



## Dossier Bioética después de la COVID-19

# Libertad, resentimiento y pandemia. El problema de la responsabilidad moral en tiempos del COVID-19

Freedom, resentment and pandemic. The problem of moral responsibility in times of COVID-19

NICOLÁS ALLES<sup>1</sup>

**Resumen:** En este artículo analizaré la concepción de la responsabilidad moral propuesta por P.F. Strawson en "Libertad y resentimiento". Argumentaré que dicha concepción resulta pertinente para pensar algunos aspectos de la actual pandemia de COVID-19, en particular, aquellos referidos a la cooperación entre individuos y su dimensión afectiva.

**Palabras Clave:** responsabilidad moral; pandemia; COVID-19; emociones; determinismo; libre albedrío.

**Abstract:** In this article I will analyze the conception of moral responsibility proposed by P.F. Strawson in "Freedom and Resentment". I will argue that this conception is relevant for thinking about some aspects of the current COVID-19 pandemic, in particular, those related to cooperation between individuals and its affective dimension<sup>2</sup>.

**Key Words:** moral responsibility; pandemic; COVID-19; emotions; determinism; free will.

---

**Cómo citar:** Alles, N. (2021). Libertad, resentimiento y pandemia. El problema de la responsabilidad moral en tiempos del COVID-19. *Cuadernos Filosóficos*, 18. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi18.146>

Publicado bajo licencia Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]



Fecha de recepción: 02/10/2021  
Fecha de aprobación: 22/11/2021

---

1 Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Santa Fe, Argentina).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7670-6577>. [nicolas.alles@gmail.com](mailto:nicolas.alles@gmail.com)

2 Una versión previa y más rudimentaria de este escrito fue presentada como ponencia en VII Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento, realizado en Agosto de 2021 en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CieFI-IdIHCS-FaHCE-UNLP-CONICET). Quiero agradecer especialmente a los evaluadores anónimos por sus muy pertinentes e interesantes observaciones a una primera versión de este escrito.

## I. Introducción

Desde hace un poco más de un año y medio el mundo vive una situación inédita, al menos en tiempos modernos, debido a la pandemia provocada por el virus Sars-Cov-2 que comenzó a expandirse a finales de 2019 en la provincia de Wuhan en China. Hasta el momento se han confirmado más de doscientos diez millones de casos y más de cuatro millones de muertes a nivel global. Los gobiernos de todo el mundo han implementado diversas estrategias para contener la propagación de este virus: desde cuarentenas, cierre de fronteras, políticas de aislamiento hasta más recientemente una fuerte campaña de vacunación. Todas estas medidas han afectado seriamente el día a día de todos los habitantes del planeta y casi nadie estuvo –o está– exento de las consecuencias de las mismas, las cuales abarcan todos los aspectos de la vida que podamos imaginar: económicos, sociales, educativos, laborales y afectivos.

La implementación de todas estas acciones requirió grandes esfuerzos por parte del Estado haciendo que cobre un rol cada vez más importante en nuestra existencia al programar las restricciones, las habilitaciones de actividades y gestionar todos los aspectos de la contención de esta pandemia. Aunque atendible, mi interés en este trabajo no es ahondar ni evaluar la dimensión política de este fenómeno que estamos atravesando. Parto de un lugar diferente. Considero que más allá de las acciones que pueda realizar el Estado, parte importante de la solución que estemos en condiciones de encontrar a la pandemia y sus consecuencias depende de las estrategias de cooperación que podamos desarrollar y aplicar para este contexto.

Todos estamos al tanto que de no seguir algunas medidas como la vacunación, el uso de barbijos o mantener la distancia social, damos espacio para que el virus se propague y afecte a cada vez más personas aumentando el número de infectados y de fallecidos. El punto es que todas estas acciones funcionan para contener el virus sólo si se realizan de manera coordinada y de forma cooperativa. Usar el barbijo puede proteger a alguien, pero también puede proteger a otra persona si aquel es un enfermo asintomático. Vacunarse no sólo puede ayudar a las personas que se vacunan, sino también a aquellas personas que, por distintos motivos, no pueden hacerlo. Y, por el contrario, alguien que no respete la distancia social o decida no vacunarse por razones arbitrarias no coopera con la seguridad de los demás.

Aquí intentaré mostrar la importancia de la responsabilidad moral a nivel individual para pensar estrategias de cooperación. Tal como lo veo, parte de la posibilidad de encontrar una salida a esta situación depende de estrategias de cooperación como las mencionadas entre

otras en las que la responsabilidad moral del individuo juega un rol importante. Tal como intentaré mostrar en lo que sigue, la cuestión de la responsabilidad moral no puede analizarse de manera aislada, sino que es necesario pensarla sobre el trasfondo de diversos factores y aspectos (algunos de los cuales no parecen directamente relacionados con la responsabilidad). El análisis que propondré abarcará, por un lado, comportamientos sociales comunes en el contexto de pandemia, y, por otro, aspectos más propios de la esfera individual como son las emociones. En otras palabras, el objetivo principal de este artículo es pensar una forma de responsabilidad moral a nivel individual que pueda ser la base de estrategias cooperativas para afrontar la actual pandemia; sin embargo, ese análisis no estará, a mi juicio, completo sin una atención a la dimensión de las prácticas sociales y a las emociones de los individuos que forman parte de esas prácticas.

La preocupación por la responsabilidad ha sido una constante en el pensamiento moral desde sus mismos comienzos<sup>3</sup> hasta la actualidad. Se trata de un problema que implica diferentes aristas y facetas, como la posibilidad de la libertad y, en algunas formulaciones, la cuestión del conocimiento. Aquí me centraré en una de las formulaciones contemporáneas más importantes de este tema, la propuesta por P.F. Strawson en su artículo “Libertad y resentimiento” de 1962. Ciertamente la posición de Strawson no es la última elaboración del tema sobre la responsabilidad; por el contrario, se trata de una posición fundante de un debate que se mantiene hasta el día de hoy. Sin embargo, su relevancia filosófica permanece. Tal como lo veo, existen dos razones por las que creo que el planteo de la responsabilidad moral de Strawson merece todavía ser explorado y más aún en épocas como las actuales. En primer lugar, incorpora las emociones en la concepción de la responsabilidad. Las emociones son inevitables en nuestra experiencia moral y Strawson muestra que esta importancia también debería ser tenida en cuenta en la atribución de responsabilidad. Es justamente en este punto en donde creo que la perspectiva de Strawson puede ayudar a pensar los aspectos morales de esta época tan excepcional, la cual está cruzada inevitablemente por la dimensión afectiva. En segundo lugar, es posible encontrar en Strawson una manera contextual y dinámica de entender la responsabilidad moral. En otras palabras, permite entender la responsabilidad a partir de las exigencias morales de un determinado momento, es decir, desde una consideración, como indicaré más adelante, externalista y que requiere el desarrollo de competencias sociales particulares. Mi interés, como dije más arriba, es pensar la incidencia de la responsabilidad moral individual en este contexto de pandemia, pero eso no implica pensar

