

POSIBILIDADES ALTERNATIVAS Y VICIOS EPISTÉMICOS SOBRE RESPONSABILIDAD MORAL EN TIEMPOS DE PANDEMIA

ALTERNATE POSSIBILITIES AND EPISTEMIC VICES ON MORAL RESPONSIBILITY IN TIMES OF PANDEMIC

María Aurelia Delgado Mansilla
Investigadora independiente, España
marylin.delgado@aretea.es

Recibido: 3 de junio / Aceptado: 15 de junio / Publicado: 1° de julio de 2020

Resumen

Algunos debates en el terreno académico cobran verdadero sentido en lo concreto, especialmente ante ciertas realidades. En el presente escenario de pandemia reviste particular interés la noción de responsabilidad moral. Se revisará tomando como base el marco dado por el principio de posibilidades alternativas (PAP), aunque no se incursionará en la extensa dimensión de ese contexto. La intención de este artículo es explorar, desde los antecedentes mencionados, y a la luz de los actuales acontecimientos, qué puede alterar la percepción y comprensión de los hechos hasta el punto de interferir con un adecuado conocimiento, desorientar la elección razonable, e incluso confundir nuestras ideas de responsabilidad moral. Se sugerirá que los avances en el terreno de la epistemología del vicio pueden asistir en la explicación de este fenómeno.

Palabras clave: responsabilidad moral, principio de posibilidades alternativas, vicios epistémicos, epistemología del vicio, pandemia.

Abstract

Some debates in the academic field take on real meaning in concrete situations, especially in the face of certain realities. In the present pandemic scenario, the notion of moral responsibility is of particular interest. It will be reviewed on the basis of the framework provided by the principle of alternate possibilities (PAP), although I will not venture into the vast dimension of that context. The purpose of this article is to explore, from the above background, and in the light of the current events, what may alter the perception and understanding of facts to the point of interfering with proper knowledge, disorienting reasonable choice, and even

misleading our ideas of moral responsibility. It will be suggested that advances in the field of vice epistemology can assist in the explanation of this phenomenon.

Keywords: moral responsibility, principle of alternate possibilities, epistemic vices, vice epistemology, pandemic.

1. Apuntes iniciales

En el terreno de lo que puede ocurrir, es decir, en el terreno de las posibilidades, hay cosas que se esperan y otras que no. Algunas de las que no se esperan las tratamos como excepcionales rarezas no porque no tengamos idea de ellas, sino porque están fuera de nuestras expectativas. Tendemos a verlas como menos verosímiles en relación con otros intereses que pueden tener prioridad muy diferente. El caso es que terminamos infravalorando vulnerabilidades que no dejan de ser posibles.

La humanidad siempre ha estado sometida a fuerzas que han puesto a prueba ostensiblemente su capacidad física, intelectual y emocional. Sigue pasando por conflictos bélicos, por amenazas terroristas, por catástrofes naturales, por los embates del cambio climático, por indignancia, necesidad e injusticia, y por el drama de verse forzada a abandonarlo todo para escapar de lo indigno. Al acecho y a la par están siempre los subyacentes albures de su propia condición biológica, susceptible de ser transgredida por la disfunción y el deterioro ocasionado por diversos factores. Pero de todas las posibilidades, una pandemia de las proporciones que estamos viviendo se coloca enseguida en el rango de lo nunca esperado. Menos esperada aún ha sido la reacción de muchos de los agentes encargados de gestionar la crisis. No se esperaba tanta pasividad en algunos casos, tanta vacilación e incompetencia en otros, ni el comportamiento temerario repetido por muchos ciudadanos en diversos puntos del planeta. No se esperaba tampoco descubrir que estuviéramos tan desvalidos en tantos aspectos. El golpe ha sido durísimo: tomamos conciencia de repente del grado superlativo en que estamos indefensos. No solo ante un extraño y retorcido virus, sino también ante la realidad de que no hemos progresado tanto como creíamos.

Muchas preguntas con toda clase de tintes se han hecho y se seguirán haciendo. Todas plasman la obviedad de las circunstancias: ¿por qué nuestras sociedades a esta altura no están mejor preparadas y organizadas?, ¿por qué

nuestros líderes políticos, salvo contadísimos casos, han encajado el problema tal mal?, ¿cómo puede ser que algunos sean tan inmaduros e insolidarios, y que estén tan pobremente mentalizados sobre el valor de proteger la vida propia y ajena?, ¿cómo contener la dinámica de un colapso inminente pretendiendo conservar a su vez un modelo eterno de producción y crecimiento desbocado y explotador, un modelo que ha llevado a las debilidades y desamparos de un sistema incapaz de minimizar el daño social?, ¿por qué tanto empuje a la innovación tecnológica y al avance científico no ha arrojado mejores frutos en pleno siglo XXI a la hora de salvar cientos de miles de vidas y millones de contagiados?

Escarbando más el fondo de lo que sucede, filósofos y expertos en ciencias sociales llegan a diagnósticos para nada originales o desconocidos: la vida que llevábamos no es la que deberíamos llevar ni el orden de sus prioridades ha sido el más afortunado. Desde ese veredicto cabe pensar que si bien es natural el pánico que puede sentirse ante el peligro inédito e incontrolable, no es natural que a ese pánico se le una el terror de comprobar que estamos exageradamente a merced de paradigmas de vida y pensamiento, y formas de comportamiento, fuera de lo permisible. No sorprende que hayan surgido voces muy enfadadas denunciando otras clases de virus con los que las personas se han estado infectando desde hace tiempo.

