotle on Action” (1978), las condiciones que definen una acción parecen simultáneamente requerir que no se lleven a cabo como fines en sí mismas, y a la vez, que sean completas para poder ser llamadas virtuosas o viciosas. Al considerar, por ejemplo, una acción justa, hay una diferencia entre “qué se hace” y “por qué se hace” que permitiría pensar que esa acción en particular (qué) es apenas un medio para la justicia

La pregunta que cabe hacer, entonces, es si al decir que nos constituimos en un objeto que puede ser resignificado y evaluado, tendríamos que pensar en un “yo” acabado y delimitado, en un producto en el segundo sentido expuesto. La respuesta corta es que aunque quienes somos es algo que está más o menos definido y es evaluable dentro de los límites de esa definición, la actividad de hacerse, tanto como la actividad de ver, es una que se completa a sí misma cuando se está llevando a cabo. La relativa estabilidad de nuestro carácter es lo que nos permite tomarnos como objeto – quizá siempre provisional– y sobre esta unidad es que podemos re-presentarnos y re-significarnos. Como describiré en mayor detalle más adelante, la actividad de vernos como unitarios y pensar sobre nosotros mismos es una de las maneras de “hacernos a nosotros mismos”, es decir, es una de las formas en que somos activos sobre nosotros.

1.2.1 ¿Porqué tomar como ‘objeto’ a las personas?

Si puedo pensar, entonces, que tiene algún sentido dar la discusión sobre la responsabilidad de las personas por sí mismas, cabría preguntar por qué me interesa particularmente este ámbito y no el de la acción, dadas las dificultades teóricas que pueden plantearse respecto del acceso que tenemos a lo que sean las personas,. A esto responderé diciendo, inicialmente, que nos interesan las personas, y no tan solo sus acciones, cada vez que nos vemos involucrados en una situación social, emotiva, familiar, amistosa, o simplemente de interacción humana. Son pocos los ámbitos prácticos en los que se hace una separación o aislamiento entre las personas y sus acciones, tomando estas últimas como si fueran objetos independientes, señalables y comprensibles por virtud propia. Son pocos y quizá no son aquellos en los que esta selección se haga desde un punto de vista moral. Podríamos decir, incluso, que al considerar la imputación de responsabilidad limitándonos –no sólo concentrándonos– tan sólo a la acción, parecemos estar procediendo a partir de un interés legal o penal, más que persiguiendo una comprensión ética o moral de la circunstancia y de la acción en cuestión. Si uno pudiera considerar que una de nuestras preocupaciones principales tiene que ver con cómo vivir bien, podría pensarse que en esa idea de “vivir bien” hay algo más que una pregunta por “cuáles acciones llevar a cabo”, es decir, que haya algo que hable sobre cómo ser una buena persona, como una suerte de unidad o continuo que, entre otras cosas, puede producir acciones.

Por otra parte, es importante para mí misma, en tanto agente, poder construir una narrativa de mi vida que resulte más o menos unitaria, una de la que pueda sentirme autora y protagonista, en principio, que me identifique y me diferencie de los demás. Creo que es importante para las personas, en general, poder vernos en retrospectiva y tener

(por qué). Esto haría que la producción de la acción dependiera de la realización del fin ulterior, impidiendo llamarla adecuadamente una *praxis*. No obstante, al considerar la manera en que Aristóteles asume que las virtudes son sólo posibles en la realización de acciones particulares, la elección de esa acción particular puede ser vista como un fin en sí mismo, dado que las condiciones de elección incluyen el conocimiento y juicio apropiado de lo que se está haciendo como una “acción justa”. Al respecto, ver también Oded Balaban, “Aristotle’s theory of *praxis*” (1986).

frente a nuestras acciones y lo que atribuyamos como causas de éstas reacciones morales análogas a las que tenemos respecto de las acciones de otros. Es importante que podamos sentir orgullo, o vergüenza, que podamos evaluarnos y corregirnos, o comprendernos, rastreando nuestras tendencias, sus causas y sus posibles consecuencias. Sumado a esto, creo que es importante rastrear coherencia o continuidad en los sucesos de nuestra vida, no tan sólo con propósitos evaluativos o correctivos, sino para darles sentido y formarnos una idea de nosotros mismos como conectados a través de esos sucesos. Es en esta búsqueda de sentido, de pensar en nosotros como alguien que ha permanecido tanto como puede haber cambiado, que nos aproximamos al mundo en tiempo presente y a nuestras acciones como personas que no aparecieron de repente y quienes azarosamente se comportan de una u otra manera.

Iona Heath es una doctora que trabaja con pacientes terminales y con ancianos en Inglaterra; en su libro *Ayudar a Morir* (2008), recopila historias y testimonios de personas que tienen que enfrentar la muerte como una realidad cercana. En sus textos, cruzados de referencias literarias y filosóficas, resalta insistentemente el valor que tiene la generación de una narrativa de la vida como unitaria en el proceso de comprensión de la muerte y a la vez, como manera de dar sentido a la propia vida. Reproduzco a continuación algunos fragmentos:

Morir nos da la oportunidad de completar la vida. Una muerte repentina es algo extraño y trunco, y es tal vez ese sentido de algo incompleto lo que agrava la angustia de quienes sobreviven [...] La muerte forma parte de la vida y es parte del relato de una vida. Es la última oportunidad de hallar un significado y de dar un sentido a lo que pasó antes [...] La coherencia, la dignidad y el significado que contiene el relato acumulado le permiten al protagonista morir con un sentido de valor y de realización. Esto tal vez explique por qué, al final de la vida, es tan importante volver a contar y revivir los hechos notables y por qué, tanto para la persona moribunda como para quienes la sobrevivirán, hablar de acontecimientos pasados y volver a mirar fotografías compartidas ofrecen un real y auténtico consuelo. Familiares y amigos pueden continuar el relato incluso una vez que la persona está demasiado débil como para contribuir, y hacerlo proporciona consuelo a todos. (44-48)

Cuando la enfermedad está ganando la partida, es crucial volver a la persona, volver a escuchar y redescubrir su historia individual, sus logros, sus esperanzas y sus temores –volver a empezar, como lo hace Frank Auerbach: retirar la pintura de la tela, hacer un nuevo retrato del sujeto–, algo que trascienda la enfermedad y la deje atrás. Al hacerlo, puede apartarse el tiempo del espíritu humano individual del tiempo y de la enfermedad. El tiempo de la enfermedad es determinista e inexorable, pero el tiempo de la persona sigue siendo suyo y depende de la profundidad y de la intensidad, tanto como de la duración. (112)

De los fragmentos anteriores puede extraerse no sólo la importancia de la generación de una narrativa de la vida como posibilidad de afrontar la muerte y como manera de darle sentido a la vida, sino que es claro también que esa narrativa no es

intercambiable con cualquier historia de vida. El énfasis que hacen los pacientes y los médicos en vincular a la persona que narra con los sucesos narrados está puesto en que esa historia, al margen de algunas ediciones, omisiones o reinterpretaciones de lo sucedido *pertenece* a alguien, lo caracteriza y lo sitúa como *alguien* que está en el mundo, que es visto y escuchado por otros. Es importante notar, además, que el vínculo de autoría y protagonismo en la propia narrativa hace que haya una diferencia importante entre hacer una biografía y hacer una ‘novela’ respecto de la propia vida. Si bien al narrarnos nos concebimos parcialmente como personajes, la manera en que nuestras experiencias se conectan entre sí, las elecciones que hacemos en la forma de presentarlas, están ancladas a la idea de que las historias no son intercambiables simplemente, que uno de los núcleos de valor de nuestra vida es que es *nuestra* y no simplemente cualquier vida.

La importancia de la unidad o coherencia narrativa puede pensarse como involucrando sobre todo una preocupación por el sentido, antes que una preocupación por la ‘objetividad’ o la verdad. No buscamos describirnos a nosotros mismos en un lenguaje científico o neutral, desprendido o indiferente; por el contrario, la narrativa de quiénes somos y quiénes hemos sido está teñida de emociones, de opiniones no universalizables, de nuestro punto de vista. Este punto de vista cambia a lo largo de nuestra vida: vemos de distintas maneras los mismos sucesos, adjudicamos importancia y valor de formas diferentes conforme pasa el tiempo, pero se conserva, en general, la idea de que por ejemplo, eso que me dolió profundamente en una ruptura amorosa, o eso que me hizo muy feliz en un logro que hoy no me parece tan enorme, me lo pareció a *mí*. Ese *a mí* y esta ‘yo’ nos conectamos narrativamente por relaciones de sentido.

Vale notar, también, que otro de los énfasis de Heath está en que las narrativas se comparten entre el paciente, el médico y los familiares, y que es en esa actividad de compartir que parte del valor terapéutico se manifiesta. No es suficiente con que yo me narre introspectivamente mi vida, a partir tan sólo de lo que recuerdo o de lo que el filtro de la enfermedad y el dolor me permitirían ver en dada circunstancia, sino que es también importante que otros me narren, me oigan, me conciben como un alguien más o menos unitario.

Queremos poder pensar que aquellas personas que se relacionan con nosotros en distintos ámbitos –amistoso, de amor, de cordialidad, como colegas, etc.– nos valoran y nos conciben como *alguien* no tan sólo en virtud de que en algún momento tuvieron ocasión de presenciar una o algunas de nuestras acciones. En este sentido, parece ser importante que haya una intuición de confiabilidad o estabilidad en lo que manifestamos a través de nuestra acción y que es a la luz de ese algo más estable que la mera acción quizá contingente, que predicados como “generoso”, “honesto”, “amable”, etc., describen lo que somos. Esto, no solo en relación con nosotros mismos, sino en nuestra manera de relacionarnos con los otros: es importante para nuestras relaciones interpersonales que podamos confiar, en alguna medida, en que las personas, y no tan sólo sus acciones, son lo que configura nuestro mundo humano. “En realidad, la idea de que alguien es una *persona*, alguien con quien se pueda interactuar de maneras característicamente

humanas, parece depender de que ella tenga algo de las virtudes morales: al menos suficiente honestidad e integridad de tal manera que ni uno sea un instrumento en sus manos ni ella en las nuestras” (Korsgaard 1996: 24).

Por otra parte, es importante en nuestra construcción de identidad que pensemos en nosotros hacia el futuro como teniendo un vínculo con quienes hemos sido y quienes sentimos que somos. Así mismo, parece ser un requisito para entendernos que concibamos que podemos trabajar hacia la satisfacción de las expectativas sobre lo que nos importa o nos preocupa, que hay un sentido en quiénes somos y quiénes queremos ser frente a nosotros mismos y frente a los demás. En “Persons, Character and Morality” (1981), la discusión que Bernard Williams tiene con Derek Parfit respecto de la utilidad de la idea de identidad personal, afirma que es más adecuado pensar en el vínculo que los intereses presentes de una persona –sus proyectos– tienen con los intereses que esa persona tendrá en un futuro, aún si resultan muy distintos o hasta contradictorios, como siendo *de uno mismo*, en lugar de postular diversos ‘yoes’ conectados psicológicamente. Aunque uno admita que puede cambiar mucho a lo largo de su vida, es necesario concebir que hay un ‘uno’ que cambia, no sólo para que la idea de proyecto en el futuro tenga sentido como el proyecto de un alguien, sino para que los proyectos que concibo en este momento como particulares del momento en el que estoy sean comprensibles como ‘míos en este momento’:

The point is that if it is true that this man will change in these ways, it is only by understanding his present projects as *the projects of one who will so change* that he can understand them even as his present projects[...] One cannot even start on the important questions of how this man, so totally identified with his present values, will be related to his future without them, if one does not take as Basic the fact that it is his own future that he will be living through without them. This leads to the question of why we go on at all.(10)

Posteriormente, Williams afirma “Thus one’s pattern of interests, desires and projects not only provide the reason for an interest in what happens within the horizon of one’s future, but also constitute the conditions of there being such a future at all” (11). Esta segunda afirmación muestra que la concepción de nuestro propio carácter –que para Williams es ese conjunto de intereses, deseos y proyectos, la historia personal y el contexto en el que está– es una condición básica para poder pensar incluso en términos de “nuestra propia vida”. Nos interesa, entonces, pensar en nosotros mismos en términos de una persona que se mantiene en el tiempo y a pesar de los cambios, porque es una condición psicológica básica para dar sentido a la experiencia de vivir en el presente, pero también para poder comprender la capacidad de producir acciones y proponernos planes. Esta condición no solo se cumple como requisito para la actividad en primera persona, sino que creo que puede trasladarse a nuestra manera de figurarnos a las otras personas. Concebimos que ellas, como nosotros, pueden tener un futuro y pueden coherentemente tener deseos y proyectos –tanto como admitir errores y cambiar drásticamente– siempre y cuando sigan siendo en un sentido importante las mismas.

Quizá la razón principal por la cual quiero mostrar que tiene sentido hacer responsables a las personas por quienes son tiene que ver con la posibilidad de que alguien pueda dejar de ser el tipo de persona que creyó o creímos que era, y que esto no resulte ser algo frente a lo cual ninguna reacción o ningún juicio pueda producirse legítimamente. Si no creemos que una persona pueda ser responsable por sí misma, o por su carácter, entonces el ‘descenso a la maldad’ de alguien que en algún momento fue admirable tendría que ser visto con el mismo tipo de lamentación impotente con la que se observa un desastre natural. Análogamente, tendríamos que concebir que el cambio ‘para bien’ de alguien que en algún momento se quedaba corto en sus comportamientos morales no merece realmente el tipo de admiración o mérito que cotidianamente querríamos concederle, pues no podríamos decir que es en tanto persona que ha mejorado, sino apenas que sus acciones han dejado de ser malas. No concebir que hay una disposición estable que dé forma a sus acciones sería tanto como pensar que las acciones loables o censurables que se producen aparecen en el mundo como quien lanza unos dados: ninguna cantidad de acciones buenas o acciones malas legitimaría que esperáramos de la siguiente que fuera buena o mala. La probabilidad para cada lanzamiento o para cada acción sería siempre 50/50.

Este último punto implicaría, también, tener que pensar con mucho detenimiento en el propósito de educar moralmente a niños y jóvenes. Parte de lo que se espera de la educación moral es dar herramientas para desarrollar un sentido de autonomía –si queremos seguir la vertiente kantiana– o para cultivar las habilidades propias de la virtud –de acuerdo con las aproximaciones de los proponentes de la ética de virtudes. En ambos casos, es necesario suponer que hay un concepto de persona, de *buena* persona, a la base de la educación por la que se propende. Con este “buena” me refiero no tan sólo a que se constituya como alguien que lleva a cabo acciones que son socialmente aceptables, sino como alguien que es capaz de entender qué distingue una buena acción de una mala, qué cuenta como una razón, qué reacciones son apropiadas, alguien que, en general, es capaz de concebirse a sí mismo como un sujeto apropiado de atribución de responsabilidad. De lo contrario, tendríamos que pensar en que la educación no es algo que se distinga mayormente de un entrenamiento o condicionamiento conductual, por el cual el niño, en su paso a ser un miembro adulto de la comunidad moral, merezca ningún mérito, o sea realmente admirable.

Como mencioné anteriormente, el supuesto de fondo, que comparto con la postura de Aristóteles, es la idea de que las buenas personas nos resultan admirables, nos parece que tienen mérito en ser o llegar a ser buenas. La posibilidad de que esta admiración tenga sentido, de que haya de hecho algún mérito en esa bondad, depende de que para el caso opuesto pueda hablarse de que tenga sentido censurar la deficiencia de carácter, de que un rechazo hacia el mal pase también por considerar que la persona *amerita* esa censura. Retomando, es evidente que en nuestras prácticas sociales, políticas, emotivas y morales están como elementos constitutivos la admiración y el mérito enfocados en las personas, aun si esto se hace tomando como punto de inicio, pero no como único elemento relevante, la manera en que actúan.

1.2.2 Admiración, mérito y responsabilidad

Podría replicarse en este punto que hablar de mérito y admiración, y hablar de responsabilidad moral no son necesariamente lo mismo. Podría decirse que el tipo de marco normativo en el que la admiración juega un papel no es propiamente el ámbito de lo moral, si es que éste se entiende como aquello que tiene que ver con el bien, el mal, la obligación, la prohibición y la permisividad. Se diría que la admiración tiene un carácter más emotivo, más estético, supererogatorio si se quiere, y que plantear requerimientos y exigencias como los que supone hablar de moralidad sería excesivo en términos de lo que hace admirable a una persona. ¿Cómo podríamos siquiera exigir de alguien que sea admirable?, ¿no es acaso suficiente con que actúe como *debe* actuar, es decir, siguiendo unas pautas consensuadas, o unas leyes previamente estipuladas?, ¿no es acaso la admiración un efecto contingente de cómo actuamos, dependiente sólo de otros, pero no garantizable por nosotros mismos?

El tipo de mérito que atribuimos a alguien por ser quien es parece intuitivamente claro e importante para nuestras prácticas sociales, pero se torna complejo y difuso al momento de plantear una discusión teórica sobre sus implicaciones como criterio normativo. Esto, porque tiende a asumirse que estas respuestas en tercera persona, como son la admiración y el repudio o censura, son apenas efectos contingentes ubicados en el espectador, sin ningún poder informativo sobre la acción o las intenciones que llevan a que alguien actúe de determinada manera. Más aún, podría decirse que es posible que quien admira o censura puede estar en un error en su actitud reactiva; es factible que alguien no tenga buenas razones –ignore algún factor relevante, sea presa de un prejuicio ideológico, se esté dejando llevar por simpatías o afectos, etc.– para reaccionar en la manera en que lo hace. Ante estas posibilidades, podría pensarse que trazar un vínculo entre la admiración y la moralidad de una acción tendría que hacerse por vía de una estipulación de criterios de lo que resulta objetivamente admirable en términos de razones morales para poder distinguir entre una admiración legítima y una errada. En otras palabras, habría que decir que la moralidad es previa a la admiración, mostrando que, aún si no es perfectamente contingente la respuesta en tercera persona, sí estaría necesariamente supeditada a las consideraciones morales, de manera que éstas deberían constituir el eje central del análisis. Pero esta puede no ser la única manera de ver el asunto.

Por una parte, lo que nos suscita admiración, incluso si queremos pensar que es siempre la manifestación de algún tipo de virtud –una manera excelente de comportarse respecto de una situación particular–, puede no encajar con lo que concebimos que es el campo de lo “moralmente evaluable”. Joel J. Kupperman, en su texto “Virtues, Character, and Moral Dispositions” (en Steutel & Carr 1999) dice:

Virtues are important in the assessment of character, even if [...] virtue is sometimes more spotty than we would like to think. People sometimes tend to perform very well in a specific area of life, across a range of contexts. Plainly a good character will include a number of virtues, such as honesty, fortitude, considerateness, and willingness to go to some trouble to help those in need. Are all of these moral virtues? The answer depends on how narrow or broad the sphere of morality is taken to be. Is being inconsiderate a species of immorality? Fortitude, which includes the ability to endure hardships unflinchingly, may manifest itself mainly in concerns not normally thought of as either fulfilling or violating moral requirements, such as success in starting up a business or athletics. (209)

Como muestra el fragmento, hay actividades que producen admiración hacia alguien, pero que no se enmarcan dentro del campo de lo que es “obligatorio” o “prohibido”, lo que usualmente se entiende como el ámbito estrecho de la moralidad. A pesar de que no podamos exigir de alguien que sea hacendoso, ocurrente o disciplinado, la exhibición de estas características –que se manifiestan en contextos muy diversos y en acciones muy distintas– produce o incrementa nuestra sensación de admiración por alguien, o el placer que derivamos de pasar tiempo con ellos. En un sentido importante, la manera en que determinamos nuestras interacciones sociales–cómo seleccionamos las personas con quienes queremos pasar nuestro tiempo– depende de estas consideraciones, y pueden incluso llevarnos a querer parecernos en estos aspectos a ellas. Lo que hay de loable en la manera de conducirse de ciertas personas hace parte integral de las razones por las cuales consideramos que son agentes bien formados, y del sentido en el cual ellas ayudan a moldear lo que consideramos una ‘buena persona’, incluso sin poder formularlas como una exigencia objetiva.

Puedo pensar, por ejemplo, que la relevancia de rasgos que considero repudiables pero que no son prohibitivos en mi propia persona es determinante en cómo siento que estoy conduciendo mi vida. Así, por ejemplo, cuando renuncio a correr el último kilómetro de mi entrenamiento matutino, y no es a causa de un agotamiento sobrecogedor, ni de ninguna imposibilidad más allá de la falta de impulso para terminarlo, siento que me fallo a mí misma en un respecto fundamental. Pero esta falla no es universalizable, no puedo formularla en el lenguaje de las exigencias impersonales, ni exigir de todas las personas que se comporten como quien terminaría ese último kilómetro. No correr ese último kilómetro *no* hace de mí una persona fundamentalmente fallida, ni me anula como agente moral o racional, pero exige de mí una respuesta particular al notar que con frecuencia no termino, que me produce displacer no hacerlo, que el hecho de parar reclama mi atención. Más allá de la pura respuesta evaluativa de la comprensión estrecha de la moralidad –si es bueno o malo– parece necesario que me apropie de esa propensión, que la asuma y la examine; parece necesario que la incluya dentro de esas cosas por las que puedo sentirme responsable. La relación entre lo admirable y mi idea de lo que es una buena vida y de ser alguien que vive bien, parece merecer atención por fuera de la concepción estrecha de la moral.

Un segundo reparo consistiría en decir que concentrarse en la noción de mérito conectada a la admiración parecería exceder todos los límites de lo que una perspectiva moral aspiraría a lograr: si lo admirable fuera criterio de moralidad, deberíamos entonces considerar que ciertos rasgos repudiables como el mal humor, la displicencia o la grosería nos darían razones para juzgar como moralmente malas a ciertas personas. A esto habría que responder que no tendría ni debería tener sentido suponer que lo que esperamos en el ámbito de la ética como lo estoy pensando es establecer un tribunal de juicios severos y condenas para las personas como absolutamente buenas o absolutamente malas a la base de lo admirable o repudiable que manifiesten en su forma de actuar. No parece ser éste el tipo de comprensión de las personas y su capacidad de actuar la que nos dé alguna luz sobre cómo vivir buenas vidas; no nos da buenas guías ni juicios útiles. Por otra parte, parecería que esta altísima exigencia supondría que el tipo de responsabilidad que atribuiríamos tiene que ver con un control consciente, una decidida, pensada o ponderada manera de hacerse a sí mismo. Si queremos admirar o censurar –atribuir mérito y demérito– como respuestas morales fuertes, entonces tendríamos que asumir que el agente está en *control* de sí mismo, que es un creador imputable que decide ser o no ser de una u otra manera.

A estas cuestiones puede responderse a acudiendo de nuevo a un sentido de ser responsable por fuera del contexto usual en el que el término se asocia a la pura imputabilidad legal. En el contexto de la imputabilidad legal, la noción de responsabilidad está indisolublemente unida a la idea de la decisión como una manifestación del control por parte del agente de lo que produce; esto es, de una concepción de éste como causa determinante, como calculador y deliberador de lo que produce. Las acciones y sus agentes son separables conceptualmente en la medida en que éstas constituyen los efectos de una causa o una serie de causas –examinables bajo la perspectiva de causas suficientes, buenas razones, o justificaciones–, y en tanto que efectos previsibles, pueden y deben ser controlados en mayor medida.

La idea alternativa, en términos generales, es que pensar el problema de la responsabilidad por el carácter en los mismos términos en los que se piensa en la responsabilidad por acciones es inadecuado. No parece ser lo mismo hacer *algo* que hacerse alguien, y no parece ser muy eficiente suponer que en ambos casos lo que está en juego es la idea de una decisión; no es claro en qué consistiría decidir ser un tipo de persona u otro, qué habría que considerar como los medios, qué tipo de criterio de eficiencia o satisfacción se implementaría en ese caso y, más fuertemente, qué habría que contar como el producto de esa decisión. El rasgo compartido que destacaba el análisis aristotélico entre la manera de producir acciones en el mundo a partir de la elección y de el tipo particular de voluntariedad implicada en la producción o estabilización del carácter no es, de hecho, la elección con conocimiento de los particulares y los fines que se propone como criterio de responsabilidad para acciones. Parece ser que hacer alguien de uno mismo no es tanto una acción, en el sentido de un movimiento producido en el mundo, un acto terminado y determinable, como una suerte de actividad, una manera de disponerse para hacer cosas, para actuar.

En esta línea de ideas, puede decirse que el interés de evaluarnos como personas y de vernos como responsables por quienes somos tiene que ver, menos con juzgarnos y culpabilizarnos, y más con un afán por entendernos a nosotros mismos y a aquellos que hacen parte de nuestras comunidades morales. La comprensión de la que hablo es una que supone que podemos vernos como sujetos que pueden ser responsabilizados por sus acciones en virtud de que pueden responder por sí mismos, de que pueden conducir sus vidas activamente, pueden dar razón de sí, aun si esta razón está fuertemente influenciada por factores que se encuentran por fuera de su control. En esta comprensión, que supone que hay más en una persona que hace parte de nuestra comunidad moral que el rasgo “bueno” o “malo”, entran a jugar aspectos que se integran dentro de nuestras prácticas morales y que se relacionan mucho más cercanamente con la admiración y la censura, que con el acato o desacato de normas. Así, por ejemplo, una parte muy importante de comprender y admirar a alguien como un agente responsable por sí mismo es verlo como alguien que se esfuerza, o que es capaz de pensar o dar sentido a sus circunstancias de distintas maneras, en que es alguien abierto a nuevas posibilidades, aun si ninguna de estas cosas se incluyen dentro de los requisitos que impondría una moral que considera la admiración como algo primordialmente contingente.

El tipo de explicaciones o justificaciones –la manera de dar razón por nosotros– que busco, entonces, no es uno que se centre en el control, la decisión y el cálculo, sino uno que abra la posibilidad de vernos y entendernos como personas a cargo, en un sentido distinto, de nuestras propias vidas. La intención de separar la idea de estar a cargo y estar en control surge de la consideración de que plantear siquiera la posibilidad de que una persona sea la causa única o suficiente para ser quien es parece ignorar el hecho de que las personas somos, de manera fundamental e incuestionable, seres sociales sometidos a la influencia y efectos directos de las acciones de otros, de sus juicios, de sus afirmaciones, rechazos, y de sus descripciones cargadas de valor sobre sí mismos y sobre nosotros. En general, que dependemos de la influencia que tiene en quienes somos nuestra forma de vivir con otros y su forma de vivir con nosotros.

Incluso si quisiéramos suponer que todo lo que hacemos –en términos de productos, o acciones concretas– depende primordialmente de nosotros, en tanto que proviene de nuestras creencias y concepciones generales sobre lo que es bueno y deseable, y supusiéramos además que esa dependencia está puesta en términos de control, tendríamos que admitir, so pena de defender una imagen implausible sobre la vida humana, que aquellas creencias y concepciones, la manera en que llegamos a tenerlas, y lo que sirve como criterio de elección de medios en nuestras deliberaciones proviene en muchísimos casos de lo que nos fue inculcado desde la infancia, de los juicios y prejuicios heredados de nuestras sociedades, de las limitaciones y posibilidades de aprendizaje por exposición a determinadas circunstancias de nuestro entorno, etc. Y entonces preguntaríamos, si todos estos factores son los que en realidad determinan lo que hacemos y quienes somos, y ninguno de ellos está dentro de las cosas que podemos controlar o sobre las que podemos decidir, ¿por qué admirar la fortuna con la que contaron los que consideramos ejemplos a seguir?, ¿cómo podríamos ser

responsables por nosotros mismos? ¿no deberíamos plantear que para serlo tendríamos que estar también en control de ellos?

Hablar de una relación entre lo admirable y lo meritorio como parte fundamental de una noción de responsabilidad lleva a decir que la respuesta es que no estamos en control de ellos, pero que tampoco deberíamos estarlo. No es necesario que todo lo que hace que seamos quienes somos dependa de nosotros, porque no parece ser que el único tipo de actividad que tenemos en relación con nosotros mismos sea el control o la pura decisión. No es cierto que seamos activos únicamente cuando se trata de la acción, mientras que simplemente recibimos pasivamente, indiferentemente, las influencias externas que imprimen en nosotros lo que diríamos posteriormente que determina cómo actuamos y cómo somos. Parece ser igualmente importante, para ser agentes, para ser personas, que lo que hacemos, tanto como lo que recibimos sea entendido, interpretado, evaluado: en fin, pensado o apropiado por nosotros.

Si concebimos que esta actividad de pensar en quienes somos, en qué hemos sido hechos y en qué hacemos es algo activo, si ese pensar es algo que *hacemos*, cabe entonces pensar que es algo sobre o por lo cual podríamos ser responsables, que es algo por lo cual podríamos dar razón, estimar, admirar o repudiar. Si en ese 'llegar a ser quienes somos' hay algo de actividad que hacemos sobre nosotros mismos, si somos 'agentes de nosotros mismos', entonces podríamos considerar que el estrecho y tenso vínculo que se ve entre responsabilidad y control en el ámbito de la acción pueda ahora aflojarse un poco, y dar paso a uno entre responsabilidad y actividad o agencia. Puede ser entonces importante recordar lo dicho por Aristóteles al referirse a la posibilidad de hablar de que el carácter sea algo voluntario, haciendo énfasis en que la voluntariedad a este nivel ha de ser similar, aunque no idéntica, al sentido en el cual las acciones son voluntarias.

Habiendo dicho todo esto, entonces, habiendo establecido que lo que busco es la manera de entender la responsabilidad por la actividad que constituye hacer algo de nosotros mismos, el paso a seguir es hablar de la manera en que concibo la agencia, su papel en la constitución de la persona, y la relación en la que esto último se encuentra con la acción.

2. La agencia como parte nuclear del concepto de persona

Hay un vínculo indisoluble entre la noción de agencia y el concepto de persona. Tanto en nuestra concepción cotidiana de lo que son las personas, como en discusiones filosóficas, se encuentra la idea de que una persona es fundamentalmente algo que actúa; esto es, que produce o es capaz de producir un tipo especial de eventos que llamamos acciones. Aunque puedan privilegiarse otros aspectos en la determinación del concepto de persona, la capacidad de actuar puede rastrearse en cualquiera de esos casos.

El carácter nuclear de esta capacidad de actuar consiste en que está presente incluso en concepciones de la personalidad que privilegian otros aspectos para determinar el significado del concepto y separar la clase de objetos que pueden ser llamados adecuadamente “personas”. Así, entre otros, podrían plantearse tres criterios de la condición de persona: primero, la posesión de un alma inmortal, segundo, ser un sujeto adecuado de derechos y deberes, tercero, ser el tipo de cosa para la que resultan adecuados predicados tanto corporales como mentales. Quepa notar que ninguno de estos criterios menciona explícitamente la agencia. Sin embargo, en el caso del alma humana, o lo que hace que ésta sea distinta de la ‘fuerza vital’ de otros seres vivos, justamente el hecho de que los seres humanos podemos salvarla, condenarla, o en términos generales, evaluarla, se da tan sólo en virtud de que actuamos. Desde una perspectiva religiosa de este estilo parecería al menos extraño que se pudiera aislar la capacidad de actuar de la posibilidad de ser condenado o salvado.

En segundo lugar, una perspectiva política sobre la persona considera ser sujeto de derechos y deberes, lo cual está determinado por el hecho de que las personas actúan de formas que tienen implicaciones sobre otros y sobre ellas mismas. La necesidad de regular el impacto que tienen las acciones genera categorías de evaluación, normas, deberes, prohibiciones, límites, o condiciones mínimas de vida digna. En esta medida, es imposible desvincular a la agencia del sujeto político como persona.

En tercer lugar, una discusión sobre el tipo de predicados físicos y mentales que determinan condiciones necesarias y suficientes para hablar de “persona”, siendo distinta de las dos perspectivas anteriores, no puede obviar la capacidad de acción, porque los predicados mentales –aun poniendo en cuestión la posibilidad de reducirlos a predicados físicos– son el lenguaje propio de la descripción de la agencia, y por tanto se relacionan directa o indirectamente con la acción, dotando a la agencia humana de un rasgo distintivo.

En este punto pienso particularmente en el tipo de discusión que da Peter Strawson en la sección de *Individuals* (1959) titulada “Persons”, donde la pregunta fundamental parece ser cómo distinguir a un individuo –persona- de sus estados, por una parte, y de otra persona y de sus estados, por otra. Oponiéndose a la idea de que la conciencia individual sea la clave para responder a esta pregunta, Strawson muestra que el concepto primitivo de persona –primitivo por ser anterior a esta conciencia individual– comprende la adecuación de predicados tanto corporales como de conciencia a un mismo individuo. Además de los predicados que atribuimos a otros seres –no personas– en el mundo, las personas hablamos de nosotras mismas adscribiéndonos acciones e intenciones, sensaciones, pensamientos y emociones, percepciones y memorias, estados temporales y características duraderas, etc. (cf. 1959: 89). La línea de argumentación que sigue Strawson muestra que esta posibilidad de auto-adscribirse este tipo de predicados depende de ver a los otros como *self-ascribers*, siendo así primaria la capacidad de adscribir predicados-P a otros, sobre la capacidad de adscribirlos a uno mismo. Esta posibilidad, como sugiere al final del apartado 6 de su texto, depende de que las personas sean agentes; en sus palabras, “[w]hat I am suggesting is that it is easier to understand how we can see each other, and ourselves, as persons, if we think first of the fact that we act, and act on each other, and act in accordance with a common human nature. Now to see each other as persons is a lot of things, but not a lot of separate and unconnected things.” (1959: 112)

A primera vista, entonces, una de las cosas que nos indica que es apropiado otorgar el título de ‘persona’ a algo es la manifestación o el ejercicio de alguna capacidad para producir acciones; en este sentido, es en virtud de que somos o podemos ser agentes que somos personas. Ahora, si bien podemos determinar que la agencia es condición *necesaria* para la personalidad, no tenemos aún manera de determinar si acaso “agente” y “persona” son conceptos equivalentes, o si la relación entre ambas nociones es algo más débil, siendo las personas apenas uno entre muchos tipos de agentes concebibles. Plantear una relación fuerte entre ambas nociones –el tipo de relación que intuitiva y cotidianamente suponemos que existe entre ellas– requiere mostrar no sólo que las personas son agentes, sino que en el sentido de agencia que estamos utilizando, ésta es una capacidad *exclusiva* de las personas.

Mostrar que la agencia es una capacidad exclusiva de las personas no sólo sirve al interés de robustecer la relación entre agencia y persona; me interesa ir más lejos incluso para mostrar que las prácticas cotidianas que dependen de dicha relación tienen sentido. Esto se debe a que cuando acudimos a la idea de agencia –o de acción– para afirmar que tiene sentido suponer que toda consideración sobre lo que sea una persona tiene que ver con ésta, recurrimos a la idea de que las acciones humanas son, en efecto, una clase especial o distinta de eventos en el mundo; tan distintas, que es en virtud de la capacidad de producirlas como es posible distinguir a las personas, en tanto que agentes o causas, de otros seres en el mundo. Lo anterior implica suponer que hablar de agencia es hablar en un sentido especial de una relación causal, a saber, entre la persona y sus acciones. Ahora bien, habrá que revisar si esta suposición no es más que un caso de asumir como cierto lo que se está tratando de probar.

El hecho de que reparemos en tal peculiaridad de la agencia humana no siempre está mediado por un interés en la *definición* del concepto de persona. En cambio, distinguimos o queremos distinguir las acciones humanas de otros eventos en el mundo en parte porque sobre ellas podemos decir cosas diferentes de las que podemos decir sobre otros

eventos. Así, por ejemplo, aunque los efectos devastadores de un desastre natural nos lastimen físicamente, nos dejen desamparados, o dañen nuestros planes de vida, parece estar fuera de lugar referirnos a un terremoto en términos de una ofensa, una traición, o de un comportamiento negligente respecto de nuestros intereses o nuestros derechos. De manera similar, nuestras reacciones evaluativas y emotivas frente a estos eventos son distintas a las que tenemos cuando lidiamos con las acciones o las consecuencias de acciones humanas, incluyendo nuestros cursos de acción relativos a ellos. No parece tener mucho sentido suponer que podemos disuadir a la tormenta huracanada, distraerla, censurarla o castigarla, pues aunque la tormenta introduzca en el mundo una serie de cambios, aunque produzca unos movimientos dependientes de ella y en ese sentido *parezca* actuar; aunque por momentos hablemos de ella como una *ella*, la tormenta no es un agente, como la destrucción de una casa por su causa no es una acción, no al menos en un sentido que no sea metafórico o figurado.

Vale la pena notar que al usar este lenguaje figurado con el que atribuimos agencia o acción a fenómenos naturales, o al funcionamiento de máquinas, lo que hacemos es justamente personalizarlos, o antropomorfizarlos; de igual forma, es común que al hablar de algo que hace un ser humano que no se adecua a lo que concebimos que es la agencia –voluntaria o intencional– decimos que actúa como un autómatas o de acuerdo con reflejos o impulsos naturales. Lo que está en juego detrás de estos usos figurados o analógicos es precisamente la concepción de la agencia humana como un tipo especial o distinto de producción de eventos en el mundo.

Las acciones humanas, entonces, constituyen un conjunto especial de eventos, si no por tener propiedades particulares a ellos, en tanto que eventos en el mundo, al menos sí por la peculiaridad de ser los únicos objetos adecuados para ciertas reacciones y descripciones. Ante las acciones humanas contamos con respuestas adecuadas como la atribución de mérito, la evaluación moral, la indulgencia, la lástima, etc. Además, contamos con descripciones que no se aplican adecuadamente a otro tipo de eventos, pero que sí distinguen entre acciones, y entre acciones y eventos, mediante el uso de términos que describen estados proposicionales tales como deseos, creencias, juicios o atribuciones de valor como elementos explicativos claves.¹¹ Así, sin tener que postular en este momento que haya una diferencia ‘ontológica’ entre ambas categorías,¹² sí puede decirse, al menos, que en nuestro uso del lenguaje moral y práctico, hay una diferenciación más o menos clara entre acciones y otros fenómenos mundanos. Esta distinción, como intentaré mostrar a lo largo de la presente sección, tiene que ver necesariamente con el hecho de que la producción de acciones depende de la existencia de personas –tanto para que ocurran, como para que sean entendidas, interpretadas,

¹¹ Parece ser sencillo determinar que el lenguaje propio de la agencia humana no resulta adecuado en la descripción de otros eventos en el mundo, pero no es así igualmente sencillo determinar si acaso el lenguaje utilizado para hacer las descripciones de aquellos otros eventos alcance a dar cuenta adecuadamente de las acciones humanas. Esta pregunta se encuentra a la base de la discusión sobre la reductibilidad del lenguaje de la psicología al lenguaje de las ciencias físicas, y no será abordada directamente en este texto. Quepa decir, sin embargo, que estoy convencida de que esa no es una buena manera de hacer frente a las preguntas importantes de la filosofía práctica y moral.

¹² Con esto me refiero a una diferencia que, en términos de un marco ‘neutro’ –como suele pensarse que es el lenguaje de la ciencia– de descripción, por ejemplo, se pudiera dar cuenta de la diferencia entre una acción humana y algún otro evento producido en el mundo; en otras palabras, una diferencia en la naturaleza misma del fenómeno.

evaluadas, etc.—. Pero dado que las personas hacen otras cosas, además de actuar, es necesario determinar las condiciones bajo las cuales el producto es una acción. El vínculo conceptual que se hace manifiesto entre ‘ser una persona’ y ‘producir acciones’ —o, si se prefiere, ‘actuar’ en un sentido robusto— es tal que someterlo a examen permitirá una comprensión adecuada de lo que está en juego al hablar de la posibilidad de evaluarnos y comprendernos como individuos humanos.

Si lo que se propone es estudiar la agencia en relación con la condición de persona, no puede hacerse caso omiso del hecho de que parece haber una cierta circularidad en la definición de los términos en los que puede describirse ésta en primera instancia. La circularidad consistiría en que, a grandes rasgos, la agencia es la capacidad, facultad —o ejercicio de las mismas—, propia de un agente para producir acciones, y se asume a la vez que el rasgo fundamental que determina que algo es un agente es el ejercicio de alguna facultad en la producción de acciones; adicionalmente, lo que distingue una acción es, en principio, el hecho de ser el producto de una facultad de un agente. Ahora, esta circularidad aparente en la manera de caracterizar los elementos de la discusión no representa necesariamente una sin-salida, sino que propone de entrada distintos enfoques para la precisión o el enriquecimiento de las nociones en juego.

La pregunta por la persona y la pregunta por la acción parecen dos caras de la misma moneda, de manera que la adecuada caracterización de lo que sea un agente, por una parte, y lo que sea una acción, por otra, debe hacerse ‘mano a mano’. De ahí que aclarar las condiciones para distinguir acciones de eventos puede darnos luces sobre lo que signifique ‘ser un agente’, tal que podamos ‘avanzar’ hacia la determinación de qué tipo de facultad o capacidad las producen. Dado que las acciones son, en el sentido que Aristóteles utilizaría, algo “más cercano a nosotros”, esto es, parecen estar en algún sentido más claramente manifiestas en el mundo que las facultades,¹³ dado que cotidianamente tenemos que ver con ellas en distintos niveles, podría ser provechoso iniciar por un examen de lo que puede ser caracterizado como acción, y a partir de allí ver qué puede decirse sobre la agencia.

2.1 La acción como punto de partida

La pregunta por la definición —o caracterización precisa, si se prefiere— de lo que sea una acción no es un interés reciente de la filosofía, ni constituye apenas un afán de rigorismo analítico de nuestros discursos prácticos y morales. Por el contrario, las preguntas sobre qué sea una acción, si acaso es algo exclusivamente humano, si corresponde tan sólo al

¹³ Con esto no se quiere decir que las únicas cosas que sean comprensibles como acciones deban ser entendidas como eventos físicos observables y medibles mediante herramientas de las ciencias empíricas. Esto es, no pretendo decir que el único sentido —ni quizá el principal— en que son manifiestas es en tanto que eventos físicos, sino en tanto que hacen parte de prácticas lingüísticas y sociales cotidianas que muchas veces exceden el ámbito de la pura medición. Parece que tematizamos las acciones más frecuentemente que las capacidades, hablamos más de ellas, las concebimos como parte de un mundo común y visible. Así, podríamos incluso decir que lo que hace un personaje literario en una obra, por ejemplo, puede ser adecuadamente llamado una acción, que está en algún sentido en el mundo y es manifiesta, aun si no es un evento físico como la caída de una roca, o que pensar en una figura o planear mentalmente el día puedan entenderse como acciones, a pesar de que la ‘evidencia’ de ellas no sea, en un primer momento, más que un reporte dado por quien las lleva a cabo.

ámbito de lo racional, si es lo único o lo principal para lo cual aplican nuestras categorías morales, etc., constituyen algunas de las preocupaciones más básicas del pensamiento filosófico y están inextricablemente unidas a nuestras prácticas sociales, políticas, afectivas, morales, estéticas, etc. Hay que cuidarse, no obstante, de pretender que esta pregunta pueda ser respondida directamente mediante una fórmula o sentencia abarcante, con un enunciado básico o simple que resulte suficientemente poderoso para dar cuenta de todas las instancias y sentidos en los que podemos hablar de acción.