3 En el libro III de *Ética Nicomaquea* ya Aristóteles presenta el problema de la responsabilidad en función de los distintos tipos de acciones que existen y del control que el agente puede tener sobre ellas.

al individuo aislado; por el contrario, la responsabilidad individual que piensa Strawson, tal como señalaré, se ejerce sobre un trasfondo de prácticas sociales de las que el individuo no puede sustraerse. Intentaré probar que todos los elementos anteriores pueden servir para pensar la relación entre responsabilidad y cooperación.

Dividiré la exposición de la siguiente manera. Comenzaré por reconstruir la concepción de la responsabilidad moral que presenta Strawson en su artículo (2). Luego argumentaré a favor de la posibilidad de conectar esta cuestión de la responsabilidad con las emociones morales y la dimensión social de las acciones entre los agentes (3). Por último, cerraré con algunas reflexiones a modo de conclusión (4).

## **2. Strawson y el problema de la responsabilidad moral**

La responsabilidad moral se dice de muchas maneras. No existe una versión unificada de lo que ésta significa o de las condiciones que requiere. Por eso, al hablar de este concepto central, tanto para la reflexión ética como para las prácticas morales concretas, se impone la necesidad de hacer una serie de aclaraciones tendientes a precisar el sentido particular en el que se emplea. De esta manera, aunque mi objetivo sea discutir la versión de la responsabilidad moral que desarrolló Peter Frederick Strawson en su trabajo “Libertad y resentimiento” de 1962, creo necesario antes aclarar dos aspectos relevantes para esta discusión: i) los distintos sentidos en los que puede entenderse el concepto de responsabilidad moral y ii) las condiciones mismas de esta forma responsabilidad. El primer punto se refiere a cómo entender el sentido de la responsabilidad exclusivamente en el debate moral actual; por su parte, el segundo punto conduce al debate sobre la posibilidad del libre albedrío y su relación con la verdad de la tesis del determinismo, cuestiones importantes para la responsabilidad moral.

Comenzaré por el primero de los aspectos señalados. En las discusiones contemporáneas sobre filosofía moral es posible identificar tres maneras diferentes de entender la responsabilidad moral: como atribución (*attributability*), como capacidad de responder (*answerability*) y como capacidad de dar explicaciones (*accountability*)<sup>4</sup>. En primer lugar, la responsabilidad como atribución implica responsabilizar a alguien en la medida en que es posible atribuirle acciones o actitudes al yo del agente que realiza la acción (Shoemaker, 2011, p. 603). Por su parte, la responsabilidad como capacidad de responder comporta, como lo

4 En lo que sigue reconstruyo someramente el tratamiento que de estas posiciones hace Shoemaker (2011).

indica su nombre, ser capaz de responder por las propias acciones y actitudes (Shoemaker, 2011, p. 612). Esto es, considerar a alguien responsable desde esta concepción significa evaluar las razones que consideró para justificar sus acciones o actitudes (Shoemaker, 2011, p. 622). En este sentido, el tipo de razones que alguien da revela los fines o las cosas que la persona en cuestión valora (Shoemaker, 2011, p. 622). Por último, la responsabilidad como capacidad de dar explicaciones es ser susceptible de ser el objetivo apropiado de sanciones (o reconocimientos) expresados a partir de actitudes reactivas como el resentimiento o la indignación (Shoemaker, 2011, p. 628).

Estas tres formas de concebir la responsabilidad moral abordan diferentes elementos de esta y el rol del agente en su consideración. Adoptar una u otra perspectiva de la responsabilidad moral refleja aquello que se considera importante para evaluar el comportamiento moral de un agente y los estándares morales a partir del cual se piensa esa evaluación. Por ejemplo, considerar a alguien como responsable desde el punto de vista de la atribución es menos exigente, en términos normativos, que considerarlo desde la capacidad para responder; en el primer caso, sólo se tiene en cuenta si una determinada conducta puede (o no) ser atribuida a un agente en particular, mientras que, en el segundo caso, interviene la evaluación de las razones que el agente puede presentar al momento de justificar su acción.

En el presente artículo me ocuparé de la concepción de la responsabilidad moral desarrollada por Strawson, la cual, como quedará claro más adelante, puede vincularse con la tercera forma de pensar la responsabilidad reseñadas más arriba, aquella basada en la capacidad de dar explicaciones. Esta perspectiva se centra, como mencioné anteriormente, en la susceptibilidad de un agente de ser considerado, de manera apropiada, como objeto de un tipo particular de reacciones; como indicaré más adelante, justamente en esta cuestión en particular reside la concepción strawsoniana de la responsabilidad cuando hace intervenir en el proceso de atribución de responsabilidad a reacciones como el resentimiento o la gratitud. Sin embargo, el panorama general de la responsabilidad moral no está completo todavía.

Me centraré ahora en el segundo asunto que mencioné al comienzo de esta sección, el referido a las condiciones de la responsabilidad moral. Como dije más arriba, este aspecto se relaciona directamente con la posibilidad del libre albedrío de cara a la tesis del determinismo. Este debate es uno de los más extensos de la filosofía contemporánea (y no sólo contemporánea) y requiere, para ser abordado, acotarlo a los límites del tratamiento de la responsabilidad que realiza el propio Strawson. Nuestro autor comienza precisamente “Libertad y resentimiento” con algunas precisiones sobre la responsabilidad moral en el

contexto de la discusión sobre el libre albedrío. Por ahora me limitaré a precisar, de la manera más sucinta posible, algunos términos propios de este debate para comprender el tratamiento que reciben en el mencionado artículo de Strawson<sup>5</sup>.

Existen tres maneras diferentes de concebir la posibilidad del libre albedrío: el compatibilismo, el incompatibilismo y el libertarismo. Según el determinismo, el estado completo del mundo en un determinado momento, junto con las leyes de la naturaleza que lo rigen, determinan el estado físico completo del mundo en otros momentos posteriores (Hieronimy, 2020, xi-xii). De esta manera, si el determinismo es cierto, todos los estados del mundo están determinados; las acciones forman parte de los estados del mundo; y, por lo tanto, las acciones están prefijadas. El corazón de la tesis determinista supone que, si todo está, de hecho, determinado, nada está en nuestro control, lo cual es una negación de cualquier idea de libertad. Esta posición que infiere la imposibilidad de la libertad en un mundo determinista es conocida como *incompatibilista* debido a que supone que el libre albedrío es incompatible con el determinismo.