El contexto descrito inspira el desarrollo que viene a continuación. Aunque se mencionarán someramente algunas perspectivas que evalúan lo que acontece, no es el fin de este artículo abordarlas de lleno. Lo que se ofrecerá, en cambio, es una aproximación que puede esclarecer lo que estaría alimentando errores, juicios imprecisos, malas decisiones, y que denota problemas más allá de las vivencias del momento. Se partirá para ello de un tema que es centro de eterna divergencia, y ahora aún más. Se reexaminará la noción de responsabilidad moral, en este caso, desde el supuesto según el cual se plantea que sólo puede considerarse a un agente responsable si pudo obrar de manera distinta respecto a lo que efectivamente hizo.

Este supuesto se conoce en filosofía como principio de posibilidades alternativas o PAP (por sus siglas en inglés: *Principle of Alternate Possibilities*) y constituye una restricción importante de la responsabilidad moral en función de una agencialidad condicionada a ciertas clases de actos. El estudio metateórico de sus implicaciones, así como el rótulo que se le anexa, se deben a Harry

Frankfurt, famoso por sus contraejemplos o “casos Frankfurt”, presentados por primera vez en su artículo *Alternate Possibilities and Moral Responsibility* (Frankfurt 1969).

El principio de posibilidades alternativas adquiere estimación por varias razones. Algunos asumen la responsabilidad moral como sujeta a requisitos que se valoran como complementarios al agente que causa la acción, por ejemplo, sujeta a elementos externos, o variables, como si hubo otra opción para hacer lo que se hizo. Otros, a la inversa, ponen el peso de antemano en la autoría del acto concluyendo que la responsabilidad del agente es exclusiva e ineludible, y está siempre comprometida, sea lo que sea lo que haya decidido, haya o no otra alternativa. Estos aspectos se han puesto de relieve con notoria tensión en el trasfondo vigente, y aunque la persona común desconozca de formulismos y tecnicismos filosóficos, discute sobre estas cuestiones y de manera bastante confusa. Más confusa todavía en el caso de esas porciones de la conciencia moral ordinaria que ven la exigencia y atribución de responsabilidad moral como vinculada rigurosamente a la persona física que ejecuta la acción o, por el contrario, como solo endosable a quien ordena intelectualmente el acto o, incluso, como transmisible indistintamente. En el ambiente existente se ha podido observar adicionalmente un fenómeno curioso. La disconformidad de muchos de los que rechazan la forma en que se ha encarado la pandemia, especialmente en lo relativo a las medidas de distanciamiento y confinamiento, y al cese de actividad económica, parte no solo de divergencias en cuanto al orden de lo que es más importante, sino también desde la presunción general de que lo que se hizo podía haberse hecho de otro modo porque a priori parece darse por sentado que había otra opción disponible y mejor. Resulta desconcertante además que esos señalamientos se hagan en abstracto, sin ofrecerse propuestas claras de cuáles podrían ser esas otras opciones preferibles y cuán seguras podrían ser. Desde estos fundamentos se imputa responsabilidad moral de manera irrevocable.

Hay otras variantes de interpretación. Pero la pregunta que cabe hacerse es si no se está obviando algo más esencial en la determinación de responsabilidad. La dosis de tragedia y desolación es colosal y sin precedentes en la memoria de todas las generaciones. Gran parte de la población del mundo ha sido sacudida directa o indirectamente, y está siendo agitada por una palpable sensibilidad ética que, en muchos casos, parecía adormecida. Pero ¿sobre qué

gravita esa sensibilidad, y sobre qué gravita la sensibilidad de los que deciden por nosotros? ¿Se apoyan, tanto una como la otra, sobre bases cognitivas adecuadas? ¿Qué justifica un reclamo de responsabilidad? ¿Qué involucra poder obrar de otra manera?

Algunos debates en el terreno académico cobran verdadero sentido en lo concreto, especialmente ante ciertas realidades. Es siempre necesario contrastar la teoría con la práctica, y también es útil descubrir cómo la teoría puede contribuir a entender la práctica. En este artículo, después de introducir algunas notas teóricas y descriptivas, se pasará a repasar, como se ha indicado, el principio de posibilidades alternativas y su conexión con el concepto de responsabilidad moral. Se hará desde el entorno general dado por la noción de libre albedrío. No se incursionará en la extensa dimensión de estos temas. La intención es, desde esos antecedentes, y a la luz del escenario actual de pandemia, explorar qué puede afectar la percepción y comprensión de los hechos hasta el punto de interferir en el conocimiento, desorientar la voluntad de elecciones razonables, e incluso confundir nuestras ideas de responsabilidad moral. Se sugerirá que los avances en el terreno de la epistemología del vicio pueden asistir en la explicación de este fenómeno.

2. Las caracterizaciones de lo impensable

Las anomalías que dan lugar al caos y a la calamidad tomándonos totalmente desprevenidos, dejándonos en absoluta perplejidad, incluso paralizando nuestra resistencia, tienen en común el no haber sido imaginadas. Las razones para ello pueden variar mucho. Hay eventos que no podemos bajo ningún extremo divisar porque carecemos de referencia alguna, y hay otros que manejamos como impensables porque, como ya se ha comentado, los vemos con un muy elevado grado de improbabilidad, pero no son inconcebibles. Los segundos son hechos cuyos efectos nefastos y demolidores podemos, efectivamente, llegar a imaginar, otra cosa es que, por los motivos que sean, no lo hagamos.