Al considerar la multiplicidad de perspectivas bajo las cuales examinamos, interpretamos, o reaccionamos frente a lo que sea una acción, es importante tener en cuenta que el foco bajo el cual producimos los criterios de determinación de la misma pueden arrojarnos imágenes muy distintas de lo que sea importante para hablar de acciones. No es lo mismo definir el campo de lo que son las acciones si la preocupación es, por ejemplo, la imputabilidad legal, a si nuestro interés es hablar de la manifestación de la individualidad mediante el hacer y la palabra en un ámbito público o político. Aunque todas las perspectivas, por distintas en enfoque que resulten, estén atadas a un núcleo común de rasgos o elementos que legitime que se les llame por el mismo nombre, debe ser claro que la dirección de la aproximación puede resultar parcial, en tanto que busque resaltar unos de esos rasgos sobre otros como los determinantes. El interés aquí es examinar cómo las acciones y la agencia en general dan claves para establecer una evaluación sobre las personas en términos de la capacidad que alguien tiene para responder por quien es.

Nos interesa hablar de la acción porque mediante la acción nos ponemos en el mundo, nos hacemos visibles; por medio de la acción nos hacemos comprensibles a nosotros mismos y entendemos a otros. En este sentido, la acción es una primera manera de aproximarnos a los otros, de verlos y evaluarlos en un proceso recíproco, siendo así importante también para pensar en la manera en que hacemos algo de nosotros mismos. Somos espectadores de las acciones de otros; al verlos, evaluarlos, comprenderlos y al reaccionar ante ellos configuramos elementos básicos para construir una descripción de nosotros mismos en un lenguaje compartido.

Así, la discusión que propongo a continuación estará orientada a mostrar sentidos de acción y responsabilidad que en alguna medida permitan seguir hacia ese ámbito quizá más amplio de la persona y el carácter. Esto quiere decir, a grandes rasgos, que las consideraciones que haré sobre la acción, la causalidad y la responsabilidad no estarán bajo la idea de que sea deseable que el ámbito de las acciones sea aislable del ámbito de las personas o del carácter, esto es, que las acciones, como eventos especiales, me interesen por sí mismas o en virtud de sí mismas. Así, aunque será necesario hablar de las condiciones causales de la producción de acciones, no entraré en discusiones sobre si una acción puede reducirse a un evento cerebral, por ejemplo, o si es necesario considerarla como la manifestación de un principio ontológicamente distinto de aquellos que producen otros eventos en el mundo. Por momentos será pertinente acudir a consideraciones derivadas de este tipo de discusiones –por ejemplo, sobre si hablar de responsabilidad requiere hablar de libertad–, pero se procurará que al hacerlo sea claro que la relevancia de la discusión tiene que ver con lo que nos dice sobre la posibilidad de hablar sobre las personas a través de las acciones.

Esto significa, aunque sea adelantarme un poco en el orden de la argumentación, que buscaré mostrar que la acción es algo fundamentalmente público, ya bien en un sentido performativo –es algo que se produce a la vista de otros, o para la vista de otros–, o bien

en un sentido de comprensión lingüística –esto es, descriptible, explicable o justificable y evaluable en un lenguaje público–, o de comprensión no-verbal.

Teniendo esto en mente, la pregunta por cómo caracterizar la acción puede abordarse inicialmente, al menos desde tres perspectivas distintas: a) la acción como efecto, consecuencia o producto de la persona –o de ciertos estados de la persona– en tanto *causa*; b) la acción como objeto apropiado de pautas normativas en términos de racionalidad y en términos de moralidad, c) la acción como elemento de sentido, o como parte constitutiva y expresiva sobre quién –o cómo– sea quien la realiza.

La intuición inicial es que a) es más básica en relación con b) al menos en tanto que la posibilidad de plantear un marco normativo supone usualmente concebir al agente como causa o al menos como condición necesaria de la acción. No obstante, no resulta tan sencillo suponer que c) se encuentre respecto de a) y b) en esta misma relación ‘progresiva’ de prioridad, sino que, al parecer, ofrece otro tipo de información respecto de la relación que se establece entre las acciones y los agentes. Por una parte, esta última perspectiva supone una comprensión distinta de lo que está en juego al hablar del agente como origen o principio de la acción –una que no se limita simplemente al rol causal que juega en la producción de la misma–; tiene que ver con una suerte de aspecto narrativo sobre el agente, en el cual la ‘propiedad’ que éste ejerce sobre sus acciones, reacciones, hábitos y disposiciones –entre otras cosas– manifiestan una relación más rica y más compleja que una causalidad directa. Por otra parte, supone que las consideraciones normativas normalmente aplicadas a la acción, esto es, la manera de evaluar en términos de si la acción es racional o si es moralmente buena o mala, dé un paso ‘atrás’ y se aplique a una categoría distinta –a saber, al carácter, o al individuo–. En términos generales, la perspectiva c) supone considerar a la acción y la atribución de responsabilidad por la misma como una herramienta o paso para poder saber o decir algo más sobre el sujeto que la lleva a cabo, como un paso para evaluar al agente.

El sentido en el cual no es directa la relación de prioridad que pudiera establecerse entre a), b) y c) tiene que ver con el hecho de que para poder hablar de la acción como un elemento informativo sobre el agente, es necesario considerar que ésta se incluye en un conjunto de cosas que comparten suficientes rasgos para delinear el carácter de un sujeto. En otras palabras, parecería ser necesario establecer algún tipo de consistencia o coherencia entre acciones y otros elementos como reacciones y evaluaciones hechas por el agente. Esto posiblemente requiera de concebir los rasgos de esta relación entre elementos como parte del conjunto de causas de aquellos. Si bien esto podría pensarse como una extensión o ampliación de la idea del sujeto como causa, considerando no sólo una acción, sino lo que constituye el conjunto mencionado, es importante notar que al hablar de disposiciones, o hábitos –aquello sobre lo cual establecemos los criterios de coherencia como rasgos estables o rastreables en distintas acciones–, parece ser que lo que está en juego es la posibilidad de considerar al sujeto como causa u origen de estos en un sentido no tan directo como originalmente se propone.

La posibilidad de informar sobre el agente o su carácter –es decir, que las acciones sean expresivas– debe contemplar el hecho de que haya acciones que *no* caben dentro del conjunto de las acciones que se conectan en términos de coherencia, a pesar de que causalmente puedan ser llamadas producto de la persona. Este es el caso de las

acciones que pueden ser llamadas “mixtas” en el contexto aristotélico¹⁴ –acciones realizadas bajo coerción o coacción, por ejemplo-, y de acciones inconscientes o novedosas dentro del usual comportamiento de alguien. Por otra parte, la direccionalidad de prioridad supuesta entre a) y b) no parece poder seguirse hacia c) cuando se considera que el carácter de un sujeto, aquello sobre lo cual informarían las acciones, es algo que se constituye a partir de la realización repetida (habitual) de ciertas acciones. En esa medida, podría decirse, hay un sentido en el cual las acciones son causas del carácter, invirtiendo la relación propuesta en a) entre agente y acción. Esto indicaría que la relación de evaluación moral que pueda hacerse debe ponerse también en cuestión, pues no es claro si el marco normativo debería entonces concentrarse en el agente en tanto que es la causa de sus acciones, o en las acciones en tanto que son la causa de cómo sea el agente.

Al hablar de que hay una relación de causalidad de la acción al sujeto, quiero decir que la realización de tales acciones y la posterior reacción emocional, interpretación y evaluación de las mismas por parte del agente genere nuevos patrones en éste, lo constituya en mayor o menor medida como el tipo de agente que lleva a cabo tales acciones, o que las entiende de determinada manera, o que reacciona a ellas identificándose como dueño o autor de las mismas, o, por el contrario, que falle en reconocerse a sí mismo como agente de tales acciones. Al proponer a las acciones como signo del carácter de un agente, no es tan claro qué significaría desde esta perspectiva hablar de este como causa de las mismas, ni qué criterios normativos habría que aplicar al considerar la consistencia o inconsistencia de las acciones en relación con el carácter del mismo.

Volviendo a las dos primeras perspectivas, podría pensarse que la posibilidad de establecer un marco normativo tan sólo a partir de la consideración de que el agente es en algún sentido causa de las acciones bajo evaluación revela una intuición respecto de la agencia en la cual, al menos, queda excluido un determinismo rígido. En otras palabras, parecería ser necesario hablar de que el agente es en algún sentido libre –y que es en virtud de tal libertad que las categorías evaluativas aplicadas a sus acciones cobran sentido–. Si el agente no es causa de las acciones que lleva a cabo en un sentido distinto en algún nivel importante de descripción de la manera en la cual un fenómeno natural es causa de sus efectos, entonces el propósito de evaluar sus acciones en términos morales –esto es, en un lenguaje no-natural, no-científico, no-neutral– podría verse como un esfuerzo prescindible o incluso vano. No obstante, es posible entender, incluso desde la perspectiva limitada a la producción de acciones, que el sentido en el cual se habla de que la persona es el origen o la causa de una acción no requiera de

¹⁴ Se dice que una acción es mixta porque no corresponde enteramente a lo que hace un agente voluntariamente, sino que está determinada en buena medida por factores ajenos o contrarios a las intenciones de un agente, sin que pueda decirse que es forzosa, o externa por completo. La discusión que lleva a cabo Aristóteles en *EN III, 1* puede interpretarse como una que da cuenta de la necesidad de acudir a la consideración del carácter de un agente, a partir de la manera en que reacciona emocionalmente frente a su acción, tanto al momento de realizarla, como en retrospectiva, para dar sentido a la acción. Así mismo, la discusión muestra que a pesar de la primacía de la decisión y de las razones que justifican una acción en la evaluación de la misma como “virtuosa” (*cf. EN III, 2*), es necesario también tener en cuenta factores como la actitud, el modo y la reacción emotiva frente a la acción para poder hablar propiamente de “virtud”, puesto que éste es un predicado que aplica al carácter de manera directa, y a las acciones tan sólo en la medida en que éstas son explicadas como consecuencia del carácter.

hacer consideraciones de corte metafísico respecto de la estructura de la voluntad como libre en un mundo causalmente determinado.

2.1.1 Algunas consideraciones sobre la libertad

Antes de introducir el marco de discusión sobre agencia que podría prescindir de estas consideraciones, me gustaría decir algunas cosas sobre la aparente necesidad de tomar partido por la libertad –al menos, de insertarse directamente en el debate libertad-determinismo– al momento de abordar filosóficamente cuestiones sobre responsabilidad y más generalmente sobre moralidad.

La discusión sobre la libertad se encuentra unida indisolublemente a la noción de la voluntad, como la facultad humana que se ocupa de producir la acción, y permite distinguirla de meros movimientos reflejos o respuestas automáticas al entorno. En principio, parece ser contradictorio hablar de voluntad sin negar el determinismo causal cerrado del mundo, esto es, sin hablar de libertad, puesto que lo que se está explicando es la producción de un evento mundano a partir de una causa que no opera según las leyes de la necesidad que rigen el mundo no-humano.¹⁵ Las acciones humanas no proceden según la necesidad física, no podrían ser predichas por una fórmula como las trayectorias de las bolas de billar sobre la mesa, sino que, suponemos, parten de una causa de otro tipo o interna al agente, por lo que caben ser distinguidas del resto de fenómenos. La idea de la voluntad, como nos dice Hannah Arendt en el segundo tomo de *The Life of the Mind* (1981)–“Willing”–, en su vertiente particularmente moderna, configura una manera de operar sobre el mundo (*willing*) que presupone la libertad, entendida, primordialmente, como la posibilidad de que lo que se hace podría no haberse hecho:

As I have said more than once, the touchstone of a free act –from the decision to get out of bed in the morning or take a walk in the afternoon to the highest resolutions by which we bind ourselves for the future– is always that we know that we could also have left undone what we actually did. Willing, it appears, is characterized by an infinitely greater freedom than thinking, and –again to repeat– this undeniable fact has never been felt to be an unmixed blessing. (26)

La pregunta aquí parece ser por el sentido de atribuir a la voluntad el papel de causa única o principal para la acción humana. El lenguaje en el que se expresan los juicios morales, la atribución de responsabilidad y las explicaciones y justificaciones de la conducta parecería no poder desprenderse de un marco de voliciones. No es suficiente con explicar una acción a partir de la consideración de disparos neuronales simplemente, o a partir de meras pulsiones biológicamente descriptibles: hace parte del sentido de “acción” el hecho de proceder no tan sólo a partir de apetitos y reflejos, sino el hecho de incluir a la Voluntad –como facultad– como una manifestación de la “vida interna” del

¹⁵ Este “en principio” es altamente problematizable. Como es común en la tradición filosófica, hay numerosísimas propuestas para entender la relación entre ambos principios a partir de grados y sentidos de compatibilidad o incompatibilidad. No me ocuparé de este debate, aunque sin duda lo que expondré a continuación puede entenderse como haciendo parte de alguno de los bandos en contienda.

agente, en la que se conjugan representaciones, juicios, atribuciones de valor y consideración de razones. La voluntad, nos explica Arendt, muestra la posibilidad de que cada acción humana se constituya como un principio radicalmente nuevo, como la introducción de algo novedoso en el mundo, algo que *depende* en un sentido fuerte del agente para llegar a ser el caso.

Podría decirse que la posibilidad misma de hablar de un ámbito de la acción, o de un ámbito de la moralidad –pues parece ser claro desde esta perspectiva que solamente o principalmente sobre las acciones es que tiene sentido proferir juicios morales– depende de la decisión por tomar partido por la libertad en el debate entre ésta y el determinismo, por vía de la aceptación de la voluntad como facultad a cargo de la acción. El sentido en el cual la voluntad rompe la causalidad cerrada del mundo de los fenómenos físicos puede entenderse de varias maneras: tomemos en primer lugar el caso de una persona dispuesta a llevar a cabo una acción.

Lo primero que es necesario tener en cuenta es que los agentes no se encuentran nunca en una circunstancia de aislamiento del mundo o de un conjunto de circunstancias que los llevan a la acción. En este sentido, diremos, cada agente es alguien que “es del mundo”, que se encuentra en medio de fenómenos y eventos conectados entre sí causalmente y su acción introducirá una nueva causa en ese entorno, generando una serie de consecuencias determinadas. En tanto que nuestro agente debe actuar *en* un mundo, es concebible que una primera ruptura de la causalidad se haga cuando éste toma, o percibe, o interpreta en el mundo los fenómenos que en los que se sitúa para configurar sus horizontes de acción. La manera en que el agente los comprenda o se los represente, en el sentido arendtiano, la manera en la que estos se le presenten como objetos que pueden ser usados en una u otra acción no está completamente determinada por los objetos mismos y su disposición en el mundo. Aun si normalmente o regularmente un vaso es visto por un agente como un objeto que le invita a ser llenado con agua para calmar la sed, por ejemplo, es posible que sea visto también como un receptáculo para la ceniza o una prisión provisional para el insecto que trepa por la pared. Aunque la constitución física del vaso –el hecho de que sea hueco, por ejemplo– determina una serie de oportunidades de acción con él, no es sino en la interacción con su mano y con su miedo frente a la araña que éste se le presenta de esa manera.

Con esto me refiero a que tomar conciencia de la existencia de un objeto es algo que se hace a partir de la manera en que éste se me presenta prácticamente –es decir, en relación con mis capacidades de movimiento relativas a él– estando yo situada en mí misma mientras estoy *en* ese mundo. La manera de verlo, o de pensar en el objeto no se encuentra determinada por las cadenas causales previas que llevan al estado de cosas que me represento. Nada en el proceso de fabricación del vaso, de transporte, comercialización y ubicación sobre la mesa, por ejemplo, me sirve como causa explicativa suficiente para usarlo como ‘aislador de arañas’. Aunque la ‘decisión’ de darle este uso esté justificada en ciertos atributos del vaso, en ciertas posibilidades que abre para mí, hemos de decir que es a causa de mi libertad como agente, de mi capacidad de decisión, o de elección, que la acción fue llevada a cabo. Parecería entonces que se puede decir que un objeto que ha pasado por una interpretación de un agente para ser utilizado de una manera u otra, ha pasado de comportarse según la necesidad de la causalidad del mundo físico a comportarse según la necesidad que impone la libertad de una persona; vemos un inicio nuevo en las cadenas causales que tienen que ver con el vaso.

Ahora, podría pensarse que esta interrupción de la causalidad por vía de las operaciones perceptuales e interpretativas del sujeto no representa realmente el tipo de origen de movimiento nuevo que se debe suponer respecto de la voluntad, puesto que el objeto con el que opera el sujeto, su representación o concepción del mismo, no es el objeto físico que está 'ahí afuera'. El vaso de vidrio, que pesa, que refracta la luz, que se quiebra si se cae –y no simplemente la percepción de vaso como contenedor de agua o arañas–, no se vio nunca afectado por una causa distinta de una causa física. Fue movido por una mano, que fue movida por un nervio, que fue activado por una sinapsis, que encontró su causa en algún otro estímulo físicamente explicable. En ningún punto de la explicación, si nos concentramos en el vaso, encontramos el espacio para hablar de la voluntad, de la libertad, o de las causas de otro tipo que requeriría, como suponíamos, el discurso moral.

Podría alguien decir en este punto, entonces, que quizá el sentido en el que hablemos de la necesidad de la voluntad no sea particularmente interesante cuando los objetos de los que nos ocupamos –esas cosas que están sometidas a necesidad– son precisamente los vasos, o las bolas de billar, o las sinapsis neuronales. Parece que si necesitamos hablar de "voluntad" para insertarnos en el campo de la moralidad, lo importante es que las acciones de las que nos hagamos cargo en la explicación sean acciones que pueden ser evaluadas moralmente. ¿Y cómo distinguir, entonces, entre estos dos tipos de acciones? Si quiere sostenerse la anterior distinción, una buena manera de hacerlo puede ser mostrar que el tipo de fenómenos que entendemos como haciendo parte del mundo humano como mundo social es tal que no parece plausible darle una descripción neutral u objetiva, como presuntamente puede hacerse del mundo físico. Parece entonces que las circunstancias en las que se encuentra un agente, sus intenciones, sus acciones, sus razones, etc., son todas cosas que pueden ser descritas de distintas maneras, que pueden ser construidas desde distintos ángulos de acuerdo no sólo con quién observe y describa, sino también con sus actitudes, valores previamente adquiridos, intereses, etc. Los "hechos" con los que tenemos que ver en un mundo sujeto a descripciones morales no son monolíticos, no son perfectamente estables, no son descriptibles desde una perspectiva completamente imparcial. Aún si lo fueran, si por alguna virtud teórica o experimental pudiéramos dar una descripción universalizante de las circunstancias humanas, no es plausible concebir que un agente que se dispone a actuar, una persona en un contexto, se representa su propia circunstancia siempre o necesariamente de la manera en que la descripción objetiva la formularía. Así, no es sólo debe decirse que siempre se actúa en medio de un mundo y una circunstancia, sino también que ese mundo y esa circunstancia son contingentes de acuerdo con la manera en que el agente los percibe, de su historia personal, de su educación, de sus posibilidades.

Además de pensar que la percepción nos presenta ocasiones de acción dependiendo de nuestra situación relativa a lo percibido, y en este sentido se debilita la idea de una causalidad irrompible en el mundo sobre el que actuamos, creo que puede darse otra manera de pensar la naturaleza necesariamente contingente de la acción. Esta segunda manera tiene que ver con cómo Hannah Arendt describe la vulnerabilidad de los hechos en política en relación con la posibilidad de la mentira. En "Verdad y Política" (1961) describe cómo la verdad sobre los hechos humanos se constituye a partir de nuestra forma de hablar sobre ellos, haciendo que sea distinta de cómo concebimos las verdades científicas. El ejercicio del poder, de la propaganda política, pone en riesgo a los hechos de una manera en que no podría hacerse en la ciencia: la mentira política, al manipular la descripción de un suceso puede hacer que los hechos se pierdan, desaparezcan. Estas afirmaciones no hacen que Arendt niegue la existencia de los hechos "[l]os hechos se afirman a sí mismos por su terquedad, y su índole frágil se suma, extrañamente, a su

gran resistencia, la misma irreversibilidad que es el sello de toda acción humana”. (23) Lo que parece indicar, más bien, es que los hechos humanos son por naturaleza frágiles, porque en nuestra manera de relacionarnos con ellos, de acceder a lo que configura nuestro mundo humano hay una mediación histórica y social de lo que se propone como verdadero. Este esquema de comprensión de los hechos políticos no es exactamente trasladable al ámbito de las acciones humanas cotidianas, en buena medida porque lo que está en juego al presentar una acción y presentar una visión sobre un acontecimiento que involucra a comunidades enteras es muy distinto. Las consecuencias de reinterpretar algo que yo hago en mi marco estrecho de acción y lo que alguien en una posición de poder hace, son ciertamente incomparables en términos de su magnitud e importancia sobre el mundo. No obstante, una intuición básica sobre la fragilidad de mis acciones se mantiene a pesar del cambio de ámbito.

El terreno de las acciones se configura a partir de opiniones que gozan de verosimilitud, que pueden ser revisadas, consultadas, valoradas de formas distintas, tanto intersubjetivamente como en mi proceso de pensamiento. Quiero proponer entonces que se piense que pueden ser contingentes en un sentido ligeramente distinto al de la posibilidad de no haber sido llevadas a cabo; esto, en tanto que una consideración posterior de ellas puede arrojar como resultado que la manera inicial de describirlas no se conserva como la única o la mejor posible para lo hecho. Pienso, por ejemplo, cómo lo que hace algunos años no podía comprender de una manera distinta a una traición por parte de una persona muy querida, hoy se presenta apenas como una falla de comunicación que no merecería generalmente tantísimo valor como el que en su momento le otorgué. No supongo que la descripción que hoy pueda hacer de esa circunstancia sea una más objetiva o más fiel a los hechos, pero me doy cuenta de que la distancia y el tiempo me permiten una comprensión distinta de la misma, me dan acceso a otra descripción, también verosímil de lo sucedido. El sentido en que esa traición es contingente, entonces, es que a pesar de que pudo no haber sucedido, pero sucedió, no hay una necesidad evidente de suponer que deba seguir siendo entendida como una traición; aunque el pasado no cambie, a futuro –considerándolas retrospectivamente–, las acciones *pueden* presentarse de maneras distintas.

Si puedo pensar que una de las condiciones que me permiten individuar acciones es el hecho de que haya una descripción para ellas que las explique y las vincule con las consecuencias que tienen, entonces parece ser que un ejercicio retrospectivo puede arrojar distintas descripciones que sean significativas y den cuenta de su conexión con mi pasado y con mi presente. La posibilidad de ‘editar’ mis acciones pasadas, al menos en tanto descripciones, me permite configurar una narrativa de mi vida en la que éstas pueden ganar o perder importancia, revelar aspectos de mí misma que antes no podía ver, o permitirme reestablecer una relación que pensé que había perdido para siempre. Este proceso de revisión, que puede tener un gran valor terapéutico, puede llevarse a cabo numerosas veces a lo largo de la vida y supone que las acciones puedan ser contingentes en este segundo sentido. No obstante, y quizá en un sentido similar a esa terquedad que mencionaba Arendt respecto de los hechos, esta segunda contingencia es más limitada que aquella que pone las acciones –causalmente– en el mundo.

Las limitaciones a la posibilidad de re-describir acciones están dadas porque lo que sucede, así pueda ser reinterpretado, no puede ser deshecho, en un sentido importante. Esto es particularmente notorio cuando las acciones en cuestión implican el daño sobre alguien: yo no puedo decidir un buen día que el daño que te produje con mi

desconsideración deja de existir sólo porque puedo pensar que lo que hice no es unívocamente descriptible como una ofensa o un daño. No puedo tampoco suponer que las consecuencias de lo que hice en ignorancia desaparecen cuando adquiero la información que antes no tenía sobre lo que estaba haciendo. Dado que las acciones humanas que son objeto de consideración moral son aquellas que tienen que ver con los otros, y por tanto se constituyen en el encuentro de quien las produce y quien las 'padece', la posibilidad real de reinterpretarlas, de verlas como contingentes retrospectivamente, está limitada por una disposición mutua a ese cambio. Incluso la más férrea y libre de las voluntades no podría re-editar el daño, si quien lo padece no puede hacerlo. Creo que esa posibilidad puede verse, por ejemplo, en ciertos contextos en los que podemos pensar en el perdón: si bien el daño no puede borrarse, sí es posible re-presentarse la acción que produjo ese daño –y a la persona que cometió esa acción– de tal forma que no se presenten como unívocamente o necesariamente dañinos para la posteridad. Si pensamos en que el perdón pueda involucrar una nueva manera de concebir al victimario por parte de la víctima en la que aparecen otros aspectos de aquél, podríamos pensar en que estos aspectos hagan posible que sea visto no tan sólo como "el victimario", "el monstruo", sino que presenten algún nuevo filtro a través del cual encararlo para establecer una relación. Así mismo, el causante de la ofensa tendría que modificar su manera de concebir lo que hizo –dejar de verlas como acciones justificadas, o incluso verlas por primera vez–, teniendo también la oportunidad de hacerse una imagen nueva de quién es. Claro está, esa posibilidad de ninguna manera implica una necesidad: hay daños tan profundos, tan condicionantes de cómo la víctima vive su vida tras haberlos padecido y de cómo puede verse a sí misma tras ellos, que no parece siquiera posible pensarlos de una manera distinta.

Volviendo a lo anterior, podemos pensar que la acción humana, entonces, no parece enmarcarse en un mundo visto como un conjunto de fenómenos estables, de hechos objetivos, relacionado mediante estrictas cadenas causales, sino que puede pensarse como la introducción de un principio novedoso en medio de un mundo que se caracteriza por su contingencia. Si el tipo de fenómenos que resultan relevantes para un agente son aquellos que podríamos llamar ocasiones de acción moral, entonces son fenómenos que, en tanto descriptibles como no sujetos a necesidad –ese era el requisito de moralidad que implicaba la libertad–, se presentan como primordialmente contingentes. Cada uno de ellos, siendo resultados o consecuencias de la acción humana, se encuentra por fuera del esquema del determinismo causal.

Visto así, parece ser que la realidad humana no se encuentra realmente en conflicto con la realidad física que postularía el determinismo y que la posibilidad de actuar no depende tanto de una postura fuerte respecto de la libertad, sino de la comprensión de que el mundo en el que se actúa no se opone, por principio, a la manera de operar de la agencia. No parece ser muy claro por qué necesitaríamos la libertad en un mundo que no se encuentra determinado, en un mundo en el que cada fenómeno es o puede ser pensado como un nuevo principio. No parece muy claro, tampoco, por qué fundar las nociones de agencia y responsabilidad en una comprensión rígida de la facultad de la voluntad atada a tal libertad.

Atada a la necesidad de libertad que parecía estar presente para poder separar los fenómenos mundanos no-agenciales de las acciones, se encuentra la idea de que la libertad, o la voluntad libre, es lo único que permitiría explicar la posibilidad del mal o de las malas acciones como algo que puede ser entendido como un producto humano. Si quisiera explicarse el mal sin acudir a la voluntad libre, habría que asumir que el carácter

maligno de los fenómenos que caen bajo esta categoría se deriva de alguna propiedad intrínseca del mundo o que, a lo sumo, constituye una mala interpretación de ausencias de bien en la conducta de las personas. Ejemplos de esta segunda posibilidad pueden identificarse bajo una postura que concibe, por ejemplo, que el origen de todo mal es la ignorancia. Aquello que se ignora no puede ser sometido a la voluntad de un agente, siendo por tanto inconcebible que alguien actúe mal a sabiendas de que lo hace, o que desee explícitamente hacer algo que considere maligno. Este esquema, llevado a sus últimas consecuencias, supone que, al no haber posibilidad de control sobre la acción malvada –esto es, que no hay una intención, o una intervención activa de las facultades relevantes en la producción de *acciones*–, ésta se presenta como si fuera un fenómeno de la naturaleza, como una suerte de evento inevitable, sujeto a la necesidad implícita en las cadenas causales de estímulos y respuestas a nivel puramente físico. En esta medida, diríamos, la acción malvada no es propiamente imputable más que como una omisión, o un desconocimiento, y el estatuto de censurabilidad resulta débil en comparación con la atribución de mérito que se lleva a cabo al realizar una buena acción.

En oposición a este debilitamiento de la imputabilidad, esta concepción de la voluntad libre supone que no se puede reducir la discusión sobre la distinción entre buenas y malas acciones a una en la que se rastrean distintas cadenas causales puramente físicas que derivan en una u otra. Al postular que la condición humana vista desde esta perspectiva se caracteriza porque lo que se hace siempre podría no haberse hecho –es decir, que en el más fuerte de los sentidos la acción es siempre contingente–, la bondad o maldad de una acción recaen de manera fuerte sobre lo que el agente *decida* hacer, sobre cómo *escoja* él presentarse ante el mundo con su agencia. El mal, visto desde esta comprensión de la libertad, es reprobable, censurable y punible porque podría no haber sido llevado a cabo, porque se encuentra en una relación simétrica con la buena acción.

Así, considerando esta manera en la que la moralidad requeriría de la libertad parecería que llevar a cabo un análisis del mal moral, de la deficiencia moral, o del mal carácter sin tomar un partido fuerte a favor de la libertad sería un despropósito. Quizá en el mismo sentido en el que Arendt mencionaba que pensar en la voluntad sin la libertad era una contradicción, según lo recién dicho, podría pensarse que pensar en el mal sin pensar en la libertad es una empresa estéril y quizá auto-derrotante. Esto, no obstante, no tiene que ser el caso. Como la misma Arendt hace notar en *The Life of the Mind* (1981) las discusiones filosóficas y morales sobre la responsabilidad, dentro de las cuales figura un interés marcado por la posibilidad del mal, si bien no en los términos en que se introduce en las discusiones de tradición judeo-cristiana, no inician con la idea de la voluntad libre, ni dependen de ésta. Por el contrario, Arendt muestra que la voluntad como facultad generadora de acciones se descubre en un punto de la historia del pensamiento en el que ya se ha dado un largo camino en la especificación de las condiciones de responsabilidad y evaluación.

No entraré en detalle en la reconstrucción histórica que hace Arendt, pero considero importante referir a ella, dado que su argumentación coincide con mis intereses en lo relativo a la posibilidad de pensar, por fuera del marco de la discusión sobre la libertad, la producción de acciones, la responsabilidad por ellas, y las consecuencias que éstas tienen en relación con lo que podamos decir y saber sobre los agentes. Como podrán anticipar quienes lean este trabajo, esta perspectiva se encuentra en la ética aristotélica, en donde se establece una conexión entre aquello que es objeto adecuado de atribución de responsabilidad y lo voluntario, sin formular una facultad “libre” o un rompimiento con

las cadenas causales del mundo. Su discusión sobre la *voluntariedad* (un rasgo de la producción de acciones y no una facultad productora de acciones) se sirve del análisis y la distinción entre la manera de actuar de los seres humanos y la manera de actuar de los demás animales, haciendo especial énfasis en los factores de voluntariedad propios del alma humana. Aristóteles no concibió nunca el debate libertad-determinismo, ni formuló una facultad como la Voluntad para explicar la acción, pero su propuesta da suficientes herramientas para dar explicaciones sobre las malas acciones, para formular criterios de atribución de responsabilidad, y para establecer un lenguaje moral adecuado que distingue entre agentes virtuosos y agentes viciosos.¹⁶

Siguiendo algunas de las ideas expuestas por Aristóteles en sus tratados éticos respecto del carácter voluntario de las acciones, creo que es posible dar una aproximación al sentido en el cual podría hablarse de causa u origen y de un marco normativo para la acción y para el carácter que prescindiera de discusiones sobre la libertad y el determinismo.

2.1.2 Origen causal y origen expresivo

Las tres perspectivas vistas de lo que sea una acción, –a) la acción como efecto, consecuencia o producto de la persona –o de ciertos estados de la persona– en tanto *causa*; b) la acción como objeto apropiado de pautas normativas en términos de racionalidad y en términos de moralidad, c) la acción como elemento de significación, o como parte constitutiva e informativa sobre quién –o cómo– sea quien la realiza– pueden ser entendidas a partir de una cierta interpretación de como Aristóteles concibe la posibilidad de actuar desde los tratados que se ocupan del movimiento de los animales en general, hasta los tratados éticos, en los que la “acción” es entendida como una posibilidad característicamente o exclusivamente humana. La concepción del estagirita, debe mencionarse, parte de la intención inicial de distinguir el tipo de movimientos o cambios en el mundo que son producidos por y en los seres vivos de aquellos cambios o movimientos que se manifiestan en objetos artificiales –no naturales–.

La posibilidad de distinguir un objeto cambiante natural de un objeto cambiante artificial tiene que ver con la posesión por parte de uno, y la respectiva ausencia en el otro, de lo que Aristóteles llama un “principio interno de movimiento”. Este principio puede entenderse no tan sólo como aquello que de hecho pone en movimiento al objeto natural –lo que hace que crezca, se conserve, se reproduzca, se mueva localmente, sienta o

¹⁶ La ausencia de preocupación o de toma de posición respecto del debate libertad/determinismo por parte de Aristóteles ha sido utilizada como un argumento en contra de la idea de que la discusión sobre la voluntariedad en los tratados éticos constituya una teoría sobre la responsabilidad moral. Susan Sauvé Meyer discute esta interpretación en los primeros apartes de su libro *Aristotle on Moral Responsibility* (1993), dando a entender que la reticencia a aceptar la posibilidad de hablar de responsabilidad por fuera de este debate responde más a una terquedad modernista que a un interés por comprender el fenómeno de la responsabilidad, que Aristóteles discute de manera muy rica. Desde la orilla opuesta, Richard Sorabji, en *Necessity, Cause and Blame* (2006) sugiere que aunque en el contexto de la teoría de la voluntariedad no se discuta sobre la libertad, las afirmaciones que Aristóteles hace sobre la libertad política pueden darnos luces sobre lo que pensaría de la libertad en relación con la voluntariedad. Su propuesta podría caracterizarse como compatibilista, en tanto busca conciliar la noción aristotélica de necesidad con la posibilidad de la acción voluntaria.

piense—, sino como aquello que lo distingue ontológicamente —formal o substancialmente— de otro tipo de objetos. El principio motor, que siendo tan sólo conceptualmente separable del objeto natural —esto es, el cuerpo natural es una unidad o un organismo íntegro, no el conjunto de dos ‘cosas’ distintas y separables en el mundo—, determina la organización o estructura del animado, y es en esa medida principio de su movimiento en tanto que posibilidad de moverse. Ahora, si bien tanto objetos naturales como objetos artificiales están en capacidad de ser movidos, el carácter peculiar de cada uno de sus movimientos está dado por el tipo de origen del cual deriva; en otras palabras, dentro de un análisis general del movimiento se empiezan a sentar las bases para poder distinguir a partir de su *causa* los movimientos que constituyen apenas eventos en el mundo de aquellos que podrían ser considerados —tras algunas otras precisiones— acciones. El análisis hecho por Aristóteles —que puede pensarse que inicia en la *Física*, pasa por el *De Motu Animalum* y el *De Anima*— deriva en lo que podría llamarse la “teoría aristotélica de la acción”, encontrada en los tratados éticos.

El primer punto que debe establecerse respecto de la relación entre movimientos y motores es que los seres humanos, en tanto que animales —o animados— somos esencialmente productores de movimientos y somos móviles. Esto quiere decir que tenemos la capacidad de ser movidos de acuerdo con las causas que afectan a todos los objetos físicos, pero también nos movemos o cambiamos de acuerdo con las capacidades particulares de los animados para moverse a sí mismos. El crecimiento y el envejecimiento, por ejemplo, no suceden en nosotros como lo hacen en un objeto inerte o en uno artificial: nuestro deterioro no es igual al de una roca a la intemperie, ni crecemos como aumenta el agua en un pozo con la lluvia. En nosotros, estos procesos son funcionales, definitorios de lo que es para un animado ser precisamente animado. La relación entre la función y la forma —y cabe pensarla por el momento como la organización de nuestras partes— es tal que estos movimientos no son accidentales en nosotros.

Así mismo, los cambios que experimentamos al sentir calor, frío, luz o sombra no son los mismos que ocurren con un metal —expansión y contracción, por ejemplo—, puesto que se manifiestan en nosotros de acuerdo con una potencia sensible para ser afectados por ellos táctil y visualmente. La percepción, la sensación, el placer y el dolor se originan en nosotros, aunque para actualizarse —para que sean sentidos— requieran de un estímulo externo. Los apetitos, el deseo y las elecciones, por su parte, tanto como el pensamiento y la intelección, son movimientos propios del alma humana, de las potencias deliberativa y racional, de manera que las acciones, discursos, teorías, etc., que producen tienen su origen en nosotros como principio de movimiento. Podría decirse que la relación en la que se encuentran las potencialidades del alma con sus actualizaciones es tal que siempre se requiere un elemento externo al animado para producir el movimiento: algo de qué nutrirse, algo que percibir, algo sobre lo cual actuar.¹⁷ Así, puede decirse que el movimiento particular de los animados se origina primordialmente en estos, aunque no pueda darse como exclusivamente dependiente de ellos.

¹⁷ No voy a entrar aquí en detalles sobre las complicaciones que este simplificado esquema externo-interno representa para el caso de la intelección a la luz del tercer libro del *De Anima*. Quepa simplemente decir que el caso especial de la intelección parece por momentos sugerir una dependencia únicamente interna por parte del animal racional, que no es fácilmente trasladable al espacio del pensamiento práctico o deliberativo.

Es necesario notar, además, que al pensar en una descripción funcional del alma, Aristóteles establece una continuidad y no una división por partes entre las funciones vegetativa, sensible y racional del alma humana. Esto significa que aun probando que la acción es algo que sólo los seres humanos tenemos capacidad de hacer –y considerando que lo definitorio de lo humano es la facultad racional– no puede afirmarse que ésta sea producto exclusivamente de la capacidad racional. La descripción que puede extraerse de la acción como teniendo su origen en el agente puede expresarse en términos de un origen físico, motivacional y cognitivo. En esta medida, decimos que una acción no es algo que accidentalmente le *sucede* a un agente, sino que es algo que *depende* de éste para ser realizado.

Esta dependencia, como se mencionó, es respecto de un principio *interno* de movimiento, de manera que puede afirmarse también que los movimientos que se realicen *de acuerdo* con cómo funcionan estos principios –las funciones del alma– se originan en un sentido importante en el animado. En este sentido, puede entenderse que algo como la percepción, que en muchos contextos es entendida como pura pasividad no es algo que le sucede a quien percibe, sin ninguna contribución o actividad por parte de éste. Para el caso de las actividades que comúnmente se entienden como ‘más pasivas’ que la acción decidida, por ejemplo, la percepción o la reacción emotiva frente a una circunstancia o un estímulo, la distinción entre lo que constituya un movimiento accidental y un movimiento propiamente dependiente de nosotros no se muestra como inmediatamente trazable y quizá no sea particularmente urgente determinarla. No obstante, la mera potencia de moverse y ser movido no determinan completamente el sentido en el que parece que queremos hablar de que nuestras acciones y nuestro carácter dependen de nosotros. Parecería afirmarse una contribución causal trivial al decir que es necesario que un agente pueda actuar para que actúe; necesitaríamos una noción mucho más robusta de dependencia para que una discusión sobre responsabilidad por ser quien se es tuviera algún sentido. Creo que esta noción se encuentra al hablar de la voluntariedad.

En la discusión que Aristóteles lleva a cabo en el primer capítulo del libro III de *EN* y en el libro II de la *Ética Eudemia (EE)* respecto de qué es lo voluntario, lo contra-voluntario y lo no-voluntario,¹⁸ acude inicialmente a dos condiciones que caracterizan la primera categoría: en primer lugar, el origen de la acción no debe ser interno, en segundo lugar, el agente no puede actuar en ignorancia de lo que está haciendo. El análisis de lo voluntario hecho en ambos tratados se presenta por oposición, buscando establecer claramente los casos de contra-voluntariedad y no-voluntariedad, para avanzar luego hacia la categoría positiva y su posterior delimitación a la decisión en relación con la virtud.

La primera vía para caracterizar lo contra-voluntario es acudiendo a la noción de la fuerza como caso paradigmático de ubicación externa del origen del movimiento. Se dice de un movimiento que es forzado o forzoso en tanto que el origen o la causa está por fuera de lo que es movido. Esta externalidad implica no sólo una noción de pasividad, pues no hay

¹⁸ Adopto aquí las traducciones de *hekousion*, *akousion* y *ouk hekousion* respectivamente que proponen Christopher Rowe y Sarah Brodie en su edición comentada de *EN* (2002). El matiz particular que aporta “contra-voluntario” para *akousion* frente al usual “involuntario” se muestra particularmente relevante en la consideración de las acciones llamadas mixtas en el primer capítulo del libro tercero. En lo que queda de este capítulo acudiré al análisis que apoya esta traducción.

contribución causal por parte de lo que experimenta el movimiento, sino que requiere además que se contradiga el movimiento natural de éste.¹⁹ Así, por ejemplo, puede entenderse que el movimiento de una piedra que se lanza hacia arriba es forzado, no sólo porque se requiere de un motor externo a la piedra para ponerla en movimiento, sino también porque la dirección de este movimiento contradice su tendencia natural a caer y tiende a agotarse, dando paso al movimiento natural de ésta.

Aplicado al campo de las acciones, el ejemplo que da Aristóteles sobre la acción forzada o forzosa es el de un hombre que es arrastrado por un fuerte viento, o llevado por otros hombres en contra de su voluntad hacia alguna parte (*EN* 1110a 3). Son movimientos forzosos dado que no se originan en ningún principio interno del hombre –él no desea moverse–, y éste no contribuye en nada para ser movido (*EN* 1110a 1; b 16). Lo que cabe pensar a la luz de este par de ejemplos es que éstas no son realmente instancias de acción, sino que sería más correcto hablar de que el hombre padece de un movimiento accidentalmente.

Ante esta posibilidad, salta la pregunta de cómo aplicar el criterio de lo forzoso para lo contra-voluntario en el ámbito de la acción. De alguna manera, parecería que lo que compete a la fuerza sólo podría ser analizable desde una consideración puramente física del agente humano, puesto que ser arrastrado, por ejemplo, es lo mismo siendo cualquier cuerpo que siendo una persona con un cuerpo. Cabría preguntarse si el hecho de ser animados, de tener una naturaleza funcional que tiende hacia algo –nutrición, sensación, razón– no implicaría que hubiera una noción particular de lo forzoso que contradijera dicho movimiento natural. Aunque esto no es dicho en estos términos en *EN*, creo que puede leerse la introducción de las acciones hechas bajo coerción, coacción y con un espectro disminuido de posibilidades alternativas como respondiendo a esta pregunta.

En medio de la caracterización de lo contra-voluntario por vía de lo forzoso, entonces, Aristóteles introduce lo que se conoce como las “acciones mixtas”: un tipo de acciones que tienen rasgos de forzosas, pero que en un sentido tienen también un componente de voluntariedad, puesto que se originan de manera relevante en el agente.²⁰ Respecto de estas no puede decirse inequívocamente que el agente actúe de manera voluntaria, ni tampoco que actúe enteramente en contra de su voluntad. Esto, porque a diferencia de la pura fuerza, la realización de acciones como tirar el cargo por la borda en medio de una tormenta marítima, o acatar las órdenes perversas de un tirano que tiene amenazados a los seres queridos del agente sí cuentan con una contribución no trivial del agente como causa de ellas. De acuerdo con una descripción de estas acciones, el agente tiene deseos relativos a su realización –proteger un bien, o evitar un mal mayor, por ejemplo– y no ignora lo que está haciendo. Al satisfacer estas dos condiciones, parecería ser necesario que dijéramos que son plenamente voluntarias.