Un enfoque alternativo al anterior supone que incluso si el determinismo fuese cierto, existiría sin embargo un espacio para la libertad. Esta es la tesis del *compatibilismo*. El compatibilista reconoce, al igual que el incompatibilista, la verdad del determinismo, pero sostiene que incluso en ese escenario hay espacio para el control de nuestras acciones. Tal vez el mundo efectivamente esté determinado por el estado de las cosas en un momento dado y por las leyes de la naturaleza, y tal vez eso determine estados de cosas futuros, pero al mismo tiempo no parece que las leyes de la naturaleza tengan que ver con la decisión de un agente de elegir qué película mirará esta noche al llegar de su trabajo. En definitiva, el compatibilista reconoce la distinción entre cosas que están en nuestro control de las cosas que no lo están (Hieronimy, 2020, xiii). Por último, la tercera posición en este debate es la *libertaria*. El punto de partida del libertario consiste en afirmar un tipo de libertad que niega la tesis del determinismo, esta libertad es conocida como la libertad libertaria (*libertarian freedom*) o libertad contra-causal. En cualquier caso, de lo que se trata es de un concepto diferente de libertad del que expresan las concepciones descritas más arriba (Hieronimy, 2020, xv).

La discusión sobre la verdad de la tesis determinista (ya sea que se la acepte, como en el caso del compatibilismo e incompatibilismo; ya sea que se la rechace, como en el caso del

5 En lo que sigue reconstruiré la muy precisa descripción que de estos conceptos en el trabajo de Strawson hace Hieronimy (2020).

libertarianismo) tiene implicancias claras para pensar el problema de la responsabilidad moral. El argumento sería básicamente como sigue y requiere dos formulaciones:

(1) Si y sólo si hay libre albedrío, hay responsabilidad moral<sup>6</sup>. Para el incompatibilista no hay libre albedrío; por lo tanto, para el incompatibilista no hay responsabilidad moral.

(2) Si y sólo si hay libre albedrío, hay responsabilidad moral. Para el compatibilista y para el libertario hay libre albedrío; por lo tanto, para el compatibilista y para el libertario hay responsabilidad moral.

Sin embargo, Strawson no formula el problema en estos términos –aunque los presupone–; por el contrario, al comienzo de “Libertad y resentimiento” el problema de la verdad de la tesis del determinismo es expresado en términos de dos opciones: la optimista y la pesimista. Por optimista, entiende “aquel que cree que, ya sea que el determinismo sea o no verdadero, nuestras prácticas de considerar a otros como responsables están justificadas por sus consecuencias” (Hieronimy, 2020, xv). En este sentido, la perspectiva de Strawson agrega un matiz interesante a la discusión entre las tres posiciones descritas más arriba. Más allá de la posibilidad (o no) del libre albedrío existe una serie de prácticas sociales valiosas que conviene conservar y que consisten en ver cómo se atribuye responsabilidad por las acciones propias y las de terceros.

Por su parte, la tesis pesimista sostiene que el determinismo es cierto y que, por lo tanto, no es posible atribuir responsabilidad por algo, incluso si esa práctica tal como se la entiende puede traer buenas consecuencias en términos sociales. En cualquier caso, Strawson no considera a esta oposición como un empate; por el contrario, el optimista, según nuestro

6 Existen diversas interpretaciones de la idea, según la cual, la libertad es condición de la responsabilidad. Harry Frankfurt en su artículo “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, de hecho, la niega. Allí Frankfurt afirma: “No es verdad que una persona sea moralmente responsable de lo que hizo sólo si su voluntad era libre cuando lo hizo. Es posible que sea moralmente responsable de haberlo hecho incluso si su voluntad no era en absoluto libre.” (Frankfurt, 2006, p. 42). Para Frankfurt alguien goza de la libertad de la voluntad cuando “es libre de querer lo que quiere querer [...] [cuando] es libre de desear lo que quiera desear, o de tener el deseo que quiera tener.” (Frankfurt, 2006, p. 38). Como el propio Frankfurt lo aclara esta comprensión de la voluntad tiene que ver con los deseos en sí mismos y no tanto con la relación entre los deseos y lo que realmente se hace (Frankfurt, 2006, p. 38). De esta manera, la libertad de la voluntad sería independiente de las acciones que efectivamente hacemos y por las que somos responsables; en otras palabras, podemos realizar una acción –de la que seremos responsables– incluso si esa acción no es el resultado de una voluntad libre en los términos que plantea Frankfurt. Lo que lo lleva a concluir: “Sin embargo, aunque esta cuestión [cómo se determina la voluntad o si la voluntad podría haber sido otra o no] es importante para la teoría de la libertad, no tiene relación con la teoría de la responsabilidad moral, ya que la suposición de que una persona es moralmente responsable de lo que hizo no implica que la persona estuviera en una posición de tener la voluntad que quería.” (Frankfurt, 2006, p. 43). Aquí por libre albedrío no supongo la interpretación de Frankfurt.

autor, lleva ventaja porque el determinismo –incluso en el escenario de que fuese cierto– no puede probar que nuestras prácticas no están justificadas.

El argumento de Strawson a favor de la posibilidad de la responsabilidad moral puede –en una muy apretada síntesis– ser formulado de la siguiente manera. Las relaciones con las demás personas no son neutras o desprovistas de consideraciones sobre su intención. La reacción, al interactuar con otro, dependerá en gran medida de la manera en la que se interprete la voluntad del otro, es decir, en su intención.

El lugar común central en el que quiero insistir es la gran importancia que damos a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otros seres humanos y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen de, o involucran, nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones. (Strawson, 1995, pp. 41-42)

Es parte de nuestra experiencia humana el tener determinadas actitudes frente a las acciones de las personas con las que se interactúa. Esas actitudes pueden ser de dos tipos: reactivas u objetivas. Las actitudes reactivas son aquellas como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos. Estas actitudes son propias de transacciones recíprocas y se dan en contextos en los cuales hay partes ofendidas y beneficiadas (Strawson, 1995, p. 41). El segundo tipo de actitud, las objetivas, son aquellas en las que, en un intercambio con un agente psicológicamente anormal o moralmente inmaduro se suspenden las actitudes reactivas. Como mencioné, las actitudes, tanto las reactivas como las objetivas, dependen en gran parte de las creencias que se tenga acerca de las actitudes de los otros y de sus intenciones.