Lo anterior coincide más o menos con lo que dan a entender los economistas británicos John Kay y Mervyn King en su libro *Radical Uncertainty: Decision Making for an Unknowable Future* (2020). La naturaleza de determinados escenarios tiene la peculiaridad de que en ella concurren condiciones tan complejas que es muy difícil aventurar una solución racional satisfactoria. Son

situaciones de “incertidumbre radical” y suelen ser subestimadas. Los autores distinguen entre incertidumbres “desconocidas conocidas” (*known unknowns*) y “desconocidas no conocidas” (*unknown unknowns*). Es decir, entre lo que en un momento dado sabemos que no sabemos, pero sabemos que puede pasar, y lo que no sabemos en absoluto. Esta última clase de incógnita se asocia con la idea de aleatoriedad y con el concepto de “cisne negro” desarrollado por Nassim Taleb (2007). Un concepto originalmente acuñado por Karl Popper para ilustrar la diferencia entre la corroboración de casos determinados y la verificación exhaustiva de una teoría científica, y las dificultades de apostar solo por métodos inductivos: la comprobación reiterada de un hecho (que todos los especímenes de cisnes observados sean blancos) puede no ser prueba definitiva para pasar a una teoría (“Todos los cisnes son blancos”). Puede que nuevos hechos refuten esa verdad (a principios del siglo XVIII se descubrió que también había cisnes negros) truncando la posibilidad de verificación del aserto que antes se había dado por válido.

El concepto de “cisne negro” de Taleb es empleado con un propósito añadido. Representa esa clase de contingencias impredecibles y extraordinariamente inhabituales con efecto de incalculable magnitud que, si bien no podemos anticipar, debemos aprender a gestionar. Lo que debemos aprender a gestionar son nuestras capacidades cognitivas y nuestras caídas en errores sistemáticos, el reconocimiento de la posible falibilidad de nuestras predicciones, la potencial inexactitud de los modelos a los que recurrimos y en los que reposamos nuestra seguridad, y la siempre viable tendencia a sucumbir a motivaciones subjetivas.

El virus SARS-CoV-2 y la enfermedad que produce, la Covid-19, pueden entenderse desde lo impensable en el sentido metafórico de lo que cabía difícilmente esperar, pero no desde el punto de vista objetivo de aquello a lo que sabíamos que podíamos estar expuestos y para lo cual podíamos haber estado mejor armados. No se ajusta, en consecuencia, a la categorización de “desconocido no conocido” de Kay y King. Tampoco al “cisne negro” de Taleb, tal y como el propio Taleb lo ha aclarado (Avishai 2020). La Covid-19 corresponde a la clase de acontecimientos catastróficos e inusuales que, no obstante, podíamos haber previsto.

Podíamos haber sido más precavidos ante la evolución de una epidemia provocada por un virus nuevo y mortal para el cual no se tenía tratamiento

certero ni cura. Podíamos haber sido más diestros en la advertencia y control del riesgo, y más disciplinados en la coordinación de esfuerzos. Podíamos haber contado con infraestructuras sanitarias más dotadas, sin las escaseces e insuficiencias reportadas a niveles locales y globales. Podíamos haber previsto que no era prudente consentir, habiendo numerosas personas ya infectadas, concentraciones masivas de todo tipo en diferentes partes del mundo, incluido el turismo y los viajeros que siguieron sus travesías como si nada estuviera ocurriendo.

Se pudo haber sabido reconocer más temprano hasta dónde llega la competencia política y cuándo otras competencias deben entrar en juego. Se debió haber sabido que estar más volcados al trabajo en conjunto y desde la coincidencia es lo que se espera en situaciones semejantes de los líderes políticos, estén en el gobierno o no, en lugar de atizar la enemistad ideológica y confundir la oportunidad de estar a la altura con la oportunidad para conveniencias de consigna partidista. Y, por supuesto, se pudo tener ya por sabido que con sociedades tan frágiles, social y económicamente, ahogadas en desigualdades, limitaciones esenciales y pobreza gracias a sistemas basados en dar preferencia al bienestar de unos pocos, la pandemia se ensañaría superlativamente, de una forma u otra, con los no privilegiados, con los mal situados, con los más débiles.

Nadie está exento de errores y desaciertos en las tomas de decisión cuando un trance “impensable” nos toma por sorpresa, pero los errores y desaciertos que tienen que ver con piezas de pensamiento visiblemente mal concebidas, con irrespeto al conocimiento y a la verdad, con actitudes inútiles a las que se somete la intencionalidad, con no saber lo que se debería haber sabido, son traspies de otro tipo y dan lugar a expectativas muy perturbadoras. Son equivocaciones edificadas sobre narrativas engañosas que prescindan de evidencia, o están sujetas a la especulación, o a deformaciones de la realidad, o que no resultan de razonamientos adecuados, o que se atienden solo a provisiones emotivas que sacrifican un esfuerzo verdadero por encontrar soporte cognitivo seguro. Esta clase de errores tienen en común que son incongruencias y defectos que, si bien podrían tener diferentes causas, también pueden remitir a problemas epistemológicos elementales de algún tipo que conviene saber identificar. Pueden responder a una malograda relación con los hechos

y con la idea misma de conocimiento. Sobre estos cimientos lo pensable se vuelve impensable porque se piensa mal.

Como ya se ha adelantado, la pandemia ha avivado el pensamiento crítico. Se están analizando las condiciones preexistentes al acontecimiento, los marcos normativos que pueden justificar o no los estados excepcionales decretados por los gobiernos, la funcionalidad de los posibles modelos que sirven de sustento a las decisiones, y las opciones de futuro. Se han recobrado visiones ya clásicas y se han adelantado predicciones desde perspectivas contemporáneas. Se citan desde Hobbes hasta Zizek, desde Locke hasta Agamben, desde Kant hasta Byung-Chul Han, desde Hegel hasta Judith Butler, desde Rawls hasta Badiou, desde Nozick hasta Harari.