Sin embargo, el carácter mixto de estas acciones responde a que de manera muy importante, éstas constituyen cosas que el agente o bien no desea –ni desearía en condiciones normales– realizar, o bien desea –o desearía en condiciones normales– no realizar. Este último matiz es importante, dado que no desear una acción puede significar

¹⁹ En el examen de la noción de fuerza es posible remitirse a otros tratados de Aristóteles – particularmente el *De Motu Animalum*– y extraer de los ejemplos allí citados la idea de que lo forzoso implica necesariamente una contradicción de una tendencia natural. La edición crítica de este texto preparada por Martha Nussbaum y Amélie Rorty (1992) incluye un análisis de este punto en relación con la teoría ética sobre el cual me apoyo.

²⁰ El pasaje en cuestión se encuentra entre 1109b 35 y 1110b 15.

simplemente que ésta me resulta indiferente, mientras que desear *no* realizara implica que la considero –explícitamente– indeseable. La razón por la cual son llevadas a cabo *contradice* lo que el impulso interno del agente tendería a producir. Lo que es particularmente importante sobre estas acciones, y la razón por la que me concentro en ellas en lugar de ocuparme de lo ‘plenamente voluntario’, es que la posibilidad de verlas como problemáticas o paradójicas –de verlas como mixtas– depende de considerar que ese origen interno, ese impulso natural dirigido hacia algo, es estable y analizable más allá de la aparición instanciada o esporádica de un deseo o un propósito explicable al momento de producir una acción.

Lo que revela la contrariedad manifiesta en las acciones mixtas es el carácter del agente: es sólo a la luz de consideraciones del tipo “en condiciones normales x me resultaría indeseable”, que podemos afirmar que si llevo a cabo x estoy actuando en contra de mis deseos. El conjunto disposicional de creencias, deseos y percepciones de lo que son ocasiones para actuar, aquellas cosas que configuran el enunciado anterior, son lo que podemos entender como el carácter del agente: una especie de segunda naturaleza que determina unos rumbos usuales para su acción. Si tuviéramos que pedirle razones al agente que llevó a cabo una acción mixta, el tipo afirmaciones que haría muy seguramente aludirían al aspecto externo –la voluntad del tirano o la tormenta– y mostrarían cómo resultan contradictorias con lo que normalmente cree, desea y percibe como bueno.

Ahora, aunque esta manera de plantear la contrariedad en el terreno de las razones parezca suficiente, hay todavía otro elemento necesario para afirmar la contra-voluntariedad de las acciones mixtas. Este segundo elemento, que resulta indispensable en una comprensión aristotélica de la agencia, es la disposición emotiva y actitudinal del agente en la realización de su acción. A diferencia de lo que podría llamarse una mera “contrariedad declarativa”²¹, el estado emocional del agente manifiesta su carácter de una manera mucho más directa: aquello que contradice el movimiento naturalizado del carácter es forzoso no sólo por implicar un esfuerzo externo para ser producido, sino también porque produce una reacción adversa, que puede manifestarse como displacer, dolor, o retrospectivamente como arrepentimiento o lamentación. De acuerdo con el artículo de Meyer (1989: 132), “Why Involuntary Actions are Painful”:

*It is clear why movement contrary to nature should result in pain. An organism’s nature is an internal origin (archê, Ph. 192b 20-22) or impulse (hormê, Ph. 192b 18, ee 1224a 18) that aims at the good of that organism (Ph. 198b 17, 25). Specifically, it produces results that are necessary for the good of that organism (pa 640a 35-36). Movement or change **contrary** to this impulse, or that **impedes** this impulse, will damage the organism. It thus satisfies the causal antecedent of a functionalist specification of pain, a definition which Aristotle himself fairly accurately captures: “For the disruption of parts naturally conjoined is not pain, but a cause of pain. (Top.145b 12-14; las negritas son mías)”*

El displacer como requisito de lo contra-voluntario se sostiene no sólo a partir de la consideración de las acciones mixtas y otras acciones descriptibles como actuar en

²¹ Esta es una adaptación de los términos utilizados por Josep Corbí (2012) “conciencia declarativa” y “conciencia expresiva”. Sobre estos conceptos hablaré un poco más adelante.

contra de lo que se considera bueno o deseable –como la incontinencia–, sino que parece ser coherente con las afirmaciones hechas respecto de lo inaceptable de que las cosas placenteras puedan ser adecuadamente llamadas forzosas (cf. *EN* 1110b 10-15).

Si consideramos, a la luz de las acciones mixtas, que un requisito para la atribución de responsabilidad –esto es, considerar que algo es propiamente voluntario– es que haya coherencia entre el carácter y la acción, tenemos que pensar en que haya un sentido en el que las acciones mixtas no sean mayormente externas. El hecho de que en ellas se manifieste una “contrariedad expresiva”, hace posible ver que sirven como elementos informativos sobre el agente, aun si tan sólo en sentido negativo. La forma de apropiación o reconocimiento de ellas como producto de su agencia –sentir dolor, lamentación, arrepentimiento o vergüenza–, incluso reconociéndose como forzado o limitado por la circunstancia, revela qué tipo de persona es este agente. Comprender las acciones mixtas implica extender el espacio de la relación entre agente y acción más allá del puro momento en que ésta se produce, y considerarla en el lugar que juega en la vida del agente y en la manera en que él la entiende y se entiende a través de ella.

Sobre este último punto, vale la pena acudir a la noción de la acción no-voluntaria (*ouk hekousion*) que se explora en líneas posteriores del capítulo de *EN* que vengo considerando (1110b 24). En medio de la discusión sobre la ignorancia como criterio de contra-voluntariedad, Aristóteles afirma que la aflicción o el displacer son elementos necesarios para considerar que algo se hace contra-voluntariamente, pero que hay casos en los que el agente *no* actúa voluntariamente y no siente aflicción. La razón de esta ausencia es que el agente actuó en ignorancia y no adquirió posteriormente conocimiento sobre lo que hizo, de manera que no puede sentir una contradicción frente a sí mismo. Si un agente lleva a cabo una mala acción en ignorancia de lo que está haciendo y no siente aflicción por ello, no tendremos razones para pensar que su ausencia de displacer revela algo sobre su carácter; parece ser que este caso no se presta para hablar de una dimensión expresiva. Sin embargo, si el agente adquiere este conocimiento y *no* experimenta este displacer, parecería ser que estaríamos legitimados a interpretar que su carácter no es precisamente el de un hombre virtuoso. Citando a Rosalind Hursthouse, en su artículo de 1984 “Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3.i”:

[I]f I through ignorance do what is right then it had better be the case that I do it merely ouk hekon, without any subsequent regret or pain, or it will be inconsistent with my possessing virtue [...] Clearly in such cases if I act not merely ouk hekon but akon, subsequently regretting that I let the valuable object out of my possession or missed an opportunity to get drunk, this would be inconsistent with my being just and temperate. Virtue, in such cases, is revealed by my acting merely ouk hekon. (255)

Esta última distinción nos muestra que una de las cosas que esperamos de quien tiene un carácter bien formado, es decir, el tipo de carácter que puede causar cierto tipo de acciones y expresarse en ellas, es que sus concepciones de lo bueno y lo deseable no se limiten solo a declaraciones sobre lo que hace y por qué lo hace.

Ante esto, hay que decir que la concepción de agencia que se vincula con las acciones particulares y el retrato subsecuente que tenemos de los agentes es una que requiere de

la consideración de una conciencia expresiva y una auto-conciencia expresiva del agente en su actuar: tenemos que pensarnos como orígenes de acciones y emociones que nos comprometen y nos caracterizan, tanto como de evaluaciones y de formas de comprender el mundo. La capacidad de producir acciones y de que sean nuestras no debe entenderse entonces como la mera disposición de poner algo en el mundo indiferentemente, sino de hacerlo comprometidamente, pudiendo también distinguir los casos en los que esto no sucede, reconociéndonos y desconociéndonos en ese hacer. Creo que este compromiso es el sentido en el que voluntariamente nos hacemos agentes cuando actuamos, que es en lo que consiste nuestra responsabilidad por nosotros mismos. En lo que queda de este trabajo, intentaré desglosar las maneras en las que esta actividad se realiza.

2.1.3 Algunas cuestiones sobre las disposiciones y el carácter

Antes de pasar a las capacidades particulares que involucra la actividad agencial, es importante decir un par de cosas sobre las disposiciones y el carácter que directamente tienen que ver con lo que sigue. En primer lugar, una disposición puede entenderse a la vez como una capacidad de hacer algo y una capacidad para ser afectado por algo. Es, como mencioné anteriormente, una potencia, pero es también una condición de estar dirigido, preparado u orientado hacia algo en particular. Esto último significa que las disposiciones son relativas a una forma o un modo de hacer, sentir, evaluar y pensar *sobre* algo. La manera en que se concibe que una disposición como rasgo de carácter sea lo que explique una acción particular –esto es, que pueda entenderse como una causa para ella– tiene que ver, en este contexto, con que tener una disposición es estar situado de tal forma que:

- i) se *perciben* los fenómenos morales –agenciales– y las instancias para actuar de acuerdo con cómo describimos la disposición del agente. En términos de las virtudes, por ejemplo la valentía, quien está dispuesto para actuar valientemente ve en el mundo ciertas circunstancias como reclamando valentía, es decir, como ocasiones en las que la respuesta apropiada es actuar valientemente. Tener una disposición implica tener una forma particular de ver el mundo.
- ii) Se tienen emociones particulares a esa disposición: en conexión con la percepción de las circunstancias, el agente dispuesto para algo tiene un rango de placeres y displaceres relativos a como percibe el mundo. En un sentido, la configuración de estas emociones es la manera de percibir las circunstancias; por ejemplo, sentir temor hacia algo es verlo como peligroso o sentir placer ante algo es verlo como deseable o perseguible. Considero que es muy importante hacer énfasis en esta conexión entre la percepción y elementos emotivos, puesto que la percepción moral –si puedo llamarla de esa manera– no es fría ni desapasionada, sino que presenta un mundo al que estamos vinculados en primer lugar a partir de una estructura emotiva. La agencia no incluye tan sólo qué se hace o cómo se ve posible algo, sino que el vínculo motivacional necesariamente pasa por la condición de sensibilidad o de cómo nos vemos afectados. En otro sentido, como he venido diciendo, la emoción es una forma de verse a uno mismo, puesto que vincula las experiencias de “esto se me aparece como x” –“esto es un x”–, con “x me resulta placentero” y

- con “deseo x” de tal manera que puedo saber sobre mí misma a partir de cómo siento –qué reacciones emotivas me produce– el mundo.
- iii) Las disposiciones se manifiestan en tendencias de deseos de acuerdo con el tipo de objetos deseables, configuran cierto tipo de fines para los agentes. Aun si esos fines no se llevan a cabo en la práctica, estar dispuesto significa desear –o poder desear– ciertas cosas y no desear ciertas otras.
 - iv) Lo que se presenta como deseable configura y manifiesta creencias o concepciones relativas a lo que es bueno en algún sentido –según sea útil, placentero, noble o admirable, por ejemplo–. Estas creencias, a su vez, configuran los criterios de ponderación necesarios para elegir cursos de acción ante lo que se percibe como deseable o evitable. Tener una disposición es tener un conjunto de creencias –explícitas o posiblemente explícitables– sobre cómo es generalmente el mundo, sobre qué es bueno, etc.
 - v) La conexión entre los cuatro elementos anteriores generan y se alimentan de ciertas maneras de evaluar las acciones propias y las ajenas. Tener una disposición hacia algo es tender a producir y aceptar ciertos juicios respecto de las formas de actuar. Igualmente, se configuran formas de relacionarse con otras personas a partir de simpatías, compatibilidades, sentimientos de admiración o repudio, etc.
 - vi) Las disposiciones incluyen actitudes particulares en la realización de las acciones: aquello que se presenta como bueno, produce placer y es deseado se lleva a cabo con entusiasmo, o con vigor, o comprometidamente, mientras que sus contrarios tienden a hacerse penosamente, apáticamente o con reticencia. Estas actitudes se relacionan particularmente con respuestas emotivas –restrospectivas y proyectivas– como la lamentación, la ansiedad y la expectativa. Así, las disposiciones incluyen no solo una tendencia a hacer x, y, o z acciones, sino también una tendencia a realizarlas de una determinada manera, en un cierto estado anímico, con una particular manifestación corporal.

Enumero estos elementos para poder establecer que el concepto de agencia que utilizo, en conexión con las nociones de carácter y de disposiciones no debe pensarse como una producción de acciones que suponga discontinuidad entre la tan frecuentemente asumida racionalidad limpia de los procesos deliberativos y los aspectos emocionales, actitudinales y perceptuales involucrados en actuar. Para producir acciones en el mundo –y para poder actuar sobre nosotros mismos– es necesario percibir, reaccionar emotivamente, desear y evaluar aquello sobre lo que se delibera, de un modo tal que ejercer la agencia –actuar en un sentido amplio– es también percibir, sentir, desear y crear. En esta medida, las disposiciones o los rasgos de carácter, han de entenderse como patrones, hábitos o tendencias a realizar estas actividades de manera articulada.

3. La metáfora de la arquería y la actividad agencial

En el primer libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles discute la pertinencia, utilidad y naturaleza de un estudio sobre el Bien (*EN* 1094a 18), y propone que, de manera similar a un arquero disparando hacia una diana, resulta beneficioso para quien quiera vivir bien saber a qué apuntar. Esta figura, que parece usarse para mostrar cómo el conocimiento del Bien, aunque necesario, no es suficiente o no garantiza una vida bien vivida, me parece particularmente sugerente para dar cuenta de la manera en que ciertas capacidades básicas operan en el contexto de los rasgos de carácter que pueden ser descritos como virtudes o vicios. Cabe decir, por supuesto, que mi apropiación de la figura excede la interpretación que el texto aristotélico admite; no me atrevería a decir que lo que a continuación expondré se deriva directamente de la ética aristotélica, ni que corresponda a lo que el estagirita quería decir. No obstante, creo que no es descabellado pensar que lo que sigue pueda ser consistente con una perspectiva aretológica de corte aristotélico en lo que tiene que ver con la descripción del tipo de actividad que es la agencia.

El propósito que persigo mediante el recurso a esta metáfora es desglosar, en la medida de lo posible, los elementos constitutivos de la actividad de constitución de la agencia, su relación con la producción de acciones y con lo que se ha llamado a lo largo de este texto, “hacerse a sí mismo”. Asumo como punto de partida una concepción similar a la de la *praxis* cuando hablo del tipo de ‘hacer’ relativo a nosotros mismos. Esto tiene que ver con la idea de que el marco normativo para hablar de la persona está puesto en términos de proficiencia –o excelencia– y deficiencia, y estos son términos que se derivan de pensar en que algo ‘se hace bien’ o ‘se hace mal’. Ahora, es importante decir que al hablar de una suerte de hacer no estoy suponiendo que, como en el caso de la alfarería, o la escultura, el resultado –fin– de la misma sea un objeto terminado, un producto externo a la actividad misma, o que el propósito –fin– de realización de ésta se encuentre por fuera de ella. Lo que busco mostrar es que el sentido en el que hablo de actividad para describir la agencia sobre uno mismo es más parecido a aquél en el que se habla de bailar, o de disparar una flecha, que parece tener que ver con un ‘saber *cómo*’ hacer algo, con un saber manejar unos medios entre los cuales se encuentra uno mismo y su cuerpo, y para el cual hay unos estándares más o menos precisos de corrección.²²

²² Vale la pena decir que aunque el caso del baile podría aportar muchos elementos interesantes para analizar la agencia, en particular lo que tiene que ver con la manera de entender la propia corporalidad y el movimiento como formas de conocimiento de uno mismo, el hecho de que sea difícil determinar cuándo se habla de que alguien es un buen bailarín o un mal bailarín, esto es, de qué tipo de criterios externos aplicarían para este caso, me hace escoger la arquería como una figura más eficiente para mi propósito. Dado que la arquería supone no solamente un

Poder hablar de que somos responsables por ser quienes somos, si eso que somos es en buena medida nuestra capacidad de actuar, depende, no de que estemos en control absoluto de todo lo que se involucra en ese poder actuar, sino, quizá, del tipo de saber cómo usar lo que tenemos a nuestra disposición, como cuando un arquero dispara hacia una diana. En esa medida, el conocimiento práctico necesario para actuar sobre el mundo –el concepto muy tematizado y problematizado en la literatura sobre virtudes de “*phronesis*”– es de una manera importante un conocimiento de sí mismo: si somos fundamentalmente agentes, saber actuar es también una manera de saber ser.

3.1 La agencia como *praxis* y el saber cómo

Concebir a la agencia como un tipo de hacer, en particular como una *praxis* en términos aristotélicos, implica concebir que el tipo de movimiento que se manifiesta en el hacer es uno que *no* deriva en un producto terminado, con el que se finalice –se acabe o se termine– la actividad o el movimiento. Aquél rasgo, como discutí en páginas anteriores, es propio de las producciones (*poiesis*) e involucra un tipo de conocimiento técnico respecto de lo que se hace.²³ En contraste, el movimiento característico de las actividades es continuo sobre ellas mismas, y en un sentido importante, es ilimitado. La continuidad de la actividad en relación con su fin interno –como objetivo o propósito– la distingue de un mero movimiento y de una producción, en que la actualización de la potencia de actuar no destruye la potencia, sino que implica una conservación.²⁴ Así, la realización de una actividad da las condiciones para que ésta continúe realizándose: la potencia de ver, por ejemplo, no se agota cuando se ha visto, sino que se conserva como potencia para que pueda volver a actualizarse cuando se presente una nueva ocasión de ver algo. Con esto quiero indicar que si bien puede pensarse que en un sentido el fin de la agencia sea, por ejemplo, actuar, no por ello deberíamos considerar que la actividad de ser agente concluye en la acción, que finaliza una vez se ha puesto algo en el mundo. Por el contrario, el ejercicio de realizar acciones nutre las potencias propias de la agencia, haciendo entonces posible que se lleven a cabo acciones posteriores; este proceso permite pulir o perfeccionar las habilidades que las producen y generan hábitos constitutivos de la agencia como disposición. En línea con esto, no parecería muy interesante proponer que la agencia como capacidad o disposición se acabe cuando no se está actuando, por ejemplo, al estar dormidos, o absortos en un pensamiento.

Hablar de la agencia como un tipo de *praxis*, entonces, supone que al hablar de un ‘saber cómo’ nos aproximamos a una noción de conocimiento que tiene en cuenta algo más o algo distinto del producto observable de la actividad. Esto sugiere que la indagación sobre las causas de lo que se sabe, se oriente hacia preguntas sobre cómo se realiza la actividad que manifiesta este otro tipo de conocimiento. Esto, en tanto que “saber cómo hacer algo” no se evalúa en términos de la verdad o falsedad como categorías

entendimiento de sí mismo como el involucrado en disparar, sino también el manejo de medios externos y unos ‘productos’ observables (los disparos) como las acciones en relación con la agencia, me sirvo de ésta para mi exposición.

²³ La distinción entre los tipos de conocimiento (*episteme*, *techné*, *sophia*, y *prhonesis*) se presenta en distintos lugares del corpus aristotélico, siendo las dos exposiciones más relevantes *Met. I* y *EN VI*. En lo sucesivo, seguiré la exposición correspondiente a este último texto.

²⁴ La caracterización que presento aquí se apoya en los textos de Oded Balaban “Aristotle’s Theory of Praxis” (1986; 1990), Wiggins (2013) y Belfiore (1983).

dicotómicas y absolutas de lo que se hace, sino que hay grados de maestría o proficiencia: distinguimos mejores y peores maneras de hacer las cosas, las calificamos como más o menos expertas. En términos aristotélicos, esta proficiencia en la realización de una actividad o acción es llamado *eupraxia*, y supone que hay maneras de evaluar que no redundan en una descalificación total de los puntos intermedios como realización de una acción.²⁵

A pesar de lo anterior, parece ser claro que si bien hay grados, y esto parecería dificultar la posibilidad de evaluar rigurosamente, hay también formas de distinguir entre ‘hacer algo bien’ y ‘no hacerlo bien’, que pueden ser evaluadas tanto en primera como en tercera persona. Así, hay una forma en la que, incluso prescindiendo de un marco binario perfectamente definido de evaluación, sí es posible estructurar una normatividad flexible relativa a la constitución de uno mismo como agente, tomando en cuenta las maneras de actuar. Ahora, aunque pueda parecer interesante esta manera de llevar a cabo evaluaciones, es necesario saber a qué nos referimos cuando hablamos del tipo de conocimiento que está en juego en la agencia; esto es, qué es lo que guía al agente hacia un ejercicio efectivo de su actividad, que redunde en ese éxito mayor o menor que admitimos como considerable dentro de nuestro marco normativo.

Una descripción inicial de lo que es un ‘saber cómo’ podría darse a partir de la noción de un algoritmo que determina las condiciones de éxito de la actividad en cuestión: se pensaría que el éxito depende de la consideración cuidadosa de una serie de pasos, de su ejecución ordenada y de la conformidad del ‘producto’ con el objetivo propuesto. Esta idea tiene que ver con una descripción del conocimiento práctico como una mera aplicación del conocimiento teórico. Si pudiéramos concebir que actuar bien depende de tener un conjunto suficientemente amplio de máximas, instrucciones o proposiciones –en general, del tipo de cosas que cabría describir como “saber que *x*”–, entonces el conocimiento práctico sería únicamente *poner en práctica* los contenidos teóricos de la razón.²⁶ Muchas instancias en las que hablamos de que sabemos cómo hacer algo son casos en los cuales utilizamos recetas, manuales, guías, que en mayor o menor grado determinan o garantizan el éxito de la actividad que realizamos. Si la torta que queremos

²⁵ Esto, en un plano moral, nos permite considerar que la evaluación de personas no se dé en términos de absoluta maldad o bondad, sino que admita de seres humanos fallibles, mejorables; de personas que pueden ser mejores en ciertos aspectos, y peores en otros, sin que por ello justifiquemos una censura o alabanza completa.

²⁶ Muchos de los debates en meta-ética sobre la potencia normativa de una teoría se concentran en especificar los sentidos en los que se habla de conocimiento práctico (cf. Baron, Petit & Slote 1997; Steutel & Carr 1999; Sherman 1997). Entre las vertientes de corte “intelectualista”, como algunas versiones del neo-kantianismo, se destaca la necesidad de que haya cierta habilidad en el agente relativa al juicio que le permita aplicar máximas. Estos enfoques enfatizan la prioridad de un tipo de ‘saber qué’, otorgado, por ejemplo, por la aplicación de un procedimiento formal de razonamiento como el imperativo categórico. El núcleo de la discusión está en si las máximas son suficientes para garantizar una buena acción y si la mera posesión de las máximas, o la facultad de juzgar, son lo que constituye el conocimiento práctico. En la discusión que estos teóricos tienen con los aquí llamados ‘aretólogos’, es común que se acuse a la ética de virtudes neo-aristotélica de no ofrecer una noción del conocimiento práctico que sea normativamente fuerte, en el sentido de guiar las acciones –*action guiding*– al no proveer procedimientos ni contenidos que distingan lo correcto de lo incorrecto. Sobre esta discusión, me parecen particularmente sobresalientes las perspectivas que aportan Martha Nussbaum en “Virtue Ethics: A Misleading Category?” (1999) y Rosalind Hursthouse en “Normative Virtue Ethics” (2013), que buscan mostrar que las éticas del deber y las éticas de virtudes, aunque difieran respecto del foco de comprensión del ‘asunto de la ética’ y el punto de partida de los análisis, no son irreconciliables.

hacer resulta demasiado blanda, o demasiado dulce, podemos tratar de recorrer hacia atrás nuestros pasos y revisar en qué punto del algoritmo dado en la receta fallamos, a manera de explicación del fracaso en nuestra empresa.²⁷ El éxito en la producción de la torta parece depender, sobre todo, de la claridad y la precisión de la receta, en que ésta estipule rigurosamente las medidas y los pasos a seguir, que mencione todas las consideraciones que el pastelero debería tener en cuenta, independientemente de cuánto talento, experiencia o ‘instinto’ haya desarrollado. “Cualquiera puede hacer una excelente torta”, profesan los libros de cocina, suponiendo –aunque quizá falsamente vendiendo– que la receta es todo lo que debe tenerse.

Ahora, cuando planteamos que la agencia sea una especie de práctica, y que el tipo de conocimiento que ejercemos al hacernos agentes es un saber cómo, cabría preguntar si esta figura del algoritmo –o cualquier conjunto de ‘saberes que x ’– es en alguna medida adecuada, para saber qué sería ser un buen agente y cómo distinguirlo de un agente deficiente.

Como primera respuesta podría decirse que este esquema resulta demasiado rígido en relación con la agencia, puesto que tendríamos que suponer que para que una persona sea un agente proficiente, tiene a su disposición algo así como una ‘receta para ser agente’, una colección de máximas o sentencias que lo guían hacia el objetivo de “ser buen agente”. En otras palabras, que tiene cómo saber qué hacer en cada instancia de acción, reacción o evaluación. El problema general de esta propuesta es que supone, por una parte, que sería posible determinar un conjunto de contenidos universales suficientemente poderosos para guiar a cualquier persona, en cualquier circunstancia, hacia constituirse como un buen agente, o hacia actuar bien. Esto puede entenderse o bien postulando un conjunto amplísimo de creencias explícitas sobre cada acción posible –o incluso para cada *tipo* de acción–, o bien proponiendo un método que pueda, para cada ocasión deducir, abstraer, o extraer de alguna otra forma una sentencia que guíe la acción.

Una de las dificultades que esto presenta es que podría pensarse que tales máximas no podrían estar desprovistas de algún tipo de contenido moral –que fueran completamente formales– y su universalidad podría ser puesta en cuestión ante la consideración de la diferencia existente entre distintas culturas y sus respectivas maneras de valorar a los seres humanos y a sus acciones. Por otra parte, parecería ser que el hecho de proponer que “saber cómo” actuar está constituido a partir de una colección de “saber qué” impondría todavía más requisitos que la serie de máximas o sentencias que tendría que conocer el agente, para poder eficientemente guiar la agencia.²⁸

²⁷ Sigo aquí la línea argumentativa de Haugeland (1998).

²⁸ La discusión que en este punto se plantea es sobre el sentido en el cual una teoría moral es normativa en tanto que da pautas o guías para la acción. Un debate arduo y extenso es llevado a cabo por los defensores de las posturas neo-kantianas y los defensores de la llamada ética de virtudes sobre la manera en que debe entenderse que algo es capaz de guiar las acciones de las personas, y sobre cómo eso constituye el núcleo normativo de una propuesta. Sin ánimo de entrar en detalles sobre ese debate (eso constituiría un trabajo completo y distinto del que quiero llevar a cabo en este momento), quepa decir por ahora, que aunque se intentará dar buenas razones para estar del lado de los llamados virtuólogos, en este punto lo importante parece ser cuestionar la noción de guía que está a la base del debate. (Cf. Hursthouse 2002; Baron, Petit & Slote 1997; Korsgaard 1996 y 2009; Sherman 1997, entre otros). En otras palabras, la intuición que tengo es que pensar que la manera de entender cómo una persona se hace a sí misma no tiene que ver tanto con las cosas que podría poner dentro de un esquema racionalizante o

El conjunto de conocimientos que tendría que tener el agente, debería incluir no sólo la información sobre los pasos, su orden y la importancia que los jerarquiza, sino que debería proveer también todas las posibles adaptaciones que se requieran en el camino. Para poder guiar la acción, en su contingencia y particularidad, el conocimiento práctico debería incluir instrucciones sobre qué hacer, pautas respecto de cuándo hacerlo, criterios para categorizar las innumerables variables que pudieran presentarse, etc. David Wiggins, en su texto “Practical Knowledge: Knowing How To and Knowing That” (2013) afirma:

If the subject matter of the practical is indefinite in the way Aristotle claims, and if no finite specification or form of words (not even one deploying all the resources of *deixis* or demonstration) can project the judgements of the practically wise agent reliably and correctly into an open and indefinite future, then there must reside within the grasp that these agents have of the spirit in which they are to act — and there must reside within the grasp they have of the end and of their own way to that end — some component which is inherently and irreducibly practical-cum-agential. If Aristotle does not say this explicitly, yet it is an inescapable consequence of the things that he does say. (4)

Así, diríamos que el arquero, por ejemplo, debería ser alguien que conozca todas las posibles condiciones de disparo, todas las posibles flechas, todas las posibles dianas, y todas las posibles maneras de relacionarlas. Esto, sin duda, presenta un panorama altamente implausible sobre qué significaría la destreza del arquero, y al momento de extender la figura hacia a la agencia, parecería requerir de un sujeto casi omnisciente e hiper-conciente, un calculador excelso con una memoria sin límites para los contenidos con los que tendría que operar.

Podría pensarse, en contra de esta idea, que la destreza práctica—*phronesis*— que esperamos del agente consistiría, en cambio, en tomar un algoritmo básico (ese conjunto fundamental de reglas) y creativamente descubrir nuevos contenidos, o proceder desde la generalidad de las máximas a la particularidad de las circunstancias. Esta alternativa no evade el problema que supone hablar de contenidos, pero sí parece dar lugar, tanto a la posibilidad de que el agente pueda pasar de un saber qué a un saber cómo, tanto como para que hablemos de una actividad básica que constituiría la agencia; a saber, la adaptación o aplicación de reglas. A esto tendríamos que preguntar, no obstante, cómo operaría exactamente este aspecto creativo del funcionamiento algorítmico, puesto que la aplicación de la pauta general a la circunstancia particular no sería ‘directa’ —podría incluso pensarse que en lugar de principios generales hubiera infinidad de máximas particulares por descubrir— y, por otra parte, tal flexibilidad del algoritmo o guía nos haría preguntarnos sobre el estatus de norma de los principios básicos —si es que son tan fácilmente adaptables es difícil especificar en qué consistiría su universalidad (cf. Wiggins 2013: 8-9) —.

Sumado a lo anterior, la imagen del algoritmo aplicado, si bien parecería funcionar para técnicas que, como la pastelería, tienen un producto externo a la actividad misma, no parece funcionar tan suavemente con otras actividades, como bailar o disparar una flecha, que también consideraríamos instancias de saber cómo hacer algo. En términos de lo que significaría hablar de la agencia como una especie de hacer, parece ser que nos encontramos en problemas para determinar cuál sería el resultado o la manifestación

silogístico como máximas o contenidos, sino con una suerte de habilidad en reconocer, tanto emotivamente como cognitivamente, los fines y las maneras de relacionarse con estos para actuar.

de la actividad de actuar, y esto podría motivarnos a abandonar por completo esta manera de aproximarnos al asunto.

Es interesante notar que la perspectiva de la agencia como un algoritmo que puede irse enriqueciendo parece ser una imagen rectora de discusiones sobre la posibilidad de generar inteligencia artificial. Se ha pensado que si saber actuar consiste en seguir un algoritmo racional, e irlo enriqueciendo con la experiencia, de manera que las variables con las que cuenta un agente vayan expandiéndose al punto de parecer ‘decisiones libres’, entonces sería concebible fabricar una computadora o un sistema que pueda proceder de esta manera y ‘aprender’ a comportarse racionalmente, esto es, a actuar. No obstante, como relata Hubert Dreyfus en *What Computers Still Can't Do* (1992), uno de los grandes obstáculos con los que se ha enfrentado la inteligencia artificial es la aparente imposibilidad que tienen los sistemas diseñados de hacerse un mundo propio y moverse adecuadamente cuando las condiciones no están previamente estipuladas dentro del programa.

Taking this suggestion to heart, we shall explore three areas necessarily neglected in CS and AI but which seem to underlie all intelligent behavior: the role of the body in organizing and unifying our experience of objects, the role of the situation in providing a background against which behavior can be orderly without being rulelike, and finally the role of human purposes and needs in organizing the situation so that objects are recognized as relevant and accessible. (234)

Parece ser que el comportamiento inteligente –ese análogo a la agencia concebida como un algoritmo–, necesita invariablemente de un conjunto bien definido de condiciones con las que pueda ‘aprender’, en términos limitados, el sistema. Dreyfus ubica la gran falla de esta concepción sobre la inteligencia artificial –y es una observación que es de gran utilidad para la discusión que en este momento quiero dar–, en que se omite el hecho fundamental e innegable de que todo agente humano tiene un cuerpo, y se mueve en un espacio con su cuerpo. Los aspectos corporales –perceptuales y emotivos– involucrados en la producción de acciones, que se incluyen en una concepción aristotelista de “actuar”, hacen que una comprensión centrada en los procesos puramente calculativos o proposicionales resulte insuficiente. Ahora, lo más interesante es que la concepción del cuerpo y del tipo de origen del movimiento que se da no es análoga a la que se supone dentro de un esquema de inteligencia artificial: el cuerpo no es simplemente un instrumento mediante el cual se mueve el organismo inteligente, no es un ‘hardware’ que contingentemente se relaciona con aquello que lo opera. Mi capacidad de actuar está dada porque mi cuerpo está dispuesto para sentir y moverse en un mundo de acciones y de agentes, y porque tal capacidad es en un sentido la disposición misma que del cuerpo para moverse y ser movido.

La suposición de que puede entenderse al cuerpo como un instrumento del movimiento del agente –como un conjunto de medios físicos que se ponen en movimiento para la consecución de un fin en un mundo físico– está fuertemente ligada a la idea de que actuar se asemeje a seguir un algoritmo, en la medida en que supone que el tipo de contenidos ‘mentales’ que estipulan los pasos a seguir son de orden proposicional, o formalizable, siendo el movimiento del cuerpo una mera ‘aplicación’ de estos contenidos en el mundo físico. Suponerse un pasajero del propio cuerpo parece implicar aceptar –aun si solo tácitamente– una suerte de dualismo. No es sorprendente, entonces, que este tipo de idea esté frecuentemente a la base de concepciones sobre la agencia moral que acuden a figuras explicativas como el dominio sobre las pasiones, la subyugación de la animalidad y el triunfo sobre la corporalidad al hablar de lo que hace buena una acción.

La consecuente escisión del 'yo' parece llevar a que el interés filosófico se concentre en una sola de las partes –la racionalidad– y desestime la otra –la emoción y el cuerpo–.

Si se concibe, en cambio, que las maneras en que nos movemos como seres corporales, dotados de percepción, que incluye sensación y entendimiento, es tal que no hay una separación fundamental entre quien ordena el movimiento y quien ejecuta el movimiento, nos encontraremos con que lo que especifica cómo se mueve el cuerpo no es claramente formalizable, ni tan sencillamente puesto en términos de una proposición que constituye una instrucción. Cuando pensamos en la posibilidad de que el cuerpo se mueva como una respuesta flexible, dinámica e integrada a un contexto y a un entorno que le ofrece ciertas posibilidades de acción, entonces el panorama de la agencia como praxis, de un saber cómo, tiene que ser entendido de una manera distinta.

Una segunda manera de describir la *praxis* y el tipo de 'saber cómo' propio de esta, sería proponiendo que la evaluación del éxito en su realización gira alrededor de un aspecto 'performativo' que excede el mero plano procedimental propio del algoritmo, que parece estar cercanamente conectado con la idea de un producto externo. Cuando pensamos en este tipo de actividades –bailar, tocar la guitarra, disparar una flecha–, parece ser claro que hay un sentido en el cual se aplican algunos principios generales, que el conocimiento de tales principios incide directamente en la manera en que se ejecuta la actividad y que esta manera sirve para determinar su corrección. Sin embargo, no es igualmente claro que la figura de aplicación de un algoritmo agote o siquiera dé cuenta del sentido en que decimos que alguien sabe tocar la guitarra o disparar una flecha. Parecería inadecuado decir, como quieren sugerir tantos manuales de baile o métodos por correspondencia para aprender guitarra, que lo único que hay que saber para bailar salsa, por ejemplo, es que el pie izquierdo precede al derecho en un paso corto a 45°, luego vuelve, taconeá, y el movimiento se repite con el otro pie en sucesión continua hasta el fin de la canción.²⁹ La pregunta que surge, entonces, es qué es, o de qué tipo es, el conocimiento que se manifiesta en estas actividades y cómo, si no es 'verificando' el seguimiento de un algoritmo, que podemos decir que hay un conocimiento tras la realización de la acción y, más importantemente para el propósito de este trabajo, cómo podríamos detectar en dónde radica el error o los errores, en caso de fallar.

Cuando hablamos de actividades, entonces, lo que parece jugar un papel importante es una suerte de familiaridad, de casi naturalidad en el manejo de los elementos involucrados en la acción –los conocimientos básicos, los elementos físicos, las relaciones entre estos–, al punto en que la correcta ejecución 'encaja', 'se siente bien', diríamos incluso que en alguna medida se intuye. Esta naturalidad o comodidad, sin embargo, no debe entenderse como una condición inicial de la actividad que se realiza –es decir, como un punto de partida–. No es el caso que quien por primera vez toma un arco y una flecha sienta o pueda sentir siquiera esa facilidad, pues ésta es consecuencia del ejercicio reiterado y progresivo –en el sentido de perfeccionarse–, de una suerte de entrenamiento en la realización de la actividad. Este tipo de entrenamiento o adquisición

²⁹ Es interesante pensar en la manera en que se aprende a bailar para pensar en la insuficiencia del método algorítmico que aquí se caricaturiza. Parece importante, en este tipo de aprendizaje, no sólo tener una suerte de maestría de éste y otros algoritmos como 'pasos estándar', sino que parte fundamental de 'bailar bien' (o sentir que se baila bien) tiene que ver con experiencias que difícilmente podrían hacer parte de un algoritmo como 'sentir el ritmo', 'cogerle el tiro', 'medirle la fuerza', 'sonar bien'. En más de un sentido, estas son habilidades o conocimientos que se adquieren en el aprendizaje y son los que, según creo, dan 'criterios' para poder aplicar los algoritmos en cuestión.

de habilidad implica un eventual reconocimiento, por parte del agente, de la corrección de lo que está haciendo, un desarrollo de ciertas habilidades relativas a la actividad misma que permiten pulir el ejercicio de estas hacia un mejor desempeño. Lo que desarrolla el agente, podríamos decirlo, es una suerte de “segunda naturaleza”, una manera de moverse en su entorno, de percibir y reconocer qué puede hacer y cómo puede hacerlo, que no se ve necesariamente mediada por la revisión sistemática de pasos o máximas para ser correcta.

Ahora, es importante tener en cuenta que al hablar de esta familiaridad o naturalidad no se está haciendo equivalente a un automatismo o ausencia de consciencia o participación consciente del agente en la realización de las acciones, ni a un ‘instinto’ desarrollado que es por sí mismo completo y suficiente para actuar. Al hablar de una “segunda naturaleza” no se está suponiendo que la agencia se convierta tan sólo en una cadena de estímulos y respuestas, conectados por una suerte de necesidad causal estricta. Ese panorama derivaría en la necesidad de negar que lo anterior es agencia en el sentido en que sería moralmente relevante, puesto que haría imposible distinguir las acciones así producidas de cualquier reflejo o actuación condicionada. El sentido en el que son actividades, aun si se entienden como ‘apropiadas’ por el agente al punto de resultarle ‘naturales’ radica en que sigue siendo posible para el agente negarse, cuestionar, intervenir o detener ese impulso natural y revisar críticamente o reflexivamente su acción.

El ejercicio de este tipo de actividades, en tanto que son la conjunción de una serie de operaciones de habilidades particulares y conocimientos relativos a la actividad, constituye una especie de logro³⁰, algo que se llega a saber hacer, y que se somete a revisión y evaluación constante como parte integral de lo que es hacerlo. Llegamos a saber cómo se toca la guitarra, o cómo se dispara una flecha, en un sentido similar en el que llegamos a saber actuar racionalmente o moralmente, y reconocemos este saber tanto en un marco social que nos da las herramientas para distinguir entre quienes saben estas cosas y quienes no saben hacerlas. Surge entonces la pregunta de cómo ha de entenderse este ‘lograr saber cómo’, esto es, si puede determinarse un punto o un momento en el que podemos considerar que hemos logrado ‘dominar la técnica’ de la agencia, de cuál es el criterio normativo para la agencia.

Habiendo dicho esto sobre el sentido en que se relacionan la noción de agencia y el tipo de conocimiento que ejemplifica hablar de praxis o actividades, puedo pasar a revisar la metáfora de la arquería como una manera de ilustrar los elementos constitutivos de la agencia para, en una sección posterior, determinar la manera en que podemos hablar de responsabilidad por este tipo de actividad.

3.2 La figura del arquero

Empecemos por plantear detalladamente la figura a explicar. Pensemos que la actividad humana, o en los términos que nos interesa, la agencia, puede ser entendida como algo similar a lo que hace un arquero en relación con la arquería. Una primera cosa que vale

³⁰ Pienso en la noción que John McDowell utiliza de *achievement* en relación con la racionalidad y el uso del lenguaje en *Mind, Value and Reality* (1998).

la pena resaltar es que la relación conceptual entre “arquero” y “arquería” es normativa,³¹ en tanto que es en virtud de la actividad que algo o alguien desempeña –la arquería–, que llamamos a ese algo o alguien un arquero. La relación que se establece entre ambas nociones puede parecer en un principio o bien trivial, o bien circular. Si decimos, por ejemplo, que definiremos “arquero” como “aquel que desempeña la arquería” y la “arquería” como “actividad que desempeña un arquero”, caemos aparentemente en una sin salida de significación. Hay que agregar algo más de contenido a las descripciones de las nociones en juego; diremos, por ejemplo, que la arquería consiste en la actividad de utilizar un arco y una flecha, apuntando a un blanco y atinando a éste.

Al incluir como requisito que se atine al blanco, lo que se está introduciendo es la idea de que definir lo que sea una actividad debe tener en cuenta lo que sea su correcta realización, puesto que una definición da cuenta de la función de algo, es decir, del fin que persigue. Lo propio de las actividades, en relación con sus fines, es el hecho de que lo que buscan no es extrínseco a ellas, se definen en virtud de un fin que se lleva a cabo en ellas mismas, sobre ellas mismas, incluso; así, por ejemplo, Aristóteles acude a “ver” como un paradigma de la actividad que se completa en su realización, en tanto que no tiene sentido decir que se está viendo, o que se ve, si el acto de ver es algo distinto de ‘estar viendo’. Lo que cabe preguntar es si acaso “atinar al blanco” no es un producto externo a la actividad de la arquería, puesto que, en principio, habría que concebir la posibilidad de que un arquero, por experimentado que sea, por hábil que sea, pueda en algún momento fallar en el propósito de atinar al blanco. Esto, por supuesto es una posibilidad y no puede perderse de vista que la definición de lo que sea una actividad debe contemplar el que no se lleve a cabo adecuadamente. Sin embargo, esta posibilidad de no atinar debe poder ser explicada como una falla, es decir, como algo que sale de la norma, del fin propuesto para la actividad misma, dado que el fin de las actividades es interno. En la definición debe incluirse el criterio de éxito, puesto que no hacerlo no dejaría forma de distinguir entre una instancia de ella y un error; cabe pensar que la falla debe ubicarse en el caso y no en la definición, si es que ésta debe tener algún valor normativo.³²

Lo que hace que la arquería sea una actividad particular, y no simplemente cualquier instancia de disparar una flecha, es precisamente que requiere de hacer ciertas cosas, de cierta manera, logrando ciertos fines –no azarosamente conectados con la manera de lograrlos–. El sentido en el que no están azarosamente conectados es que no es apenas accidentalmente –como el constructor que cura a un enfermo, en el ejemplo que utiliza Aristóteles en *Met.* 1027a– que el arquero dispara una flecha. Esto, porque parece ser que la sola inclusión de atinar al blanco no parece dar un criterio de suficiencia para llamar a una acción una instancia de arquería. De ser esto suficiente, podríamos decir que cualquiera que utilizara un arco y atinara a un blanco podría ser adecuadamente llamado un arquero. Sin embargo, esta idea no parece satisfacer nuestras expectativas sobre lo que significa ser un arquero –ni, consecuentemente, tampoco sobre lo que significa la arquería como actividad–, puesto que la relación que se plantea allí podría no ser más que accidental o contingente.