El elemento a considerar aquí es que las actitudes reactivas tales como el resentimiento frente a una ofensa, muestra que el agente hacia quien se experimenta esa emoción es capaz de ser objeto de una demanda que no cumplió (en este caso, el de no dañar u ofender). Las actitudes reactivas muestran que la experiencia de la responsabilidad moral es posible porque el agente a quien se le dirige esa actitud es pasible de una demanda. En otras palabras, si alguien siente resentimiento frente a otra persona es porque esta última podría haber actuado de otra manera y no lo hizo.

Lo que he denominado actitudes reactivas de participación son esencialmente reacciones humanas naturales ante la buena o mala voluntad o ante la indiferencia de los demás, conforme se ponen de manifiesto en *sus* actitudes y reacciones. La

pregunta que hemos de hacernos es: ¿Qué efecto tendría, o habría de tener, sobre estas actitudes reactivas la aceptación de la verdad de una tesis general del determinismo? Más específicamente, ¿conduciría, o tendría que conducir, la aceptación de la verdad de la tesis al debilitamiento o al rechazo de tales actitudes? ¿Significaría, o tendría que significar, el fin de la gratitud, el resentimiento y el perdón, de todos los amores adultos recíprocos, de todos los antagonismos esencialmente *personales*? (Strawson, 1995, p. 48. Cursivas en el original)

Y es en este contexto donde aparece el problema de la libertad y la verdad del determinismo. Si el determinismo fuese cierto, piensa Strawson, se debería adoptar, en todos los casos que constituyen la experiencia, la posición de las actitudes objetivas; se debería considerar que no hay espacio para pensar experiencias como la gratitud, el resentimiento o el perdón, ya que nadie habría tenido la verdadera intención de actuar de forma benévola o hiriente frente a otra persona. Si el determinismo fuese cierto, entonces, con las actitudes reactivas se iría también la posibilidad misma de pensar la responsabilidad moral. El propio Strawson niega esta posibilidad:

Pero me hallo fuertemente inclinado a pensar que, conforme somos, nos resulta prácticamente inconcebible [ver al mundo exclusivamente desde la perspectiva objetiva]. El compromiso humano de participación en las relaciones interpersonales ordinarias resulta, creo, demasiado abarcador y sus raíces son demasiado profundas como para que nos tomemos en serio el pensamiento de que una convicción teórica general [como la verdad de la tesis del determinismo] pueda cambiar tanto nuestro mundo que ya no haya en el más relaciones interpersonales conforme las entendemos corrientemente; y encontrarse implicados en relaciones interpersonales, según las entendemos corrientemente, es precisamente hallarse expuesto a la gama de actitudes y sentimientos que está en cuestión. (Strawson, 1995, p. 50)

Strawson concluye que el determinismo, al menos en términos estrictamente prácticos tal como lo notaron algunos comentaristas (Sneddon, 2005, p. 240), lleva a un absurdo y, por lo tanto, conviene ser abandonado. No es posible compatibilizar las implicancias de la tesis determinista con la propia experiencia de las actitudes e intenciones en los intercambios con otros. Es posible suspender las actitudes reactivas cuando se comprueba que el agente en cuestión se encuentra racionalmente incapacitado de formas muy específicas, pero simplemente no es factible ver el mundo todo el tiempo como si se tratara exclusivamente de una cuestión objetiva. Esta tesis, según Strawson, está basada en una idea de la naturaleza humana.

Por último, Strawson considera que las actitudes reactivas no sólo tienen un potencial para entender las reacciones de uno en el intercambio con otros, sino que también pueden servir para evaluar las interacciones que no incumben al propio agente:

Las actitudes reactivas que he discutido hasta ahora son esencialmente reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, tal y como se manifiestan en su comportamiento: a su buena o mala voluntad, a su indiferencia o a su falta de interés. Así, pues, el resentimiento, o lo que he llamado resentimiento, es una reacción a la ofensa o a la indiferencia. Las actitudes reactivas de las que me voy a ocupar podrían describirse como los análogos comprensivos, vicarios, impersonales, desinteresados o generales de las actitudes reactivas ya tratadas. Son reacciones a las cualidades de la voluntad de los demás, no hacia nosotros mismos, sino hacia los demás. A causa de su carácter impersonal o vicario, les damos nombres diferentes. Así, de quien experimenta el análogo vicario del resentimiento se dice que está indignado o que adopta una actitud desaprobadora, o que está moralmente indignado o que adopta una actitud moralmente desaprobadora. (Strawson, 1995, p. 53)

Lo anterior apunta a una ampliación o generalización de las actitudes reactivas. En cualquier caso, esta generalización sólo confirma que el índice de valoración inscripto en dicha actitud puede ampliarse y que, en el fondo, se trata de la misma experiencia: ya sea que se trate de una ofensa a uno mismo o una ofensa de la que uno es testigo.

Los análogos generalizados o vicarios de las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, exactamente la misma expectativa o demanda, pero de una forma generalizada; es decir, descansan sobre, y reflejan, la demanda de que se manifieste un grado razonable de buena voluntad o de interés, por parte de los demás, no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquellos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral –con otras palabras, y como ahora diríamos, hacia todos los hombres–. (Strawson, 1995, p. 54)

Es en este escenario de actitudes frente a la calidad de la voluntad del otro donde se inserta el problema de la responsabilidad moral. O más precisamente, las actitudes reactivas nos señalan nuestra percepción de la calidad de la voluntad del otro en nuestros intercambios y, al mismo tiempo, señalan las demandas que esos intercambios implican. En otras palabras, para Strawson, ser responsable es ser parte de una determinada relación que está mediada por demandas y expectativas. Pamela Hieronymi lo expresa más precisamente cuando afirma:

De acuerdo con Strawson, ser moralmente responsable es ser un término de una relación moral. [...] Ser un elemento en una relación así es, al menos en parte, ser

capaz de ser objeto de demandas de buena voluntad. Hacer tal demanda es ser propenso a responder a la calidad de la voluntad de la otra persona con actitudes reactivas. De esta manera, ser moralmente responsable es ser de tal manera que los otros estén acertadamente propensos a estas actitudes como respuesta a la calidad de tu voluntad. Podríamos decir que, para Strawson ser responsable es ser de tal manera que la calidad de tu voluntad importe a los otros de una manera específica. (Hieronymi, 2020, p. 14)