De Hobbes se puede traer a colación que en una situación de desastre y desgracia el estado está legitimado para tener poderes especiales si se quiere contener la amenaza y tener control sobre ella. Locke, por el contrario, recuerda que, dado que la libertad del individuo tiene precedencia, las decisiones de una autoridad no proceden sin la anuencia de las personas. De Kant puede retomarse la máxima fundamental de obrar conforme a razones que al mismo tiempo se puedan querer convertir en ley universal. La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel evoca las profundas relaciones de mutua necesidad dentro de un sistema de inescapable dependencia. El análisis de Foucault sobre los mecanismos de poder y su administración a través de las instituciones nos pone sobre aviso de ciertas contradicciones importantes entre la norma y la práctica, y entre propósitos encubiertos y fines reales. Rawls incita a creer que esta crisis sanitaria abre un espacio propicio para iniciar la reconstrucción de la sociedad, lo que en sus términos supondría aplicar un “velo de ignorancia”, es decir, empezar desde cero con un modelo más justo socialmente que repare inequidades y resuelva prioridades. Una función que, según Rawls, solo puede tener una sociedad liberal. Las ideas de Nozick, en contra de todo paternalismo y de lo que pueda contravenir los derechos y libertades individuales, y a favor de una neutralidad o, como mucho, una intervención mínima del estado en estas materias, coinciden con la crítica de algunos a las variadas formas de intromisión en la vida de los ciudadanos por parte de los gobiernos bajo el designio de salvaguardar la seguridad de la población ante el coronavirus.

Los filósofos de nuestro tiempo, por su parte, han estado bastante activos como consecuencia de la pandemia. A pesar de las distancias filosóficas, y de la

disparidad de criterios, todos concuerdan, cada uno a su manera, en extravíos sustanciales en cuanto a fundamentos, motivaciones y formas de pensar los hechos. No se pueden exponer las interesantes posturas de todos ellos, que son muchos más que los ya nombrados, pero se resumirán las de dos figuras con quizás las más fuertes opiniones.

El primero en dar su diagnóstico fue el filósofo esloveno Slavoj Žižek, y lo hizo estrenando libro. Tan solo un mes después de desatada la pandemia ha publicado *Pandemic! COVID-19 Shakes the World* (Žižek 2020), un texto no muy extenso cuyos beneficios ha donado a Médicos sin Fronteras. La publicación ha estado acompañada de provocadores debates y entrevistas. Žižek ataca de manera rotunda el capitalismo radical, la globalización, la “tiranía de mercado” y el modelo liberal como males responsables de estructuras y retóricas viciadas que han llevado a un estado de deterioro y fragilidad del tejido social colocando a la sociedad en una posición tremendamente delicada. Acusa también duramente a Reino Unido y a Estados Unidos por valerse de la mentira de manera abierta como instrumento para controlar a los ciudadanos y restar importancia a un panorama que a todas luces es muy grave. Ve ocasión, sin embargo, para anunciar una especie de redención mediante la reinención de un nuevo comunismo. Ese comunismo renovado estaría basado en la confianza que, a su juicio, solo puede provenir del conocimiento científico y de las personas, y estaría lejos del modelo autoritario de China y sus tácticas de encubrimiento, como las que llevaron a no desvelar el primer brote del virus detectado en Wuhan a finales de 2019. Las afirmaciones de Žižek han encontrado fuerte resistencia en Byung-Chul Han. Sin dejar de reconocer los abusos y las extralimitaciones del capitalismo, el filósofo surcoreano ha rechazado sin reservas el alegre vaticinio de Žižek en cuanto a que el SARS-CoV-2 será el germen de una transformación. Han está seguro de que la mentalidad capitalista se mantendrá con el mismo vigor de siempre (Yaccar 2020).

El otro filósofo que ha arremetido de forma vehemente contra el sistema ha sido el italiano Giorgio Agamben, quien ha objetado enérgicamente las medidas de cierre, prohibición y suspensión de actividades que ha llevado a confinarse en sus casas a millones de personas en su país, aunque la queja recae también sobre otras naciones. Agamben denuncia estas acciones como una clara e inaceptable intrusión en la libertad y derechos de la gente. Para Agamben, la cuarentena se ha sustentado sobre la infusión deliberada de un

estado de pánico y sobre la instilación en los ciudadanos de una necesidad de protección y seguridad manipuladas por los propios gobiernos para presentarse como bienhechores y liberadores, para sacar provecho político, y para practicar estricta supervisión y vigilancia sobre las poblaciones. No la emprende directamente contra los excesos del sistema económico, sino contra un discurso que justifica, según su parecer, una desproporción del poder del estado, la cual tacha de ilegítima. Dejando momentáneamente a un lado el acento de los comentarios de Agamben y si son veraces sus argumentos, no es improcedente una evaluación objetiva del papel del estado. Cabe preguntar si sus poderes excepcionales son lícitos y proporcionados, pero también si los canales para implementarlos son lo suficientemente ágiles y eficientes de acuerdo con la urgencia. Se admite asimismo la pregunta sobre si no habría sido factible otra salida igual de radical, pero que se sintiera menos restrictiva. La eficacia que tiene una cuarentena en caso de pandemia y la premura de poner un orden conveniente es indiscutible. Fue y es crucial, y marca la diferencia entre la tragedia actual y una tragedia aún mayor. Precisamente por eso, es irremediable valorar no únicamente qué márgenes tiene y debe tener el estado en circunstancias extraordinarias; también lo es hasta dónde esos márgenes podrían ser otros si la gente estuviese mejor educada y entrenada para ser responsable de sí misma. Igualmente merece cuidado el oportunismo y ventajismo político y económico que está dándose por parte de muchos en esta crisis. Otra cosa es suscribir las ideas en las que Agamben apuntala sus observaciones. El núcleo de sus argumentos descansa sobre una visión conspirativa del estado. Ha llegado a decir que el SARS-CoV-2 es “un virus normal”, que la epidemia es “una invención” y que la Covid-19 ha servido de “pretexto ideal” para la “militarización” de grandes porciones geográficas tildando de “irracionales” las medidas de emergencia tomadas por su gobierno (Agamben 2020).