³¹ Hablo aquí de normatividad refiriéndome a que se establece un criterio de corrección de la aplicación del término o la delimitación de un conjunto de objetos para los cuales es verdadero o adecuado aplicar el predicado en cuestión.

³² Al respecto, ver la discusión que lleva a cabo John Haugeland sobre los sentidos de normatividad en su artículo “Truth and Rule-Following” (1998).

Pensemos, por ejemplo, en un niño que toma por primera vez un arco y una flecha, dispara ésta última hacia un árbol y atina. ¿Diríamos, por tanto, que este niño es en sentido pleno un arquero?, ¿concederíamos que esta única instancia de arquería –si es que nos aventuramos a llamarla así–, que no podemos explicar en términos de una habilidad, conocimiento o experticia, es suficiente para llamarlo de tal forma?, ¿qué tendríamos que decir del niño si nunca vuelve a utilizar un arco y una flecha, o si utilizándolos no vuelve a atinar al blanco que se propone?

La pregunta, por supuesto, puede plantearse también en la otra dirección. Si suponemos que no es suficiente con que accidentalmente se atine a un blanco para ser llamado un arquero, y que es en virtud de quien desempeña la actividad que ésta puede definirse –no habiendo dicho nada respecto de las características, condiciones o rasgos que éste deba tener–, podríamos preguntar si acaso eso que hace el niño constituye realmente una instancia de arquería en sentido propio, o si acaso lo llamamos así tan solo figuradamente en virtud de ciertas similitudes con lo que realmente es la actividad de la arquería. La cuestión que está de fondo a esto tiene que ver con cuáles son los criterios básicos de la mutua relación entre actividad y agente; a saber, si acaso alguien que falla en cumplir con las condiciones para hablar de agencia está actuando en el sentido que parece ser importante para poder plantear discusiones sobre responsabilidad moral.

Lo que estas preguntas ponen de manifiesto es que la relación de ‘mutua definición’ que se establece entre una actividad y su agente supone, en primer lugar, una concepción de la actividad que no se agota en una acción –ni siquiera en varias, o muchas acciones–, entendida meramente como un estado de cosas en el mundo, indiferente a las condiciones por las cuales es producida. En otras palabras, suponemos que si una acción puede ser descrita como una instancia de arquería, esta descripción resulta adecuada en tanto que el efecto producido sobre el mundo no sea azaroso, accidental, o aislado. Esto implica que dentro de las condiciones para considerar a la arquería como una actividad –y no simplemente como un conjunto de eventos azarosamente producidos que comparten tan sólo las condiciones ‘materiales’ del arco, flecha, y blanco atinado– sean las habilidades propias para ejercer la arquería las que producen los efectos que llamamos instancias de ésta. Dicho de otra forma, la arquería es la actividad que manifiesta el ejercicio de unas habilidades particulares a la arquería por parte de alguien, a quien llamamos arquero no sólo por atinar a blancos con arco y flecha, sino por poseer y ejercer las habilidades que requiere la arquería. Así tenemos, en segundo lugar, que la conexión entre arquero y arquería se da no sólo en términos de la conexión causal entre agente y actividad, sino en virtud del ejercicio de habilidades particulares a la actividad, determinadas por el fin que persigue la actividad misma. ¿Podemos, entonces, aislar o definir cuáles son las habilidades particulares a la actividad de la arquería y, si ha de servir para algo el símil propuesto, saber a partir de eso cuáles serían las habilidades particulares para la agencia?

Volvamos a la figura y preguntemos qué es lo que está en juego al hablar de un arquero desempeñando la actividad de la arquería, para ver hasta dónde nos lleva el símil con la agencia en términos más generales. Supongamos que hablamos ya de un arquero en sentido propio y no meramente accidental, y concentrémonos un momento en la acción de disparar una flecha hacia una diana. ¿Cuáles son los elementos que entran en relación al hablar de un disparo como una instancia de arquería?, más aún, ¿cómo pueden describirse las relaciones que se presentan, y cómo puede entenderse que sean normativas?

En primer lugar, está el arquero, que corresponde, evidentemente, al agente en el símil con la agencia en general; él se propone un fin –atinar a un blanco– y ejerce unas capacidades de una cierta manera. La diana, por su parte, parece ser el fin, propósito u objetivo de la acción que se va a llevar a cabo, como sugiere inicialmente la afirmación de Aristóteles. El arco y la flecha, podría decirse en un primer momento, constituyen los medios por los cuales la consecución del fin es posible. Siendo más quisquillosa, el objetivo de la actividad es atinar a la diana, darle en el centro, no un objeto externo a la acción. Lo que me interesa es la relación que el arquero tiene con la diana –que la ve, que la escoge como fin, que es capaz de ubicar su centro–, con el arco y la flecha, e incluso con los factores externos como el viento y las posibles inclinaciones del terreno. Quepa esto como esquema general del símil.

3.3 Las capacidades agenciales

Empecemos por analizar la relación entre el arquero y la diana, pues la consideración del agente requerirá de algunas cosas que hemos de examinar previamente sobre los otros dos elementos. Aristóteles trae la figura en *EN* con el propósito de mostrar que el conocimiento del fin al cual se apunta a través de la agencia es un elemento necesario y regulativo para la acción virtuosa. Este conocimiento de la diana es en primera instancia la percepción de ésta, o de un blanco al que se apunta. Determina en un sentido la manera en que la flecha se dirige –la dirección en que apunta, cuando menos–, cómo el arco se estira, y cómo los brazos, el torso y la espalda del arquero ejercen la tensión necesaria para imprimir la fuerza y la dirección que deriven en atinar.

3.3.1 Percepción

El sentido más básico de percepción que es requisito para atinar al blanco consiste en que el arquero pueda detectar la diana como un objeto en su campo de acción. Esperamos que el arquero sea capaz de (i) ver claramente o adecuadamente a su blanco, (ii) distinguirlo de otros objetos u otros posibles blancos, debe (iii) determinar si es posible siquiera atinar a él con sus flechas y su fuerza.

En lo que respecta a (i), la capacidad de ver claramente la diana, de percibir el blanco en general, parecería poder dar cuenta de que se tiene conciencia, primero, de que se persigue algo o de que existe un objetivo, y segundo, de qué es lo que se persigue con la acción. La existencia de la diana o del blanco dentro del campo perceptual del arquero puede asociarse al requisito constitutivo de la agencia entendida como fundamentalmente intencional; para el arquero debe existir un objeto que se entienda como objetivo –*target*– del disparo, para el agente debe haber siempre un fin hacia el cual tiendan sus acciones. La importancia de esto radica en que suponemos que un arquero es capaz de distinguir entre una circunstancia en la cual existe un objeto al cual disparar la flecha, y una circunstancia en la que no lo hay. Como mencioné anteriormente, la presentación de un objeto dentro de nuestro campo perceptual está mediada por la comprensión de cómo se relaciona ese objeto con las posibilidades de acción que tenemos sobre él. Así, la percepción de la diana no debe pensarse simplemente como el acto pasivo de abrir los ojos y recibir un estímulo lumínico. Percibir la diana significa percibirla en tanto que oportunidad para disparar una flecha a ella.

Esta percepción (ii) es simultáneamente un aislamiento del telón de fondo –*background*– de objetos que no son la diana; el arquero que se sitúa frente a ésta y la identifica como un objeto que lo invita a disparar hacia él, separando lo que no es la diana, en virtud de lo no apropiado que resultaría disparar hacia esto. En la percepción de la diana se encuentra ya el factor determinante para la acción: ésta se distingue de las cosas que la rodean, de los objetos frente a los cuales está, porque incita al arquero a considerarla *su* objetivo. En un sentido, esta percepción corresponde a lo que Aristóteles llama el discernimiento de los particulares de la acción –que en términos del silogismo práctico es la premisa particular–: es un reconocimiento de que ‘esto es eso’. Acudiendo a otras ideas aristotélicas, podríamos proponer también que la percepción de la diana equivale al fin o al deseo consciente sobre el cual no se delibera, pero que constituye el punto de partida de una deliberación. Es como si dijéramos que al tener un deseo a satisfacer o un propósito que cumplir, el punto inicial es ‘ver’ ese deseo o ese propósito como algo que es posible.

Sobre este punto de la percepción del fin habrá que decir algo más, un poco más adelante. Cuando se plantea la discusión en el terreno moral, hablar de percepción –que es asumida como una capacidad primordialmente pasiva– parece suponerse que en el mundo existen fines o valores disponibles para ser vistos, y esto puede resultar problemático, en tanto que parece suponer un compromiso con una suerte de realismo moral demasiado fuerte. Lo que hay que explicar es que esta figura de ‘percibir’ es compatible con la idea de que un carácter ya constituido ‘lee’ las circunstancias de una manera particular, de acuerdo con la manera en que se ha habituado a verlas. La idea que está detrás de esto es que un agente moralmente proficiente debe ser capaz de percibir en una circunstancia que es necesario, adecuado, o importante actuar –será capaz de percibir un blanco, o de distinguir cuando lo hay de cuando no lo hay–, de manera que sus acciones provengan y se informen a partir de ese carácter con una cierta naturalidad.

La percepción del objetivo como alcanzable (iii) hace parte de las condiciones generales de la agencia, en tanto que parece ser un criterio de posibilidad de la acción; el hecho de que sólo aquello que puede pensarse que ‘depende de nosotros’ es un objeto adecuado de deliberación, esto es, un medio para alcanzar un fin adecuado de la acción (*cf. EN III, 2-3*). No tiene mayor sentido deliberar sobre los medios para lograr imposibilidades –qué medios debería implementar para teletransportarme a la superficie lunar–, o para lograr cuestiones necesarias –qué medios encontrar para caer según la aceleración de la fuerza de gravedad–, etc. Este requisito permite distinguir, dentro del conjunto amplio de lo que pueden ser los deseos que tenga un agente, aquellos que realmente constituyen fines que conducen o guían la agencia; lo que está acá es una capacidad de ver en una circunstancia que hay algo que se puede hacer.

Al hablar de ‘ver qué es lo que se persigue con la acción’, parece estarse estipulando una condición de transparencia o claridad de la disposición para actuar. El arquero debe ser capaz de identificar que aquello a lo que está apuntando es una diana, y no un cartel en una pared, o un amigo vestido con los colores de la diana. Esto es importante en términos de la agencia en general, pues es claro que la descripción o caracterización del deseo a satisfacer no puede ser enteramente vago o indefinido, y es en virtud de esta descripción que articulamos los medios para conseguirlo. Esta condición quizá responde al hecho de que una intención se compone no sólo de un deseo, sino también de una creencia de que ‘esto’ es eso que se desea.

En general, la capacidad de percibir en el mundo ocasiones de acción se presenta como un requisito básico de la agencia, pero no por ello debe pensarse que está dada natural o innatamente. Parafraseando a Margerite Duras, el arte de ver debe aprenderse. Aun concibiendo que la percepción de un objeto como una ocasión de acción está dada por la manera en que nuestro cuerpo se relaciona espacialmente con él, es importante tener en cuenta que las potencias que encontramos en nuestro propio cuerpo para actuar en el espacio son tales que se desarrollan, se pulen, o se perfeccionan con la experiencia. Haber agarrado con las manos cierto tipo de objetos nos permite reconocerlos más inmediatamente, o más claramente como objetos agarrables, y nos permite percibir objetos nuevos como poseedores de tales potencias, por ejemplo. Así mismo, cuando se habla de la percepción relativa a acciones morales, es importante decir que nuestro 'ojo' ético se entrena en la actividad de ver instancias de acción. El aspecto continuo de la actividad de agencial relativa a la percepción tiene precisamente que ver con esto: es en el ejercicio de la detección de la diana que la actividad se lleva a cabo y se actualiza, y es a partir de la experiencia previa de percibir la diana y atinar que se va construyendo una disposición a ver más claramente los objetivos para nuestras flechas.

Es importante señalar, también, que la única fuente de entrenamiento para la percepción no es la experiencia o el hábito. Uno de los focos más interesantes de la propuesta aristotélica respecto de la manera en que se configura la apariencia del Bien, en el capítulo 4 del libro III de *EN* es el hecho de que la educación, el ejemplo y el contexto de crianza de una persona son factores determinantes para lo que esta puede ver como deseable o bueno. Si pensamos en la crianza de un niño, en cómo es que empieza a ver ciertas circunstancias como instancias apropiadas de acción, posiblemente lo primero que debemos conceder es que su vista es dirigida por alguien. Se le señalan las ocasiones, se le 'hacen ver', esperando que a partir de la repetición adquiera él mismo esa suerte de 'instinto' con que los agentes adultos se mueven en su entorno. Esta es una intuición que comparto y que creo que es importante resaltar.

3.3.2 Imaginación

La segunda capacidad que quiero proponer que requiere el arquero es la posibilidad de representarse o imaginar la diana, el arco y la flecha, su posición de lanzamiento y el camino que recorrerá su proyectil, aun en ausencia de un disparo. Nuestro arquero, para no ser apenas un tira-flechas accidental, debe poder conectar sus distintos tiros mediante la memoria y rastrear lo que haya de similar y de diverso en ellos, para tener un tipo de conocimiento de lo que hace más general que el que le provee cada ocasión. Aunque la imaginación no es lo mismo que la memoria, se nutre de esta. La imaginación permite que nuestro arquero piense en una situación distinta de aquella en la que se encuentra y recurra a su experiencia previa para figurarse otras formas de realizar sus disparos.

La conexión más directa de la imaginación con la realización de acciones tiene que ver con la potencia de esta capacidad para producir estados emotivos en nosotros a partir del recuerdo y la expectativa. Al imaginar una situación o un objeto placentero, la imaginación nos pone en una disposición positiva o placentera hacia ese objeto o tipo de objetos –o tipo de situaciones–, afectando la forma en que los percibimos una vez los tenemos en frente. Este vínculo con la emocionalidad no se manifiesta como la aceptación de una sentencia universalmente válida sobre lo bueno o malo del objeto en cuestión, es decir, no genera una creencia inmediatamente del tipo "x es bueno", sino

que condiciona anímicamente al agente que percibe o que juzga a ver en una 'luz positiva' al objeto imaginado con expectativa. En palabras de George McLean:

T[hat pleasure and/or other emotions follow a phantasm could be a matter of our own self-image. Aristotle notes how this can be affected, if through friendship, the love of another and the pleasure it induces "makes a man see himself as the possessor of goodness, a thing that every being that has a feeling for it desires to possess: to be loved means to be valued for one's own personal qualities." [Rhet. 1371a 19-22] Conversely, imagination could provide the basis for pleasure in thoughts of revenge or the experience of anger and thus push one toward imprudent actions and loss of self-control.

For this reason, control of one's imagination becomes important for the conduct of a moral life. This can be done by humans in contrast animals precisely because humans can relate their imagination to the universal horizons of the intellect and will. (2003:15)

En los términos más generales de la agencia, la imaginación es importante porque permite que de los recuerdos y experiencias previas se hagan abstracciones, que se resignifiquen los objetos que han llamado nuestra atención y que se puedan considerar cursos alternativos de acción a los que se presentan como manifiestos en el nivel de la pura percepción. Esta capacidad, si bien se plantea como algo que se lleva principalmente en 'la mente' del agente, está vinculada a la acción en la medida en que sus insumos son manifiestamente prácticos, a saber, los recuerdos de cómo el propio cuerpo percibe y opera sobre los objetos en el mundo, y las emociones que han sido suscitadas por estas formas de percepción y acción. La imaginación por sí misma, esto es, la actividad de representarse algo, no conduce inmediatamente a la acción, puesto que en ella no se encuentran los objetos "actuales" de la percepción, sobre los que se actúa, sino imágenes o *phantasmata* de ellos. No obstante esta no-inmediatez relativa a la acción, es posible pensar que hay una conexión con la selección de medios para la consecución de fines, que a su vez establece una distancia suficiente para hablar de planes y proyectos, al menos en un sentido muy primario.

La imaginación es, por tanto, una capacidad de abrir horizontes de percepción y de acción, a partir de recuerdos y expectativas. Esta capacidad se ejercita, por decirlo de alguna manera, a una distancia de la ejecución de la acción: no es durante el disparo que el arquero imagina otras dianas posibles, pero esta posibilidad de hacerlo constituye parte fundamental de lo que le hace un arquero diestro, capaz de atinar a cualquier diana. Es importante resaltar que la imaginación no opera tan sólo respecto de objetos u acciones de las que tenemos recuerdos 'en primera persona', sino que opera también al considerar lo que otros expresan sobre el mundo, las acciones, o sobre mí misma, por ejemplo. Soy capaz de imaginarme a mí a través de los ojos de quien me estima o de quien me desprecia, y percibir aspectos de mí misma antes ocultos. Esta capacidad, al ser combinada con el juicio y la reflexión, posibilita la toma de decisiones morales que contribuyan a reforzar o refutar esa opinión sobre quién soy.

Situarme mentalmente por fuera de la particularidad de mi circunstancia, aun si tan sólo de manera hipotética, no sólo me permite pensar en la importancia de re-calibrar mis percepciones sobre el momento presente, sino que me abre las puertas para ponerme en la situación de otra persona. En el terreno de la agencia moral, la posibilidad de imaginarme como alguien más, de representarme el mundo como si lo viera desde un lugar distinto al que habito cumple un papel fundamental en la manera de evaluar

acciones y de comportarme con otros. Puede decirse que la imaginación cumple una función fundamental similar a la de la empatía, pero se distingue de esta en que su conexión con el juicio y con la posibilidad de producir acciones: mientras que la empatía genera en mí una conexión emotiva con alguien que puede, en ocasiones, no pasar de la lamentación y la lástima, imaginarme el mundo como quien es víctima de una injusticia no sólo me vincula emotivamente, sino que me impone la necesidad de cuestionar mi manera de ver el mundo como única o como la más valiosa.

De la misma forma en que ocurre con la percepción, la imaginación es una capacidad que se nutre de la experiencia propia y de factores externos para completarse a sí misma en su realización. Estar en contacto con personas que conciben el mundo de maneras distintas a las nuestras –que tienen, por ejemplo, sistemas de valores distintos–, vernos obligados a salir de nuestras zonas de comodidad, entre muchas otras cosas, nos permite tener presentaciones enriquecidas del mundo y nos abre posibilidades de percepción, acción y comprensión.

No es sorprendente, entonces, que algunas de las propuestas más importantes contemporáneamente sobre la educación moral para un mundo plural se enfoquen en promover un funcionamiento excelente de la capacidad imaginativa. Tanto Martha Nussbaum –pienso particularmente en *Not for Profit* (2006)–, como Richard Rorty –*Contingencia, ironía y solidaridad* (1991)–, resaltan la insuficiencia de una aproximación a la educación en valores democráticos de corte ‘teórico’, señalando cómo la generación de una *actitud* adecuada o respetuosa de esos valores está cimentada en la experiencia que provee la imaginación a partir del arte, la literatura, el teatro, etc. Así, es posible ver que la imaginación es una capacidad básica de la agencia, particularmente en virtud de ese aspecto emotivo que puede alterar la percepción y el juicio, aspecto que ha sido desdeñado por algunas corrientes de pensamiento filosófico, por ser considerado un suelo demasiado endeble para justificar la conducta moral.

3.3.3 Juicio

Al hablar de la capacidad de juzgar, quisiera restringir inicialmente el concepto a la capacidad de comparar o ponderar entre opciones disponibles en términos de “mejores” o “peores”. Esta capacidad se ejerce en muy estrecha cercanía con la percepción, puesto que juzgar puede ser descrito como *captar* un objeto o circunstancia como ofreciendo un rasgo sobresaliente de bondad, maldad, utilidad, placer, belleza, etc. Con esto quiero decir que el juicio no se manifiesta únicamente como la construcción o aceptación de proposiciones respecto del mundo, mediadas conceptualmente, sino que puede también presentarse como un ‘sentir’ lo adecuado o preferible de algo. No obstante, dado que también tiene que ver con la justificación y el ámbito general de las razones, me ocupo de esta capacidad, en lo que sigue, en términos de criterios de elección, ponderación y comparación.

Pensemos que nuestro arquero se encontrara frente a una línea de dianas dispuestas para un torneo, entre las cuales hay ciertas diferencias respecto de los puntos que otorgan al atinar. La capacidad de ver distintas dianas como blancos posibles para su flecha debe venir acompañada de una suerte de capacidad para discriminar entre ellos el que le resulte mejor, si es que ha de lanzar su flecha de una manera no azarosa o indiferente. La idea de que la acción no es azarosa no sólo se limita a la condición de

transparencia de la que se habló anteriormente, es decir, que la acción persiga un fin determinado, sino que tiene que ver ya con la posibilidad de ponderar entre distintos fines, de establecer relaciones entre ellos, quizá de jerarquía, quizá de diferencia, quizá de prioridad. Disparar una flecha hacia el vacío, o hacia un cuerpo impenetrable –o hacia el cuerpo de un amigo o un aliado–, constituye algo que nos haría dudar de si tenemos alguna razón para hablar de que el arquero está de hecho actuando como un arquero.

Dicho lo anterior, la capacidad de juzgar parece estar puesta en relación de dependencia con unos criterios ‘externos’ a la capacidad misma para la ponderación; puede haber conjuntos distintos de criterios que seleccionen lo mejor o lo peor, derivando en ordenamientos distintos de preferencias para el disparo. En este sentido, podría decirse, el juicio es una capacidad de aplicar o de utilizar principios, concepciones de lo que es el bien, preferencias, etc., que se manifiesta de formas diferentes en la selección de los mejores medios para un fin. En otras palabras, lo que parece suceder con esta capacidad es que determina la pauta normativa para la instrumentalidad –describe qué, en el terreno prudencial, sirve como criterio discriminatorio entre medios–, seleccionando entre aspectos o descripciones de lo deseado como lo que define el objeto. Entre estos aspectos podemos encontrar, por ejemplo: lo placentero, lo conveniente, lo mejor al considerar todas las circunstancias, lo mejor en esta circunstancia, lo honroso, etc. Cada una de estas descripciones puede derivar en un ordenamiento distinto de las acciones a realizar: x es mejor que y por ser más placentera; o a es mejor que b por ser más conveniente; o p es mejor que q en condiciones ideales.

La diferencia fundamental que se encuentra entre el ejemplo del arquero y la agencia considerada más ampliamente radica en que aquí he especificado *cuál* es el criterio ordenador de nuestro arquero: la cantidad de puntos que otorga una diana. Cuando nos enfrentamos a la pregunta de cómo funciona la capacidad de juicio en nuestras instancias cotidianas de elección, no parece ser suficiente con aceptar que, por ejemplo, “lo más placentero” o “lo más conveniente” sea el criterio último de juicio. Dado que cada uno de ellos establece una descripción del fin a perseguir –el placer o la conveniencia, en estos casos–, hablar sobre el juicio implica no sólo describirlo como una capacidad para seleccionar entre medios, sino que parece también necesitar de algo que permita escoger entre fines. La capacidad de juzgar es entonces una capacidad de comparar los distintos sentidos de “lo bueno”.

La pregunta que cabe hacer en este punto es si acaso la manera en que la ponderación o discriminación entre fines, la discriminación entre dianas o blancos, obedece al mismo esquema en que opera la selección de medios para la racionalidad instrumental. Es decir, debemos preguntarnos si acaso la ponderación entre fines toma a estos como medios para un fin ulterior, por ejemplo, afirmando que apuntar a lo conveniente es un medio para conseguir placer, y el placer es un medio para conseguir la virtud o, si en cambio, es necesario pensar en un esquema distinto de comparación entre fines.

Otra manera de entender el juicio como algo que está ‘por fuera’ de las operaciones de la racionalidad instrumental es afirmar que en la indagación por las razones para perseguir algo se llega a un punto en el que empieza a resultar extraño exigir una explicación o justificación ulterior a la escogencia. Es evidente que al preguntar por qué alguien hace x , una primera respuesta sea “porque x es un medio para y ”; si la indagación continúa, podemos preguntar por qué se persigue y , y recibir como respuesta que y es un medio para z , y así consecutivamente hasta llegar a una última razón que determinaría el fin último de todas las acciones –por transitividad– y sería la fuente de la normatividad de la agencia. Ésta parecería ser una interpretación de lo que se plantea en la ética aristotélica

respecto de la *eudaimonía* como fin último –completo y suficiente– a la base de todos los demás fines. Se considera que si es un fin inclusivo, entonces no sólo cabe pensar en ésta como la justificación o explicación de toda actividad humana –en términos retrospectivos–, sino también cabría pensar que juega un papel determinante en la motivación o producción de todas las acciones y actividades –habría un deseo por la *eudaimonía* tácito o explícito en todas las acciones–.

De tomar seriamente esta posibilidad, nos enfrentaríamos, en principio, a dos problemas: en primer lugar, si pudiera considerarse que la *eudaimonía* –o cualquier otro fin último– es la base de la normatividad, deberíamos poder asegurar que, en tanto fin último, da pie para justificar cualquier cosa, no tan solo algunos fines intermedios y medios relativos a estos. Esto, podríamos pensar, haría imposible distinguir entre conductas buenas y malas, pues sería concebible que todas, de alguna manera, respondieran al requisito normativo de nuestra teoría. La única posibilidad de hablar de fallas, errores, o malas conductas, dependería de la suposición de que éstas no son acciones o actividades mediadas por el juicio, lo que es casi equivalente a decir que no son *realmente* acciones o actividades. Así, el juicio no podría nunca errar, excepto por ausencia de juicio.

El segundo problema que se presenta al tomar esta posición es que no resulta claro por qué la *eudaimonía* habría de ser el fin último; es decir, por qué esa concepción de lo bueno es la mejor y primaria sobre todas las demás, y por qué no, más bien, pensar que el respeto al deber moral, o la maximización de la satisfacción de deseos ocupen ese lugar. Algunas discusiones contemporáneas en meta-ética giran en torno de este problema, y no parecen encontrar una solución clara a éste.³³ Al pensar que la determinación del núcleo normativo de una teoría ética debe hacerse considerando un esquema jerárquico en el que un fin último pueda subsumir a otros fines, la decisión de adoptar una u otra dependerá más de las intuiciones morales con las que nos resulten más persuasivas, que de una jerarquía incuestionable entre ellas. Puede ser que este problema no sea en realidad tan grave, pero no me detendré sobre ello.

La versión alternativa, entonces, supondría que lo que llamaba anteriormente “fines intermedios” no son en realidad medios para alcanzar la *eudaimonía*, sino que son una manera de ser de la *eudaimonía*. En tanto fin completo en sí mismo no debería pensarse como el producto de una actividad, o de un agregado de actividades, sino como algo que se manifiesta o se ejerce a través de ellas. En este sentido, pensar en la razón que se da para ser honesto o perseguir el placer sea “porque estos son medios para ser feliz” es extraño; más bien esperaríamos que se dijera “ésta es una manera de ser feliz”. El juicio, entonces, sería una capacidad de identificar los fines que sean constitutivos de una vida feliz, y no de jerarquizar entre aquellos que pueden conducir a la felicidad. El criterio central del juicio, más que una jerarquía entre placer, conveniencia, deber, etc., es la promoción de una buena vida, en la que tal vida es individual, situada y sujeta a la contingencia.

Con esto en mente, pensemos en cómo el arquero se sitúa en relación con su fin, con estar delante de la diana. Si éste no es capaz de juzgar que la diana está muy lejos, o en un ángulo inconveniente, de manera que un disparo exitoso sea posible, entonces no parecería ser éste un arquero muy diestro. Los fines de nuestras acciones no se plantean tan sólo en términos de su posibilidad de ser llevados a cabo por cualquier agente –

³³ Cf. Baron, Petit & Slote *Three Methods of Ethics* (1997), Korsgaard *The Sources of Normativity* (1996), Stocker “The schizophrenia of modern ethical theories” (1976), Slote *From Morality to Virtue* (1992).

aunque esa es una condición básica—, sino que debemos verlos como fines nuestros, como algo a lo que nosotros en tanto agentes podemos apuntar adecuadamente. Esta es la cara de espejo de la primera capacidad analizada; un arquero no sólo debe poder *ver* las dianas, sino debe poder *situarse* a sí mismo en relación con ellas. El juicio, como la percepción, tiene un carácter relacional —involucrado o comprometido— en tanto que implica, no a un juez abstracto o por fuera de cualquier contexto, sino a un agente ubicado en relación con aquello que juzga. La mejor diana, en el caso planteado, se determina en relación con una serie de criterios que se satisfacen en mayor o menor medida de acuerdo con la posición de nuestro arquero. En otras palabras, no sólo se juzga que en una determinada circunstancia se pueda actuar de determinada manera, sino que se debe poder ver en qué posición estamos respecto de esa posibilidad de acción. Este aspecto de juicio tiene que ver muy especialmente con lo que llamaré comprometerse como agente, que aunque se relaciona cercanamente con éste, no se agota en él.

Podría replicarse ahora que hay numerosas instancias en las que juzgar se presenta como una actividad desprendida, o no vinculada necesariamente a quiénes somos o qué preferimos. Más aún, que el paradigma del juicio imparcial es aquél que omite las condiciones particulares de la persona que juzga para determinar qué es mejor. La estrategia de la ‘des-individualización’ del agente en los procesos de juicio sirve de garante de la objetividad y universalidad de las decisiones que provengan de ellos. Aunque las éticas deontológicas y consecuencialistas se presenten a sí mismas como radicalmente irreconciliables en muchísimos aspectos, parecen compartir este rasgo de impersonalidad del juicio como fundamento de la moralidad.

Por otra parte, algunas aproximaciones neo-aristotelistas y otras provenientes de la ética de virtudes,³⁴ cuestionan este supuesto a dos niveles: por una parte, parece ser una exigencia demasiado alta asumir que es psicológicamente posible, en contextos cotidianos de acción, desprenderse de todo factor contextual, de los propios intereses, de la historia de vida o de las intuiciones morales que se han tenido hasta el momento. Las condiciones ideales propuestas para el juicio desde las llamadas “teorías morales modernas” chocan fuertemente contra la manera cotidiana de experimentar la vida como persona, en la medida en que niegan la importancia ética —el sentido que damos a nuestra vida— que reviste para nosotros como personas el hecho de ser individuos que comprendemos y vivimos el mundo desde donde estamos situados.

Por otra parte, afirman que la insistencia en la necesidad de que el juicio sea impersonal, lleva a una tendencia no sólo a cegarnos frente a nosotros mismos, sino también frente a las particularidades, necesidades, y sentidos de vida de otros. Así, en una defensa de evaluaciones justas, objetivas e imparciales, es posible que se pasen por alto consideraciones importantes sobre lo que es bueno *para* alguien *en* una circunstancia particular. Se afirma entonces que la real potencia del juicio radica no en su rígida objetividad, que en principio debe subsumir todas posibles instancias de decisión referidas a él, sino en una flexibilidad contextual que encuentra un justo medio en cada circunstancia. Este justo medio no sólo varía según la ocasión, sino también según el carácter de quien juzga, sus disposiciones naturales y su estructura emocional. Lo valiente, por ejemplo, no será lo mismo para un soldado corpulento en medio de un

³⁴ Pienso particularmente en la teoría de las capacidades presentada por Martha Nussbaum en *The Quality of Life* (1993) y *Women and Human Development* (1999), entre otros, y en las críticas de Rosalind Hursthouse en *On Virtue Ethics* (2002) a la concepción antropológica defendida por la deontología.

combate y para una niña acosada por sus compañeritas del colegio. Cómo juzgue cada cual cuánto es el riesgo y qué debe hacer, nos dicen desde la ética de virtudes, es algo que no puede subsumirse bajo un criterio impersonal y libre de contexto.

El juicio, tanto como la imaginación y la percepción, es una capacidad que se ‘alimenta’ de la experiencia y de la información disponible en el contexto; nuestros primeros elementos de juicio provienen tanto de elementos emotivos y sensibles como el miedo y el cariño, por ejemplo, como de estar expuestos a las razones que presentan otras personas para actuar como lo hacen, y sus formas de entender el mundo. Ser diestro juzgando es el producto de un aprendizaje que integra lo recién mencionado con las demás capacidades básicas de la agencia abriendo horizontes de acción y comprensión.

3.3.4 Racionalidad instrumental y prudencial

Para atinar a una diana, además de las condiciones anteriormente referidas, parece ser necesario también disponer de buenas flechas y buenos arcos. La selección de éstos depende de una capacidad propia del buen arquero para detectar, según las condiciones particulares del disparo, cuáles le permitirán atinar más eficientemente. Ante la variabilidad del terreno, de la velocidad del viento, de la fuerza física del brazo que tira de la cuerda, etc., es necesario que el arquero tenga a su disposición un repertorio suficientemente de flechas en su aljaba, y que tenga tanto la capacidad de elegir entre ellas adecuadamente, como la de planear razonablemente qué instrumentos serán más adecuados para el torneo.

La disponibilidad de flechas y de arcos representa una condición básica para la realización de acciones, a saber, que haya posibilidades alternativas de acción. Si la acción es forzada –si solo puede hacerse una cosa–, no tendrá sentido hablar de que se ejercite una capacidad de selección de medios, ni que esta selección se deba a consideraciones prudenciales, estratégicas o morales, por ejemplo. La idoneidad de las flechas, como los medios seleccionados, está dada contextualmente por lo que Aristóteles llama “los particulares de la acción”. Como se mencionó en la sección anterior, la selección de medios parece ser, inicialmente, algo que compete al juicio: éste establece unos criterios de adecuación o eficiencia para alcanzar un fin determinado, pero no parece, por sí mismo, producir acciones.

Esta capacidad selectiva es lo que aquí llamaré “racionalidad instrumental y prudencial”. En términos muy generales, se entiende como la capacidad racional –ordenada y rigurosa– de elegir, entre los medios disponibles, el más idóneo para la consecución de un fin previamente propuesto. El esquema básico de la deliberación práctica establece que ésta es un tipo de razonamiento compuesto por proposiciones que incluyen elementos cognitivos y motivacionales –usualmente se habla de creencias y deseos–. El resultado del razonamiento es una decisión que lleva a la acción sin necesidad de una mediación adicional de la razón. Para que los razonamientos sean adecuados, deben estar conectados lógicamente de forma que un término medio sea compartido por las premisas que los componen, y la conclusión –la decisión– se siga de ellas.

Múltiples teorías filosóficas en la historia han dado un lugar privilegiado a la racionalidad instrumental como explicación de la conducta y como estructura de la justificación moral. En tanto que explicación o justificación, puede pensarse que un segundo rol del silogismo

práctico –distinto del de *producir* acciones– es fundamentalmente retrospectivo: una forma de dar sentido a las acciones que llevan a cabo las personas. La racionalización de la acción, como manera de dar razón de ella, presupone el establecimiento de condiciones de verdad para las premisas en cuestión –que requiere de consideraciones especiales por tratarse de contextos opacos–, y una capacidad cognitiva para conectar lógicamente dichas premisas.

Es necesario decir que los procesos deliberativos pueden jugar un papel importante en la determinación de cómo nos constituimos como agentes, de qué tipo de personas llegamos a ser. No obstante, este papel es apenas indirecto, puesto que aunque las decisiones que tomamos –y la forma en que estructuramos los razonamientos que conducen a ellas– pueden afectar cómo percibimos o juzgamos una circunstancia, no es sobre esa percepción o juicio sobre lo que deliberamos o decidimos. El arquero no puede decidir, por ejemplo, ver con mayor claridad la diana, o soltar con mayor destreza la flecha al dispararla: éstas son actividades que no están mediadas por un razonamiento, y aunque lo busque con toda la fuerza de su voluntad y lo argumente con el máximo rigor, ellas seguirán operando indiferentemente de ello. No obstante, el arquero sí puede decidir ser más disciplinado con sus prácticas, o alimentarse apropiadamente para cultivar el tono muscular y la vista.

Como se discutió en la primera parte de este capítulo, el privilegio dado a la instrumentalidad como un cálculo hecho a partir de proposiciones no parece ser tan adecuado como promete para aproximarse a muchas actividades prácticas cotidianas. En realidad, parecería ser que sólo en condiciones limitadas, en las que los agentes pueden y deberían darse una distancia de la acción para elegir lo más adecuado, el esquema del silogismo práctico-productivo es adecuado. Esto podría hacer pensar que contar dentro de las capacidades básicas de la agencia a la racionalidad instrumental constituiría una contradicción evidente con lo anteriormente discutido. Creo que lo importante es cuestionar la universalidad del mecanismo como productor de acciones, y no su validez en términos absolutos. Una de las razones por las que la racionalidad instrumental y prudencial debe contarse dentro de las capacidades constitutivas de la agencia es que sí hay ocasiones en las cuales es necesario llevar a cabo un proceso deliberativo para tomar una decisión, usualmente relacionadas con situaciones dilemáticas o difíciles en el terreno de la moralidad. Decir que las consideraciones éticas no se limitan a aquello que puede ser producto de una decisión no significa negar la relevancia de ser un buen deliberador para ser un agente proficiente.

Por otra parte, la capacidad de dar y entender, razones que es básica a la capacidad de diseñar y comprender deliberaciones, hace parte fundamental de las dinámicas de justificación y explicación en muchos de los terrenos en los que se habla de responsabilidad. No ser capaz de distinguir una buena razón de una mala razón para hacer algo es, sin lugar a duda, un déficit de agencia que puede tener consecuencias graves desde una perspectiva moral.

Es importante decir, para finalizar, que la destreza en la capacidad deliberativa no hace por sí misma que la agencia se lleve a cabo proficientemente. El cálculo racional sin buen juicio, sin imaginación, sin percepción y sin compromiso agencial, no permite constituirse como agente, y es difícil considerar que aisladamente de las demás capacidades pueda incluso decirse que funciona adecuadamente. Como los razonamientos prácticos están necesariamente situados en los particulares de la acción, un déficit en las capacidades aquí expuestas implica un ejercicio limitado y torpe de la capacidad en cuestión. Así

mismo, la torpeza instrumental, dado su papel en la generación de hábitos de realización de acciones, parecería llevar a una deficiencia agencial evidente.

3.3.5 Pensamiento o reflexión

La capacidad reflexiva, o el pensamiento, tiene la particularidad de llevarse a cabo lejos de la acción. Aunque no pueda ilustrarse con nuestro ejemplo del arquero al disparar una flecha, propongo que imaginemos que una vez llega de vuelta a casa, él se sienta un momento, lejos del arco, la flecha y las dianas y se pone a pensar sobre su arte. Al ver que su destreza es altamente valorada con fines bélicos, que su tino y consistente desempeño pueden ser utilizados para matar, amenazar o asustar a otras personas, nuestro agente se sume en la reflexión y se cuestiona si quizá no habría sido mejor ser panadero.

Como describe Hannah Arendt en *The Life of the Mind* (1981), cuando se piensa no se está actuando, y cuando se está actuando no se está pensando. El pensamiento requiere de una retirada del mundo y se auxilia de la imaginación para re-figurarse los acontecimientos que llaman la atención de quien piensa. Esta retirada del mundo de lo que aparece, del mundo en el que actuamos y hacemos cosas, es importante porque constituye la posibilidad de intervenir activamente en los sentidos que otorgamos a lo que vemos e imaginamos, a partir de un proceso que más que deliberativo, se caracteriza como dialógico.

Aunque es muy cercano a la imaginación, se distingue de ella en tanto que establece un diálogo silente del pensante consigo mismo, en el que la actividad reflexiva pone en cuestión lo que de manera no mediada se asume como verdadero en la cotidianidad. El pensamiento retira al agente del mundo de los eventos y las causas, y lo sitúa en el plano del sentido, en el que el fin de la actividad no es la producción de un objeto, de una acción o de una verdad, sino la búsqueda constante de sentidos diversos.

La reflexión es una capacidad básica de la agencia, puesto que en su ausencia no hay ocasión de revisar y refigurarse los criterios con los que se juzga, no hay distancia con lo percibido para imaginarlo como algo distinto, no hay un espacio en el que el agente se confronte a sí mismo y aparezca él a su conciencia como algo sobre lo que puede ser pensado. Esta aparición ante la propia conciencia es lo que cimienta la posibilidad de que en nuestras narrativas personales, en nuestros proyectos de vida, en los momentos en los que estemos obligados a tomar una decisión, tengamos una imagen propia –aunque no monolítica–, una relación con nosotros mismos.

La relación que se establece entre el juicio y el pensamiento es descrita por Arendt de la siguiente manera:

The faculty of judging particulars (as brought to light by Kant), the ability to say “this is wrong”, “this is beautiful”, and so on, is not the same as the faculty of thinking. Thinking deals with invisibles, with representations of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand”. But the two are interrelated, as are consciousness and conscience. If thinking –the two-in-one– of the soundless dialogue–actualizes the difference within our identity as given in consciousness and thereby results in conscience as its by-product, then judging, the by-product of the liberating effect of

thinking, realizes thinking, makes it manifest in the world of appearances, where I am never alone and always too busy to be able to think. The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this, at the rare moments when the stakes are on the table, may indeed prevent catastrophes, at least for the self. (1981: 193)

La ausencia de pensamiento, incluso en presencia de la racionalidad instrumental, constituye, como nos muestra Arendt cuando describe a Adolf Eichmann como un “idiota moral”, constituye una manera particular de déficit agencial. Eichmann es incapaz de escapar al cliché, de imaginar el mundo de una manera distinta de como lo hace y como lo ha hecho, de reconocerse a sí mismo como agente de sus acciones y protagonista activo de sus narrativas. La ausencia de pensamiento hace que no pueda actuarse como actúan los buenos agentes, incluso si se logra dar una semblanza ilusoria de personalidad.

3.3.6 Compromiso agencial

Cuando el arquero dispara una flecha, todo su cuerpo se mueve de una manera casi instintiva para producir la firmeza, elasticidad y fuerza adecuadas para el disparo. El cuerpo del arquero ‘sabe’ cómo debe disponerse para tensar el arco y siente que está en la posición correcta, que percibe la diana con claridad, que ha elegido la adecuada y que es él, y no otro, quien sostiene la flecha con su mano y quien habrá de soltarla. Esta identificación de sí mismo como quien dispara la flecha está cruzado por una confianza en las capacidades agenciales que le permiten dispararla bien.