En este punto Strawson describe en particular cuáles son las condiciones de atribución de responsabilidad que se dan en los intercambios entre las personas. En otras palabras, esta teoría de la responsabilidad representa, al menos como lo puedo ver, una *hermenéutica moral de la intención*. Trataré de explicar los términos de esta definición que propongo. En primer lugar, creo que se trata de una hermenéutica porque la atribución de responsabilidad tal como está presentada en “Libertad y resentimiento” depende necesariamente de cómo se entiende e interpreta la calidad de la voluntad de los agentes con los que se interactúa; no hay responsabilidad sin una interpretación previa de la acción. En segundo lugar, entiendo que esta hermenéutica tiene una dimensión propiamente moral; la interpretación que busca Strawson es práctica, se centra en acciones y no en signos, y el resultado de esa interpretación tiene un valor moral: atribuir responsabilidad o no por una determinada acción. Por último, el objeto de atención que se evalúa en la atribución de responsabilidad y que, en el fondo, motiva la actitud reactiva (u objetiva) no es la acción en sí, sino la intención de esa acción. Pisar una mano sólo produce resentimiento si la intención es interpretada como proveniente de una voluntad de mala calidad.

### **3. Responsabilidad, emociones morales y competencia social**

En esta sección intentaré mostrar que la propuesta de Strawson resulta fértil para pensar algunos aspectos de la responsabilidad moral en esta situación de pandemia que el mundo está atravesando. Tal como lo veo, dicha formulación puede ser útil en virtud de dos razones: i) permite interpretar las actitudes reactivas en clave de emociones morales, lo cual caracteriza a algunas expresiones que se han podido evidenciar en el desarrollo de esta pandemia y ii) concibe la responsabilidad moral como una competencia social. Al final de esta sección mostraré cómo estos puntos se relacionan con la cooperación. Comenzaré por el primero de ellos.

Al atender a los ejemplos que Strawson propone para describir a las actitudes reactivas, es posible ver que en todos los casos se tratan de expresiones emocionales. Al describir las actitudes reactivas lo hace en términos de emociones: la gratitud, el resentimiento, el amor y los sentimientos heridos (Strawson, 1995, p. 41)<sup>7</sup>. Sin embargo, estas emociones con las que propongo relacionar las actitudes reactivas no son cualquier tipo de fenómeno afectivo, sino que pertenecen a una especie particular, las así llamadas emociones morales. Éstas tienen, como su nombre lo indica, una relación particular con la moralidad, cuestión que, a primera vista, puede sonar extraño. ¿Qué significa que una emoción sea moral? ¿Puede una emoción, que se caracteriza por su parcialidad y está referida siempre a la realidad particular de una persona, tener un significado moral, es decir, relativo a la imparcialidad?

Existen diferentes perspectivas para considerar a una emoción como moral. Aquí sostendré, proponiendo una lectura crítica de algunos puntos presentados por Aaron Ben-Ze'ev, que las emociones son morales si cumplen con estos dos criterios:

- (1) Si la preocupación evaluativa central de la emoción es moral.
- (2) Si la emoción puede producir las disposiciones a generar consecuencias moralmente beneficiosas (Cfr. Ben-Ze'ev, 2005, p. 148)<sup>8</sup>.

7 En este punto en particular creo necesario sugerir una, aunque más no sea somera, definición de emoción. En los debates contemporáneos existe una gran discusión en torno a cómo definir las emociones y, a su vez, cada definición depende de lo que cada teoría considera relevante considerar al momento de estudiar estos episodios afectivos. Aquí propondré una muy esquemática definición que rescata los aspectos básicos de una emoción, advirtiendo que esos aspectos no son la última palabra sobre la cuestión, sino que, por el contrario, es posible encontrar diferentes interpretaciones de cada uno de ellos. Para proponer esta definición me baso en el muy interesante trabajo de David Pineda Oliva (2019) sobre las emociones. Los episodios emotivos se caracterizan por cuatro rasgos: i) involucran estados fenomenológicos, ii) son variables en intensidad, ii) implican cambios corporales y iv) tienen una valencia particular (Pineda Oliva, 2019, p. 24). Un estado fenomenológico se trata de un estado mental que se caracteriza por el hecho de que cuando el sujeto lo experimenta, éste siente de un modo característico (Pineda Oliva, 2019, p. 24). Esto es, una emoción implica una determinada percepción que la hace distintiva frente a otras. A su vez estos estados fenomenológicos varían en intensidad; lo cual se refleja en nuestra manera de referirnos a las distintas emociones: no es lo mismo un leve enojo que un episodio de ira; la segunda es una expresión emocional más intensa que el primero (Pineda Oliva, 2019, p. 25). En tercer lugar, las emociones se manifiestan por cambios corporales que, a su vez, están asociados con emociones particulares; por ejemplo, como señala Pineda Oliva, temblar de miedo o enrojecer de vergüenza (Pineda Oliva, 2019, p. 31). En cuarto lugar, las emociones tienen una valencia, es decir, comportan un determinado valor e importancia para el sujeto que las experimenta, los cuales, de nuevo como marca pertinentemente Pineda Oliva, son estados polarizados: pueden ser positivas o negativas (Pineda Oliva, 2019, p. 33). El miedo o la ira son emociones negativas mientras que la alegría o el orgullo son emociones positivas. Por último, existe un elemento al que Pineda Oliva no se refiere explícitamente en su tratamiento introductorio, pero que se suele mencionar al caracterizar las emociones: la intencionalidad. Por intencionalidad debe entenderse el carácter de ser un estado mental orientado a un determinado objeto en particular. Se dice que una emoción tiene intencionalidad cuando es acerca de algo; un ejemplo, que mencionaré más adelante, es la compasión; su "objeto" sería el sufrimiento que alguien padece y que despierta esa emoción.

Aquí me centraré solamente en el primero de estos criterios. Éste se refiere a una “preocupación evaluativa central” para considerar la moralidad de una emoción. Para dar cuenta de esto conviene entender aquello que en la literatura se conoce como la *intencionalidad*, la cual no es otra cosa sino el objeto en particular al que esa emoción se orienta. Lo propio de estos estados afectivos (a diferencia de los estados de ánimo) es que tienen un objeto *intencional* al que se dirigen. La intencionalidad es “el tema” de la emoción. Por ejemplo, en el caso de la compasión, el objeto intencional de esta emoción es el sufrimiento de la persona por la que se siente compasión. Ben-Ze'ev sostiene que si, esta preocupación se refiere a asuntos morales, entonces la emoción puede ser vista como moral.