Se ha dejado para el final una mención especial a Camus y, en general, a la posición existencialista. *La Peste* de Albert Camus es uno de los referentes más gráficos que se han utilizado para exaltar los estados emotivos suscitados por la Covid-19. La obra ha resurgido súbitamente en las librerías virtuales del mundo y en análisis de todo tipo, más allá de la esfera filosófica. *La Peste* representa con chocante e intensa clarividencia la frustración, el malestar, el sufrimiento y la incapacitante sensación de impotencia que se ha vivido y que sigue latente. Son interesantes las coincidencias, e interesante ver cómo

las ideas existencialistas nutren el cuadro. Se puede discrepar del existencialismo o de los peculiares matices de las filosofías de sus representantes, pero tiene una idea potente en la que vale la pena detenerse: para el existencialista no solo somos libres, no solo tenemos el poder de actuar, no solo somos responsables de nuestra libertad, nuestras elecciones además nos comprometen y comprometen a la humanidad entera. Cuando elegimos, elegimos lo que creemos que debemos elegir, y en ese acto se crea simultáneamente “una imagen” de la persona “tal como consideramos que debe ser” (Sartre 1985, 17). El drama del existencialismo, y también el drama de la condición humana, es que aun cuando la vida a veces nos parezca absurda, aun cuando no hallemos explicación a por qué nos tiene que estar pasando lo que nos pasa, no podemos, de una manera u otra, dejar de tomar postura frente a ese hecho, y al hacerlo terminamos haciéndolo también por otros. Lo que hago no solo manifiesta lo que yo creo que debo hacer; manifiesta a su vez lo que creo que *debería* hacerse. Mis actos, incluidos los actos por los cuales expreso lo que pienso, reflejan lo que creo válido para mí y para los demás, aunque los demás terminen haciendo lo contrario. Volviendo a *La Peste*, es fácil encontrar valiosas lecciones más allá de la alegoría a otra clase de enfermedad fatal que puede carcomer al ser humano. El Dr. Rieux, personaje central, no cesa en su empeño de hacer lo que sabe, aunque es consciente de que muchos no se podrán salvar. Es su forma de pelear y rebelarse contra lo injusto, lo infame, lo intolerable, contra la náusea que provoca el absurdo, el sinsentido. Rieux, que en términos convencionales sería el héroe de la novela, es presentado por Camus simplemente como un ser humano más. Los actos de los seres humanos no son intrascendentes, pero tampoco heroicos. En el mejor de los casos pueden ser honestos. Para Rieux la única forma de combatir la peste es la honestidad, que define diciendo: “No sé qué es, en general. Pero, en mi caso, sé que no es más que hacer mi oficio” (Camus 1995, 116).

Sea cual sea la eventualidad de turno que nos tome de improviso: conocida desconocida o desconocida no conocida, pensable o impensable, puede que tengamos la posibilidad de opciones distintas, o no. Puede que unas sean mejores que otras, o no. En cualquiera de los casos, la forma en que hagamos “nuestro oficio” tiene mucho que ver con lo que llamamos responsabilidad moral.

3. La relación entre responsabilidad moral y posibilidades alternativas

Desde un punto de vista teórico, poder actuar de manera diferente es una de las tres condiciones básicas que se atribuyen al libre albedrío (Walter 2001).¹ Las otras dos condiciones son la habilidad de tener control sobre las elecciones y la habilidad de que las voliciones que llevan a esas elecciones respondan a ciertas razones. O lo que es lo mismo: ser el autor de los propios arbitrios y que estos reflejen sensibilidad respecto a motivaciones racionales, no respecto a motivaciones de las que no se es consciente. Esto supone que lo que determina mi voluntad no puede ser contrario o ajeno a ella, o surgido de coacción, o de estímulos inconscientes o que yo ignore o de los que no caigo en cuenta, o ser obra de la casualidad o del mero azar. Estas tres condiciones consolidarían la tesis básica del libre albedrío, entendido con un estatus más complejo que el mero estado de libertad. Un sujeto actúa con libre albedrío cuando puede elegir voluntariamente el curso de acción a tomar.

A estas características, que clásicamente se presuponen como propias de un agente moral libre, se les suma la también tradicional idea de responsabilidad moral que algunos toman como implícitamente comprendida en la voluntad del sujeto, mientras otros defienden que depende también de ciertas particularidades. A partir de la segunda mitad del siglo XX, la responsabilidad moral comenzó a debatirse de manera preferente como asociada con la primera de las tres condiciones del libre albedrío descritas. Harry Frankfurt denominó esta modalidad “principio de posibilidades alternativas” (PAP).

This principle states that a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise (Frankfurt 1969, 829).

“Este principio establece que una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho solo si pudo haber actuado de otra manera”. Frankfurt pretende zanjar la discusión sobre esta demarcación de la responsabilidad moral alegando que el PAP es falso (Frankfurt 1969, 929). Procede para ello

1 El debate sobre la posibilidad del libre albedrío ha seguido múltiples recorridos. Para una presentación y detallada bibliografía sobre las diferentes posturas se recomienda los siguientes artículos en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>): “Free Will” de Timothy O’Connor y Christopher Franklin, (Spring 2018), <https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>; “Casual Determinism” de Carl Hoefer, (Spring 2016), <https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/>; “Compatibilism” de Michael McKenna y D. Justin Coates (Summer 2020), <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>; “Arguments for Incompatibilism” de Kadri Vihvelin, (Fall 2018), <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/>, y “Skepticism About Moral Responsibility” de Gregg Caruso (Spring 2018), <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-moral-responsibility/>.

a elaborar una serie de contraejemplos destinados a mostrar que se puede prescindir del PAP porque un agente puede ser responsable de lo que ha hecho aun cuando no haya podido actuar de modo distinto. No entra dentro del ámbito de este artículo otro examen de los argumentos “tipo Frankfurt” sobre los cuales ya hay bastante literatura.² Se dirá, sin embargo, que logran un objetivo importante independientemente de las objeciones que han recibido. Como explica Carlos Patarroyo (2013), permiten demostrar que “un agente puede actuar sin coerción, por sí mismo, aun si su acción es inevitable”. Aunque no haya podido ni hubiera podido actuar de otra manera porque no tenía otra elección, “no hay razón para pensar que el agente no es moralmente responsable de lo que ha hecho”.