El reconocimiento de uno mismo como una persona que actúa se manifiesta en dos niveles y en ambos puede llamarse un compromiso con ser agente. Por una parte, está el tipo de actividad fluida que transcurre en el mundo, en el que el agente se reconoce como quien percibe, experimenta, siente y actúa de una forma no mediada ni distanciada. Estos rasgos, propios algunas las actividades anteriormente expuestas se manifiestan en el compromiso agencial como una manera particular de atender a esta inmediatez, apropiándose de ella como una forma de conocer las potencias del propio cuerpo. Un agente comprometido consigo mismo a este nivel reconoce en sus movimientos un rasgo de su peculiaridad en el mundo y de su relación con éste. En el plano de la emotividad, el compromiso se manifiesta en la experiencia de las emociones, sensaciones y pasiones no meramente como sucesos que afectan su cuerpo, sino como estados dotados de sentido, que se conectan con el mundo, con él y con sus experiencias previas de maneras significativas. En esta medida, el compromiso agencial niega la pasividad, entendida como una indiferencia respecto de aquello que podemos decir que “nos sucede”. Encontrar una dimensión de sentido en las emociones, en lo percibido y en el movimiento mismo es ya ser activos de una manera que supone que nos reconocemos a nosotros mismos como vivientes de esas experiencias.

Por otra parte, el compromiso agencial es una manera de relacionarnos con quienes somos en la que no somos indiferentes a las tendencias o hábitos de acción o evaluación. En estrecha conexión con el pensamiento, es una manera de estar vinculados con una idea de que quien actúa y evalúa, quien ha actuado y juzgado no es un ‘yo’ cualquiera, sino este ‘yo’ que soy yo. Esto significa que el reconocimiento de los hábitos y disposiciones que se manifiestan en las capacidades anteriormente descritas

no nos resultan indiferentes, ni podemos verlas como desprendidos de nosotros mismos. Estar vinculado con la propia acción, con la propia capacidad de producir acciones, es tener un tipo de conocimiento de uno mismo que no puede ser puesto en términos de una descripción objetiva o de un mero reporte de estado. Conocerse a sí mismo es también una actividad que se realiza al atender a las operaciones de las capacidades agenciales, al ser al mismo tiempo protagonista y autor de éstas.

Este conocimiento implica saberse cambiante y maleable; implica saber que el funcionamiento de las capacidades agenciales es el producto de interacciones entre ellas y con el mundo, un mundo variable y contingente que da las condiciones para que la actividad agencial sea como un bucle que debe ir sobre sí mismo una y otra vez para poder realizarse. En esta medida, el compromiso agencial es un compromiso con un 'yo' activo y en proceso de cambio, y con un mundo de las mismas características.

4. Tres niveles de descripción de la agencia

Hacer de uno mismo alguien, o hacerse a uno mismo un agente, es un tipo de actividad que compromete ciertas facultades o habilidades básicas, análogas a aquellas que determinan que alguien que dispara una flecha hacia una diana sea un arquero. Hacer de sí mismo un agente, significa estar adecuadamente dispuesto para hacer algo sobre sí mismo y sobre el mundo. Y este ‘estar dispuesto’ tiene que ver no tan sólo con una manera de estar en contacto con el espacio en que las acciones deben desplegarse – esto es, con el mundo–, sino también con una manera particular de estar en contacto consigo mismo. En otras palabras, la posibilidad de ser un agente, o de ser proficiente en la agencia, está dada por una suerte de fluidez en la combinación de factores proyectivos e introspectivos en la producción de acciones, reacciones, juicios y compromisos.

Estar dispuesto –o bien dispuesto– a ser un agente implica también que la manera en que se ejercitan las facultades básicas no se limita a ocurrencias esporádicas que derivan en acción, reacción o reflexión; por el contrario, parece más correcto hablar de que se crean ‘camino frecuentes’ o movimientos fluidos o naturalizados³⁵ en los que el agente se reconoce a sí mismo, se identifica en la manera de hacer las cosas. Esta habitualidad, esto es, la permanencia relativa de las maneras de hacer las cosas, permite decir que se es un agente aún si no se está actuando, y permite hablar de que la

³⁵ Hablo aquí de “naturalizado” no refiriéndome la naturaleza innata de quien se mueve (y las connotaciones biológicas que pueda acarrear esa comprensión del término), sino relativo a la naturalidad con la que se ejecuta un movimiento, a la fluidez y facilidad resultante de un aprendizaje casi motor. Podría pensarse, incluso, que esta manera de entender el término tiene que ver con la expresión, común en discusiones sobre el carácter, “segunda naturaleza”, en la medida en que manifiesta un tipo de ejecución o manifestación que no depende de racionalizaciones previas, cálculos o mediaciones preparativas para cada instancia del movimiento. Es importante señalar que esta manera de referirme a lo disposicional no corresponde a una descripción de los patrones como ‘instintivos’ o como reflejos completamente ajenos a una posible mediación. Ésta ha sido una de las críticas que autoras como Christine Korsgaard a enfoques neo-aristotelistas de la virtud (*cf.* Korsgaard 2009), aludiendo a que el valor moral que pudiera encontrarse en el carácter así entendido se disolvería, al tener agentes que no serían muy distintos de un “perro bien entrenado”; si este es el caso, afirma, las acciones y los hábitos constituirían nada más que respuestas casi automáticas a estímulos particulares, dejando sin lugar a la voluntad humana, que considera el rasgo fundamental de la persona. Aunque me ocuparé de este asunto con más detalle en secciones posteriores de este texto, quepa decir por el momento que hablar de una “segunda naturaleza”, o de un movimiento que se realiza con naturalidad, no excluye por principio la mediación de la voluntad ni de las facultades racionales para instancias particulares de acción, pero, lo que considero que es más importante todavía, el proceso de constitución de esta naturalidad es necesariamente uno que incluye aspectos evaluativos y reflexivos, alejándose enormemente de lo que podría ser considerado puro instinto o una mera respuesta a un estímulo.

configuración de ciertos patrones o tendencias –calificables según la manera en que se califique socialmente lo que la persona hace– nos da razones para hablar del agente en términos de alguien como “honesto”, “injusto”, “generoso”, “disoluto”, etc. En términos generales, es la relativa estabilidad en las maneras de moverse por el mundo lo que hace posible asignar rasgos de carácter a una persona; es decir, el carácter de un agente está dado por la manera en que está dispuesto para hacer uso de sus capacidades agenciales.

La agencia es un complejo articulado de factores que tienen que ver con componentes cognitivos³⁶ relativos a aspectos particulares y generales –concepciones sobre el Bien, conocimiento y manejo de convenciones sociales, criterios de ponderación de utilidad, moralidad, racionalidad, valores culturales, etc.–, y aspectos emotivos y actitudinales –temperamento, capacidad de vinculación empática, reacciones emotivas, consistencia, esfuerzo, empeño, etc.–, que determinan que la capacidad de ser un buen agente esté dada, no por la presencia necesaria y suficiente de uno cualquiera de ellos, sino por una confluencia dinámica de los mismos.

La distinción que presento entre factores cognitivos y emocionales no debe ser tomada como una partición radical de los componentes que generan acciones, tal que el agente se presente como fundamentalmente escindido entre los “contenidos” de lo que cree, sabe o juzga, y las “pasiones” que irracionalmente lo arrastran. La distinción, que quizá sea apenas conceptual entre ambas categorías parte de una comprensión más bien aristotélica de la manera en que podemos explicar la acción y el carácter: un agente se mueve a partir de principios que usualmente combinan lo que tradicionalmente se entiende por “racional” y “emotivo”. Aunque para cada instancia de acción se pueda privilegiar una u otra perspectiva respecto de los motores, es decir, se pueda adoptar una descripción o explicación que parta y se concentre en un factor particular, al pretender tener una comprensión general de la agencia –sobre todo al nivel general en que puede hablarse de carácter– es imprescindible no perder de vista que esta separación no es *de facto*, sino que es hecha por quien hace la explicación.

Al hablar de los aspectos cognitivos es importante hacer una distinción entre dos cosas: en primer lugar, están las capacidades para lidiar con información relativa a la agencia; tenemos así, por ejemplo, la posibilidad de reconocer algo como una acción, de identificarlo como una máxima de comportamiento, de seleccionarlo como una instancia particular en la cual una máxima general podría ser aplicada, etc. En segundo lugar, tenemos los ‘contenidos’ sobre los cuales operan esas capacidades.³⁷ Con esto me

³⁶ Utilizo “cognitivos” a falta de un mejor término para referirme a los componentes que de una u otra manera se relacionan con la posibilidad de dar explicaciones racionales (esto es, que acuden a dar y recibir razones). La dificultad con el término tiene que ver con el hecho de que en estricto sentido podría decirse que los aspectos emocionales y actitudinales están incluidos dentro de lo cognitivo, y la distinción que pretendo mostrar sería entre aspectos de lo cognitivo, y distaría de ser exhaustiva. Lo utilizo, avisando sobre la restricción que hago de lo que significa, puesto que otras alternativas como “intelectuales” o “racionales”, sin ser mucho más precisas sobre su significado, parecen arrojar un sesgo que prevendría o dificultaría hablar de aspectos evaluativos dentro del esquema motivacional. Sobre este último punto, pienso particularmente en discusiones como la que plantea Philippa Foot frente al lenguaje evaluativo como un ámbito distinto e irreductible al lenguaje descriptivo, al considerar las teorías no-cognitvistas o subjetivistas de la intencionalidad. (cf. Foot 2001 introducción, capítulos 1 -3).

³⁷ La distinción entre aspectos ‘formales’ y aspectos de ‘contenido’ en el plano cognitivo de la agencia puede verse también como una distinción entre las capacidades y las particularidades en la manera en que esas capacidades se ejercen al momento de hablar de aplicación de reglas, o

refiero a las creencias particulares de cada agente –considerando, claro, que son usualmente las mismas que refuerza la comunidad de la que hace parte– respecto de cómo describir acciones, de cómo ponderar entre descripciones, de qué constituye lo bueno o lo reprobable, etc. Adicionalmente, en este plano de los contenidos podemos ubicar las diversas descripciones y apelativos que el agente usa para entenderse a sí mismo como un agente entre otros, o como dueño de sus propias acciones; están aquí las maneras de darse sentido a sí mismo como persona en términos de descripciones.

En tanto que los agentes somos necesariamente seres sociales, cuya principal manifestación de nosotros mismos como alguien en el mundo está dada por la palabra, debemos concebir que nuestra manera de comprendernos ha de pasar por la posesión –sujeta a reapropiación, interpretación, rechazo o aceptación– de una serie de ideas, nociones, conceptos, creencias y valores. Las habilidades, compromisos y facultades se quedan cortas sin un terreno fértil de ‘contenidos’ morales, culturales y sociales sobre los cuales operar –crítica o acriticamente–, pues los contenidos son los ‘insumos’ de estas facultades. Así, diríamos que la percepción de una circunstancia como una instancia para la acción depende no tan solo de la capacidad de reconocerla como tal, sino de identificar con precisión las creencias respecto de qué sea una instancia para actuar, entendido este conocimiento como algo que en mayor o menor medida se expresa en los valores o creencias del contexto social y cultural en el que el agente se ha formado.

Para poner un ejemplo, imaginemos a una persona que camina por una calle y ve a un hombre regañando fuertemente a un niño. Este agente es el tipo de persona que usualmente reconoce circunstancias de trato injusto a terceros como llamados a la acción por su parte, es decir, tiene una noción general de la justicia y tiene la capacidad de aplicar esta noción sobre instancias particulares, reconociendo en éstas un incentivo o motivación para su acción. Así mismo, tiene una creencia sobre sí mismo en tanto que agente, que tiene que ver con que es alguien que puede, o debe, o estaría llamado a actuar cuando reconoce que la circunstancia lo amerita.

Para que él considere que ésta es una instancia de acción, o de intervención, es necesario que posea ciertas creencias respecto de lo adecuado o inadecuado del adulto ejerciendo fuerza verbal sobre un menor. Si nuestro agente tiene una idea de la crianza de los hijos tal que los regaños –incluso los gritos– no constituyen un tipo de injusticia, entonces asumiremos que en caso de no intervenir, esto no tendría que ver con un defecto en una facultad propia de un buen agente –la capacidad de reconocer injusticias o la capacidad de verse llamado a la acción–, sino que dependería de las creencias que su entorno social le ha legado. Sin embargo, nuestro agente podría también, si es que consideramos que sus facultades agenciales trabajan adecuadamente, reevaluar la circunstancia reflexivamente, y cuestionar así la validez o compatibilidad de sus creencias respecto de la justicia y la crianza con la instancia particular que se le presenta. Si es capaz de reexaminar el caso y llegar a la conclusión de que es una

identificación de casos, por ejemplo. Aunque considero que poner esta distinción en los términos recién propuestos puede confundir un poco, parece resultar útil al establecer una jerarquía en la posibilidad de hablar de agencia; pienso, por ejemplo, en que una persona que sea capaz, ‘formalmente’, de identificar una proposición como una máxima moral estará en capacidad, si el caso se presenta, de corregir el ‘contenido’ de sus máximas si las encuentra inadecuadas. Lo que resulta importante, sin embargo, es notar que el nivel de la pura formalidad, de la pura capacidad, no sirve para nada –ni explicativamente ni factualmente– al hablar de agencia, puesto que la naturaleza fundamental de ésta es moverse dentro de un mundo contingente en el que los ‘contenidos’ son los que dotan a las acciones de su naturaleza moral.

ocasión adecuada para actuar, entonces esperaríamos de él nada menos que detener al padre iracundo, o reaccionar con indignación frente al espectáculo que se le presenta.

Lo que quiero mostrar en este punto es que las acciones u omisiones que en tercera persona podríamos considerar fallas morales –o muestras de un carácter moralmente deficiente– pueden tener su raíz en múltiples niveles: en el plano de la capacidad, en el plano del ‘contenido’, en el plano de la apropiación que se hace del contenido, etc.

Es importante notar, adicionalmente, que el ‘llamado a la acción’, que parece derivarse tanto de una adecuada utilización de una facultad que aquí he llamado cognitiva, como de una serie de creencias que tendría nuestro agente, está indisociablemente unido a una serie de componentes emotivos y actitudinales en la transformación de la creencia en una motivación. Lo que quiero decir con esto es que la posibilidad de un agente completamente desprendido emocionalmente o en términos de un compromiso que impacta sobre su emotividad con las cosas que cree, difícilmente resultaría explicativa del mecanismo de la motivación agencial y moral. Debemos concebir que es en virtud de la manera en que las creencias –los contenidos– y las capacidades de ponderación e instrumentalidad, por ejemplo, se vinculan a las reacciones de indignación, antipatía o rechazo, que el agente se siente llamado a actuar, motivado a intervenir o, al menos, a reflexionar sobre la circunstancia que se le presenta.

Si bien estas actitudes pueden ser incluidas dentro de una racionalización de lo que termine por hacer el agente; es decir, aunque pueden ser puestas en términos de un esquema explicativo, incluso siendo ellas mismas justificables sobre la base de ciertas creencias que posee el agente, no son por esto prescindibles dentro de nuestras explicaciones, o reductibles a su ‘causa’ cognitiva. Pensemos, por ejemplo, que la indignación que siente alguien que se encuentra ante una circunstancia de violencia puede explicarse a partir de la posesión, por parte de este espectador, de un conjunto de creencias sobre la injusticia intrínseca en la violencia, o de ilegitimidad de medios violentos para la consecución de fines. Se diría, entonces, que en estricto sentido, todo aquello que motiva a alguien a actuar, o a no hacerlo, estaría en última instancia determinado por las cosas que cree y puede incluir en un esquema de racionalización o justificación. Esto, sin embargo, parecería ser demasiado simplista y podría decirse que la distancia que plantea con la experiencia común de los sentimientos morales no sirve a otro propósito que demostrar su propia validez.

Al hablar de la distancia que esta idea plantea con la experiencia cotidiana me refiero principalmente a dos cosas: por una parte, a esas instancias en las cuales experimentamos un tipo de desazón no muy clara frente a una circunstancia particular, para la cual no tenemos preparado un arsenal de razones descalificantes, pero que no obstante nos involucra negativamente. Creo que este tipo de experiencias no es poco frecuente en manifestaciones artísticas, en las que el *shock value* echa mano de una cierta sensibilidad que no se encuentra fuertemente asentada en razones atadas a creencias. Por otra parte, pero en estrecha conexión con lo anterior, este tipo de reacción puede considerarse uno de los aspectos más importantes dentro de una explicación de la reflexión, o de lo que en términos arendtianos llamaríamos el pensamiento: el espectáculo del horror, por ejemplo, es tal que nos obliga a reflexionar, nos llama a buscar qué es eso en la situación que nos vincula tan fuertemente a ella, que nos impele a considerarla.

Considerando esta segunda posibilidad, parece ser claro que las pretensiones de reducción explicativa de lo emotivo a lo cognitivo no funcionan del todo, puesto que la

posibilidad de refinar las creencias, de afinar el juicio, reconfigurar los valores y, dado el caso, de pulir el funcionamiento de las facultades que tienen que ver con esto, se encuentran en una relación de dependencia frente al adecuado funcionamiento de las facultades emotivas, de las respuestas inmediatas a cierto tipo de escenarios. Una vez más nos encontramos frente a una aparente circularidad, similar a aquella que parecía presentarse entre la acción y el carácter en la descripción aristotélica de la responsabilidad, y una vez más la respuesta tiene que ser, en franca tónica aristotélica, que en un sentido sí lo es, pero en otro sentido, no lo es. Si puede entenderse que tanto los contenidos cognitivos como las respuestas emocionales están sujetos a cambio, incluso a refinamiento, en lugar de suponer que un conjunto ya acabado causa o sustenta a otro, puede verse cómo lo que en apariencia es un círculo es más bien un 'ir y venir' dinámico entre ambos tipos de facultades que repercute en lo que podríamos llamar el "refinamiento moral" del agente.

A lo que quiero llegar con lo anterior es que esta idea parece suponer que los agentes poseen un conjunto ilimitado o suficientemente exhaustivo de creencias morales que estarían en posibilidad de justificar todas sus acciones y reacciones. Esta posibilidad no parece ser muy plausible, pero aún si lo fuera, parece desdibujar la importancia que juega en nuestra concepción de nosotros mismos, esto es, nuestra relación con nuestro papel de agentes sobre el mundo, el hecho de estar involucrados emotivamente con lo que experimentamos, juzgamos y hacemos. Nuestro carácter no es tan sólo un listado de creencias sobre el mundo, sino también una manera de *sentirnos* en el mundo y frente al mundo.

Dicho esto, hay que notar que los ejercicios del pensamiento, del juicio, o de la mera reacción empática o antipática hacia algo que está expuesto en el mundo parecen estar indisolublemente conectados con una manera de concebir el mundo y de hablar sobre éste. Estas formas de hablar se encuentran en el terreno de lo público, es decir, en ese mismo mundo sobre el cual se actúa. Se estructuran en un lenguaje que comunica a otros cómo nos vemos y cómo vemos lo que sucede; es decir, las maneras en las que tenemos confianza de poder entender y ser entendidos. Podemos decir, entonces, que si bien la actividad de hacerse agente es llevada a cabo por la persona consigo misma –y ciertos aspectos de este 'hacerse' implican, como insiste Hannah Arendt, en "retirarse del mundo"–, es una actividad que se nutre y se dirige –en buena medida– hacia el mundo, hacia una comunicación con o participación en el mundo. Y este mundo humano, este mundo de personas, no se agota apenas en los movimientos y formas de ejercer unas capacidades, sino que incluye nombres, títulos, máximas y oraciones sobre cómo es ese mundo y cómo somos quienes lo habitamos.

Los contenidos que he descrito en términos de creencias y descripciones pueden ser asociados, entonces, a lo que usualmente llamamos los 'valores' culturales o sociales que posee un agente. Estos, no obstante, no resultan por sí mismos suficientes para garantizar la agencia moral proficiente o buena, incluso cuando varias de las facultades que los involucran estén operando adecuadamente. La mera familiaridad con los contenidos morales que mi contexto socio-cultural acepta y exige de mí como persona no parecen ser condiciones suficientes para que pueda decir de mí misma, y para que se diga de mí, que soy una agente proficiente, que se mueve adecuadamente por el mundo. Es perfectamente concebible que aunque posea creencias culturalmente avaladas sobre ciertas cuestiones en el mundo, si la facultad de identificar instancias particulares para las que aplican esas creencias, o la facultad de entenderme como alguien llamada a la acción operan inadecuadamente, la esperada "buena acción" no llegue a darse.

Análogamente, el funcionamiento adecuado de alguna o algunas facultades, incluso en presencia o posesión de contenidos morales aceptados, puede no ser garantía de una constitución agencial adecuada. Las fallas morales, tiende a pensarse, tienen que ver principalmente con el nivel de relación que existe entre los contenidos o máximas que se manejan y cómo se ponen en el mundo:³⁸ si un agente es deficiente en la determinación adecuada de qué debe contar como un fin, y qué tipo de cosas son buenos medios para ese fin, nos encontramos con un agente deficiente en términos de su racionalidad. La racionalidad instrumental es usualmente la facultad privilegiada en los análisis de la agencia en términos de su capacidad explicativa del comportamiento humano. Cuando una persona muestra fallas en su manera de operar esta facultad, tendemos a llamar a su comportamiento “irracional”, explicando la maldad que percibimos en él a partir de esta ausencia del rasgo que suponemos presente en toda buena acción –la racionalidad. Suponemos, entonces, que las explicaciones de la maldad son hechas de mejor manera ajustándose a este esquema de presencia/ausencia de la racionalidad instrumental y sus extensiones,³⁹ pensando que una adecuada operación de esta facultad resulta suficiente para la agencia moral. Aún si se concibe que las explicaciones sobre acciones e intenciones se manifiestan paradigmáticamente de acuerdo con el lenguaje de la racionalidad instrumental, esto es, que la misma noción de explicabilidad de una acción está en la mayoría de los casos mediada por una concepción instrumental de la racionalidad en la agencia, es importante tener en cuenta que este marco parece mostrarse insuficiente o inadecuado al contemplar ciertos fenómenos moralmente relevantes y comunes en nuestra experiencia moral, como la incontinencia –también llamada “debilidad de la voluntad”–, o la posibilidad de actuar mal, a sabiendas de que está mal.

Otra posible instancia en la cual parece ser manifiestamente insuficiente la mera presencia de la racionalidad instrumental, prudencial y estratégica, o la posesión de creencias equívocas respecto de lo que sea el Bien dentro de una sociedad, puede verse en la manera en que Hannah Arendt habla de la estupidez moral de Adolf Eichmann en *Eichmann en Jerusalén* (2006). Haciendo una caracterización muy general de lo dicho por ella en este texto, parece ser claro que la deficiencia característica de Eichmann *radica* en una ausencia de capacidad racional –una ausencia de fines o medios adecuadamente relacionados– *ni* en una serie de creencias falsas o inadecuadas sobre el mundo.

Me refiero a la ausencia de una convicción ideológica por parte de Eichmann respecto de la superioridad racial aria, respecto del carácter despreciable de las víctimas del Reich, o creencias similares utilizadas en la justificación del programa político del régimen Nazi. A diferencia de otras figuras reconocidas por su involucramiento en lo que ha sido conocido como la “solución final”, es particularmente notorio en la figura de Eichmann que sus motivaciones para participar en ella no son en medida alguna particulares al contexto en

³⁸ Este tipo de perspectivas sobre las fallas morales tienen que ver principalmente con una concepción intelectualista de la agencia, heredada de la tradición socrática. De acuerdo con ésta, la posibilidad de actuar incorrectamente se da en virtud de la posesión de creencias falsas sobre lo bueno o lo conveniente, o por la ausencia de este tipo de conocimiento. La traducción de esta versión platonista al esquema de máximas y aplicaciones responde a una influencia kantiana de entender la acción particular como guiada por imperativos hipotéticos o categóricos. En cualquier caso, la centralidad de la racionalidad así concebida, hace difícil concebir que un agente que puede formular máximas y aplicarlas a situaciones particulares incurra sistemáticamente en fallas morales.

³⁹ Me refiero a la racionalidad prudencial.

el que se presentan sus acciones –es decir, no responden al ideario político del momento histórico, ni carecerían de sentido o posibilidad de ser comprendidas en otro momento–, sino que podrían ser caracterizadas como motivaciones que ‘cualquier hombre’ podría tener, más o menos independientemente de su contexto particular: Eichmann quiere desempeñarse bien en su trabajo, ascender en la estructura jerárquica de su entorno, ser respetado y admirado por sus pares y por sus superiores, etc. Esta ausencia de motivos perversos, o de elaboraciones conceptuales, psicológicas o políticas para justificar o explicar sus acciones son una de las maneras en que puede entenderse la expresión arendtiana “banalidad del mal”: las raíces de un mal enorme traído al mundo no son más que motivaciones simples de un hombre que no puede ser llamado “perverso”, “monstruoso” en términos de su carácter. Por el contrario, a primera vista, Eichmann parece ser un tipo extraordinariamente ordinario.

La causa de que Eichmann se hubiera involucrado en el asesinato sistemático de millones de personas no radicaba en que creyera más o menos fervorosamente en un conjunto de ideales o presuntas justificaciones para los eventos en general, ni para su particular manera de estar involucrado. Si hubiera que creer en la manera en la que él habla de sí mismo, diríamos incluso que la clara ausencia de ideología apasionada por parte suya nos prevendría de creer que lo que causó su manera de actuar sea uno de los componentes cognitivos de los que se está hablando.

De una manera similar, el examen que podemos hacer de la manera en que Eichmann estructuraba fines y medios nos arroja como resultado la idea difícil de asimilar –dado lo irrenunciable de la maldad implicada en sus acciones– de que su racionalidad instrumental operaba no tan sólo adecuadamente, sino que, diríamos, Eichmann era un excelente orquestador de medios y fines. Su torpeza fundamental, si es que podemos llamar así su deficiencia, no radica en que hubiera fallado un cálculo en su pretensión de ascender dentro del Reich, o incluso en que esta pretensión fuera un fin irracional o no-razonable; el sentido de la ‘estupidez moral’ de Eichmann parece encontrarse en un ámbito que es diferente de aquél propio del cálculo racional, y se inserta en lo que respecta a la reflexión, al pensamiento, en sentido arendtiano.

Half a dozen psychiatrists had certified him as “normal” –“more than normal, at any rate, than I am alter having examined him”, one of them was said to have exclaimed, while another had found that his whole psychological outlook, his attitude toward his wife and children, mother and father, brother and sisters, and friends, was “not only normal, but most desirable”. (Arendt 2006: 25).

Esta aclaración sobre la ‘normalidad’ psicológica –y diríamos, en términos de una concepción básica de la racionalidad– de Eichmann es importante en varios aspectos. Por un lado, es importante que en una corte de ley, el acusado *no* quede automáticamente eximido de los cargos que se le imputan por irracionalidad, demencia o incapacidad mental. Esto, porque aunque el daño cometido no se vea aminorado por este hecho, la culpa –y la consecuente condena– se ven afectadas por esta condición, al punto en el cual una condena con miras a retribución o posible reparación a la sociedad, es cambiada por el internamiento o aislamiento de la ‘persona incorregible’ en un asilo mental. Para el caso particular del juicio contra Eichmann, éste habría sido un resultado improbable –Arendt reitera a lo largo del texto que el juicio fue más una obra teatral de la que ya se sabía su final, que un verdadero proceso legal–, pero vale la pena no perder de vista que una de las restricciones comúnmente aceptadas para teorías de la

responsabilidad tiene que ver con el carácter no-patológico como causa de la acción imputada.

Por otro lado, los reportes dados por los psiquiatras ayudan a disipar la imagen de 'monstruo sádico', de un ser inhumano a un nivel muy básico que precedía mediáticamente al juicio. Esto permite concebir que el marco en el que se está buscando administrar la justicia –y, más importantemente, el marco en el que se hace un examen filosófico y moral del caso– es humano, esto es, políticamente enmarcado en las exigencias recíprocas que se hacen dentro de una comunidad moral. A pesar del daño enorme causado, de la irreparabilidad de éste, del horror característico del crimen, el victimario no está por fuera de la capacidad de comprensión que exige la justicia entre agentes humanos; es decir, Eichmann es alguien que puede ofrecer y entender razones y que es por esta capacidad que las atribuciones legales y morales resultan legítimas. Ahora, es importante decir que en un terreno filosófico, esta admisión de 'normalidad psicológica' –entendamos por el momento 'no-patológico'– equivale a decir dos cosas.

Primero, que las facultades cognitivas de Eichmann parecen operar adecuadamente: es capaz de dar razones, articular argumentos o narrativas coherentes; es capaz de diseñar planes de acción eficientes respecto de sus propósitos, y tiene una serie de ideas más o menos clara respecto de que existen distinciones entre las cosas que se aceptan como buenas y las cosas que se aceptan como malas –muestra de ello parece ser su reiterada negación de haber cometido alguna vez un asesinato–. Segundo, el hecho de que los reportes indiquen que sus relaciones familiares y de amistad son no sólo normales, sino deseables, mostraría que no sólo a nivel de racionalidad instrumental y estratégica hay un funcionamiento adecuado de las facultades agenciales, sino que parece poder intuirse que algunos mecanismos emotivos relacionados con la empatía están en algún tipo de orden. Eichmann parece ser capaz de sentir amor, afecto y preocupación por un grupo seleccionado de personas; es capaz de ver sus necesidades como algo importante, digno de atención –pienso por ejemplo en cómo, tras haber huido de Alemania, procuró para su esposa y sus hijos la posibilidad de vivir con parientes, y posteriormente buscar la manera de sostenerlos en Buenos Aires.

No parece claro que pueda decirse, entonces, que la deficiencia manifiesta en Eichmann respecto de su capacidad de hacerse responsable por sí mismo, de pensar, sea la capacidad de sentir empatía en términos generales; su 'normalidad' descansa en que ninguna de las dos fuentes de buena acción –la racionalidad y la empatía– se encuentra completamente inoperante. ¿Cómo explicar la manera en que Eichmann actúa?

Una primera opción es suponer que el problema reside en que el alcance de su empatía es muy limitado –lo que nos recuerda la argumentación humeana respecto de la necesidad de instituir virtudes artificiales para regular el comportamiento moral de los seres humanos–. Lo que resulta complicado en esta manera de explicar el asunto es el hecho de que Eichmann sí parece tener en cuenta la 'virtud artificial' que resultaría necesaria para solventar el corto alcance de su empatía, en tanto que entiende y participa de los acuerdos sociales. En esto, justamente, descansa buena parte de la manera en que busca defenderse de las acusaciones. La propuesta de Arendt que tiene que ver con el pensar parece mostrar, justamente, la insuficiencia de una aproximación como la anterior a la explicación de la moralidad, aún si esto se hace tan solo indirectamente, dado que el interés de Arendt no es el de proponer una teoría moral. La falla de Eichmann no es de racionalidad instrumental, pero tampoco es empática; en el centro de su deficiencia agencial parece situarse una radical incapacidad imaginativa: la imposibilidad de pensar, esto es, de sustraerse del mundo, representárselo, reevaluarlo,

de entenderse a sí mismo como algo distinto de aquello que actúa según las leyes de la mera necesidad física. Eso es lo que nos produce una cierta desazón frente a sus respuestas en el tribunal. Podría decirse que en este respecto, es justamente esa normalidad aparente de Eichmann, esa imposibilidad de señalarlo a simple vista como alguien radicalmente distinto del resto de agentes en nuestra comunidad moral, lo que hace que su caso sea particularmente interesante.

Creo que es importante tener en cuenta, además, que esta apariencia normal, esta falta de excepcionalidad manifiesta no debería llevarnos a pensar que todos somos un 'Eichmann en potencia' y que la única diferencia relevante entre él y cualquiera de nosotros es que a nosotros no nos 'tocó la mala suerte' de vivir durante el régimen Nazi. Como mostraré en secciones posteriores, aunque la circunstancia vital de Eichmann jugó un papel muy importante en las acciones que llevó a cabo y la manera en que se constituyó su carácter –o, mejor, la manera en que no terminó de hacerlo–, no es éste el único aspecto importante, ni es éste el que nos muestra la relación y diferencia entre la agencia moral proficiente y este tipo de deficiencia.

Parece ser necesario, para vérselas adecuadamente con el mundo y con los retos que éste nos propone en el terreno moral, tener una constante y presente manera de ver a los otros y poder reconocerlos como seres semejantes a nosotros mismos, vulnerables al daño y al dolor que pueden infligirse. Es en esta capacidad de imaginar al otro, su circunstancia, "afirmar decididamente la presencia de los otros" que se da la posibilidad de que se revisen, reinterpreten o reevalúen los contenidos que provee el contexto social para ejercer nuestras facultades básicas por vía de la reflexión, o del pensamiento. Así, aunque sea cierto que nuestras decisiones dependen en un sentido importante de nuestras creencias y nuestras concepciones de lo bueno, es importante notar también que éstas últimas se configuran y resuelven a partir de un ejercicio que requiere de una actitud hacia el mundo y hacia los otros, de una manera de 'sentirnos' como agentes.

Teniendo en cuenta, entonces, que la manera en que nos referimos a los agentes en nuestros intentos de comprenderlos y comprendernos como personas que manifiestan en su comportamiento –esto es, a través de acciones verbales y físicas, de reacciones y evaluaciones, de hábitos, tendencias y patrones, etc.– una 'forma de ser', tiene que ver con una multiplicidad de factores, pensemos la posibilidad de desglosar la comprensión de la agencia en un sentido quizá diferente al que se ha presentado hasta el momento. La nueva división no se concentra, como la expuesta en el capítulo anterior, en los componentes constitutivos de lo que genera las acciones, o la capacidad agencial, sino que se concentra en la manera en que pueda decirse algo desde una perspectiva de tercera persona, quizá incluso desde un análisis filosófico, sobre lo que significa comprender a alguien como persona.

Introduzco esta nueva distinción teniendo en cuenta que las discusiones sobre la constitución de la personalidad no pueden agotarse tan sólo en los requisitos formales que configuran las causas o presentaciones del comportamiento, sino que debe proveerse un marco desde el cual sea claro que la condición de 'persona' no puede pensarse por fuera de un contexto social, cultural, histórico y, en general, público.

Una vez más acudiré a figuras para auxiliar la explicación de lo que propongo, con la esperanza de que la metáfora visual –por llamarla de alguna manera– que introduzco, ayude a clarificar el sentido de lo dicho. Pensemos en este momento que la consideración de la condición de persona en relación con la idea de 'ser agente' tiene tres niveles en los que se describen, que si bien pueden ser separadas conceptualmente,

se encuentran en una relación recíproca en la que se construyen los aspectos reconocibles de una persona, tanto desde una perspectiva no teórica, como desde una perspectiva filosófica. Primero, está lo que aparece ante los otros, la fachada o máscara, los gestos; segundo, está aquello que está “tras bambalinas”, la musculatura tras la piel, la contracción particular que constituye un gesto; y tercero, está eso que estructura o permite el gesto, lo que lo dota de su particularidad y de su naturalidad. Estos tres niveles representan, a manera de analogía, tres perspectivas sobre la agencia: eso que observamos e identificamos en la conducta con descriptores evaluativos, el plano del análisis motivacional de un agente, y las facultades agenciales, cuyo ejercicio lo dotan de un carácter particular. La relación entre estos tres niveles no se plantea como una jerarquía indisoluble, en la que hay niveles más básicos que causan los otros niveles, sino que su mutua dependencia los va construyendo y modificando respectivamente. Más adelante haré un examen detallado de estos procesos, que describo como “construcción y comprensión del agente”.

El objetivo de lo que sigue es ofrecer una manera de entender cómo los distintos niveles explicativos en los que se desenvuelve la comprensión de la agencia responden a intereses quizá diferentes dentro de nuestro ‘tener que ver’ los unos con los otros y cómo las maneras de entender que interactúan configuran buena parte de nuestras evaluaciones morales y de responsabilidad respecto de las personas. Una vez presentado este análisis, pretendo mostrar que la construcción y comprensión de estos aspectos es algo que implica una comunicación constante entre el observador y el protagonista de lo que es observado; esto es, una doble relación entre el mundo y el agente. Esto servirá para mostrar la manera en que la disociación entre estos aspectos puede dar cuenta de lo que puede ser llamado “deficiencia moral”.

4.1 El nivel de lo que aparece ante los otros

La primera manera de determinar qué es una persona, nuestra primera aproximación a quién o cómo es alguien, está dada por vía de como se presenta públicamente. La presencia física de una persona, compuesta no sólo de los rasgos particulares de su fisionomía, sino fuertemente marcada por la forma en que se para, la forma en que gesticula, en que se *mueve* entre otros y con otros, constituye un primer paso para hablar de qué tipo de persona es. Sumados a estos rasgos físicos, a esto que es observable en el sentido más literal del término, se encuentran las poses, posiciones, y preferencias que hacen las personas. En otras palabras, parte de como una persona aparece ante nosotros es la manera en que ésta habla de sí mismo y habla del mundo, el tipo de razones que da, la manera en que las estructura y las jerarquiza: su apariencia discursiva.

Los agentes son considerados como tales en buena medida porque se desenvuelven en un mundo en el cual sus acciones están respaldadas por razones que pueden ofrecer ante otros y ser comprendidas como tales, o rechazadas como inválidas. Y estas razones, a su vez, contienen grandes cantidades de información, explícita o implícita, sobre el lugar que quien las ofrece tiene, o pretende tener en el mundo. No es gratuito considerar que en el terreno de la justificación, de ese ‘dar y recibir razones’, se construya la identidad moral de una persona: es dentro de nuestros marcos compartidos de comprensión que empezamos a considerar quién es una buena persona o una mala persona; compartimos nociones sobre lo que es bueno y malo, permisible, prohibido y

exigido, convenciones establecidas culturalmente y por tanto a la vista de todos, disponibles para todos.

La naturaleza fundamentalmente social, fundamentalmente comunicable de las razones y las posturas que se asumen en la interacción con otros constituye la presentación de las personas en un mundo de apariencias. Estirando y relajando un poco la interpretación que puede hacerse de Arendt sobre su caracterización de la acción en el terreno político, podríamos decir incluso que es a través de las palabras, de la acción en su comprensión como un evento discursivo, que podemos establecer nuestra identidad; esto es, que podemos revelarnos como quienes somos.⁴⁰ Aunque en secciones posteriores mostraré cómo esta posibilidad no está dada tan sólo por la preferencia, y es claro que la primera objeción que cabría anticipar tiene que ver con la pregunta por las 'causas' por las que alguien se manifiesta en la manera que lo hace, quisiera que el lector concediera que un primer nivel de conocimiento y reconocimiento de los otros se da en este marco en el cual hay una presentación física y verbal por parte de las personas; presentación en la cual podemos detectar maneras de ser, de moverse, de hablar, etc.

Esta participación del mundo común, ese en el que nos encontramos y nos reconocemos entre los otros, está dada en términos de lo que es comunicable y comprensible para los otros. No tan sólo hablo aquí de lo que puede ser admitido como un razonamiento limpio, una creencia justificada, una concepción del bien acorde a la tradición o los valores de nuestro contexto cultural, sino que busco referirme a algo que quizá sea más básico. Nos desenvolvemos en un mundo en el que nuestras motivaciones y reacciones se hacen comprensibles a los otros en virtud de la manera en que las mostramos: los gestos, la manera de auxiliar el habla con los movimientos corporales, el tono de nuestra voz, el rubor o ausencia del mismo en el rostro cuando mentimos. Todas estas son señales de quiénes somos. Más aún, diría yo, no son una señal apenas en el sentido de *revelar* lo que está detrás de unas 'máscaras' que asumimos, sino que en un sentido importante *son* quienes somos en ese plano de lo visible, de lo puesto ante la vista de los otros.

La manera en que nos acostumbramos a dar razones, esto es, cómo comprendemos que algo cuenta como una justificación en virtud de una concepción particular del bien y bajo ciertos criterios de ponderación socialmente establecidos y regulados, es una suerte de costumbre gesticular, similar a la manera en que aprendemos a reaccionar ante ciertas circunstancias corporalmente. Somos seres socializados que aprenden a atribuir significado a maneras particulares de moverse, a posiciones especializadas de la cara para transmitir emociones, sentimientos, juicios y demás. Pienso, por ejemplo, en el marcado aspecto comunicativo de la manera de pararse o sentarse en la comprensión del género de una persona, o de los rasgos que socialmente se atribuyen al género masculino o femenino. La amplitud de los pasos, la distancia en que los brazos se mueven con relación al cuerpo, la cabeza en alto, por ejemplo, son indicadores legibles para individuos en una misma sociedad de la masculinidad o feminidad, asertividad o sumisión de una persona.

De forma análoga, aprendemos a caer en y reconocer poses discursivas, ideológicas y éticas, que comunican de manera más o menos clara a otros cuál es el contenido de nuestras creencias. La diferencia fundamental entre estas dos maneras de aprender tiene que ver con el hecho de que las poses discursivas requieren de un posterior sustento, aunque muchos de los gestos comunicativos, en principio, no puedan ser puestos dentro de un esquema de racionalización. Sobre esto hablaré más adelante.

⁴⁰ Cf. Arendt, *La condición humana* (1993), "Labor, trabajo y acción", "Acción".

Podríamos pensar, entonces, que los ‘contenidos morales’ pueden asociarse a la fachada de la persona, al menos en tanto que se manifiestan como posturas, discursos, maneras de hablar; se dejan ver en su apariencia proyectada en el mundo. Dado que estos contenidos son factores culturales, razones, opiniones, concepciones verbalmente o habitualmente expresables, resultan comprensibles o visibles a todos. De alguna manera, parecen sólo tener sentido en tanto que son expresables, en tanto que existen para otros, o para mí en un mundo sujeto a la mirada de otros. El poder explicativo de la razones, o de suscribir ciertos valores, reside en que éstas ‘habitan’ un mundo público, en que son moneda corriente en la comunicación entre agentes, y que hacen posible una primera identificación de quien actúa con un ‘tipo de persona’.

Como se mencionó en la primera parte de este trabajo, es incluso posible decir que los contenidos morales, manifestados en términos de razones, discursos, o preferencias de otros tipos, no sólo aparecen o habitan en el mundo humano, sino también que en un sentido importante lo configuran. Como anteriormente dije, el mundo en el que se llevan a cabo acciones, en el que tratamos con personas en tanto que agentes, no es un mundo que se agote en una descripción fiscalista, sino que es un mundo configurado por nuestras prácticas lingüísticas.

Es importante resaltar en este momento que el alcance de hacer una analogía entre lo gestual y los contenidos reflexivos debe entenderse dentro de sus limitaciones; el tipo de información que provee no puede ser considerado una muestra fidedigna de la ‘calidad moral’ completa de una persona, ni se presta para hacerse una imagen perfectamente ajustada de ella. Así como podemos entender una sonrisa o unas cejas de arco crispado como significando una reacción particular a algo, no por ello comprendemos totalmente el estado emocional de la persona, o las asociaciones entre experiencias que lo generan. Así mismo, podríamos acudir a una opinión prevalente en la tradición filosófica, que afirma que la información a la cual podemos tener acceso a partir de las acciones, reacciones y preferencias que hace una persona –esas cosas que se encuentran en el plano de lo visible– no es suficiente para poder siquiera hacer evaluaciones morales sobre éstas.