Strawson nos muestra que las actitudes reactivas, y que interpreto como emociones morales, no son arbitrarias o irracionales, sino que tienen una valencia moral específica y que apuntan a una demanda moral en particular. En otras palabras, su “preocupación evaluativa central” tiene que ver con una demanda moral o, como sugerí al final de la sección anterior, una interpretación moral de la intención del otro. Para ilustrar esto tomaré el caso de la indignación moral. Propongo los siguientes casos.

Caso 1. Alguien vuelve de un viaje e ignorando los síntomas que presenta decide hacer una vida normal y contagia con una nueva variante del Sars-Cov-2 a personas de su entorno.

Caso 2. Alguien, ignorando las disposiciones que impiden los encuentros masivos, decide concurrir a un evento en el que sabe que no se respetará el uso de barbijos, ni habrá la suficiente distancia entre las personas.

Caso 3. Alguien decide no vacunarse contra el coronavirus por motivos que nada tienen que ver con impedimentos de salud, luego contrae la enfermedad y termina contagiando a personas que no podían vacunarse por motivos médicos.

Estos tres casos son variantes de una misma actitud que desconoce la dimensión cooperativa que implica una pandemia; las tres incurrir en comportamientos riesgosos no sólo para ellos, sino para terceros ajenos a sus decisiones. Todas estas acciones motivan

8 Tomo estos dos criterios de Ben-Ze'ev (2005). Sin embargo, el segundo criterio propuesto es una reformulación propia de la propuesta de Ben-Ze'ev. Justifico la modificación de este segundo criterio en Alles (2021).

justificadamente<sup>9</sup> actitudes reactivas como la de la indignación moral, la cual, como señaló Strawson más arriba, puede ser entendida como una ampliación del resentimiento.

¿Cómo es posible pensar la responsabilidad moral en estos casos desde Strawson? ¿Qué nos puede aportar la concepción de las actitudes reactivas/emociones morales para pensar la responsabilidad de situaciones como las descritas? Como mencioné en el apartado anterior, esta perspectiva sirve para pensar la atribución de responsabilidad a partir de la interpretación de la calidad de la voluntad de los agentes; más precisamente, sugiere que nuestra comprensión de la intención del accionar de los agentes está en el corazón del concepto de responsabilidad. Así, los casos que propuse provocan la actitud reactiva de la indignación cuando son vistas desde el punto de vista externo. ¿Está esta actitud justificada? Es decir, ¿es posible encontrar algún atenuante o excusa a su comportamiento? Todo parece indicar que no. La calidad de la intención de los agentes parece defectuosa por no poder estar a la altura de la demanda moral específica de la situación de pandemia, en particular, aquellas exigencias de cooperación que una situación de pandemia como la que atravesamos exige a cada uno de nosotros.

Con respecto a este aspecto en particular es posible recuperar los aportes de Pamela Hieronymi que a los que aludí en la sección anterior. La responsabilidad moral es, de acuerdo con la reconstrucción que Hieronymi hace de Strawson, una relación mediada por demandas de buena voluntad en la que existen también expectativas mutuas con respecto al comportamiento y la intención de todas las partes involucradas. Tanto unos como otros son pasibles de actitudes reactivas y, por lo tanto, de atribución de responsabilidad moral. La indignación en los casos mencionados resulta de la inadecuación a las demandas que constituye la responsabilidad moral en el contexto particular de la pandemia. Más precisamente, a las demandas de comportamiento cooperativo.

Los agentes de los ejemplos mencionados se apartan de los compromisos que requiere la vida social en momentos extraordinarios. Ese desconocimiento es lo que provoca la indignación moral. Más precisamente, se podrían plantear algunos paralelismos con la figura del *free rider*, es decir, de aquel que se beneficia del trabajo colectivo sin, a su vez, contribuir con su parte a ese bienestar. Los agentes en los casos hipotéticos mencionados de los ejemplos pueden beneficiarse de las personas que, en sus respectivos entornos, usan barbijos, se

<sup>9</sup> Al decir “justificadamente” quiero decir que no existen atenuantes en la intención del agente, como los prevé Strawson, que puedan hacer que se pase de una actitud reactiva a una actitud objetiva. Es decir, los agentes que actúan, y que se vuelven objetos de estas actitudes reactivas, lo hacen de manera consciente y voluntaria.

vacunan o no asisten a lugares con exceso de personas, pero a su vez no contribuyen con su parte del esfuerzo al no actuar de acuerdo con las restricciones a las que se adecuan todos los demás

Joshua Greene en su obra *Moral Tribes...* analiza el caso de agentes que se comportan como *free riders*, y concluye que la reacción de los demás frente a estos casos está mediada precisamente por emociones como el enojo y la indignación hacia quienes sacan ventajas individuales a costa de los esfuerzos colectivos; más precisamente la indignación involucrada en estos casos es un tipo particular de enojo moral (Greene, 2013, p. 59). Ahora bien, desde el punto de vista de las emociones morales tal como la presenté antes es posible preguntarse, ¿cuál sería la preocupación evaluativa central –para usar la terminología de Ben-Ze'ev al que me referí más arriba– de la indignación? La indignación sería el producto de la percepción por parte de algunos agentes de la intención de otro de rechazar acciones y procedimientos que, de ser aceptados por todos, beneficiarían al conjunto de la sociedad al contribuir a que el virus no se expanda. De nuevo, Joshua Greene explica este mecanismo que funciona en la indignación moral (entre otras emociones):

La empatía, el amor familiar, el enojo, el asco social, la amistad, la decencia mínima, la gratitud, la venganza, el amor romántico, el honor, el vergüenza (*shame*), la culpa, la lealtad, la humildad, el asombro, el capacidad de enjuiciamiento, los chismes, la autoconciencia, el sentirse avergonzado (*embarrassment*), el tribalismo y la indignación moral: todas éstas son características familiares de la naturaleza humana, y todos los seres humanos socialmente competentes tienen una comprensión de lo que son y de lo que producen. Sin embargo, hasta hace poco carecíamos de la comprensión de cómo todas estas características aparentemente diversas de la psicología humana encajaban y por qué existían. Toda esta maquinaria psicológica está perfectamente diseñada para promover la cooperación entre individuos que de otra manera serían egoístas, a través de estrategias que pueden ser formalizadas en términos matemáticos abstractos e ilustradas por ladrones de banco. (Greene, 2013, pp. 61-62)

Todo lo anterior se relaciona con el otro motivo por el cual creo que la versión de responsabilidad moral que aquí estoy analizando resulta pertinente para pensar estos tiempos (y, por qué no, cualquier otro) y que señalé tanto al comienzo de esta sección como en la introducción de este artículo. Me refiero a la comprensión que provee Strawson de la responsabilidad como una competencia social. Esta cuestión no está explícitamente desarrollada en nuestro autor, pero ha sido reconstruida por diferentes comentaristas de su planteo.