El PAP no es esencial para poder determinar responsabilidad moral. No lo es porque suscribe una reducción impropia. La idea típica de que si un agente actúa de forma voluntaria es un agente moralmente responsable aparece subordinada a la capacidad de ese agente para poder escoger entre posibilidades alternas, entendida esta capacidad como condición que garantiza que el acto es libre y voluntario. Ambas aserciones podrían estar relacionadas, pero no a modo de una limitación necesaria y a priori, que es lo que el PAP parece exponer. Poder elegir entre opciones diferentes puede ser una condición para actuar con libre albedrío, pero no una condición necesaria para ser responsable. Y, paralelamente, puede ser suficiente para denotar un acto voluntario, pero no es lo único que habilita un movimiento de ese nivel. Sobre las mismas bases dadas por el libre albedrío, no hay espacio para concluir que *solo si* se cumple el PAP se puede hablar de responsabilidad moral o de una voluntad libre. Por ejemplo, que en una pandemia no se pudiera actuar más que como se hizo, no significa automáticamente que no se sea responsable de cómo se hicieron las cosas o que no se haya actuado voluntariamente (como tampoco significa que, si se pudo actuar de otra manera, entonces necesariamente se es responsable de lo ocurrido).

La responsabilidad moral involucra una red compleja de factores más allá de ciertos nexos formales, y actuar de otra manera puede envolver un haz de incidencias donde lo determinado e indeterminado, lo accidental y lo

2 Nadine Elzine realiza un interesante análisis sobre la construcción de esta clase de contraejemplos en su artículo “Frankfurt-Style Counterexamples and the Importance of Alternative Possibilities”, *Acta Analytica* 32, (2017): 169-191, <https://doi.org/10.1007/s12136-016-0305-0>. Recopila a la vez una extensa muestra bibliográfica de autores en favor y en contra de la posición de Frankfurt.

predispuesto afectan la responsabilidad del agente. En esto obviamente tampoco es un asunto secundario si lo que hace una persona se inicia desde lo que sabe que debe hacer, o si sabe lo que hay que hacer pero, de todos modos, no lo hace, o si directamente no sabe o no quiere confrontar la situación. Precisamente en línea con lo que intenta explorar este artículo, importan los posibles aspectos que en el proceso de elección tienen que ver de manera exclusiva con las habilidades del agente moral. ¿Qué factores pueden comprometer la voluntad y hacerla vulnerable en su propio seno?

Normalmente respondemos a una dinámica de dar razones para muchos de nuestros actos. La utilidad de este género de actividad está en su posibilidad de dotar de inteligibilidad a lo que aducimos y hacemos. Pero muchas veces las justificaciones que se articulan disponen de contenidos que no son compatibles con consideraciones debidamente fundadas o precisas. Ocurre en el plano teórico y en el práctico. El problema es que algunas justificaciones pueden saltar del terreno del pensamiento a situaciones reales con una carga extravagante muy dudosa y singular. Entonces se entra en otro nivel de dificultad.

De acuerdo con la epistemología del vicio, que es “el estudio de la naturaleza, la identidad y la significación de los vicios epistémicos” (Cassam 2016, 159), podemos ser propensos a diversas clases de defectos intelectuales que pueden obstaculizar e interponerse en nuestro recto pensar, forjando y perpetuando modalidades incorrectas de composición y comprensión de la realidad. Cassam concibe la naturaleza dañina del vicio epistémico como un *obstructivismo intelectual* por su poder para interferir en la adquisición, conservación y trasmisión de conocimiento (Cassam 2018, 3). Un vicio epistémico se entiende mejor por contraste con su opuesto: la virtud epistémica, una disposición “estable y robusta” (Madison 2017, 1) que da acceso a la formación de mecanismos cognitivos seguros (dentro de lo posible) para estructurar nuestros juicios. La noción de virtud epistémica está claramente inspirada en la virtud intelectual aristotélica.

El catálogo actual de virtudes intelectuales (aquellas cualidades que posibilitan tanto sabiduría práctica como teórica) es muy variado según los autores. En general, es bastante más amplio que el aristotélico. Por otra parte, hay discrepancias primordiales entre diferentes corrientes de epistemología de la virtud sobre la categorización de los conceptos epistémicos y, muy especialmente, sobre cuestiones fundacionales respecto a la fiabilidad del conocimiento

y la función específica de las virtudes intelectuales. Pero valga subrayar que la noción de virtud epistémica retiene el sentido aristotélico que la conecta con una clase de conocimiento superior e indispensable para dar lugar a configuraciones adecuadas de pensamiento que, combinadas con las virtudes morales (ideales que orientan la acción) culminan en fines razonables. El que obra bien piensa bien, por eso puede seguir buenas razones, lo que requiere implicarse en un proceso intelectual. W.D. Ross define, en efecto, el papel de esta clase de virtud en Aristóteles como “una operación intelectual” (1981, 307).