Pienso particularmente en afirmaciones provenientes de tradiciones de corte kantiano, según las cuales el valor moral de una acción y de un agente nunca puede ser apreciado en el plano fenoménico. Al ubicar la fuente de moralidad en el ejercicio autónomo de la voluntad –algo que se encuentra esencialmente sustraído del mundo de las meras convenciones y las causalidades necesarias–, puede plantearse que en la observación y la experiencia, una acción que se realiza por mor del deber y una que se lleve a cabo tan sólo de acuerdo con el deber –esto es, una acción que procede de la autonomía y una que es heterónoma– parecen ser indistinguibles, siendo así inadecuado proferir evaluaciones morales con base en la experiencia. La consecuencia de este tipo de perspectivas es una tendencia a restringir campo de imputación de la responsabilidad al marco legal, en ocasiones al considerar que el objeto de imputación ha de ser el conjunto de las consecuencias de las acciones, dejando intacto al agente, por no poder ‘entrar en su mente’ y rastrear el origen de sus intenciones en el deber o la inclinación. Pero esta imputación no es una consideración moral, sino una acción mediada por una ley mundana, y no por una Ley Universal como la que llevaría a la acción moral. En alguna medida, la atribución de responsabilidad es útil, pero no estría justificada como práctica moral. Debe ser bastante evidente para este momento, pero cabe reiterarlo, que no suscribo ese tipo de perspectiva sobre la responsabilidad.

Aún así, aunque sea cierto que no podemos acceder a la mente de las personas, que no podemos internarnos en sus trenes de pensamiento ni experimentar en carne propia las reacciones o deseos que configuran su comportamiento visible, es en virtud de que este comportamiento es manifiesto y es esencialmente visible, que podemos decir que en un sentido muy importante *vemos* a las personas y las comprendemos como lo que nos muestran.

Lo que expresa una persona puede ser algo distinto de un conjunto de convicciones o máximas morales –puede pensarse que el recurso a éstas sólo se dé una vez se exige de alguien que justifique o explique sus comportamientos–, pero es a partir del conocimiento compartido de ciertas maneras de entender o describir el mundo, las acciones y las personas, que podemos inferir a partir de manifestaciones que alguien hace parte de nuestra comunidad moral, por ejemplo. En el terreno de lo que aparece, la moralidad parece presentarse como lo que hace parte de la convención, como el conjunto de rasgos, movimientos, patrones de comportamiento y formas de dar razón que se adecuan a unas convenciones particulares.

Las convenciones de la moralidad se manifiestan en la manera en que una persona se refiere al mundo, a los otros, y a sí mismo. Detectamos en los discursos de las personas que tienden a ésta o aquella posición política, que defienden éste o aquel ideal de la justicia, o del bien; podemos detectar que provienen de ciertos contextos culturales y podemos incluso inferir algunas de sus creencias respecto de asuntos sobre los cuales no les hemos oído discutir. La convencionalidad que nos permite expresarnos es la misma que nos permite comprendernos a nosotros mismos como agentes morales con mayor o menor precisión; es a partir de la expresión de las convenciones que construimos nuestro mundo compartido.

Los grupos sociales y ciertas relaciones interpersonales tienden a desarrollar claves de comunicación más precisas: nos resulta más fácil, más reconocible, leer a alguien que se mueve y que habla de maneras similares a aquellas en las cuales aprendimos nosotros mismos a movernos; aprendemos a ‘leer en la clave’ en la que somos educados. Esto hace que sea frecuente que la convención de la agencia se convierta en una suerte de respuesta estereotipada: en acciones y reacciones que por la potencia de la repetición y síntesis para su comunicación se tornan en signos que comunican o pretenden comunicar mucho más de lo que la mera presentación ante un espectador no informado logra.

Un estereotipo es una imagen reducida de una multiplicidad, un intento de homogeneizar y consolidar una apariencia unívoca, una respuesta sistemática y recurrente a ciertas circunstancias particulares. En mayor o menor medida, la posibilidad de comunicarnos unos con otros depende del reconocimiento de rasgos generales que pueden ser estereotipos: una espalda muy erguida, con pecho hacia el cielo y mirada en el horizonte manifiesta el tipo de severidad y rigidez que la participación en el ejército requiere; exhibe y hace comprensible una manera de ser respecto de las normas, de las órdenes, por ejemplo. Podríamos pensar también que alguien con los brazos recogidos sobre sí mismo, con la cabeza baja, la mirada hacia el suelo y un tono de voz suave y pausado indica una persona que se entiende como estando de alguna manera por debajo de otras en su situación en el mundo.

Estos rasgos reconocibles son utilizados como estereotipos en múltiples instancias: la publicidad, la literatura, la televisión, la música y demás maneras de construir lo que podríamos llamar ‘imaginarios colectivos’, echan mano de ellos y disuelven las

diferencias y particularidades de expresión individuales. Nos dan un primer reconocimiento del otro, una máscara cuyo gesto podemos identificar. No obstante, esta facilitación de ver en el otro –y ver o proyectar nosotros– ciertas generalidades propende por una disolución de la mayor parte de elementos constitutivos de lo que habríamos pensado, siguiendo a Arendt, que tenían que ver con la manera de presentarse como individuo, como único e irreplicable ante los otros. En el momento en que los estereotipos agotan el conocimiento que puede tenerse de alguien en su presentación ante los otros, tenemos una imposibilidad real de hablar del terreno de lo que aparece como uno en el que es posible la revelación de quiénes somos.

Esto es lo que tiende a pasar cuando las sociedades reducen el mundo de lo visible y de lo comunicable a un mundo de atajos de significado. Esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando un régimen totalitario se ocupa de determinar las maneras en las que las personas pueden y no pueden aparecer ante los otros; esta determinación implica que en estricto sentido ya no aparecen las personas.

La figura del estereotipo es problemática no tan sólo en lo que respecta a la posibilidad de presentarnos como individuos, sino que tiene unas consecuencias más graves cuando pretendemos analizar este asunto en un terreno de moralidad. Si dar razones es similar a presentarse gestualmente, físicamente, o con una manera de moverse, entonces la posibilidad de dar razones estereotipadas reduce el alcance de un análisis sobre la configuración de las creencias y patrones de jerarquía entre éstas que asociamos con el razonamiento moral. Tan pronto se admiten estereotipos como razones –pienso particularmente en la manera en que algunos acusados Nazi se referían a su papel dentro de la ‘solución final’, y en Eichmann como exponente máximo de lo que es habitar en lugares comunes y clichés– parece que ponemos en riesgo la posibilidad de entender que hay razonamientos que pueden no ser justificaciones y, más grave aún, que la aceptación de algo como una justificación podría no estar libre, en absoluto, de una concepción estereotipada de lo que es aceptable. Esta limitación, este riesgo de afirmar que en el plano de lo que aparece ante nosotros el contexto cultural particular en que nos desenvolvemos es la condición absoluta de comprensión, es, a mi parecer, lo que hace que en análisis filosóficos de la agencia y de la responsabilidad se muestre una cierta necesidad de postular o inferir esquemas más ‘sólidos’ sobre los cuales entender la justificación, la acción y el movimiento. La segunda perspectiva de la que hablé anteriormente, el nivel ‘tras bambalinas’, tiene que ver precisamente con esta necesidad.

Antes de iniciar la descripción de lo que constituye este segundo nivel, querría decir unas cuantas cosas más sobre el plano de la apariencia. Si bien considero que resaltar su importancia como elemento constitutivo de una identidad personal dentro de un grupo a partir de lo observable, vale la pena explorar, con la metáfora visual, algunas condiciones que inciden en esta posibilidad de identificación. En este terreno de la convención, del tipo de conocimiento que nos ofrecen las posturas de la gente, nuestro conocimiento o reconocimiento de ellas es apenas limitado, puede ser incluso difuso. Si bien podemos tener una confianza parcial en lo que se nos muestra, debemos tener siempre en cuenta que esta manera de aparecer ante los demás está limitada por la circunstancia, la ocasión, si se quiere, y por otros múltiples factores que afectan nuestra ‘vista’ y nuestra ‘visibilidad’.

No es suficiente con que alguien mueva su cara produciendo un gesto reconocible para otros para que este gesto resulte comprensible o incluso claramente visible. Como en el terreno de lo netamente visual, es necesario que ciertas condiciones de iluminación, de perspectiva, de salud ocular por parte del espectador, y de atención a ciertos detalles,

entre otras, se presten para una adecuada captación. Para poder ver en una persona rasgos agenciales, si es que podemos llamarlos de esta manera, es importante que estemos, en principio, adecuadamente situados frente a quien observamos. No es lo mismo juzgar que alguien es irresponsable y perezoso por faltar reiteradamente a sus compromisos, teniendo una vista más o menos completa de sus circunstancias, a hacerlo cuando se ignora que, por ejemplo, se encuentra sumido en una profunda depresión. Es posible decir que la consideración de su conducta 'a oscuras' –una condición que casi siempre está más o menos presente, excepto en circunstancias de fuerte cercanía personal como la amistad o el involucramiento romántico– deriva en que se interprete un gesto agencial como si se acudiera a un estereotipo, aún si el gesto mismo es ambiguo, si no se encuentra suficientemente iluminado para resultar claro.

Esta falta de luminosidad también puede asociarse a la posible y frecuente ocurrencia de malas interpretaciones –asincronías entre la intención comunicativa del observado y la comprensión de quien observa–, en la que la observación de algo que puede ser una pose provisional, un chiste, o un gesto apenas accidental o esporádico, es tomado como un rasgo más informativo de lo que debería. Para seguir con la metáfora es como ver a alguien tras un velo, tratar de descifrar un gesto forzando los ojos, imponiendo sobre lo visto una creencia respecto de lo que se ve. Es claro que saltar a conclusiones generalizantes –esas que tienen que ver con atribución de rasgos de carácter, por ejemplo– puede ser riesgoso en nuestro tener que ver los unos con los otros, y esta tendencia a asociar inmediatamente la imagen a un estereotipo puede ser en muchos casos más perniciosa que útil.

4.2 Tras bambalinas

En el plano de los componentes emotivos y actitudinales encontramos lo que podría ser llamado 'valores performativos' del agente, relacionados, principalmente, con la manera en que quien actúa se mueve a sí mismo en términos de un 'cómo'. Si bien en este plano se sitúa lo que usualmente se alude como 'causas' de la apariencia que se analizó en la sección anterior, entre las que se incluyen las creencias y valores, explicables en términos proposicionales que sostiene un agente, se encuentran aquí también los matices emocionales que hacen que esas creencias se transformen en adecuadas motivaciones para la acción.

Es en virtud de cómo se mueven las personas en el mundo, y no tan sólo de qué es lo que las mueve, cómo se sitúan a sí mismas para actuar en relación con los contenidos que atribuimos a ellas que esa apariencia se torna más o menos constante, más o menos estable. La idea de que existe un conjunto de factores motivacionales –según el esquema humeano que suscribe Bernard Williams, un conjunto de creencias y deseos que, dirá Davidson, constituyen las razones básicas para la acción–, que se mantiene más o menos estable y da cuenta de las ocurrencias frecuentes de un mismo tipo de acciones es lo que permite evitar los 'saltos falaces' de los que hablé en la sección anterior. La confianza en este sistema atribuido o postulado de intencionalidad es lo que hace posible que la comunicabilidad gestual de la agencia funcione como un mecanismo más o menos inmediato de identificación de tipos de agentes en la cotidianidad. Más aún, es lo que permite suponer que son posibles análisis de la agencia que deriven interés filosófico, en términos de concepciones particulares de la racionalidad y la moralidad. Pero sobre esto hablaré más adelante.

En este plano tenemos no ya sólo las razones y el contexto social y cultural de la persona –esto último es a lo que aludía anteriormente como las condiciones para la visibilidad de la fachada de la persona–, sino que tenemos también las explicaciones en términos de factores motivacionales y emotivos que impactan sobre su manera de presentarse. El tipo de cosas que nos dice este nivel sobre la persona tiene que ver con cómo actúa: si acaso lo hace entusiastamente, con convicción, con confusión o apatía. En otras palabras, es lo que vincula una suerte de interioridad emotiva con sus acciones y sus razones para moverse de cierta manera. En este plano ubicamos también reacciones morales como el arrepentimiento, el orgullo, la indiferencia, que tienen que ver con una manera no ya puramente proyectiva de considerar a la persona, sino reflexiva –en el sentido de reflejar– o introspectiva de la constitución de uno mismo como agente. Esto ayuda a dar una imagen más clara de qué tipo de persona se está tratando, si es que pueden hacerse manifiestas en un contexto interpersonal.

Puede pensarse en que la relación que se plantea entre este nivel y el anterior no es una de corte causal, sino más bien algo que se asemeja a mirar dos caras de una moneda, o dos facetas de un dado. En un sentido, el 6 que muestra un dado sólo es visible en tanto que el 1 se encuentra en la cara contraria, sin que por ello digamos que el 1 causa al 6, o que el 1 en el fondo es idéntico al 6 en la superficie. Es claro, entonces, que ambos niveles han de estar conectados, puesto que el gesto visible a los otros, reconocible por ellos, puede ser confirmado o rechazado como lo que es a partir de un examen de lo que se encuentra ‘detrás de él’, de lo que constituye el movimiento particular del rostro que tiene la contracción comunicativa.

Volviendo a la distinción con la que comenzó este capítulo, podríamos decir que si lo que aquí encontramos son los vínculos emocionales de un agente con sus razones, juicios y acciones, es evidente que éstos no pueden prescindir de los contenidos sobre los cuales operan, o aquello perteneciente al nivel de la convención y la apariencia. De la misma manera en que encontrábamos dificultades con la posibilidad de que en un análisis de la persona existiera tan sólo el nivel de la máscara, parece ser claro que no podemos hablar tan sólo del presente nivel, prescindiendo de los contenidos y el contexto, pues están ‘detrás’ de aquello que se hace visible. La función que tiene este nivel, diríamos, es una de ampliar el sentido de las manifestaciones en el primer plano, de proveernos con un esquema de descripción y explicación más rico, con el cual podríamos aventurarnos, incluso, a hacer algunas generalizaciones y a elaborar expectativas y predicciones parciales sobre el comportamiento de los observados.

4.3 El nivel estructural de la naturalidad

Las capacidades agenciales, como las he llamado, constituyen el plano estructural de la persona. Son la base sobre las cuales se conjugan las llamadas “virtudes de carácter”, las “virtudes preformativas” y las “máximas de acción” para proveer una acción y un patrón de acciones relativamente completo y comprensivo. Estas constituyen los elementos fundamentales de la agencia y de la construcción de persona, puesto que ponen en orden y permiten enlazar las otras partes que son relevantes en la identificación de alguien como un agente.

En este nivel estructural encontramos las capacidades básicas de percepción, juicio, instrumentalidad, reflexión y compromiso consigo mismo como agente. Por sí mismas,

ninguna de estas facultades tiene un valor moral particular, ni puede operar de tal manera que estemos legitimados para atribuir calificativos morales a un agente. Esto, porque su funcionamiento es articulado o complejo; la posibilidad de percibir de mejor manera depende de que uno esté comprometido con uno mismo como agente posible, por ejemplo, o la capacidad de juzgar se perfecciona a partir de cómo la razón instrumental y la imaginación se conjugan. Puede pensarse también en la pregunta que Hannah Arendt presenta respecto de si sólo razonar adecuadamente –el uso de la facultad del entendimiento– puede prevenir efectivamente el mal, y su descorazonadora –para muchos filósofos morales intelectualistas– negativa. Lo que sí hacen las facultades es dar al agente los mecanismos, siempre y cuando ellas funcionen adecuadamente, para integrarse como persona: esto es, para que sus movimientos, sus motores, sus estructuras y su contexto se conjuguen armónicamente, en un fluir grácil y natural, dotando al agente de una manera particular de ir por el mundo.

Al carecer ellas mismas de contenidos, es una necesidad tanto fáctica como conceptual que se vinculen a los niveles anteriores, que sea sobre los componentes cognitivos y los componentes emotivos y actitudinales que se lleve a cabo la actividad de ser agente. De esta manera, el desdibujamiento de la apariencia de una persona, su ausencia de solidez en la presentación ante otros, podría ser explicada a partir de una falta de cohesión entre los tres niveles que modelan su movimiento por el mundo, ya sea porque en alguno de ellos se encuentra una falla que impide la vinculación, o porque hay una asincronía entre lo que se presenta, lo que mueve, y lo que estructura.

La estructura misma no es suficiente para explicar la constitución de la agencia, entendida ésta como una integración de diversos factores, y cruzada por una manera peculiar, natural, por decirlo de algún modo, del agente de moverse en el mundo, pero su presencia y su solidez –su adecuada constitución y funcionamiento– es lo que permite hablar de una posibilidad de unidad en el agente. En esta medida, quizá el más grave tipo de deficiencia moral se manifiesta en este plano, pues el sujeto, a falta de una estructura sólida se presenta como más voluble, más propenso a no poder pararse sobre sus dos pies, por decirlo de alguna manera. Sin un compromiso fuerte del agente consigo mismo, por ejemplo, éste queda a la merced de las reglas externas que se le propongan para estructurar su fachada, y podrá convertirse en un estereotipo, antes que en un agente completo.

En más de un sentido, esta naturalidad de la que hablo es similar a lo que Hubert Dreyfus caracteriza como la fluidez propia de quien lleva a cabo un movimiento de manera más que experta en su *Mind Over Machine* (1986). Lo que podría llamarse una suerte de ‘segunda naturaleza’ en la forma de ejecutar actividades se manifiesta en un movimiento armónico e inmediato, preciso y ajustado al entorno. El movimiento fluido, entonces, no es uno que pueda ser explicado apropiadamente, ni llevado a cabo, a partir de una serie de pasos explicitables en términos proposicionales, o de estados mentales como duplas de deseo-creencia que motiven cada “paso”; es un movimiento instintivo o intuitivo.

De manera similar a como ocurre con movimientos proficientes o expertos, la realización fluida de una actividad no está mediada, en cada instancia, por la elaboración de un algoritmo, o una deliberación –lo que puede asociarse a que es un tipo de movimiento distinto de lo usualmente referido como “racional” o, al menos, “conceptual”– pero es un movimiento que manifiesta un tipo de conocimiento o saber respecto de lo que se hace, cómo se hace, dónde se hace, con qué se hace y quién lo hace. El “saber hacer” que se manifiesta en el movimiento fluido es una experiencia comprometida del agente en la

medida en que no es analizable o concebible de manera disociada o desprendida de quien lleva a cabo la acción, en la que es además evidente el perfeccionamiento de una habilidad a partir de la experiencia y la instrucción. Para ponerlo en otras palabras, el agente experto no es un piloto en una máquina corporal que con su vida interna o psicológica mueve sus partes con miras a un fin previamente conceptualizado. El compromiso agencial es una experiencia viva de un agente-cuerpo que hace algo en un entorno, que ha actuado anteriormente y seguirá actuando, respondiendo a las particularidades y amoldándolas a su funcionamiento. La estructura de ese tipo de operación, compuesta del funcionamiento articulado de distintas capacidades, no es entonces rígida en su totalidad ni en ninguna de sus partes. La estabilidad de la estructura está dada por el hecho de que cada funcionamiento 'sostiene' a los otros, y todos sirven así de suelo base para lo que he llamado anteriormente "los insumos de la acción".

Ahora, es posible pensar que haya grados de excelencia o perfeccionamiento en la articulación de estas capacidades y, precisamente, por esto es que la actividad agencial –la constitución de uno mismo como agente– es un movimiento inacabado a lo largo de la vida. En tanto que actuar es en parte acoplarse a un medio, hablar de una actividad continua, y no de una serie de acciones arbitrariamente realizadas, supone aprender a ver los movimientos de los otros, aprender a atender a los propios movimientos para integrarse a ellos, aprender a ser visto por los demás –es decir, aprender a mostrarse de alguna manera–. Este aprendizaje es continuo y en un sentido acumulativo, pero no en tanto que suponga la memorización de pasos, o poses, como se mencionó anteriormente. Por el contrario, lo que se acumula es un conocimiento práctico de uno mismo, una experiencia de familiaridad con los propios procesos agenciales, un reconocimiento de los caminos usuales que toman los propios movimientos, de los patrones de reacción emotiva, de los lugares sociales en los que estos se llevan a cabo, etc. La estabilidad, o lo que se construye acumulativamente, no está dada por una preservación intacta de esas propensiones o tendencias, sino por un reconocimiento experiencial de ellas como elementos dinámicos, pero *propios*. En esta medida, hablar de la posibilidad de cambio en algún nivel –por ejemplo, que empiece a moverme en lugares sociales distintos, empiece a reaccionar de maneras no antes vistas– no debe pensarse necesariamente como un abrupto cambio de lo conocido a lo radicalmente desconocido, o a algo que contradice lo que sé de mí misma. La novedad, si es que puedo atender a ella como algo que hace parte de las cosas que yo experimento, hago, o comprendo, puede más bien entenderse como una puerta a un descubrimiento y construcción –o aprendizaje– de nuevas formas de moverme como yo misma. Sobre esto volveré a hablar en el siguiente capítulo.

Volviendo al símil con la propuesta de Dreyfus, el movimiento experto no es un movimiento intuitivo 'por naturaleza', o 'a priori', sino que es el producto de la experiencia adquirida y de la construcción sobre esta experiencia entendida como aprendizaje. En este tipo de "saber cómo" se abren para el agente horizontes de percepción, movimiento y elección –junto con una 'sensación' de lo que es adecuado– progresivamente desde que es novato, pasando por la proficiencia, y hasta la experticia. El aprendizaje pasa por la memorización de reglas, la comprensión de estrategias, o la explicación en términos de una deliberación de por qué un movimiento es adecuado. Esta comprensión desprendida de la circunstancia, parece posibilitar al novato y a quien es competente para llevar a cabo adecuadamente los movimientos, pero la progresión de una categoría a otra parece darse en la medida en que aumenta la familiaridad con los movimientos –la manera en que se apropia de ellos–. Cuando se habla de experticia, hay una suerte de

salto cualitativo en la experiencia, puesto que ésta no está ya mediada por esos pasos aprendidos, ni por la deliberación, sino que se ejecuta fluidamente.

Creo que esta caracterización resulta adecuada para describir una parte de la actividad de constituirse como agente en el plano estructural que vengo describiendo, dado que hablar de que haya un proceso deliberativo a la base de la integración de la percepción y el juicio, por ejemplo, parece inadecuado. Al mismo tiempo, permite dar cuenta de cómo ciertos procesos de “aprendizaje agencial” o “aprendizaje moral” pueden ser entendidos como algo que puede ser educado y que deriva en un manejo experto de las habilidades. Pienso, por ejemplo, en cómo el ejercicio del juicio parte de la comprensión de ciertas reglas sociales, que pueden ser dadas como máximas explícitas durante la infancia, o cómo la percepción del carácter moral de una acción requiere de que alguien nos señale en algún momento que ese es el caso. Pero estas formas de aprender a juzgar y aprender a percibir ciertas cosas no agotan lo que es juzgar o percibir como actividades que se llevan a cabo proficientemente o incluso de manera excelente. La naturalidad con la que se manifiestan cotidianamente no permite pensar que estén siempre mediadas por la forma en que fueron aprendidas, ni que sea posible explicar satisfactoriamente su funcionamiento haciendo explícitas las máximas y los casos en cuestión.

Esto implica que tanto la agencia ‘sobre el mundo’, es decir, la producción de acciones, como la agencia sobre uno mismo, o la constitución agencial, tienen un rango de mejoría o perfeccionamiento, que son algo que no solo puede aprenderse, sino que debe ser aprendido. Actuar y constituirse como agente son logros –*achievements*–, que implican un compromiso con el carácter variable del mundo en el que actuamos y con el dinamismo que en relación con esa variabilidad se requiere de la estructura de la agencia. Lograr experticia en la agencia y en la constitución de uno mismo como agente sería algo análogo a la “virtud” perfecta: una segunda naturaleza adquirida que nos haría ir fluidamente entre otros, percibiendo lo adecuado en cada caso y reaccionando de manera apropiada en cada circunstancia. Podría pensarse entonces que si bien la virtud no puede ser enseñada, quizá sí pueda ser aprendida.

Ahora, cabe preguntarse si en un contexto de agencia moral, en el que el compromiso con la variabilidad del mundo y de uno mismo, admite que entendamos que la actividad agencial deba ser continuamente fluida para ser considerada excelente. Digo esto porque la imagen de la persona virtuosa como una que no comete nunca errores, a quien la acción no le representa ningún esfuerzo, ni necesita detenerse y deliberar sesudamente sobre lo que tiene que hacer, es tanto implausible como inconveniente. Esto parecería ser lo que critica Korsgaard (1996) cuando habla de la imagen de la persona virtuosa como un entusiasta perro bien entrenado; el valor de la deliberación moral, de la reflexión y de una cierta dificultad en actuar bien no deben ser desestimados, incluso si no se suscribe una concepción de corte kantiano respecto de la agencia. Pero, es importante notar que al hablar de la experticia, Dreyfus propone que la interrupción de la fluidez se manifiesta al “monitorear” el movimiento de manera consciente: esto puede significar buscar dar un reporte de lo que se está haciendo en términos proposicionales o acudiendo a conceptos, o establecer algún tipo de mediación consciente respecto de lo que se ‘siente’ como familiar.

Debo decir que cuando anteriormente me referí a este esquema como adecuado *en parte* para describir la articulación de las capacidades agenciales, estaba considerando ciertas instancias de acción sobre el mundo y acción sobre uno mismo en las que la inmediatez y familiaridad resultan expresivas respecto de quiénes somos. En muchas circunstancias,

la reacción no-meditada por un proceso conceptual es la realización virtuosa o excelente de la agencia. Ante la presencia de un daño cometido contra otros, o contra nosotros mismos, parece ser que una respuesta inmediata, intuitiva, que nos resulta 'natural', de rechazo a ese daño manifiesta un tipo de excelencia agencial, que parecemos no reconocer cuando es necesario mediar esa reacción 'racionalmente'. No obstante, creo que considerar una fluidez constante e ininterrumpida en el ejercicio de nuestras capacidades agenciales resulta inconsistente con el hecho de que no podemos sino actuar en un contexto particular y de la dependencia en la que se encuentra la estructuración de nuestras facultades en relación con esos contextos. Más aún, estoy dispuesta a afirmar que la posibilidad de tener un conocimiento experto de nosotros mismos requiere del reconocimiento de la ausencia de fluidez en algunos momentos clave, que resultan determinantes en nuestras maneras de construirnos en el mundo; es a partir de los atascos en la operación suave que una verdadera apropiación de la experiencia se hace posible.

Quizá lo que habría que decir en este punto es que la expectativa de una fluidez como virtud agencial puede cegarnos a la riqueza que el proceso de aprendizaje de movernos por el mundo; cuando es justamente esta riqueza la que debe ser considerada en un lugar central al pensar en la virtud. El diálogo constante en que nos encontramos con otros, quienes también se están construyendo, hace que los pasos torpes en esa danza reviertan la aparente fluidez a un estado de competencia o proficiencia. En lugar de pensar en esa naturalidad como un lugar de llegada del aprendizaje, como la manifestación de una virtud agencial completa, quizá sea mejor pensarla como un estado provisional que cede ante la actividad continua de estructuración y re-estructuración de la agencia en diversidad de contextos. En algún sentido podría pensarse, incluso, que la virtud agencial requiere de que desde el plano estructural, se aprenda a adquirir nuevas naturalidades.

4.4 El doble proceso de construcción y comprensión de la persona

Sumado al ejercicio de las capacidades, puede pensarse que el tipo de "hacer" del que hablo al mencionar la actividad de hacerse agente, tiene que ver también con dos procesos relativos a lo que es 'ser una persona' en un mundo social. Estos dos procesos son la construcción de una identidad como agente –una individualidad, si así se quiere–y la comprensión del entorno social y mundano en el que esa actividad se expresa. Estos dos procesos se llevan a cabo recíprocamente desde el individuo hacia el mundo y los otros, y desde el mundo y los otros hacia el individuo. Así, hay también un proceso de construcción del mundo y de los otros que parte del agente, y un proceso de comprensión del agente por parte de los otros. Ambas actividades, distan de ser llevadas a cabo en el aislamiento de la introspección, tienen sus correlatos en el ámbito público –en el que, quepa decir, se construye y se comprende personas tanto como en el ámbito personal.

Ser una persona es ser alguien en un mundo en el que viven otros 'alguien' y supone al menos la posibilidad de que las perspectivas sobre quién o cómo se es, sean compartidas entre quienes se ven a sí mismos y quienes son vistos por otros. En esta medida, como mínimo, puede pensarse que los procesos de comprensión de sí mismo y

de ser comprendido por otros –y de comprender a otros– es uno que arroja ‘resultados’ similares, una especie de consenso –que nunca es perfectamente ajustado– entre lo que conocemos de nosotros mismos y lo que proyectamos.

El proceso de construcción del individuo pasa por la delimitación e imposición de ciertos criterios de adecuación sobre lo que es ser una persona en particular. La sociedad establece unos roles sociales que determinan qué es comprensible para nosotros mismos y para otros. Por ejemplo, es a partir de unos acuerdos tácitos pero institucionalizados públicamente, que comprendemos las identidades de género. Se nos inculcan, a partir de la representación mediática, las expectativas conductuales, los cambios sutiles en el uso del lenguaje cuando se dirigen a nosotros, las posiciones corporales de otros relativas a nuestro cuerpo en diversos contextos, etc., que somos vistos como hombres o como mujeres. La integración a nuestra comprensión de nosotros mismos de estos aspectos prefigura y normaliza continuamente la manera en que nos identificamos, y que construye una identidad en esa integración activa que se adecúa o se resiste a ello. Como lo expresa Judith Butler en “Performative Acts and Gender Constitution”:

In this sense, gender is in no way a stable identity or locus of agency from which various acts proceed; rather, it is an identity tenuously constituted in time—an identity instituted through a stylized repetition of acts. Further, gender is instituted through the stylization of the body and, hence, must be understood as the mundane way in which bodily gestures, movements, and enactments of various kinds constitute the illusion of an abiding gendered self. (Butler 1988: 519)

Esto sucede también con los predicados descriptivos de virtud, como “honesto”, “valiente”, “generoso”, etc. Las pautas de inteligibilidad que nos ofrece la sociedad son constitutivos de nuestra construcción de identidad agencial.

Por otra parte, al presentarnos frente a otros exhibiendo estos rasgos que se nos han dado como lo inteligible, contribuimos en la construcción de los imaginarios colectivos y las expectativas sociales sobre los lugares que ocupamos. Contribuimos, así, a determinar lo que otros asumirán como comprensible en un marco público y que jugará un papel fundamental en su propia construcción identitaria.

El diálogo constante en el que se encuentran los procesos de construcción y comprensión de la identidad agencial es como un baile que va creando y siguiendo su propio ritmo. Nos encontramos unos con otros en un espacio en el que buscamos una mutua sincronía, casi nunca explícitamente determinada por una decisión. En este mundo, podemos ser bailarines más o menos expertos, de acuerdo a cómo nuestros movimientos se ajusten continuamente a la móvil naturaleza de las expectativas. No obstante, hay que tener presente que de ‘bailar al propio ritmo’ –desafiar performativamente lo que se establece como comprensible– pueden darse dos opciones: o bien se influye suficientemente en el movimiento generalizado, haciéndolo armónico con el propio, o bien se corre el riesgo de ser aplastado y acallado, o de chocar violentamente con los otros. Esta segunda posibilidad implica que el agente queda desconectado del mundo en el que actúa, de manera que sus capacidades básicas de agencia no pueden funcionar adecuadamente, quedando éste en déficit de agencia.

Podríamos entender que quien se mueve con conductas socialmente censuradas produce este tipo de choque con los otros, les resulta incomprensible y no puede, por

tanto, contribuir a la modificación de las expectativas colectivas. Esto quizá sea una manera de entender lo que sucede con los “deficientes morales”, como llama Philippa Foot a los gangsters y asesinos. Lo irreconciliable de su movimiento con los socialmente avalados puede tener que ver con que es el tipo de movimiento que activamente coarta la posibilidad de que otros se muevan con ellos, de que sus capacidades de agencia tiendan al perfeccionamiento y la fluidez.

Queda por decir, no obstante, que no toda manifestación ‘asincrónica’ es necesariamente un déficit en términos agenciales. Hay circunstancias en las que chocar con el movimiento generalizado es una manera explícita de construir agencia de manera proficiente y de propender por construir un movimiento nuevo en la sociedad, que disuelva esos choques. Pienso particularmente en las expresiones no binarias de género, o en las experiencias de vidas no heteronormativas. Sobre esto hablaré en el capítulo siguiente.

5. Identidades, sentidos y responsabilidad

El propósito con el que escribo este capítulo es dar una discusión sobre los distintos sentidos en que puede afirmarse que un agente es responsable por sí mismo en un sentido distinto al que requiere del control. He hablado en secciones anteriores de este trabajo de los distintos elementos constitutivos para la actividad de la agencia y de los procesos recíprocos de construcción y comprensión de la identidad agencial. Cabe reiterar que es en el espacio público donde se construyen y se manifiestan las identidades de los agentes morales. En esta medida, la identidad misma es un concepto público, comunicable y comprensible en las dinámicas interpersonales; la construcción de la misma está sujeta a las condiciones contingentes de un mundo variable en términos de su interpretación y de las posibilidades de actuar sobre él. Sin embargo, en tanto que esta construcción no es apenas pasiva, es decir, no es algo que sucede sin actividad alguna por parte del agente, parece necesario preguntar en qué sentidos o en qué medida los agentes pueden ser llamados responsables por ser quienes son. Esta pregunta tiene que ver, como mencioné en el primer capítulo de este trabajo, con la idea prevalente de que hablar de responsabilidad tiene como condición determinar el grado de control que se pueda tener sobre acciones, decisiones y reacciones, siendo estos elementos algunos núcleos de lo que llamamos la identidad de un agente.

El sentido en que hablo de responsabilidad aquí no recae en el control que una persona ejerza sobre sí misma como el rasgo privilegiado para su atribución sino, más bien, en que la manera en que accedemos a nuestras propias experiencias y narrativas de vida nos ponen en el papel doble de ser autores y protagonistas de nuestras vidas. En esta medida, puede decirse que la responsabilidad es mejor entendida como una capacidad de *responder* reflexiva, emocional y activamente a la propia vida, generando sentidos y canales de comprensión y acción, tanto como relaciones de preocupación y amor. Evidentemente, la responsabilidad y la agencia están conceptualmente conectadas, pero el vínculo que se establece entre ambas está dado por una concepción de la actividad que no se reduce a la conexión causal característica de las nociones involucradas con el control. El tipo de actividad que está a la base de la agencia –que es constitutivo de la misma– es una capacidad de comprender, reconocer e incluso descubrirse a sí mismo en el ejercicio de las facultades que he descrito en capítulos anteriores.

Quizá lo que sea más importante decir en este punto, antes de entrar en detalle, es que el hecho de que constituirnos y comprendernos como agentes morales sea una actividad nos da un espacio suficientemente amplio de *agencia* sobre nosotros mismos para pensar en que tiene sentido hablar de responsabilidad. El punto fundamental tiene que ver con la posibilidad de hablar de agencia sin tener que entrar en las discusiones sobre el control, pues esto representaría apenas un paso extra en una regresión infinita de la

pregunta. Si la pregunta por la responsabilidad derivara en una regresión a un ámbito más 'primordial' de la agencia –un plano estructural, por ejemplo–, pero siguiera estando puesta en términos de la posibilidad de introducir *causalmente* una nueva cadena en el mundo, no vería en qué sentido se estaría haciendo algo interesante. Si, por otra parte, pudiera proponerse una manera algo distinta de comprender el problema de la agencia, que cambiara el foco del agente como causa al agente como intérprete y autor de sí mismo, quizá podríamos pensar en nuevas posibilidades de hablar de responsabilidad.

Este doble papel que propongo como constitutivo de la responsabilidad agencial consiste básicamente en asumir que la manera en que el agente tiene que ver consigo mismo, la manera de lidiar con ser alguien que se ve a sí mismo y es visto por otros, está mediada sobre todo por relaciones de significado, importancia e identificación, antes que por relaciones de control. Aún si consideráramos que el agente no tuviera forma de cambiar o controlar en medida alguna cómo sus hábitos, creencias y reacciones se configuran –pero esta suposición no es una que yo suscriba–, el hecho de que pueda examinar, editar y re-significar sus maneras de comprender cómo es y cómo aparece ante otros es ya bastante campo de acción.

Ahora, podría replicarse en este punto que esa posibilidad de resignificación es una que, en principio, habría de describirse como algo que está *bajo el control* del agente, y que en esa medida el foco de la discusión no ha cambiado en términos de la relación propuesta, sino apenas en términos de los objetos que competen a tal relación. En otras palabras, que en el fondo hablamos aquí, de nuevo, de un asunto de nuevas causas insertadas en un mundo causalmente determinado: la ya tradicional discusión entre libertad y determinismo.

A esto responderé, acudiendo a las discusiones que ya he tenido en capítulos anteriores, diciendo que la dimensión de significación, y la dimensión en la cual las acciones hacen parte de un mundo público, no se encuentran exactamente dentro de aquello que llamaríamos un "mundo causalmente determinado". Por una parte, desproveer a las acciones humanas de su rasgo de necesaria contingencia –concédaseme en este punto la crasa contradicción de términos– es reducirlas apenas a eventos físicos posibles de describir, explicar y comprender mediante un lenguaje 'neutral', como el utilizado por las ciencias naturales. En la medida en que las expliquemos así, las atribuciones morales, los juicios estéticos y las asignaciones de valor e importancia parecerán estar apenas como apéndices de los eventos, pero no muy claramente *ser* las acciones mismas en consideración. No obstante, cuando el objeto de preocupación o de investigación es la dimensión humana de estos eventos; es decir, cuando queremos considerarlos *por* ser importantes, valiosos, loables o censurables, es ineficiente y poco interesante concentrarnos en el aspecto meramente causal que los define en ese otro ámbito: lo que nos interesa de las preguntas que suscita, por ejemplo, presenciar una golpiza, es que pueden darnos herramientas de comprensión del daño inflingido, entre las cuales se encuentra una perspectiva causal.

Una perspectiva causal puede darnos información sobre un sentido del porqué ocurre el evento mencionado, y puede darnos algunas luces incluso sobre si es factible que vuelva a suceder, o si era previsible y posible de prevenir. Y estas causas pueden estar puestas en términos de razones y no meramente de disparos neuronales. Pero centrarnos únicamente en este porqué no parece ser tan eficiente si quisiéramos, por ejemplo, pensar en la golpiza desde la perspectiva de la víctima, o avanzar hacia un proceso de perdón o reconciliación. La limitación del espectro del análisis moral de las acciones al

campo de la justificación, entendida como un esquema de razones que funcionan como causas necesarias y suficientes para que se presente un evento, parece dejar por fuera la posibilidad de responder a preguntas que considero muy importantes en nuestra experiencia como agentes morales. No sólo es importante la razón que me lleva a hacer algo, sino también, me parece, cómo me relaciono yo con esas razones, qué significan para mí, cómo lidio con aquellas cosas que he hecho y que me han hecho, cómo las integro significativamente a mi forma de comprender mi paso por el mundo. Este sentido de la responsabilidad, que incluye las maneras de asignar significados, valor o importancia, que nos habla de *cómo* hacemos las cosas antes de *por qué* las hacemos, no contradice una perspectiva causal, pero nos propone la pregunta de si indagar por las causas y el control no nos distrae acaso de preguntas relevantes en un examen de la agencia. Hablar de agentes no debería ser apenas hablar de “burócratas intencionales”, maquinillas que certifican acciones indiferentemente, siempre que estas tengan el sello que garantiza su racionalidad.⁴¹ Hay algo en nuestra manera de dar cuenta de nosotros mismos que sobrepasa el alcance de la explicación: responder por nosotros implica buscar comprendernos, aún si esa comprensión parece por momentos más endeble y menos normativamente fuerte de lo que la filosofía tradicionalmente espera de la ética. Sin embargo, creo que lo que ganamos al concebir que el foco de la actividad en que consiste ser agentes es la comprensión, y el sentido primordial en el que somos responsables por nosotros, es mayor a esta aparente pérdida.

5.1 Una caracterización aristotélica de la actividad y la voluntariedad

Hay ciertamente un componente causal en la caracterización de aquellas cosas que llamamos “activas”. Incluso acudiendo a la caracterización aristotélica de lo que constituye una actividad en términos de la vida humana, es evidente que la pregunta por el origen causal de la actividad se responde hablando de la necesidad de que el agente actúe como origen. La distinción entre la pasividad y la actividad, podríamos decir, tiene que ver con el hecho de que aquellas cosas que decimos que “hacemos” tienen su origen “internamente”, que, en jerga no-aristotélica, puede entenderse como implicando participación del sujeto. Todas las actividades que los seres humanos llevamos a cabo, incluso aquellas que en análisis éticos se destacan como poco relevantes por ser procesos meramente reactivos, automáticos u orgánicos, son actividades cuyo origen procede del agente, que en un sentido básico *dependen* de éste para ser realizados. En

⁴¹ La expresión “burócrata intencional” se la debo a Camilo Andrés Ordoñez. En conversaciones sobre la noción de ‘commitment’ extraída de la filosofía de John McDowell, me explicaba que uno de los rasgos fundamentales de la distinción entre concebir a un agente inteligente de un mero autómatá tiene que ver con poder suponer del primero una forma de proceder –lingüística y racionalmente– que no se limita a la satisfacción de ciertas reglas o patrones que determinan lo que se hace. La figura del burócrata me parece particularmente interesante en tanto que me sugiere a un personaje gris, sentado en un estrecho cubículo pasando página, tras página, tras página de documentos que deber ir sellando y cambiando de la caja de “entrantes” a “salientes”. Este personaje encuentra poco interés en su labor, y todavía menos importancia en qué sean los documentos que sella; aún si lo encontrara, esto no haría mayor diferencia en su trabajo: está definido según la eficiencia de una labor que podría hacer cualquier otro. El agente burocrático, que sin duda satisface los requisitos de racionalidad de la agencia prudencial –satisface deseos, encuentra medios, calcula estrategias– recuerda a ese otro burócrata, Eichmann, que nos genera un cierto desasosiego en su eficiencia, desvinculado de sí mismo e incapaz de pensar.

la *Ética a Nicómaco* (III, 1) se designa a toda aquella actividad o proceso que satisfaga el criterio de ubicación de su origen *en* el agente “voluntaria”.

Esta forma de referir a estas actividades choca fuertemente con una comprensión contemporánea del término “voluntario”, en tanto que, entre otras cosas, tal concepción asume como fundamental no sólo la necesidad del agente como condición de realización de acciones, procesos o actividades, sino también la necesidad de una disposición intencional del mismo para realizarlas. Considera relevante que el sujeto tenga o pueda tener conciencia de aquello que está haciendo, y asume que esa conciencia está generalmente mediada por la posesión de creencias y deseos relativos a la actividad para hablar de su voluntariedad. En esta línea, se asume que el rasgo fundamental de lo que sea voluntario es la posibilidad de explicarlo causalmente a partir de razones básicas –para usar el término davidsoniano–, permitiendo conectar las acciones con las nociones de racionalidad y moralidad. Estas precisiones delimitan el rango de las acciones que pueden ser analizadas o explicadas –y en términos morales, justificadas o excusadas–, dejando por fuera las actividades que no son acciones, por ser procesos inconcientes, mecánicos o automáticos.