De acuerdo con esta reconstrucción, la posición desarrollada por Strawson de la responsabilidad moral está en relación con el contexto del agente y no en función de las propiedades intrínsecas de éste. Esta perspectiva es denominada como *externalista* en contraposición con otra, *individualista*, que predomina en el debate sobre la responsabilidad. Así, Strawson se diferencia de aquellos otros autores que han abordado el problema de la responsabilidad desde una mirada individualista<sup>10</sup>. Andrew Sneddon propone esta reconstrucción de una interpretación externalista de la responsabilidad moral en Strawson según la cual “ser moralmente responsable es encajar en prácticas sociales que gobiernan el despliegue de las actitudes reactivas” (Sneddon, 2005, p. 241). De acuerdo con la interpretación de Sneddon, la responsabilidad moral implica adquirir una competencia social. Sin embargo, todavía resta preguntarse, ¿qué es una competencia social?

Sneddon entiende que existen dos formas de la competencia social. Por un lado, está el tipo de competencia social que puede ser explicada exclusivamente en términos de las propiedades intrínsecas del propio agente a la que denomina “competencia<sub>I</sub>” (Sneddon, 2005, p. 241). Por otro lado, existe otro tipo de competencia que puede ser explicado en términos de la manera en la que un agente se adecúa a su contexto apelando a propiedades relacionales a la que se denomina “competencia<sub>E</sub>” (Sneddon, 2005, pp. 241-2). Sneddon precisa estas competencias con situaciones que las ilustran. Un caso de competencia<sub>I</sub> sería, por ejemplo, el atarse los propios cordones del calzado: se trata de una habilidad que se aprende y que, en caso de que el entorno cambie, no será afectada (Sneddon, 2005, p. 243). La competencia<sub>E</sub> es más compleja en la medida que se adecúa a estándares sociales específicos y que, en caso de que el entorno cambie, esa habilidad se verá afectada; el ejemplo que propone Sneddon es el jugar al tenis (Sneddon, 2005, p. 243). Existen distintos jugadores de tenis y hay diversos tiros que los jugadores deben conocer y dominar, pero que todos realizan de manera diferente cuando se encuentran en un partido. Para explicitar este ejemplo, Sneddon aclara lo siguiente:

En términos generales, es apropiado ver a la ‘competencia tenística’ no como un término que selecciona a una sola habilidad, sino como algo que es realizado por una variedad de habilidades individualmente construidas. Además, es razonable pensar que esta competencia<sub>E</sub> no requiere de ninguna habilidad particular para ser realizada. (Sneddon, 2005, p. 245)

<sup>10</sup> Según Andrew Sneddon (2005, p. 242), algunos ejemplos de estas perspectivas individualistas de la responsabilidad moral estarían representadas, entre otros, en las obras de Gary Watson (2011) y de John Martin Fischer (1999).

La estrategia de Sneddon es, mediante la analogía con el tenis, sugerir que la responsabilidad moral requiere de un tipo particular de competencia social, la competencia<sub>E</sub>, la cual implica el desarrollo de habilidades individuales, pero que también resultan sensible al contexto en el que se desarrollan esas habilidades. Es más, las exigencias que conlleva la responsabilidad moral se aprenderían en un determinado contexto:

El criterio de ser un candidato apto para las actitudes reactivas no debería ser causal, sino participativo, o, para usar una expresión más familiar, pragmático. Esto es, son hechos públicos y comportamentales lo que hacen verdadero el que alguien sea moralmente responsable. En particular, es importante ver cómo uno interactúa con otros, o, para ponerlo en términos más amplios, cómo uno encaja en el contexto social en el cual se encuentra. Como tal, ésta no puede ser una versión individualista de lo que es ser moralmente responsable. Aquella versión de la responsabilidad moral apela no a conceptos contruidos de forma individualista de alguna teoría psicológica o neurológica, sino que, por el contrario, apela a evidencia no individualista sobre las relaciones entre las personas. En resumen, una versión general strawsoniana de lo que es ser responsable es externalista. (Sneddon, 2005, p. 247)

No creo que sea demasiado forzado asumir que, si el contexto en el que el agente actúa cambia, las condiciones para considerarlo responsable –esto es, ser visto como apto de actitudes reactivas– también cambien. De esta manera, las demandas de responsabilidad cambiarán con el contexto. Al volver a examinar los casos mencionados más arriba, es posible ver que estos agentes son moralmente responsables por la propagación del virus y de sus consecuencias porque fallaron en reconocer las demandas específicas del contexto de interacción con otros. Lo interesante de esta interpretación que propone Sneddon de la posición original de Strawson es que nos permite entender a la responsabilidad moral como dependiente del contexto y de nuestra situación en ese contexto. No se es (ir)responsables en el vacío; siempre se lo es en el seno de un contexto con coordenadas normativas específicas dentro de las cuales se formulan demandas particulares. Sneddon profundiza aún más esta interpretación y aclara:

Para probar que uno es moralmente responsable, una persona debe demostrar que es un destinatario apropiado para el resentimiento, la gratitud, etc. Esto se logra a partir de la participación en las mismas prácticas a través de las cuales estas actitudes son ejercitadas. Más específicamente, alguien muestra la competencia social al actuar de acuerdo con, por ejemplo, reglas, principios, expectativas. (Sneddon, 2005, p. 247)

No hay una propiedad intrínseca de los agentes que defina de antemano lo que es ser responsable, sino que esto se especifica de acuerdo con los criterios que en un determinado momento pueden representar una ofensa para otras personas. La interpretación externalista que hace Sneddon de Strawson da cuenta de los límites de las versiones individualistas de la responsabilidad moral.

Reconsidero ahora los casos hipotéticos que elaboré antes. Alguien que vuelve de un viaje y no respeta las restricciones impuestas para su caso, alguien que desoyendo las recomendaciones concurre de todos modos a eventos masivos y alguien que decide no vacunarse por razones arbitrarias representan casos de irresponsabilidad en función de las demandas específicas de un momento. En ningún caso desarrollan la competencia social que conlleva convivir en un contexto de pandemia como el actual. O para expresarlo en los términos de Sneddon, quien se comportara así fallaría en estar a la altura de los estándares sociales que exige un tipo de competencia.