La virtud epistémica se adquiere, pero además solicita un ánimo especial y sostenido hacia el conocimiento, su investigación y su búsqueda. En todo caso, solicita una actitud de compromiso de no trasgredir sus límites. Atañe tanto al conocimiento científico y técnico, como al que permite respuestas y conductas inteligentes y racionales, como al que produce el más alto entendimiento teórico y práctico de las cosas, incluido el conocimiento de uno mismo.

Los vicios epistémicos pueden acuñar el carácter intelectual de la persona de la misma forma en que lo hacen las virtudes epistémicas, solo que, obviamente, en dirección contraria y nociva. Son rasgos de carácter desviados, adulterados que, debido a malos motivos o hábitos crean malas actitudes y estilos de pensamiento, y creencias en “cosas raras” e inoportunas respecto a las prácticas de obtención y asimilación de conocimiento que deberíamos observar (Cassam 2016, 162, 168, 174, 175 y Cassam 2015, 20-21). En el listado de esta clase de vicios están, entre otros, desde el dogmatismo, la rigidez intelectual, el prejuicio, la mentalidad cerrada, la pereza intelectual, la negligencia, la falta de moderación intelectual, la falta de atención al detalle, el pensamiento ilusorio, la credulidad intelectual (Cassam 2016, 164) hasta la arrogancia intelectual (Cassam 2018, 4, 5, 12), la malevolencia intelectual (Cassam 2018, 1, 4, 8-10), el exceso de confianza o complejo de superioridad cognitiva (Cassam 2018, 15), así como la deshonestidad intelectual (Cassam 2018, 2). Podríamos continuar con la estupidez y con la falta de humildad intelectuales, y otros tantos impedimentos epistémicos de diferente índole.

Hay un vicio al que Cassam ha dedicado tratamiento separado: la indiferencia epistémica (*epistemic insouciance*). No se trata únicamente de una despreocupación, un desafecto, una apatía o dejadez respecto al conocimiento, sino de una falta de sensibilidad respecto a lo que se afirma y se defiende, lo cual tiene su asiento en un menoscabo de la autoridad que debería concedérsele

a la verdad. El indiferente epistémico es un indolente epistémico que no se conmueve por si lo que dice es cierto o falso ni por si lo que hace es válido o no. A diferencia del mentiroso, del que engaña, del malicioso, que reconocen el valor de la verdad (por eso la ocultan, la manipulan, la falsean), al indiferente epistémico le es indistinto saber qué es o no verdadero, ni el daño que puede causar con ello (Cassam 2018).

Cassam compara la *epistemic insouciance* con el concepto de *bullshit*, tal y como lo desarrolla Frankfurt (2005). La palabra *bullshit* presenta dificultades de traducción. Al margen de su significado literal se utiliza figurativamente de manera corriente para hacer referencia a aquello que se pretende que creamos cuando en realidad es una patraña, un despropósito, una sandez, una necedad, una tontería, una desvarío, un fraude, un “argumento basura” o, en sentido más coloquial, una chorrada, puras pamplinas. Los juicios que emite el indiferente epistémico merecen esta clase de calificativos con el agregado de que pueden ser muy perjudiciales (Cassam 2018). Y puede esperarse que lo sean más si la indiferencia epistémica armoniza con otros vicios como la arrogancia intelectual, la mentalidad cerrada y un exceso de confianza o complejo de superioridad cognitiva. Desde estos indicadores, y quizás otros, pueden acomodarse las llamativas declaraciones y actuaciones de personajes como Boris Johnson y Donald Trump, que sobresalen no precisamente por su sensatez en la gestión de la pandemia. Su estilo de comportamiento es asombroso, y no solo durante esta crisis. En estos ejemplos, ciertamente la responsabilidad moral y la posibilidad de poder actuar de forma distinta están fuertemente conectadas. Esto no hace el PAP menos falso. El PAP sigue teniendo un carácter circunstancial, e incluso en estos casos quizás hasta podría juzgarse accesorio. La actitud imprudente y precipitada de sujetos con el poder de tomar decisiones sobre las vidas de millones de personas a sabiendas de que estas son contrarias a lo que dicta la lógica de las circunstancias y el buen juicio de gente experta que sabe más que ellos, puede ser estimada con preeminencia en la adscripción de responsabilidad moral, independientemente de si tenían o no otras opciones. Otra cosa es si las conductas de personas como Trump y Johnson pueden tratarse solo dentro de contornos epistémicos.

Con la irrupción de la Covid-19, excelencias y mezquindades han aflorado. Hay conflictos reales entre la calidad epistémica y la calidad de las decisiones, entre el carácter intelectual y el carácter moral que se refleja en

las intenciones y en los resultados de las acciones. Son varios los atributos negativos que podrían investigarse. Dos de ellos, la deshonestidad y la malevolencia epistémicas, son también vicios dignos de cita por sus efectos perversos. Tienen que ver con el ocultamiento de los hechos con el objeto de “socavar activamente la evidencia que posee un grupo específico de individuos” de manera que la verdad no sea conocida (Cassam 2018, 1). Estas conductas se constatan excesivamente en ciertos círculos de poder o de influencia, en ciertas figuras públicas, en ciertos intercambios en redes sociales y medios de comunicación, pero pueden darse en cualquiera. El vicio epistémico viene a ser, al fin y al cabo, la representación de una seria privación a la que el individuo puede adherir.