Esta delimitación ha resultado muy útil en la estructuración de teorías sobre la agencia racional y sobre la acción moral y puede decirse, sin temer que la interpretación sea demasiado forzada, que encuentra sus raíces en la ética aristotélica. Sobre esto hablaré un poco en líneas posteriores. No obstante la utilidad que ha reportado, esta delimitación parece presentar inconvenientes al momento de abordar actividades que llamaríamos voluntarias pero que no parecen ser explicadas de la mejor manera acudiendo a esta conjunción de teleología con combinatoria proposicional. No me refiero en este momento al latir de mi corazón ni al rubor en mi cara al sentir vergüenza; estas actividades ‘físicas’, si bien se ven alteradas por mis estados de ánimo o las acciones que decida llevar a cabo conscientemente, son descritas como involuntarias en la mayoría de los casos, dado lo indirecto de intervenirlas conscientemente. Aunque pueda decidir respirar más pausadamente para desacelerar mi corazón después de un sobresalto, por ejemplo, no puedo decidir de manera directa reducir mi ritmo cardíaco. No obstante, hay otro tipo de actividades, como bailar o interpretar una pieza musical, en las que si bien hay un componente claro de conciencia en la realización de la acción, y una posibilidad de hablar de un fin que persiguen, parecería ser necesario hacer algunas maromas para que la mejor explicación de estas actividades estuviera puesta en la dupla deseo-creencia, o en un cálculo prudencial de su utilidad.

Es claro que si bailar, disparar una flecha, o tocar una canción son actividades entendidas como medios para conquistar a alguien en una fiesta, o para derivar placer o adquirir práctica, entonces el esquema descrito funciona perfectamente y resulta evidente que son acciones en el sentido propuesto. Sin embargo, al examinar con detenimiento las actividades mismas que constituyen, al cuestionar la unidad que suponemos para decir que “este conjunto de movimientos constituye la acción de bailar”, nos quedamos con la actividad, no como un medio para algo más, sino con la actividad misma, en tanto está siendo realizada.

Cada uno de los movimientos de los dedos sobre cuerdas es sin lugar a dudas un movimiento voluntario, pero creo que constituye una complicación excesiva del asunto suponer que la explicación para cada uno de esos movimientos recae sobre un estado proposicional. Suponer que previo a cada movimiento se lleva a cabo un cálculo racional sobre la posición, la presión y duración del dedo sobre la cuerda es absurdo. Pero aún

concediendo que el papel que juega la atribución de creencias y deseos es primordialmente explicativo, y por tanto no debemos suponerla como un paso previo, sino como un proceso retrospectivo, estamos suponiendo demasiadas creencias y deseos explicitables con el fin, no tanto de explicar la actividad, sino, al parecer, de conservar la teoría con la que estamos explicando. Cuando privilegiamos el rasgo explicativo que aporta una teoría de la acción basada en la dupla de creencias-razones y la selección de medios para satisfacción de fines previos por encima de los fenómenos –para parafrasear aquí los términos en que Aristóteles habla de la incontinencia en el libro VII de *EN*– y suponemos que lo que nos resulta útil en la explicación de acciones incontrovertiblemente racionales y morales debe servirnos de la misma manera para otras acciones sobre las cuales no tenemos tanta seguridad, cometemos el error conceptual de despojar a las acciones mismas del carácter de racionales o voluntarias, antes que cuestionar si nuestra teoría es tan exhaustiva como pretende ser. A esto volveré en breve.

Una manera distinta de comprender estas actividades consiste en concebir que el atributo instintivo o casi automático, en el sentido de no estar mediadas por estados proposicionales, no es un déficit en términos de la voluntariedad, sino que expresa una forma distinta de proceder voluntariamente. El proceso de aprendizaje de actividades como éstas puede estar inicialmente mediado por una conceptualización de los pasos a seguir, en aras de conseguir el fin de “llevarlas a cabo adecuadamente”, pero conforme se avanza en el dominio y se adquiere experticia, con mayor frecuencia las mediaciones conceptuales se desvanecen. El movimiento de los dedos sigue unas pautas que son claras para el músico tanto motriz como auditivamente, y por cuenta del hábito que ha desarrollado de tocarlas y comprenderlas dentro de la estructura de la pieza, su actividad es una que se manifiesta como ‘inmediata’, pero no por ello como ausente de voluntariedad. El hecho de que sintamos admiración por una pieza maravillosamente ejecutada manifiesta que atribuimos mérito al intérprete por su actividad, aún sin suponer decisión, cálculo o creencias explícitas o implícitas relativas a su hacer. Esta es una manera de comprender la afirmación aristotélica de que las actividades, al contrario de los procesos, se caracterizan por ser completas en sí mismas –por incluir su fin, o causa final– en ellas mismas. Los criterios de evaluación de deficiencia o proficiencia –de excelencia, incluso– de actividades de este tipo tienen que ver más con la faceta performativa y auto-completante, que con la idoneidad de la selección de medios para un fin externo que se propone para ellas.

Ahora, la pregunta que cabe hacer respecto de la crítica a esta teoría mencionada –aunque mejor sea decir, quizá, que son un conjunto de teorías sobre la acción racional– y la exposición sobre la actividad, es la siguiente: siendo tan claro desde la ética aristotélica que el criterio de voluntariedad aplica para un conjunto amplio de actividades y procesos, y algunos de ellos no se encuentran mediados por la intervención racional directa, ¿por qué afirmar que esta teoría prevalente tiene sus orígenes en la ética aristotélica? ¿cuál es el valor, entonces, de anclar la idea de acción a estados proposicionales y criterios de ponderación de efectividad y valor?

La respuesta a esto tiene que ver con cómo se interprete el paso que da Aristóteles entre los dos primeros capítulos de *EN*. Como mencioné anteriormente, la afirmación final del primer capítulo lleva a pensar que son acciones voluntarias todas aquellas que se lleven a cabo cumpliendo con dos criterios: en primer lugar, que el origen de la acción sea el agente –es decir, que no sean acciones forzadas– o, en segundo lugar, que la acción no sea hecha en ignorancia de los particulares en los que se ubica la acción. La disyunción

responde a que las acciones realizadas en ignorancia tienen su origen en el agente —éste quiere hacer algo que no corresponde a lo que termina por hacer, por ejemplo—, pero no pueden ser llamadas plenamente voluntarias, dado que pueden contradecir el impulso interno de quien las comete. Esta afirmación implica atribuir voluntariedad de acciones que se originan en los apetitos, el temperamento y el carácter. Acto seguido, Aristóteles procede a hacer una delimitación más sobre la voluntariedad de las acciones, estableciendo que tan sólo aquellas que cumplan con la condición de ser el producto de una deliberación racional que concluye en una decisión, harán parte de lo que constituya lo evaluable (loable o censurable): la virtud y el vicio.

La reducción del espectro de acciones voluntarias y producto de una decisión como las que son propias de la virtud ha sido entendida como una muestra explícita y enfática de que el examen de la agencia “típicamente humana”, por cuenta del rasgo diferencial racional, y por tanto, el estudio de la ética, ha de centrarse en estas. Uno podría ir un paso más allá en la descripción del valor fundacional de esta reducción: no sólo ha demarcado el campo del estudio de lo evaluable en términos humanos, sino que también ha diseñado el método explicativo y el criterio de selección para toda acción que quiera ser comprendida dentro de los estudios éticos o morales. Posiblemente esta manera de entender el paso dado por Aristóteles cometa la misma descuidada omisión que yo he hecho en su reconstrucción; a saber, no incluir un “más” decir que estas acciones “son [más] propias de la virtud”.

El énfasis rotundo en el aspecto deliberativo y decisorio que provee el esquema del silogismo práctico nos permite establecer unos criterios claros para distinguir acciones racionales de acciones irracionales en varios aspectos. Por una parte, cuando Aristóteles nos habla de las particularidades del “deseo racional” que motiva al agente en y tras una deliberación, parece que podemos interpretar que nos dice que si, por ejemplo, alguien decide lanzarse por una ventana para satisfacer su deseo de volar, está cometiendo una acción irracional. Esto, porque como es intuitivamente claro, el deseo que parece sustentar el razonamiento que conduce a la decisión es uno que no tiene que ver con las posibilidades que el agente tiene, en tanto agente humano —quizá por lo implume—. Los deseos sin más pueden ser acerca de cosas imposibles, pero no así las decisiones, pues estas son deseos razonados, o producto de un razonamiento. Igualmente, una persona no puede decidir respecto del clima, o de las acciones de alguien más, porque lo decidido tiene que poder depender de sí para ser realizado y no puede presentarse ni por necesidad, ni por azar, ni por voluntad ajena. Visto de esta manera, puede pensarse que el núcleo fundamental de la comprensión de la acción voluntaria (cf. Irwin 1980; Charles 1980, capítulos 1-3; apéndice 1) tiene que ver con los criterios de racionalidad que impone la comprensión de la deliberación como causa necesaria para actuar.

En esta línea de pensamiento, este privilegio a la racionalidad entendida como un cálculo de estados proposicionales ha llevado a considerar a las actitudes reactivas, a los temores, a los actos reflejo y demás expresiones de la primera caracterización de la voluntariedad, como apenas rezagos (*remainders*) de la acción moralmente evaluable. Otra manera de decir esto es que si las acciones que provienen de la decisión son aquellas que son *más* propias de la virtud, entonces las demás son *menos* propias de la virtud, concluyendo, creo que miopemente, que el estudio de la ética y la moralidad bien haría dedicando menor atención a éstas últimas. Digo que miopemente porque es curioso, por decir lo menos, que se afirme que el valor moral de actitudes reactivas como

el arrepentimiento o la vergüenza, por ejemplo, es apenas un anexo de la moralidad de la acción a la que está conectado.

Hay un sentido muy importante en el que se habla de sentimientos morales y en el que estos son evaluados como adecuados o inadecuados, que excede el mero análisis de las acciones o sucesos que los producen. La consideración del arrepentimiento, para mostrar un segundo aspecto de su importancia, parece decirnos cosas importantes respecto de la motivación que no son claramente deducibles si se toma como apenas una consecuencia contingente de las acciones o las razones que las sustentan, que en nada afectan su moralidad. De hecho, un factor importante en la descripción aristotélica de lo que hace que una acción sea considerada contra-voluntaria tiene que ver, justamente, con la presencia de un sentimiento posterior de displacer, arrepentimiento, dolor o vergüenza frente a una acción cometida. Dicho sentimiento nos indica que, en un sentido que asume al agente y no tan solo a sus creencias y deseos particulares como causa de la acción, hay un principio que contradice la naturaleza interna de lo que la produce.

Como discutí en el primer capítulo de este trabajo, la consideración de actitudes reactivas dentro de la descripción de lo que constituye la causa de una acción nos obliga a considerar que el alcance de una teoría moral basada en una teoría de la decisión resulta limitado no sólo para la comprensión de fenómenos morales importantes, sino que, me atrevo a decir ahora, parece mostrarse limitada en su propósito de dotar de un sentido claro de dependencia a las causas que propone para la acción. En otras palabras, el enfoque prioritario o exclusivo en las decisiones como elementos constitutivos de la comprensión ética desdibuja incluso la ventaja explicativa que propone para explicar: las decisiones, aisladas de las actitudes reactivas, del temperamento, del estado de ánimo o del conjunto más amplio que constituye el carácter parecen quedarse cortas para dar sentido completo a las acciones, para hacerlas comprensibles.

El lenguaje aristotélico en los pasajes a los que refiero es claramente causal: al hablar de la ubicación del origen de la acción, se habla de la causa eficiente o formal de la actividad. De manera que interpretar el pasaje de forma no-causalista sería estirar demasiado la interpretación. Sin embargo, el sentido de la causalidad que formula Aristóteles no es el mismo en el que se inscriben las discusiones usuales relativas a la compatibilidad de un mundo causalmente cerrado y la posibilidad de la agencia libre. La distinción entre causas materiales, eficientes, formales y finales da suficiente espacio interpretativo para extraer significados alternativos a la mera eficiencia.

La causa formal de un ser humano en términos aristotélicos, es decir, el alma, determina que somos seres capacitados para nutrirnos (tener procesos orgánicos de conservación de la vida, crecimiento y reproducción), para sentir (tanto sensorialmente, como para distinguir placer y dolor, perseguir el primero y evitar el segundo) y para razonar (en términos prácticos y teóricos). En este sentido, las capacidades básicas –las funciones– que constituyen nuestra forma son la causa interna de toda actividad, proceso y acción que llevemos a cabo. La voluntariedad entendida dentro de este esquema causal establece que aquellas actividades para las que está naturalmente dotado un organismo, si no son interrumpidas por fuerzas externas, tienen su origen o causa *en* el sujeto.

La concepción funcional-natural de las capacidades para la agencia que se deriva de una comprensión aristotélica tiene como característico el hecho de que no nos plantea una radical división entre las actividades que se entienden como voluntarias en general y

aquellas que contemporáneamente llamamos así. El que las facultades naturales del alma se encuentren conectadas en un continuo –es decir, que no sean partes independientes– hace que el tipo de atribución causal que se haga respecto de una actividad correspondiente al alma apetitiva o sensible y una correspondiente al alma racional sea, en principio, del mismo tipo. Sin embargo, aunque se establezca un continuo, es claro que parece haber categorías distintas, al menos en términos explicativos, entre las actividades que corresponden a cada facultad del alma, y es por esto que las acciones provenientes de la decisión y la deliberación tienen un papel prominente en la descripción de la virtud “típicamente humana”. Lo que es importante no perder de vista es que la continuidad en la que se encuentran las funciones del alma impide que propongamos una teoría de la virtud, o una comprensión de las actividades ‘propiamente humanas’, que separe lo racional de lo vegetativo y lo sensible, puesto que es condición de posibilidad de la excelencia racional que haya un correcto funcionamiento del alma como un todo. Es tan natural al ser humano ser racional como estar vivo y sentir placer y dolor.

Ahora, la anterior no es la única versión del paso dado por Aristóteles; hay todavía otra interpretación que puede darse, que puede subsanar un poco las fallas que mencioné. No es necesario controvertir la importancia que tiene, para la virtud ética, la noción de deliberación y decisión: en términos de la virtud de hábito, o virtud ética, parece ser que el ejercicio de éstas es lo que demuestra una correcta utilización de las facultades de ponderación que permiten ubicar al justo medio entre dos extremos. Esto, aunque los ejemplos a los que Aristóteles acude en los fragmentos referidos no parezcan mostrarlo, no es demasiado difícil de afirmar. La *phronesis*, como virtud intelectual regulativa de las virtudes de hábito, procede de manera similar a como lo hace la sabiduría teórica (*sophía*), en tanto que acude a principios generales –llamados “conocimiento universal” o “premisa universal”– y procedimientos correctos de razonamiento para encontrar la acción adecuada. En esta medida, el peso que tienen los procesos deliberativos en el ejercicio de virtudes como la valentía o la generosidad no puede ser descartado en absoluto.

Sin embargo, es importante mostrar que para hablar de sabiduría práctica resulta imprescindible considerar los elementos no-deliberativos anteriormente mencionados. El deliberador que nos retrata Aristóteles no es un deliberador prístino, neutral, ni abstracto, sino que es una persona que padece, reacciona y se construye continuamente por vía de sus hábitos, asociaciones con otros y que está sujeto a la fortuna moral.⁴² Sus

⁴² Muchos comentaristas de Aristóteles (cf. Rowe & Broadie 2002; Broadie 1991; Meyer 1993; Belfiore 1984, para dar algunos ejemplos) y teóricos de la virtud contemporáneos (cf. Hursthouse 2002, Sherman 1999; Slote 1997; Dunne 1999; Carr & Steutel 1999, Rorty & Flanagan 1990; Moody-Adams 1990) destacan la importancia de la educación moral y la ‘plasticidad’ del carácter desde la teoría aristotélica de la virtud. En múltiples ocasiones se acude a las afirmaciones aristotélicas sobre la vulnerabilidad de la buena vida en relación con la fortuna moral extrínseca e intrínseca, y el valor que tiene una educación emotiva en la búsqueda de las condiciones que posibiliten la virtud. Las conexiones entre los tratados éticos y las afirmaciones sobre el valor catártico de la tragedia, por ejemplo, muestran la potencia que la modificación de los afectos puede tener a largo plazo sobre el carácter de un agente. Por supuesto, el manejo de las emociones que haga la sociedad en que viva un sujeto es determinante para la conformación del carácter de sus ciudadanos, no tan solo para brindarles unas ‘buenas bases’ al comienzo de su vida, sino también para promover cambios sociales en concepciones relativas a ciertas poblaciones, conductas y maneras de ver la vida. Sobre este último punto, es particularmente interesante el tratamiento de la educación sentimental, en conexión con el contenido cognitivo de

deliberaciones no son aislables, en esta medida, ni son caracterizables idealmente como puestas en un vacío; el sentido mismo de buscar lo bueno, de elegir criterios de bondad, placer o conveniencia está ya teñido por factores que son una mezcla de las condiciones 'internas' y 'externas' al agente moral.

Continuando la lectura del libro tercero de *EN*, nos encontramos con que la atribución de responsabilidad por vía del estudio de la decisión resulta claramente incompleto si se pretende establecer un límite claro entre las actividades que han sido llamadas 'meramente' voluntarias y las acciones decididas. Una vez se entiende el mecanismo de atribución de mérito y demérito en las acciones llevadas a cabo por una persona, parece ser que si el mecanismo de explicación racional (el proceso deliberativo) es importante, es necesario (y no tan sólo útil o interesante) entender cierta información sobre la situación de la acción –lo que se llama los particulares de la acción– para tener una perspectiva más adecuada. En este punto no sólo entran los estados anímicos, pasiones y apetitos como elementos que pueden dotar de sentido a las premisas del silogismo, sino que la consideración de estos nos muestra una necesidad ulterior, que explicaré a continuación.

En los capítulos dedicados a la pregunta por la responsabilidad por el carácter (capítulos 4 y 5 del libro III de *EM*), se nos dan muestras de que tras el silogismo hay aún otros condicionantes a considerar. El más importante de estos tiene que ver con la apariencia del bien que posee el agente, que configura no sólo sus creencias sobre los medios más eficientes o más justificables para llevar a cabo acciones, sino que corresponde al criterio de elección universal de los fines particulares que se propone. Lo que es verdaderamente interesante sobre el mecanismo de adquisición de esta apariencia del bien es que se encuentra explícitamente puesto en dependencia de los hábitos, entornos y educación que una persona haya tenido a lo largo de su vida.

La conexión que se establece entre la determinación de la apariencia del bien, que condiciona los fines y los criterios de elección para las decisiones que determinan las virtudes de ánimo, y los hábitos que ya tiene el agente, influidos por la educación, las asociaciones sociales, e historia de vida, nos lleva a pensar que la posibilidad de determinar el sentido completo o adecuado de la evaluación de acciones tiene que estar dado en el marco amplio del carácter del agente. En otras palabras, es en el marco de la consideración del agente, de su identidad agencial –su carácter– que hablar de responsabilidad por acciones requiere de una noción ampliada de la voluntariedad, que nos permita describir la agencia en conexión con la identidad de la persona.

En última instancia, parece poder interpretarse que la razón por la cual es posible hablar de una responsabilidad por las acciones en este contexto tiene que ver con el hecho de que el agente posee y construye un carácter que determina cuándo podemos hablar de que lo que hace se compagina con quien es. El recurso a actitudes como el arrepentimiento o la lamentación por algo que se reconoce como un error o como una culpa adquirida por ignorancia o negligencia, nos demuestra que el sentido que se otorga a sus acciones –su valor, su interpretación, pero incluso también la atribución causal al agente–, al ser puesto frente al telón de la identidad, nos da una perspectiva de las acciones y las actividades como *manifestaciones* de un agente, que aunque pueda cambiar a lo largo de su vida, se mantiene estable como origen semántico y causal de lo que hace.

las emociones que hace Martha Nussbaum en *Hiding away from Humanity: Disgust, Shame and the Law* (2004).

Precisamente ante esta posibilidad se muestra como importante la idea de una unidad o identidad del agente, pues ante la afirmación de un elemento de anclaje, de una estabilidad a pesar de los cambios y revisiones de las operaciones de la agencia, es posible concebir que las variaciones o lo que se conserva no es apenas un producto azaroso, que las actividades son, valga la redundancia, *activas* para y por parte de alguien.

5.2 Identidades agenciales e identidades en clave política

Es importante decir que aunque propendo por una idea que privilegia la tendencia hacia la unidad del agente como condición básica de la agencia, no quiero entender la “unidad” ni la “multiplicidad” en los sentidos usuales en que se manejan en las discusiones filosóficas tradicionales sobre identidad y responsabilidad. En la presente sección quiero defender la idea de que si bien las personas somos en un sentido importante unitarias, en muchos otros respectos es igualmente importante que manifestemos una multiplicidad, o no-unidad estricta. El tipo de no-unidad que tengo en mente no se reduce a la posibilidad de asignar distintos rasgos característicos, ni es tampoco una afirmación de un desorden de personalidad múltiple o una escisión radical de la persona.

De la mano de la intuición cotidiana de ser agentes más o menos unitarios, está otra intuición, que tiene que ver con cómo nos sentimos diversos o plurales en nuestro día a día. Una de las mayores fuentes de las que se nutre esta intuición tiene que ver con la forma en que nuestras expectativas de ser percibidos por otros y los reportes que esos otros nos dan de cómo somos pueden ser distintas. Aún si quisiéramos pensar que hay un privilegio epistémico o veritativo de nuestras impresiones en primera persona, es decir, incluso si quisiéramos creer que todos los demás están en algún nivel ‘engañados’ o ‘a oscuras’ respecto de quiénes somos, parece ser importante conceder que en muchas instancias, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos proviene de fuentes externas. En muchas ocasiones, estos reportes difieren fuertemente de lo que hasta el momento creíamos saber sobre nosotros mismos, y a través de ellos podemos descubrir aspectos de nuestra persona que antes nos eran velados. En este sentido, aunque el proceso de constitución de nuestra identidad agencial es claramente voluntario, incluye no sólo una ‘determinación causal’ interna, sino que cuenta también con causas externas para darse.

Las asincronías que se manifiestan entre nuestras aspiraciones agenciales –el ideal de persona que configuramos para nosotros mismos como autores de una narrativa en primera persona– y las maneras de movernos y ser entendidos en el mundo, permiten analizar la responsabilidad como una actitud o disposición a buscar unificar o dar sentido a las divergencias entre estas. Uno de los puntos más importantes para esclarecer, antes de entrar en materia en la discusión, tiene que ver con la noción de “identidad agencial” que utilizaré a lo largo de esta sección.

La agencia, entendida como una actividad dinámica y extendida en el tiempo, que se ejerce en y sobre un mundo contingente, vincula las acciones, creencias, emociones, etc., del agente mediante patrones de hábitos de acción, de movimientos estilizados, de gestualidades, continuidades narrativas e identificadores políticos y sociales. En estos

sentidos, puede hablarse de una cierta unidad del agente a nivel de cómo es visto por otros y cómo es experimentado por sí mismo. En su artículo “Persons, Character and Morality” (1980), Bernard Williams plantea lo siguiente:

One area in which difference of character directly plays a role in the concept of moral individuality is that of personal relations[...] Differences of character give substance to the idea that individuals are not inter-substitutable. As I have just argued, a particular man so long as he is propelled forward does not need to assure himself that he is unlike others, in order not to feel substitutable, but in his personal relations to others the idea of difference can certainly make a contribution, in more than one way. To the thought that his friend cannot just be equivalently replaced by another friend, is added both the thought that he and his friend are different from each other. This last thought is important to us as part of our view of friendship, a view that sets us apart from Aristotle’s opinion that a good man’s friend was a duplication of himself. (15)

La identidad del agente, es decir, el tipo de agente que es, se manifiesta y se construye en su moverse por el mundo. Es importante decir, sin embargo, que el sentido en que aquí hablo de “unidad” dista de significar una entidad sólida, cerrada o unívoca; no pretendo afirmar una identidad esencial, ni un conjunto de rasgos perfectamente estables y predecibles que en virtud de su rigidez determinen todas las acciones y manifestaciones posibles de los agentes. Justamente esta idea respecto de la identidad ha sido prevalente en muchas discusiones teóricas respecto de la responsabilidad moral por acciones, pues parece ser necesario que la persona que debe responder por una acción y la persona que cometió la acción en cuestión tienen que ser ‘la misma’, al menos en el sentido más básico de estar suficientemente conectados identitariamente.

En la literatura que se ocupa del problema de la identidad personal pueden encontrarse numerosos ejemplos de argumentos que vinculan directamente la posibilidad de atribuir responsabilidad por acciones a un sujeto con la discusión sobre la unidad y continuidad de éste como agente. Aunque mucha de esta literatura se concentra en aspectos ‘metafísicos’ de la constitución de la identidad –muestra de ellos son los incontables experimentos mentales que acuden a replicación atómica del cuerpo y el cerebro (Parfit 1984; Davidson 1987), a la copia en una computadora de los estados mentales de un sujeto, a la bipartición cerebral (Nagel 1971)– la gran mayoría incluyen consideraciones sobre las prácticas sociales, legales y lingüísticas relativas a la responsabilidad. Ya John Locke, aludido en ocasiones como iniciador de una tradición de pensamiento y discusión sobre la identidad personal, señalaba explícitamente que la mayor utilidad práctica –y quizá estirando un poco la interpretación de su argumento, la justificación para la investigación teórica sobre el asunto– de la noción de identidad radica, precisamente, en la posibilidad de dar sentido a la imputación de acciones, y la evaluación de las mismas (cf. *Ensayo*, Libro II, Cap. XXVII). El sentido que Locke y otros autores sobre el tema han dado a la relación entre ambos conceptos es que la preservación de la identidad es una suerte de garante para las prácticas sociales. Ahora, esto podría interpretarse de manera que una imposibilidad de demostrar conceptualmente una noción sólida de identidad derivara en la necesidad lógica de renunciar a nuestras prácticas sociales relativas a la responsabilidad, o de conservarlas apenas como convenciones carentes de una fundamentación. Como espero que haya sido claro a lo largo de este trabajo, no considero que esta última sea una opción muy interesante para el estudio filosófico de la

responsabilidad y la identidad. Si bien nuestras prácticas sociales y lingüísticas son susceptibles de modificaciones y mejoras, como también lo son nuestras construcciones conceptuales respecto de ciertas nociones clave, creo que es muy importante no perder de vista que el sentido de teorizar sobre vivir en el mundo es justamente que seguimos viviendo en el mundo, y una distancia radical entre cómo pensamos el mundo y cómo experimentamos el mundo representa una falla en ambas direcciones.

5.2.1 Identidad personal y responsabilidad legal

El interés por la estabilidad de la persona se ha conectado en la tradición filosófica con cierta frecuencia una comprensión ‘jurídica’ de la responsabilidad moral. El apelativo responde a la similitud que se presenta entre las atribuciones de responsabilidad moral y las imputaciones legales y penales relativas a acciones. Se propone que la atribución resulta adecuada siempre que pueda decirse de alguien, que en el momento de cometer la acción por la que se inculpa y en el momento de responder ante el tribunal y cumplir con la pena establecida, satisfaga suficientes condiciones de identidad consigo mismo. Estas condiciones pueden incluir aspectos físicos –identidad numérica, por ejemplo, a partir de la continuidad orgánica– y aspectos psicológicos –como recuerdos, patrones de creencia y acción, etc–. En estos contextos de imputación se vislumbra como necesaria una concepción rígida de la identidad, puesto que lo que está en juego es la posibilidad de cometer una injusticia: se asume que si no hay suficientes razones para considerar que sean la misma persona el criminal y el acusado, quien paga la pena sería alguien que no merece un castigo, al no ser ‘el mismo’ que cometió el crimen. Los recursos legales a la demencia temporal, o a estar “fuera de sí mismo” parecen estar en línea con esta idea respecto de la importancia de la estabilidad en la identidad de los agentes. Similarmente, la idea de “circunstancia forzosa” o “recurso último de defensa” muestran que las causas externas –aquello que no es propiamente el hacer del acusado–, acuden a una idea de quien hace algo como alguien de quien pueden razonablemente esperarse cierto tipo de acciones, o de quien pueden preverse ciertas conductas.

Históricamente, la pregunta por la identidad personal, aun en conexión con este aspecto jurídico, ha tenido formulaciones diversas, que la alejan de ser esta versión apenas caricaturesca recién presentada. Si bien ha sido una constante el interés por una noción rígida y estable, esta búsqueda ha sido matizada en relación con los criterios de satisfacción. Lo primero que hay que decir es que la perspectiva que resulta útil para la responsabilidad moral parece haber sido tal que pregunta por la identidad cuantitativa a través del tiempo, a partir de la garantía de ciertos rasgos cualitativos de la persona. Los matices han introducido incluso nociones de la identidad menos rígida, pero todavía útil a partir de comprensiones de lo que involucra la continuidad psicológica, pudiendo hablar de distintos ‘yo’ a través del tiempo.

Propuestas como la de Derek Parfit (1984) pretenden mostrar que la distensión del concepto de identidad a partir de nociones como la continuidad psicológica y conexión ancestral permiten preservar algunas intuiciones que tenemos respecto de la unidad del sujeto para la imputación de responsabilidad moral, a la vez que permiten conciliarlas con nuestras experiencias cotidianas de ser seres cambiantes a lo largo de nuestras vidas. El requisito de la continuidad psicológica, aquello que vincula a los yo ancestrales con los

yo futuros es suficientemente flexible para establecer varios conjuntos de cadenas de continuidad, en lugar de una única línea causal entre los estados de identidad de un sujeto. El punto fundamental de la propuesta de Parfit, hasta donde la entiendo, consiste en afirmar que lo que es importante de la identidad no es la unidad 'substancial' o sólida que manifiesta el concepto, sino la conexión entre distintos momentos de la persona y cómo nos sirven para entender la identidad como continua.

Esta propuesta resulta bastante interesante, pero pienso que podría ser insuficiente al considerar las múltiples dimensiones o ámbitos en que nos desenvolvemos los seres humanos en nuestro tener que ver con otros. Me interesa particularmente la posibilidad de afirmar que no sólo puede pensarse en distintas 'identidades' interrelacionadas a través del tiempo, sino que es importante dar sentido a la idea de que podemos tener identidades variadas en un mismo punto de nuestras vidas. Esto se debe a que, como he discutido en capítulos anteriores, lo que pueda entenderse como la identidad de un sujeto es imposible de disociar de las distintas maneras en que las personas con quienes se relacionan lo perciben y adecuan su manera de actuar respecto de éste. Así, cabe pensar que, por ejemplo, quien soy yo para mis padres y quien soy yo *para* mis profesores o para mis amigos, son personas en algunos aspectos distintas, que sin embargo conservan algún tipo de estabilidad para permitir decir que soy la misma persona.

Considero que pensar en la identidad personal a partir de las creencias que afirmo públicamente, o de las acciones particulares que llevo a cabo en determinados contextos indudablemente lleva a la necesidad de afirmar una de dos cosas: o bien no puede haber una identidad, o bien la única identidad es una variabilidad esencial. Si pienso que mi comportamiento varía significativamente de acuerdo con quién esté en un determinado momento, la posibilidad de afirmar que conservo mi identidad estará dada por la suposición de que en esencia soy hipócrita, voluble o poco comprometida. Esta, creo, no es la mejor respuesta que puede darse ante una circunstancia como la que describo. El núcleo del problema radica en concebir que la identidad puede ser claramente determinada por elementos que quizá funcionen a manera de manifestación de la identidad, asumiendo que su estatus de manifestación implica una suerte de necesidad causal irrompible respecto de los rasgos que están manifestando. Si se concibe, en cambio, que la identidad de una persona no está puesta en términos de los contenidos de las creencias que sostiene, o en las acciones particulares que lleva a cabo, sino más bien en cierta manera de proceder e interpretar sus procedimientos relativos a las capacidades agenciales. Quizá podríamos darle sentido a las diferencias de manifestación en distintos contextos sin tener que afirmar una escisión radical de la personalidad, o una ausencia total de identidad en el sujeto. Mostrar cómo puede entenderse esta idea será el propósito de buena parte de este capítulo.

Antes de entrar en ello quisiera avanzar un poco en la consideración de la posibilidad de distintas identidades aplicables a un mismo sujeto. La noción 'identidad' juega un papel fundamental en la comprensión política y social de las personas como individuos que pertenecen a una comunidad moral. A pesar de que las personas expresemos quiénes somos en nuestro contacto con los otros —este es el tipo de revelación del yo que Arendt plantea como rasgo esencial de lo político—, esas expresiones están frecuentemente mediadas por la categorización de ciertos rasgos de nosotros a partir de rótulos identitarios. Estos rótulos nos sirven, como describí al hablar de los estereotipos en el capítulo anterior, tanto para distinguirnos de aquellos con quienes no encontramos

afinidades ideológicas, afectivas o de intereses, como para fortalecer los vínculos con aquellos con quienes sí compartimos este tipo de aspectos.

5.2.2 Múltiples mundos, múltiples identidades

La importancia social y política de la noción de identidad tiene que ver, sobre todo, con el papel que juega en procesos de visibilización, reconocimiento y reivindicación de diferencias de poblaciones particulares. La identificación de las necesidades especiales de un grupo de personas que comparten rasgos característicos, que determinan su experiencia de moverse en el mundo, posibilita diseñar estrategias institucionales para subsanar ausencias, procesos de discriminación, y otro tipo de omisiones en ámbitos sociales. Las identidades o “marcadores de diferencia” –para usar un término utilizado en los estudios sociales con perspectiva de género– corresponden a categorías como las siguientes: género, raza, clase social, edad, etnia, religión, cultura, procedencia, discapacidad, etc. Esta identificación procede por vía de la comprensión de los rasgos como determinantes sociales de la desigualdad, es decir, como los elementos que pueden servir en una explicación causal de las desventajas y privilegios que una persona afronta en su situación dentro de una sociedad.

Estos procesos sociales y políticos no están desvinculados de la importancia que para los agentes como protagonistas de sus propias vidas tiene la noción de identidad. Los agentes, al movernos por el mundo, entre otras personas, nos comprendemos a nosotros mismos, construimos nuestras narrativas de historia de vida y nuestros lugares en el mundo a partir de las identidades que son reconocidas públicamente. Los descriptores de identidad que funcionan al nivel político, por ejemplo, sirven para asentar y solidificar ciertos rasgos de nosotros mismos, para trazar rutas de movimiento y para dotar de sentido y significación acciones, recuerdos, emociones e intereses contra el telón de una identidad sólida. Lo que resulta necesario decir es que estas identidades establecidas por vía de su utilidad social no deberían pensarse como cajones cerrados que limitan la aparición y la experiencia que los agentes tienen de sí mismos. Si resultan útiles no es en cuanto que circunscriban totalmente la significación de las experiencias que tenemos, sino en tanto nos permiten nuevos horizontes de interpretación de nosotros mismos. Se nos abren posibilidades de acción cuando empezamos a comprendernos como poseedores de ciertos rasgos comprensibles por otros, aún si no sentimos nunca que esos rasgos agoten quienes somos como personas.

Un ejemplo de esta interacción de utilidades e importancia de distintas comprensiones de la identidad, junto con una perspectiva de su alcance y limitación, puede darse acudiendo a la experiencia de ‘descubrir’ y asumir la identidad sexual (en términos de género o en términos de orientación) en un punto de la vida. Para quienes hemos sido criados en sociedades heteronormativas, experimentar o siquiera intuir un aspecto de nosotros mismos que es tipificado como algo fuera de la norma y como algo que nos expone al rechazo, corresponde a un reto a nuestra afirmación de nosotros mismos como individuos. Asumir íntegramente la diferencia como rasgo identitario puede parecer por momentos una amenaza a nuestra posibilidad de constituirnos como agentes en un mundo que se muestra hostil para la expresión de una individualidad. Es un proceso que consiste en modificar las maneras en que interactuamos con los otros –muchas veces cambiando casi totalmente de nichos sociales–, de interpretar y reinterpretar nuestras historias de vida y nuestras maneras de entender qué nos motiva, qué nos parece

importante y a qué valores adherimos como propios. Este proceso puede ser asumido por una persona de formas más sencillas o más difíciles, puesto que puede constituir rupturas radicales con vínculos que previamente definían lo que consideraba el núcleo de su identidad. La dificultad en este proceso puede incluso llegar a incapacitar al agente a nivel de sus facultades agenciales, de las mismas capacidades de desenvolverse en el mundo que son características de las personas: la imposibilidad de hacer compatibles las expectativas de las personas que nos rodean con nuestra experiencia de andar por el mundo puede llevar a una distorsión del valor propio, de la motivación para mantenerse constante en la satisfacción de fines, para incluso ser capaces de percibir instancias de acción.

Las numerosas instancias de depresión y suicidio entre adolescentes y adultos jóvenes que se identifican como LGBTI pueden leerse como un indicador de las consecuencias a nivel de la consideración de sí mismo como persona y la posibilidad de encontrar un espacio de agencia entre el mundo. No son poco frecuentes los relatos de personas que han tenido que oír de sus padres o de sus amigos afirmaciones del tipo “ya no sé quién eres” y sugerencias de que la adopción de una identidad como parte de una minoría sexual minan las bases del futuro laboral, sentimental y familiar de las personas. Estas afirmaciones, creo, están basadas en la consideración de que las posibilidades de acción, florecimiento y realización personal quedan excluidas cuando el rasgo identitario de una persona contraviene los estándares aceptados. Y no están completamente equivocados, a pesar de que sea necesario reconocer los enormes avances, en muchos países y en Colombia, en términos de políticas públicas y sensibilización social frente a la diferencia. Las dinámicas de exclusión basadas en la diferencia parten del supuesto de que la identidad agota o, al menos, tiñe completamente todos los aspectos de la vida de una persona. Así mismo, los intentos provenientes de las acciones políticas y sociales parecen echar mano de un supuesto similar, precisamente para poder revertir los efectos nocivos de esta creencia.

Ahora, puede pensarse que el hecho de que ciertas identidades sean reconocidas y tipificadas social y políticamente con el fin de determinar ‘claramente’ a un conjunto de personas tiene fundamentalmente una consecuencia negativa para la expresión de una individualidad compleja y matizada; a saber, el hecho de que quien escoja ser o se vea llevada a ser reconocida por vía de estos rasgos será poco más que una caricatura o estereotipo. El reto para la conformación de la propia identidad agencial que supone reconocerse como parte de una minoría tendría que ver, de acuerdo con lo que he dicho, con la aparente necesidad de verse a uno mismo a partir tan solo de la óptica de una ‘diferencia estereotipada’.

Adoptar una identidad política, aparentemente, tendría que ver ante todo con renunciar a una suerte de identidad personal. Este, como es intuitivamente claro, no es el caso. La identidad personal, aun si es entendida en estos delimitantes términos políticos no debería ser una restricción radical de los espacios de manifestación de la pluralidad de aspectos que pueden componer la identidad de una persona. Concebirse a uno mismo como primordialmente o principalmente “homosexual” parece restringir la capacidad de agencia en instancias y contextos en los que la calidad de las interacciones y las expectativas mutuas en ellas contenidas en poquísima medida tienen que ver con este aspecto de uno. De hecho, una manera de anularse a sí mismo como agente moral tiene que ver, en unos casos, con la solidificación de un solo aspecto como base monolítica e invariable, como filtro único de toda consideración de valor, interés o gusto. Restringirse a ser “gay” –y por qué no decirlo también, cualquier adjetivo de virtud o vicio, cualquier descriptor de carácter– es quitarse la posibilidad de ser un agente que se apropia de la

constante y necesaria variabilidad de ser una persona en varios contextos: es incurrir en una anulación voluntaria de la agencia, al menos parcialmente. Pero sobre esto volveré más adelante.

Además de la utilidad en el diseño de políticas públicas y de visibilización de la diferencia como factor de aceptación de la pluralidad, este tipo de reconocimiento identitario tiene también un papel importante en el desarrollo de la vida de las personas que se apropian de él. El reconocimiento de uno mismo como parte de una minoría sexual no tiene tan sólo la consecuencia negativa de limitar o desviar toda descripción que uno pueda hacer de sí a partir de este rasgo de la persona. Esta identificación puede jugar un papel fundamental en el proceso de “hacer las pases con uno mismo” en contextos en los que una persistente sensación de no encajar, o no encontrarse han sido un factor de desasosiego a lo largo de la vida.

En mi experiencia, y en muchas de las conversaciones que he tenido con otras personas que se identifican como miembros de la comunidad LGBT, hay un punto en el cual el reconocimiento verbal y explícito de la orientación sexual o la identidad de género se manifiesta como un punto de quiebre que es tan atemorizante como liberador. La posibilidad misma de señalar un aspecto de uno mismo que explica y dota de sentido una cantidad de experiencias, inquietudes, ansiedades y recuerdos antes confusos y disociados tiene una potencia que se extiende a lo largo de la vida. Produce una sensación de descubrirse continuo después de todo, de ser una unidad de experiencias que pueden resignificarse y aun así mantenerse “mías”. La adopción de una identidad, aunque sea parcial y equívoca en muchísimos aspectos, tiene como consecuencia, aunque parezca una completa obviedad, la posibilidad de entenderse como un agente unitario.

En este punto hay que integrar otra de las experiencias comunes entre quienes nos identificamos como pertenecientes a una ‘minoría sexual’. Si bien hay un punto en el cual privilegiar este aspecto de nosotros mismos tiene una potencia psicológica enorme, es claro también que la posibilidad de ‘reducirnos’ a ser en primer lugar “homosexuales” y luego “mujeres”, “estudiantes”, “hijas”, o “empleadas” es odiosa e inadecuada. La lucha por la reivindicación de la pluralidad parece no poder hacerse si se conservan las categorías rígidas de la esencialidad de ciertos rasgos de la persona. Tampoco así es la comprensión del ‘yo’ un proceso que se limite o determine por una única característica que sintetice quién se es, así que podríamos decir que la determinación de la identidad de un agente tampoco puede proceder de esta manera. La relevancia de ciertos aspectos de mí misma para ejercer agencia en ciertos contextos se difumina, aún si no desaparece: no percibo ni juzgo de la misma manera una afirmación con tintes homofóbicos si proviene de mi abuela de 94 años a si lo hace de mi jefe o mi compañera de seminario, por ejemplo, aunque ambas contravengan mi sentido de la justicia.

El mundo en el que nos movemos no es *una* situación claramente demarcada, no corresponde a un solo ámbito de agencia en que las expectativas y reconocimientos se mantengan estables entre una acción y otra. Por el contrario, la pluralidad de ámbitos – familiar, laboral, romántico, amistoso, etc.– establece una diversidad de respuestas y actitudes por nuestra parte en la que una afirmación de una identidad básica constante no tendría solamente que cumplir con el requisito de la continuidad psicológica en el tiempo, sino también con una continuidad inter-contextual. Este requisito, de la misma manera en que parecía ser muy rígido en la consideración diacrónica como es presentada por Parfit, al nivel de la comunicación del agente consigo mismo a través de contextos, parecería estar, en el mejor de los casos puesto en términos de una relación suficientemente fuerte para afirmar parentescos de familia, antes que una rígida

continuidad causal. Esto no tiene que ser considerado un problema, dado que la delimitación de quiénes somos, como he mencionado anteriormente, no tiene que concebirse en términos de la sólida igualdad de rasgos, sino quizá de la experiencia subjetiva e intersubjetiva de ser, en términos generales, continuos con nosotros mismos.