Como anuncié al principio de esta sección, me ocupé de interpretar a las actitudes reactivas que propone Strawson como emociones morales y especificar la responsabilidad como competencia social. Ahora bien, ¿cómo se relaciona toda esta caracterización de la responsabilidad a partir de Strawson con la cooperación que creo importante recuperar en estos momentos de pandemia? Los casos hipotéticos a los que aludí más arriba son claros ejemplos de actitudes irresponsables que motivan reacciones emocionales como la indignación y que fallan en estar a la altura de las demandas morales de este momento particular. Esos casos son ejemplos también de comportamientos egoístas, que, en tanto tales, obstaculizan la cooperación necesaria. También es posible imaginar casos contrarios en los que los individuos se comportan responsablemente en relación con las demandas de este momento: se aíslan en caso de presentar síntomas sospechosos, se vacunan y evitan aglomeraciones sin protocolos. Todos esos casos serían ejemplos de responsabilidad moral y al mismo tiempo cooperarían a evitar la propagación del virus.

La intuición que quiero justificar apunta a mostrar que cumplir con los estándares de responsabilidad moral no sólo tiene sentido en términos intrínsecos (como puede sugerir una posición deontológica), sino que también lo tiene por las consecuencias que puede generar: al estar a la altura de las demandas de la responsabilidad moral también se compromete con un comportamiento cooperativo, el cual, está comprobado, es de valor en este contexto particular. Por último, esto conecta con el optimismo de Strawson al que me referí más arriba al plantear la posición de nuestro autor en el debate entre compatibilismo, incompatibilismo y

libertarianismo. Allí Strawson sostenía que, más allá de la verdad (o no) de la tesis del determinismo, existía una serie de prácticas sociales valiosas que conviene conservar en virtud de sus consecuencias sociales. A partir de lo anterior es posible afirmar que una de las consecuencias sociales benéficas para la sociedad que entraña cumplir con los requisitos de la responsabilidad es la cooperación. Mi planteo puede leerse entonces como una forma alternativa de probar del consecuencialismo strawsoniano.

#### 4. Conclusión

La actual pandemia de COVID-19 es un acontecimiento que trastocó todos los órdenes de la vida contemporánea. En este trabajo intenté argumentar cómo la idea de responsabilidad moral es esencial para pensar estas estrategias de cooperación. En este sentido consideré que la perspectiva de P.F. Strawson presentada en su ya clásico “Libertad y resentimiento” tiene elementos que pueden servir para pensar el fenómeno de la responsabilidad en este momento en particular. Como mencioné en la introducción, el valor de Strawson, al menos a mi juicio, radica en la combinación de dos elementos particulares en su formulación de la responsabilidad moral: i) la atención a la dimensión emocional y ii) la posibilidad de comprender a la responsabilidad como una competencia social situada en circunstancias con determinadas exigencias normativas.

Cabe aclarar que Strawson no desarrolla ni una perspectiva sentimentalista (en un sentido peyorativo del término) de la responsabilidad. Este filósofo propone una concepción de la responsabilidad moral que, a partir de la perspectiva de las actitudes reactivas –y que interprete como emociones morales–, permite otorgar sentido a la dimensión emotiva. Aquí, para ilustrar este punto, me centré, sobre todo, en la indignación moral; la razón de esto hay que encontrarla en la misma realidad de la pandemia. La indignación es una de las manifestaciones emocionales más prominentes de esta época y tiene distintos destinatarios, sobre todo, aquellos que se niegan a colaborar con las medidas necesarias para enfrentar el virus. En cualquier caso, una perspectiva como la de Strawson puede ayudar a dotar de sentido a una expresión emocional como ésta e integrarla en una concepción de la responsabilidad moral.

La concepción de Strawson tampoco es relativista, sino que es un claro ejemplo de una manera de pensar la responsabilidad externalista y, por lo tanto dependiente, de competencias sociales particulares. ¿Por qué resulta interesante este punto para conceptualizar la responsabilidad moral? Tal como lo veo, este aspecto que algunos comentaristas de nuestro

filósofo ponen de manifiesto capta un elemento del fenómeno moral que esta época pone de relieve: las condiciones de la responsabilidad dependen de exigencias morales precisas que responden a momentos y circunstancias específicas. No hay una forma de concebir a la responsabilidad válida de una vez para siempre. Esto no implica que las exigencias de responsabilidad cambian completamente de un período histórico a otro, sino que, creo, se complejizan en función del contexto. Las exigencias de responsabilidad moral que existían antes de la pandemia todavía siguen siendo válidas hoy día, sólo que hoy, en este contexto, es necesario sumar algunos requisitos o reformular algunos del pasado; esta intuición es la que puede ser captada por una concepción de la responsabilidad como la de Strawson.

Creo que lo anterior sirve para pensar la dimensión de la cooperación. Como intenté argumentar más arriba, el planteo de Strawson, al incorporar los elementos mencionados, constituye una perspectiva consecuencialista, es decir, encuentra su justificación en la medida en que produce determinados resultados. Tal como argumenté, uno de esas consecuencias se manifiesta en las prácticas cooperativas. Ser responsable, de acuerdo con los parámetros normativos de nuestro contexto, posibilita una mayor cooperación entre los individuos. Y es a partir de la cooperación que se podrá encontrar alguna salida a este laberinto.

## 5. Referencias

- Alles, N. (2021). Sentimiento de injusticia. El resentimiento y las implicancias emocionales de las desigualdades en la democracia contemporánea. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 11(21), 441-466
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.
- Ben-Ze'ev, A. (2005). Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions? *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, 5(2), 148-154.
- Fischer, JM (1999). Recent work on moral responsibility. *Ethics*, 110, 93-139.
- Frankfurt, H. (2006). La libertad de la voluntad y el concepto de persona. En *La importancia de lo que nos preocupa* (pp. 25-45). Katz.
- Greene, J. (2013). *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. The Penguin Press.
- Hieronymi, P. (2020). *Freedom, resentment and the Metaphysics of Morals*. Princeton University Press.
- Pineda Oliva, D. (2019). *Sobre las emociones*. Cátedra
- Shoemaker, D. (2011). Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility. *Ethics*, 121(3), 602-632.

Sneddon, A. (2005). Moral Responsibility: The Difference Of Strawson, And The Difference It Should Make. *Ethical Theory and Moral Practice*, 8, 239–264.

Strawson, P.F. (1995). Libertad y resentimiento. En *Libertad y resentimiento y otros ensayos* (pp. 37-67). Paidós.

Watson, G. (2011). Reasons and Responsibility. *Ethics*, 111, 374–394.