Para abordar de una manera más adecuada la multiplicidad de identidades y las exigencias que impone una comprensión así de nosotros, propongo pensar en casos como los que trabajan Patricia Hill Collins (1976; 2005) y Kimberlé Crenshaw (1989; 1991) sobre el lugar social que ocupan las personas al considerar la “superposición” de varias de sus identidades entendidas políticamente. Particularmente, los análisis que hacen de los cruces entre género, raza y clase social muestran que la comprensión de las identidades políticas a nivel de la caracterización de poblaciones es demasiado general y tosca, incluso para sus propósitos de diseño de políticas públicas. Así mismo, muestran que es necesario concebir que de alguna manera los individuos no sólo “hacemos parte” de grupos sociales diversos, sino que construimos y comprendemos nuestra identidad dentro de un terreno de multiplicidad; en otras palabras, que hay un sentido relevante en el cual tenemos múltiples identidades. Este tipo de análisis se ha convertido en un punto de anclaje de lo que en los estudios sociales y de género se conoce como perspectiva o teoría de la interseccionalidad. No me ocuparé en este trabajo de hacer una revisión de las distintas vertientes y comprensiones de esta teoría, que son amplias y variadas, sino que buscaré presentar una caracterización suficientemente general y clara de la misma para los propósitos de este texto.

Espero poder mostrar a partir de esta exposición cómo la consideración de las intersecciones permite entender la identidad agencial por fuera de los sólidos estándares que tradicionalmente trae consigo la noción de identidad, a la vez que se conserva una noción suficientemente de continuidad o coherencia para que la multiplicidad no anule del todo la noción de identidad. Posteriormente, analizaré cómo esta perspectiva nos permite abordar las preguntas relativas a la responsabilidad por construirnos a nosotros mismos en contra de la creencia de que la ausencia de control sobre elementos extrínsecos e intrínsecos de la persona elimina el sentido de hablar de responder por nosotros.

5.2.3 Las intersecciones de identidades en clave política

El contexto de la aparición de la perspectiva de la interseccionalidad puede pensarse a partir de las luchas por la reivindicación de derechos las mujeres, por una parte, y de las comunidades afro-descendientes, por otra, llevadas a cabo desde la primera mitad del siglo XX, particularmente, desde las luchas feministas de finales de los años sesenta. La idea central a la base de la perspectiva interseccional es que los marcadores de diferencia inciden en la desigualdad, de tal manera que las experiencias de opresión y marginalización se presentan de acuerdo con la combinación de un número variable de condiciones que afectan a las personas. Estas condiciones son en muchos casos entendidas como identificadores sociales o políticos, que designan el “lugar social” que ocupa un grupo o una persona dentro de la sociedad.

Podría decirse que uno de los objetivos de adoptar esta perspectiva en los estudios de las ciencias sociales y las humanidades es distinguir con mayor precisión la experiencia de las personas, esto es, de dar caracterizaciones más ricas y complejas que las que se

obtienen suponiendo un común denominador objetivo como la agencia racional. Me refiero con esto a las concepciones que muchas propuestas económicas y políticas asumen sobre los seres humanos en la planeación y explicación de comportamientos sociales relacionados con el consumo y el desarrollo económico. La idea abstracta del deliberador racional que busca satisfacer deseos propone una perspectiva homogeneizante de los distintos sectores sociales, al privilegiar estos rasgos como los relevantes para los estudios. Esta concepción ha sido ampliamente discutida, no tan sólo desde el feminismo, y puede decirse que tiene que ver con una comprensión del propósito de las discusiones sobre justicia y equidad que se centra en una concepción enriquecida del bienestar, en relación con el florecimiento de las vidas de las personas.

Hay más de un sentido en el que la teoría de las capacidades, propuesta por Amartya Sen y expandida por Martha Nussbaum⁴³ en el debate sobre teorías de la justicia, puede entenderse como precursora de una perspectiva interseccional. El énfasis que ambos autores hacen en las diferencias que se presentan entre las oportunidades o capacidades ‘consignadas en papel’ que una teoría como la de John Rawls sobre la justicia propone, y las oportunidades o capacidades reales que tienen las personas, es indicativo de que es necesario considerar particularidades a las que una aproximación cuantitativa puede ser ciega o miope.

El segundo propósito que parece perseguir es el de dar herramientas para entender que, aun si es necesario concebir la particularidad y la naturaleza dinámica de los ‘lugares sociales’ mencionados, hay también un lugar para hablar en términos generales, o sistemáticos. En este sentido, cuando se piensa, por ejemplo, en las experiencias de dos mujeres en una sociedad tradicionalmente machista, parece ser evidente que si bien éstas comparten rasgos comunes que están interrelacionados de manera sistemática⁴⁴, la experiencia de opresión de una mujer blanca, por ejemplo, no puede ser ‘transferida’ completamente para explicar o comprender la experiencia de opresión de una mujer negra. Aunque ambas, en virtud de ser mujeres –de ocupar el lugar social designado para ‘lo femenino’– tienen que responder a un número de expectativas sociales, de determinantes de expresión de género, de posibilidades reales de tener éxito laboral o económico, no es la misma experiencia, en términos cualitativos, aquella que una y otra mujer tienen, incluso en relación con ser mujeres.

Es importante decir que el foco único de los estudios interseccionales no se limita a detectar y diagnosticar las diferencias entendidas como desigualdades y opresiones, sino que busca dar herramientas de comprensión de la pluralidad de experiencias vitales de las personas en sociedades plurales. En estricto sentido, la perspectiva de género incluye y asume como igualmente importante la caracterización de las masculinidades, de lo que es ser “blanco”, “cristiano”, “rico”, etc., dado que la posibilidad de entender los

⁴³ Cf. Me refiero, particularmente a los ensayos de Nussbaum y Sen incluidos en *The Quality of Life* (1993), y a *Women and Human Development* (2000) de Nussbaum.

⁴⁴ Hay vertientes de los estudios de género que afirman que el sexismo, el racismo, el clasismo, la homofobia y otras formas de opresión son manifestaciones diversas de un mismo esquema de normalización y jerarquización de los ideales sociales (cf. Hernández 2008.) Al hablar del “patriarcado” en términos generales, se alude en ocasiones a este esquema general que aplica diferencialmente según el caso un nodo de inequidad (sea raza, género, clase, etc.), conservando los demás como caracteres transversales de opresión. Así, por ejemplo, hay manifestaciones del clasismo que atraviesan las diferencias raciales, o inequidades de género que cruzan las desigualdades de clase. Esta transversalidad es lo que le da el carácter de común e interrelacionado a los mecanismos de opresión.

lugares sociales en los que transitan ‘las minorías’ sólo puede darse de la mano con una comprensión de las ‘contrapartes’. Este lenguaje dicotómico puede ser engañoso, puesto que parece que lo que está realmente en el fondo del asunto es la idea de que las interacciones sociales –y las posibilidades de ejercer agencia política, social y personal– son fundamente dinámicas y están interconectadas. Es decir, que la complejidad de la experiencia humana, dentro de una sociedad que impone y ofrece roles o lugares sociales que habitan las personas, se presenta ante la urgencia de las dinámicas de opresión, pero permite comprensiones en alguna medida alejadas de éstas.

En esta medida, hay que cuidarse de no entender que la interseccionalidad nos reduce el espectro de la riqueza identitaria configurando cajones cada vez más precisos y pequeños a partir de una posible suma de marcadores de identidad. Si bien ser mujer, homosexual, atea, blanca configura un número de lugares sociales en los que estoy sometida a exigencias y expectativas de manifestación diferentes, no por ello puede pensarse que en cada uno de esos contextos, éstas estén planteadas en términos de la conjunción de tales marcadores de identidad. Más bien, habría que decir, lo que se espera y lo que se muestra en cada situación es focalmente distinto, permitiendo que la no-manifestación de alguno o de varios de esos rasgos no implique una disolución de la identidad, sino apenas una mirada situada hacia mí como persona observable.

En tanto que mis manifestaciones sean diversas de acuerdo con el contexto, y las construcciones de quién soy yo varíen en términos de la predominancia, valor o visibilidad de una de esas identidades sobre las otras, cabe preguntar cómo es que puede afirmarse que hay una continuidad entre todas ellas, algo que garantice que son “vistas” de una misma persona o manifestaciones de un mismo agente, en lugar de constituir una multiplicidad de agentes, o una discontinuidad de personas. Una posible respuesta tiene que contar con la experiencia en primera persona de la continuidad a través de los contextos. Aunque yo misma sienta que me comporto de maneras distintas y me siento a mí misma de una manera diferente, mi experiencia de ser una ‘yo misma’ se conserva aun siendo flexible y adaptable; la sensación de pasar de un contexto a otro no implica una contradicción o escisión radical, sino algo más parecido a un cambio de ángulo para los ojos que me miren. Por otra parte, si cabe pensar que la identidad agencial más básica está puesta en términos de las maneras en que las capacidades agenciales permiten manifestarse a través de la acción, entonces podríamos pensar que a pesar de los cambios de contexto de una persona, su buen juicio, razonamiento prudencial, capacidades imaginativas y demás, se conservan suficientemente para poder atribuirle continuidad.

Aunque cualquier identidad práctica o política que adquiriera primacía en un determinado momento sobre las otras no es una condición “esencial” del sujeto –y creo que ningún rasgo determinable por un rótulo identitario lo sea–, aporta un suelo de significación a la vida, configura una manera de comprender las frustraciones y expectativas, y reorganiza los órdenes de ponderación de ciertos juicios y evaluaciones sobre las conductas ajenas, sobre el campo de movimiento que tenemos y sobre nuestra “apariencia del bien”. El sentido político de las identidades de es llamado frecuentemente como un “constructo social”, en tanto que se concibe como el resultado de procesos históricos, políticos, culturales y epistemológicos, que proporcionan los lugares sociales de las personas y consecuentemente sus capacidades de acción.

Una discusión sumamente interesante sobre las bases epistemológicas de la diferenciación cultural que se ha hecho en ‘occidente’ entre hombres y mujeres se encuentra en el libro de Susan Harding *The Science Question in Feminism*. Uno de los

puntos fundamentales de su argumentación se dirige a examinar las consecuencias de la adopción de una perspectiva científicista, que parte de un prejuicio no reconocido respecto de lo que es 'objetivamente' un ser humano. Harding explora las condiciones sobre las cuales se asume que ciertos rasgos son prescindibles para una definición de lo que es el conocimiento, el comportamiento y la naturaleza de los seres humanos, destacando que el afán de neutralidad pone en el lugar de condiciones universales ciertas particularidades propias de los hombres, europeos, educados y sin discapacidades.

Harding presenta así una interpretación de la historia de las ciencias y del lugar que los estudios feministas encuentran en ella, según la que la pretensión de neutralidad genérica y pureza del conocimiento sienta las bases para que ciertas consecuencias sexistas y racistas de teorías científicas y filosóficas sean descartadas como poco importantes, configurando un panorama que asume e impone prácticas epistemológicas por principio excluyentes. Afirma ante esto que una de las razones por las cuales se habla de que las epistemologías feministas, o que buscan ser explícitamente críticas del etno-centrismo que padece la tradición científica y filosófica, son poco abarcentes o poco rigurosas es un prejuicio a favor de la racionalidad masculina europea profundamente arraigado en la concepción misma de los criterios para determinar qué es científico.

En una línea similar de argumentación, Martha Nussbaum propone que una de las causas para que las experiencias de género, raza, discapacidad, etc., sean sistemáticamente omitidas de la consideración filosófica es que el ideal de análisis del sujeto es una entidad en un sentido incorpórea. A lo que se refiere no es a un privilegio dualista de la mente sobre el cuerpo que conciba que existen personas sin un sustrato material. Por el contrario, lo que dice –y esto puede entenderse particularmente bien a la luz de un análisis como el que hace Bernard Williams (1980) de la identidad personal como incluyendo criterios mentales y criterios corporales de continuidad– es que la consideración de la necesidad de un cuerpo se hace en abstracto, de manera que supone que se puede tener 'cualquier cuerpo', siendo así, por ejemplo, los cuerpos femeninos, cuerpos negros, y cuerpos en situación de discapacidad apenas casos de lo que es tener un cuerpo en general. Esto resulta, al menos, cuestionable, dado que las experiencias y capacidades que tiene un agente por cuenta de esta 'particularidad' pueden diferir considerablemente de aquellas que se suponen como básicas para la 'persona en general'. Ahora, al pensar en que en términos globales al menos la mitad de la población tiene un cuerpo femenino –y un porcentaje tiene un cuerpo que no cabe dentro de la delimitación tajante sexo-género–, que la pluralidad étnica, racial y de constitución física es enorme, parece ser que la concepción de la 'persona en general' no es una abstracción tan poderosa como pretende serlo.

Una de las consecuencias más problemáticas de este tipo de pensamiento en la tradición filosófica es la jerarquía que se establece entre los ideales conductuales derivados de esta no-corporeidad del sujeto: no sólo la racionalidad y la moralidad se han pensado como no condicionadas por las particularidades del propio cuerpo, sino que se ha establecido que aquellos y aquellas que de una manera u otra estamos determinados por esas particularidades a tener experiencias y desarrollar capacidades por cuenta de nuestros cuerpos, de alguna forma faltamos al ideal de persona que propone la filosofía tradicional. Una de las diferencias más marcadas en la consideración histórica del género y la raza –que claramente no se quedó en un pasado atávico menos civilizado que nuestro brillante y equitativo presente– parte de la manera en que se describe a ciertas poblaciones privilegiando sus virtudes 'humanas' y a otras privilegiando sus virtudes y defectos corpóreos. Ejemplo de ello es el lenguaje utilizado para referir a los hombres

negros aun en una luz positiva: se resalta su fortaleza física, su temperamento recio, su potencia sexual, su ritmo y su alegría. Las mujeres, por nuestra parte, somos descritas como sensibles, compasivas y empáticas, delicadas y bellas, calladas y dóciles. Aun si se nos conceden los mismos principios rectores de racionalidad estructurada y rigurosa, históricamente nuestra virtud ha sido una virtud del cuerpo, antes que una virtud de la persona.

Volviendo al punto anterior, la coordinación interpersonal y, en ocasiones, inter-cultural, del entendimiento de ciertos rasgos está sujeta a cambios que responden a intereses políticos, económicos, teológicos etc., y en esta medida que en muchas discusiones se opone a una comprensión naturalista o esencialista de la identidad. El caso más conocido y más ampliamente discutido de esta dicotomía tiene que ver con la relación sexo-género. Judith Butler, reconocida por su teoría de la performatividad del género (cf. Butler 1988; 1996), parte de la distinción biológica-cromosómica y el lugar social que desempeñan los rótulos “mujer” y “hombre”, para afirmar no solamente que no existe una justificación ‘natural’ para la atribución de las características pensadas como propias del género, sino que la adopción de un rol de género tiene que ver, sobre todo, con una manera de moverse por el mundo, que responde a una interiorización de las pautas sociales que normativizan las expresiones de género. El sentido en el que esta identidad es construida es, entonces, doble: por una parte, los cánones sociales son productos de idearios culturales, históricos y políticos y, por otra, la expresión individual del género es una construcción para quien la expresa, en tanto que *no* está puesta en correlación con unos estados internos biológicos, sino que se desarrolla, contrasta y solidifica a lo largo de la propia vida.

Es muy importante decir que el sentido en que se habla de constructo no carga con una connotación negativa que implique falsedad, invención, o falta de realidad. La dicotomía que se establece entre algo que es natural y necesario –o esencial– y algo que es construido no debe entenderse jerárquicamente, como afirmando que aquellas cosas que puedan ser variables por ser el producto de situaciones más o menos contingentes son por tanto menos importantes en los análisis que se hagan sobre las condiciones de las personas. El que algo sea construido –y a lo largo de este trabajo he intentado mostrar cómo es que la identidad y la actividad de la agencia son constructos– implica que las dinámicas de apropiación y comprensión de los roles en los que nos embarcamos en nuestra vida nos abren un campo de agencia más amplio que el que nos permitiría una comprensión esencialista de nosotros mismos.

Dado que la construcción está mediada por procesos de comprensión e interpretación que funcionan en doble vía entre el entorno social y el sujeto, podemos afirmar que la experiencia de ‘tener’ una identidad no es apenas una condición que experimentamos como un hecho dado, sino que activamente ponemos en el mundo. La paradoja consiste en que esta apropiación, esta performatividad de las identidades, puede ser tan amplia, variante y matizada al comprometernos con la idea de que es variable y abierta, como cerrada, limitante y marginalizante, si parte de lo que interiorizamos es la jerarquía que impone la dicotomía entre lo natural-esencial y lo construido. Como afirma Judith Butler en su ensayo “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory” (1988):

The body is not passively scripted with cultural codes, as if it were a lifeless recipient of wholly pre-pen cultural relations. But neither do embodied selves pre-exist the cultural

conventions which essentially signify bodies. Actors are always already on the stage, within the terms of the performance. Just as a script may be enacted in various ways, and just as the play requires both text and interpretation, so the gendered body acts its part in a culturally restricted corporeal space and enacts interpretations within the confines of already existing directives. (526)

Esta doble vía de comprensión del constructo hace necesario poner de manifiesto la idea de que toda experiencia humana está necesariamente cruzada por identidades que se manifiestan en contextos particulares. Toda experiencia es situada: existe en un marco en el que los descriptores identitarios significan unas prácticas normativizadas, unas condiciones históricas y culturales particulares, unas expectativas sociales y personales a satisfacer, y un campo de movimiento y agencia que no es abstraible ni universalizable. Actuamos en los contextos en los que nos toca, con los cuerpos en los que vivimos, con las creencias que se nos inculcaron, con las opciones que se nos presentaron. Pero *actuamos*.

La experiencia no es apenas pasiva: hay actividad en ser y esa actividad es propia. La unidad del sujeto está dada por una comprensión de que se vive contingentemente en un mundo cambiante, de que se construye y reconstruye en la interacción con otros. Así, la identidad, como diría Aristóteles sobre la *eudaimonia*, no es el tipo de cosa que pueda establecerse como lograda o completa en un punto determinado de la vida: no puedo decir de mí misma que soy enteramente 'yo' en un momento determinado. Lo que me hace 'una' es justamente la imposibilidad de quedarme siendo sólo una versión de mí misma, estática y monolítica en el tiempo.

Responder por esta condición de contingencia y variabilidad es atender a ella como conocimiento de mi misma, un conocimiento práctico de mi moverme en el mundo. La virtud agencial consiste, entonces, en ejercer las capacidades agenciales de forma que no sólo me comprenda como viviente en mi situación, sino también que me apropie de mis narrativas y posibilidades de sentido: de que me reconozca, me desconozca y me descubra en mi movimiento en el mundo. En ese sentido, la responsabilidad por mí misma consiste en no desentenderme de la posibilidad de cambio, de no definirme monolítica e indiferentemente, de no sustraerme del mundo y caer en mi propia anulación.

5.2.4 Deficiencia moral y la anulación de la persona

Uno de los casos que más me llama la atención sobre lo que puede llamarse la anulación de la persona como muestra de deficiencia moral tiene que ver con la cómo resultan asincrónicas las narrativas en primera y tercera persona en momentos de frustración, desmotivación o depresión. En mi experiencia, uno de las mayores dificultades que se presentan a nivel psicológico en este tipo de circunstancias es la generación de una fuerte convicción de que nadie más que yo misma tiene acceso a quién soy 'en realidad'. Una creencia en una insalvable discontinuidad entre el mundo 'allá afuera' y yo 'aquí adentro', incomunicados.

Las expresiones de confianza en mis capacidades intelectuales, que provenían de quienes habían tenido contacto conmigo previo al momento de la fuerte decepción

académica, parecían ser en todo momento muestra de una falsedad a la base de sus opiniones: de una habilidad enorme que habría tenido yo en el pasado para engañarlos y hacerles creer que era capaz de lo que ahora me resultaba imposible. Era inconcebible para mí que sus palabras de aliento para continuar, su convicción, contraria a la mía respecto de que pudiera terminar este trabajo, pudieran estar fundamentadas en algo real.

Quizá esa sea la manera más apropiada en la que puedo describir mi experiencia: una terca distinción entre mis rasgos ‘esenciales’, a los que sólo yo tenía acceso, y unos rasgos irreales o fingidos, percibidos de alguna manera por los otros. La creencia en una división tan radical entre una persona esencial y una persona apenas aparente tiene como consecuencia no sólo una pérdida de confianza en las personas que nos rodean, sino también en la manera en que podríamos entender nuestra vida pasada. Resultaba imposible identificarme con la protagonista de narrativas construidas en tercera persona, o incluso conceder credibilidad a recuerdos sobre mí misma.

En algunos aspectos, el efecto que estados emocionales muy alterados tienen sobre la capacidad agencial de apropiarse de la propia historia y darle sentidos es tal que lo que se conoce es re-editado hasta el punto de resultar perfectamente inconsistente con cualquier otra versión –propia o ajena– de la historia personal. La anulación de la condición de agente que resulta como consecuencia de la depresión, para seguir con el ejemplo, se manifiesta no tan sólo en este plano importante de la identificación con uno mismo, sino que obstaculiza e incluso imposibilita el ejercicio de otras facultades.

En primer lugar, la experiencia más clara de la depresión tuvo para mí que ver con una imposibilidad de comprometerme conmigo misma en términos de la agencia: no es claro, en la mayoría de momentos, cómo es posible generar acciones, cómo es posible que esas acciones sean ‘mías’, o hablen de mí, ni cómo es posible no estar simplemente sometida a las cadenas causales irrevocables del mundo. La actividad que se describió en el segundo capítulo en términos del compromiso agencial y la apropiación de uno mismo parece, en momentos de gran dificultad emocional, pender apenas de un hilo. La manera en que se vive la propia vida es, por decirlo de algún modo, reducida apenas a una observación, algo distante, de una vida que alguien más está viviendo. La posibilidad de relacionarse con las propias acciones y con los propios intereses a partir de nociones como las que describe Harry Frankfurt (1988) de preocupación o amor parecen carecer de suficiente impulso para consolidarse en un pilar sólido sobre el cual cimentar el resto de la vida. Nada parece importante y, paradójicamente, todo importa demasiado, de manera que lo único que queda es una parálisis y un mutismo respecto de cómo proceder. Me llamaba mucho la atención la enorme dificultad en considerar que en algún punto iba a haber algún grado de estabilidad productiva, algún punto de anclaje, distinto del hoyo en el que me sentía sumida, para avanzar. Estaba anulada respecto de mi compromiso conmigo como persona.

En segundo lugar, parece ser que la habilidad misma de elegir medios para conseguir fines está enmudecida, o adormecida. No sólo se lucha con la dificultad de determinar fines a perseguir –esto es, de considerar que *algo* vale la pena–, sino que las condiciones que usualmente se determinan como básicas para hablar de “racionalidad instrumental” se encuentran por completo ausentes. Uno de los rasgos característicos de la llamada racionalidad prudencial o instrumental es la idea de que todo aquello que se considera un fin digno de ser perseguido es percibido en algún aspecto como “bueno”, y que los criterios para elegir qué constituye un mejor medio que otro están también determinados por la utilidad, la eficiencia, el placer o la moralidad de los mismos. En esta

medida, el esquema explicativo que propone la racionalidad instrumental es tal que resulta, en el mejor de los casos, difícil entender que una acción no esté motivada hacia el bien. Sin embargo, es posible ver que un estado emocional muy potente como la depresión rompe los vínculos presuntamente directos entre la creencia de que algo es bueno y la motivación para llevarlo a cabo. Quizá desde esta perspectiva pueda dársele sentido a la idea de la irracionalidad práctica, usualmente despreciada en las explicaciones racionales de la agencia.

Otra de las cosas que ocurre cuando se está sumido en un estado depresivo es que se tiene clara conciencia de que ciertas acciones, o cierta inacción es indeseable, injustificable o desventajosa, pero aún así se procede en contra del mejor juicio. Pero esta conciencia, en lugar de jugar el papel usual que tendría de prevenirnos de llevar a cabo tales acciones, parece no sólo quedarse como 'ahí flotando' entre las cosas que se saben, pero que poco importan, sino que en ocasiones juega el papel de justificación para hacer esas cosas. Recuerdo tener en numerosas ocasiones una clara conciencia de que no pararme de mi cama, y no salir a hacer las cosas que tendría que estar haciendo, era algo que no solamente era incorrecto, sino que me producía un gran displacer. Y aun con esta clara conciencia y con el dolor que me producía verme todavía entre la cama mientras entretenía estos pensamientos en mi cabeza, una especie de razonamiento desviado me llevaba a pensar que no había más que hacer, que en la *an-orexia* –ese no desear nada, ni encontrar nada deseable– ese mal que veía era la única posibilidad de “hacer” algo.

Podría decir, aunque no sé si se entienda equívocamente, que la depresión es sumamente persuasiva: no sólo instaura la convicción metafísica de estar desconectada profunda y radicalmente del mundo, escondida de todos los otros y disponible sólo para mi propia vista, sino que también instaura una serie de creencias que imposibilitan habitar en un mundo compartido. Había días en los que simplemente no encontraba sentido en salir de mi casa, y aún cuando me obligaba a hacerlo—por mantener una fachada de funcionalidad—me encontraba con que no era simplemente que los otros no tuvieran idea alguna de quién era yo, sino que no era capaz de comprenderlos a ellos en tanto que simples agentes. No entendía cómo era posible que la mayoría de las personas hicieran cosas, que se entusiasmaran por ellas, que diseñaran planes a futuro, que encontraran sentido y valor en sus interacciones mutuas. Ese mundo común que es condición de posibilidad para la acción, y para la manifestación y construcción de uno mismo, me parecía apenas un juego sin sentido, una pantomima vacua.

Sin un mundo en el cual moverme, sin unos ojos con capacidad de comprenderme ante los cuales mostrarme, el convencimiento de que era posible salir de este estado simplemente no podría darse. La depresión se manifestaba no ya como un estado del que estaba presa, no como una situación dificultosa que pudiera superar un 'yo' continuo respecto de esos otros que las personas cercanas afirmaban conocer y apreciar. No era yo en una depresión, era la depresión en mí. Y si esa negrura carente de significado era la identidad prevalente, la única identidad real, entonces eso era lo único que no podía cambiar, lo único que no podía ser una situación o un estado.

Esta forma de verme a mí misma desposeída de mí impedía que percibiera ocasiones de acción, que imaginara escenarios posibles –futuros o presentes– en los que pudiera actuar, en los que ejerciera la capacidad básica de comparar entre bienes, o males siquiera, que determinara medios al menos, que la actividad del pensamiento no se quedara perpetuamente estancada en una imagen deplorable del mundo y de mi misma.

La pérdida de mi compromiso de verme como agente, de saberme como alguien, y de asumirme responsable anuló mi capacidad agencial en casi todos los frentes.

Ahora, es importante decir también que a pesar de este claustrofóbico retrato que hago, hubo momentos en los que la pregunta por la posibilidad de superar la depresión me llevó a pensar que tenía que haber una manera apropiada de responder a lo que estaba sucediendo. Por una parte, quise suponer en ocasiones que estaba siendo simplemente presa de una circunstancia tan ajena a mi control, tan química, biológica, o determinada por algún no-yo, que tendría sentido verme como una suerte de víctima de la fortuna. Pero esta idea no me resultaba satisfactoria, porque cada vez que me veía a mí misma tumbada en la cama, o temblando de angustia ante la perspectiva de tener que dar cuenta de algo, sentía que por más ausencia de control sobre las causas de ese estado, yo estaba participando activamente de esa radical inactividad.

Aunque no estuviera decidiendo en condiciones ideales como las que se defienden cuando se habla de acciones voluntarias, había ahí, todavía, alguien que sentía las fallas, las deficiencias, las ausencias de compromiso. Y esa presencia evaluativa, que tantos días funcionó como una voz persuasiva sobre el poco valor que tenía yo como persona, otros días se manifestó como la única muestra de que no estaba completamente anulada como agente. Todavía quedaba algo que comprender, aun si no lo podía controlar.

El proceso de recuperar el lugar en el mundo y mi relación conmigo misma ha estado cruzado por la fuerte convicción de que no es en el control sobre las circunstancias que debería buscar una respuesta a mis angustias. Había sido, precisamente, ese afán de controlarlo todo lo que había sido constitutivo de mi sensación de fracaso. Y entonces me di cuenta de que, como por obra milagrosa de una voluntad inescrutable para mi mente, mi cuerpo había seguido funcionando todo ese tiempo. El terco corazón había seguido latiendo, bombeando sangre hasta el último rincón, manteniéndome corporalmente en el mundo. Mi cuerpo, que había sentido como una entidad ajena, seguía moviéndose, en un baile un poco torpe y limitado, pero seguía sosteniéndome aquí. Y es que no controlo el latir de mi corazón, ni la química de mi cerebro, ni tendría que pensar que sería mejor que lo hiciera. Pero saber que ambos son míos, que soy yo, que me sostengo y me derroto, eso me ofrece mucho más sentido que la posibilidad de controlarlos a voluntad y de manera desapasionada.

Creo que, en última instancia, la mejor forma en la que puedo pensar que soy responsable por mí misma, que fui responsable incluso en ese momento, es que desvié la mirada del control y empecé a buscar un sentido; es decir, que intenté saber de mí, de atender a mí misma, aun sin tener claro cómo podría hacerlo.

6. Conclusiones

El trabajo anterior buscó dar una forma de darle sentido a la pregunta por la responsabilidad por ser quienes somos. Para esto, acudió a la idea de que la agencia, como actividad comprometida y atenta a lo largo de una vida, y que se expresa en la constitución de una identidad variante y sometida a la contingencia. Esta constitución depende del adecuado funcionamiento de seis capacidades básicas, que se articulan y re-estructuran a partir de las interacciones con los otros, las narrativas construidas y la experiencia cotidiana de ser partícipes activos de nuestras propias vidas.

La solidificación de la imagen que tenga sobre mí misma, esto es, la creencia de que la estabilidad de mi carácter radica en que sólo me muevo de estas y aquellas maneras, acompañada de la creencia de que el mundo es y será siempre el mismo lugar, no constituye una integración de mí misma, es decir, no manifiesta un ejercicio proficiente de la actividad de agencia, sino que parece más bien obstaculizar el flujo y el funcionamiento de las capacidades dinámicas que me hacen ser agente. Creo, entonces, que puede decirse que la virtud central que predicable de la agencia es un compromiso atento con la contingencia y el dinamismo de lo que construye mi andar por el mundo; la posibilidad de ser responsables por quienes somos está dada en términos de renunciar a la idea de que la univocidad y la permanencia son garantes del sentido de nuestra propia vida.

Por otra parte, habría que decir que el conocimiento de uno mismo no es apenas un medio para 'ir de mejor manera' por el mundo, para ser moralmente mejor, o socialmente más hábil; por el contrario, la actividad continua y que requiere esfuerzo de figurarse y refigurarse en la propia experiencia es en sí misma esa posibilidad de moverse fluidamente con otros, y es lo que permite encontrar sentido en cómo se mueven esos otros en relación conmigo. Es eso lo que permite, a su vez, que se abran horizontes de acción, percepción, emoción, juicio y reflexión, lo que abre la puerta a sentidos más amplios de quiénes somos. Si hubiera que decir que toda concepción ética sobre la responsabilidad y la constitución de la identidad debe tener un núcleo normativo, habría que decir, a la luz de lo escrito en estas páginas, que no encuentro manera de formular ninguna noción sustantiva de "lo bueno", o criterios claros de corrección, virtud, o bondad. Pero estoy convencida de que una manera de distinguir entre ser un "buen agente" y ser un "agente deficiente" tiene que ver con la posibilidad de que con el ejercicio de las actividades constitutivas de la agencia se promueva el florecimiento de uno mismo, antes que el estancamiento o la anulación.

La perfección agencial, la virtud completa como agente, es inalcanzable si se piensa como un punto de llegada distinto del proceso que lleva a él, pero al concebirla como una actividad que se alimenta de sí misma, se enriquece y se potencia, que sólo se da en un mundo con otros, es evidente que habrá mejores formas de constituirse como agente. Aunque no alcancemos nunca, en el terreno de la agencia moral, una naturalidad intuitiva

para movernos en el mundo, y nos resulte dificultoso reconocernos por momentos, es antes que una deficiencia irredimible, una ocasión de buscar nuevas maneras de movernos en el mundo.

Quizá la conclusión a la que llego no sea ni muy profunda, ni muy novedosa, pero creo que está al menos orientada en una buena dirección: ser responsables por nuestro carácter es no desatender al hecho de que estamos en constante movimiento y que justamente en esa atención que prestemos donde tenemos un espacio de agencia sobre nosotros mismos. Cuidar de nosotros mismos, ser responsables por nuestro propio ser, es en primera medida atender a nosotros.

Bibliografía

Ackrill, John L. "Aristotle on Action." *Mind* 87.4 (1978): 595–601.

Anscombe, G. E. M., and Sidney Morgenbesser. "The two kinds of error in action." *The Journal of Philosophy* (1963): 393-401.

- . "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33.124 (1958): 1-19.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, N.Y.: Penguin Books, 2006.
- . *The Life of the Mind*. 1st ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- . *La Condición Humana*. Trad. Manuel Cruz, Barcelona: Paidós, 1993.
- . *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós, 2007.
- . *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Paidós. 1996.
- Aristóteles, Christopher J. Rowe, and Sarah Broadie. *Nicomachean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Aristóteles, Jonathan Barnes. *Complete works of Aristotle*. Ed. J. Barnes. Princeton, 1995.
- Athanassoulis, Nafsika. "A Response to Harman: Virtue Ethics and Character Traits." *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)*. Vol. 100. N. p., 2000. 215–221.
- Audi, Robert. *Moral Knowledge and Ethical Character*. New York: Oxford University Press, 1997.
- . "Acting from virtue." *Mind* 104.415 (1995): 449-471.
- . *Practical Reasoning and Ethical Decision*. London: Routledge, 2006.
- Balaban, Oded. "Praxis and Poesis in Aristotle's Practical Philosophy." *The Journal of Value Inquiry* 24.3 (1990): 185–198.
- . "Aristotle's Theory of Praxis" *HERMES* (1986): 163/172.
- Barral, Mary Rose. *The Body in Interpersonal Relations: Merleau-Ponty*. Lanham, MD: University Press of America, 1984.
- Baron, Marcia, Pettit, Philipp, & Slote, Michael. *Three Methods of Ethics: A Debate*. Wiley-Blackwell, 1997.
- Belfiore, Elizabeth. "Aristotle's Concept of Praxis in the Poetics." *Classical Journal* (1983): 110-124.
- Bloomfield, Paul. "Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue." *Philosophy and Phenomenology Research* 60.1 (2000): 23-43.
- Bondeson, William. "Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change." *Phronesis* (1974): 59–65.
- Broadie, Sarah. *Aristotle and beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . "Aristotle's perceptual realism." *The Southern journal of philosophy* 31.S1 (1993): 137-159.
- . *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Brown, Lesley. "What is "the mean relative to us" in Aristotle's Ethics?" *Phronesis XLII.I* (1997): 77-93.

- Butler, Judith. "Gender as Performance." *A critical sense: Interviews with intellectuals* (1996): 109–125.
- . "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory." *Theatre journal* (1988): 519–531.
- Calhoun, Cheshire. "Changing One's Heart." *Ethics* 103 (1993): 76–96.
- Carr, David, & Steutel, Jan. *Virtue Ethics and Moral Education*. London: Routledge, 1999.
- Chamberlain, Charles. "The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics." *Transactions of the American Philological Association*. N. p., 1984. 147–157.
- Charles, David. *Aristotle's Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Coeckelbergh, Mark. *Imagination and Principles: An Essay on the Role of Imagination in Moral Reasoning*. Palgrave Macmillan, 2007.
- Collins, Patricia Hill. *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*. Routledge, 2005.
- Cooper, J M. "Aristotle on the Goods of Fortune." *The Philosophical review* 94.2 (1985): 173–196.
- Corbí, Josep E. *Morality, Self-Knowledge, and Human Suffering: An Essay on the Loss of Confidence in the World*. Vol. 38. Routledge, 2012.
- Crenshaw, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford law review* (1991): 1241–1299.
- . "Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics." *U. Chi. Legal F.* (1989): 139ss.
- Dahl, Norman O. *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*. v. 4. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Davidson, Donald. "Knowing One's Own Mind." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. N. p., 1987. 441–458.
- Davidson, Donald. *Essays on actions and events: Philosophical essays*. Vol. 1. Oxford University Press, 2001.
- Di Muzio, Gianluca. "Aristotle on Improving One's Character." *Phronesis* 45.3 (2000): 205–219.
- Doris, John Michael. *Lack of Character: Personality and Moral Behavior*. Cambridge University Press, 2002.
- Dreyfus, Hubert L. *What computers still can't do: a critique of artificial reason*. MIT Press, 1992.
- . *Mind over Matter*. New York: Macmillan, 1986.
- Esheté, Andreas. "Character, Virtue and Freedom." *Philosophy* 57.222 (1982): 495–513.
- Flanagan, Owen J, and Amélie Rorty. *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.
- Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon, 2001.

- . *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- . *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Fortenbaugh, William W. "Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. N. p., 1964. 77–87.
- Frankfurt, Harry G. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1999.
- . *The Importance of What We Care about: Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Frankfurt, Harry G, and Debra Satz. *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006. The Tanner Lectures in Moral Philosophy.
- Hagen, Charles. "The 'ΕΝΕΡΓΙΑ-KINHΣΙΣ Distinction and Aristotle's Conception of ΠΡΑΞΙΣ." *Journal of the History of Philosophy* 22.3 (1984): 263–280.
- Hardie, W F R. "Aristotle and the Freewill Problem." *Philosophy* 43.164 (1968): 274–278.
- Harding, Sandra G. *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, 1986.
- Harman, Gilbert. "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error." *Proceedings of the Aristotelian Society*. N. p., 1999. 315–331.
- Haugeland, John. *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Heath, Iona. *Ayudar a morir*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Hernandez, Franklin Gil. "Racismo, Homofobia y Sexismo. Reflexiones Teóricas y Políticas sobre Interseccionalidad". *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: UNAL-U. Del Valle, 2008.
- Hoyos, Luis Eduardo. "Ética Y Racionalidad Práctica." *Dianoia* LII.58 (2007): 97–125.
- Hudson, Stephen D. *Human Character and Morality: Reflections from the History of Ideas*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Hursthouse, Rosalind. "Acting and Feeling in Character: 'Nicomachean Ethics' 3. I." *Phronesis* (1984): 252–266.
- . "Arational Actions." *The Journal of Philosophy* 88.2 (1991): pp. 57–68.
- . *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- . "Normative Virtue Ethics" *Ethical Theory: An Anthology*. Shafer-Landau, R. (ed.) John Wiley & Sons Inc., 2013.
- Irwin, Terence. "Reason and Responsibility in Aristotle" *Essays on Aristotle's Ethics*, Rorty, A. O. (ed.). University of California Press, 1980.
- Jacobs, Jonathan A. *Aristotle's Virtues: Nature, Knowledge & Human Good*. v. 10. New York: P. Lang, 2004. Master Works in the Western Tradition.

- . *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001.
- Jones, Edward E. "The rocky road from acts to dispositions." *American Psychologist* 34.2 (1979): 107.
- Korsgaard, Christine M. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *Self-constitution: Agency, identity, and integrity*. Oxford University Press, 2009.
- Locke, John. *Ensayo Sobre El Entendimiento Humano*. México: Fondo de cultura económica, 1999.
- Locke, Lawrence A. "Personhood and Moral Responsibility." *Law and Philosophy* 9.1 (1990): 39–66.
- MacIntyre, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2nd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- McDowell, John Henry. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- McKenna, Michael, and Paul Russell. *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment."* Farnham, England: Ashgate, 2008.
- McLean, George F., and John A. Kromkowski, eds. *Moral imagination and character development*. Vol. 4. CRVP, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge, 1962.
- Meyer, Susan Sauvé. *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*. Oxford, UK: Blackwell, 1993. *Issues in Ancient Philosophy*.
- . "Why Involuntary Actions Are Painful." *The Southern journal of philosophy* 27.S1 (1989): 127–158.
- Nagel, Thomas. *The possibility of altruism*. Princeton University Press, 1978.
- . "Aristotle on eudaimonia." *Phronesis* (1972): 252-259.
- . "Brain bisection and the unity of consciousness." *Synthese* 22.3 (1971): 396-413.
- Noonan, Harold W. "Constitution Is Identity." *Mind* 102.405 (1993): 133–146.
- . *Personal Identity*. Routledge, 2013.
- Novitz, David. "Forgiveness and Self-Respect". *Philosophy and Phenomenological Research* 58.2 (1998): 299-315.
- Nussbaum, Martha Craven, and Amélie Oksenberg Rorty. *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford University Press, 1992.
- . ed. *Aristotle's De Motu Animalium: Text with translation, commentary, and interpretive essays*. Princeton University Press, 1985.
- . *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

- . *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Rev. ed. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2001.
- . *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . "Virtue ethics: a misleading category?." *The Journal of Ethics* 3.3 (1999): 163-201.
- . *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- . *Women and human development: The capabilities approach*. Cambridge University Press, 2001.
- Nussbaum, Martha Craven, and Amartya Sen. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993. WIDER Studies in Development Economics.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Richards, Norvin. "Luck and desert." *Mind* (1986): 198-209.
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- . "Political Sources of Emotions: Greed and Anger." *Midwest Studies in Philosophy* 22.1 (1998): 21–33.
- . "Self-Deception, Akrasia and Irrationality." *The multiple self* (1986): 115–131.
- Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1986.
- Ross, Lee. "The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process." *Advances in experimental social psychology* 10 (1977): 173-220.
- Sabini, John, and Maury Silver. *Emotion, Character, and Responsibility*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Schoeman, Ferdinand. *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge University Press, 1987.
- Searle, John R. *Rationality in action*. MIT press, 2001.
- Sherman, Nancy. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Sorabji, Richard. *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Londres: Duckworth, 1980.
- Slote, Michael A. "Understanding Free Will." *The Journal of Philosophy* (1980): 136–151.
- . "Agent-Based Virtue Ethics." *Midwest studies in philosophy* 20.1 (1995): 83-101.
- . *From Morality to Virtue*. Oxford University Press, 1992.
- Stocker, Michael. "Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology." *Journal (The) of Philosophy New York, NY* 76.12 (1979): 738–753.
- . "The schizophrenia of modern ethical theories" *Journal of Philosophy* 73, 14 (1976): 453-466.

- Strawson, Peter Frederick. *Freedom and resentment and other essays*. Routledge, 2008.
- . *Individuals: An Essay on Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.
- Upton, Candace L. "Virtue Ethics and Moral Psychology: The Situationism Debate." *The Journal of ethics* 13.2 (2009): 103–115.
- Wiggins, David. "Practical Knowledge: Knowing How To and Knowing That." *Mind* 121.481 (2012): 97-130.
- Williams, Bernard Arthur Owen. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- . *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- . "Voluntary acts and responsible agents." *Oxford J. Legal Stud.* 10 (1990): 1.
- Williams, Bernard Arthur Owen & Nagel, Thomas. "Moral Luck", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 50 (1976):115-135+137-151.
- Zagzebski, Linda. "The Admirable Life and the Desirable Life." *Values and virtues* (2006): 53.