La epistemología del vicio tiene aspectos en los que cabría ahondar mucho más. Uno de ellos es cómo distinguir estados afectivos y malos hábitos que son producto de vicios epistémicos de vicios epistémicos que son producto de trastornos que se inscriben en una desmesura del carácter más complicada. La caracterización de un mal motivo puede cambiar sustancialmente. Esto sugiere otros desarrollos: hasta qué punto los vicios epistémicos pueden ser estados incipientes de *akrasia* que pueden degenerar en otras complejidades. El vicio epistémico induce a una falta de regulación que afecta a la voluntad, pero no parece involucrar a priori una deficiencia propiamente volitiva o una carencia intrínseca a la voluntad, sino una desviación del buen juicio debido a distorsiones en el contenido epistémico. Estas distorsiones, no obstante, pueden contribuir a construir motivaciones e intenciones firmes y persistentes en el tiempo hasta llegar a ser crónicamente recurrentes. Otra línea de exploración sería en qué medida los vicios epistémicos restan control al agente sobre su propia voluntad y, más seriamente, en qué medida tal control es posible. Con todo, la epistemología del vicio puede brindar un perímetro teórico atractivo desde donde avanzar en la comprensión de aquellos casos en los que el agente podría haber actuado de forma diferente, y en los que la responsabilidad moral está comprometida debido a escollos y bloqueos de diferente categoría cuya causa última sería de naturaleza intelectual.

4. Consideraciones finales

La reflexión sobre lo que se puede hacer de otra manera no interesa solo en relación con la responsabilidad moral. Interesa, en general, para anticipar qué podría hacerse de modo distinto si se pudiera reaccionar de modo distinto de acuerdo con niveles distintos de aptitud intelectual. Hay ocasiones en las cuales, hagamos lo que hagamos, las consecuencias pueden ser incontenibles, lo que hace aconsejable que en malos escenarios, como en otros, en vez de posicionarnos únicamente desde la pretensión de prever las contingencias, lo hagamos a su vez, y más cuidadosamente, desde la de prever estilos de respuesta. Parece igualmente sensato que esos estilos estén alineados con una actitud superior respecto a la solvencia que da el conocimiento y la verdad. Lo contrario, después de todo, da lugar al autoengaño (el autoengaño podría entrar en el inventario de vicios epistémicos, y quizás como el más básico de todos).

¿Hasta qué extremo somos responsables entonces? Sabemos que a veces podemos vernos en la situación de no descubrir si las acciones han sido las adecuadas hasta después de que nos hemos visto obligados a responder como pudimos. Y sabemos que algunas situaciones pueden ser inmanejables. Por eso, y por lo que se ha comentado, la responsabilidad moral en la práctica puede ser asimétrica. Esto no contradice la posibilidad de calibrar mecanismos intelectuales que nos hagan más competentes.

Así como no hay modelos matemáticos ni experimentos intelectuales que puedan predecir con exactitud consecuencias sobre realidades de carne y hueso, podemos tener dificultades para encontrar procedimientos óptimos por los que establecer responsabilidad moral. La responsabilidad está cortada por dominios externos (hechos, circunstancias, otras personas), algunos volátiles, fortuitos, incontrolables, y es relativa a dominios íntimos que tienen que ver con la naturaleza de nuestras intervenciones personales, signadas por paradójicas influencias en las que nosotros mismos podemos poner “ruidos” y obstrucciones. La responsabilidad moral tiene sus grados y capas, pero nos concierne pensar responsablemente, y prevenir que la certeza y la fiabilidad de nuestros juicios no esté depositada en fundamentos cognitivos defectuosos (Delgado 2018, 83). Esto sin olvidar que quien demanda responsabilidad moral es también sujeto de responsabilidad moral respecto a las creencias que da por válidas.

Referencias

- Agamben, Giorgio. “L’invenzione di un’epidemia”. *Quodlibet*, 26 febbraio 2020. Recuperado el 08 de mayo de 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>
- Avishai, Bernard. “The Pandemic isn’t a Black Swan but a portent of a more fragile global system”. *The New Yorker*, April 21, 2020. Recuperado el 14 de mayo de 2020. <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/the-pandemic-isnt-a-black-swan-but-a-portent-of-a-more-fragile-global-system>
- Camus, Albert. *La Peste*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.
- Carusso, Gregg. “Skepticism About Moral Responsibility”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2018). Recuperado el 16 de junio de 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-moral-responsibility/>.
- Cassam, Quassim. “Epistemic Insouciance”. *Journal of Philosophical Research* 43 (2018): 1-20. Recuperado el 02 de mayo de 2020. <https://doi.org/10.5840/jpr2018828131>
- . “Vice Epistemology”. *The Monist* 99, no. 2 (April 2016): 159-180. Recuperado el 02 de mayo de 2020. <https://doi.org/10.1093/monist/onv034>
- . “Stealthy Vices.” *Social Epistemology Review and Reply Collective* 4, no. 10 (2015): 19-25 citado en Madison, B. C. J., “On the Nature of Intellectual Vice”. *Social Epistemology Review & Reply Collective* 6, no. 12 (2017): 1-6. Recuperado el 03 de mayo de 2020. <https://social-epistemology.com/2017/12/05/on-the-nature-of-intellectual-vice-brent-madison/>
- Delgado, María Aurelia. *¿Qué se siente ser Ud.? Hacia una mejor comprensión de nuestros contextos de racionalidad y sus referentes normativos*. Madrid: Apeiron Ediciones, 2018.
- Elzein, Nadine. “Frankfurt-Style Counterexamples and the Importance of Alternative Possibilities”. *Acta Anal* 32, (2017): 169-191 <https://doi.org/10.1007/s12136-016-0305-0>
- Frankfurt, Harry G. *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- . “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”. *The Journal of Philosophy* 66, no. 23 (1969): 829-39. Recuperado el 10 de mayo de 2020. <https://doi.org/10.2307/2023833>
- Hofer, Carl. “Casual Determinism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2016). Recuperado el 16 de junio de 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/>
- Kay, John and King, Mervyn. *Radical Uncertainty: Decision Making for an Unknowable Future*. London: The Bridge Street Press, 2020.
- Madison, B. C. J. “On the Nature of Intellectual Vice”. *Social Epistemology Review & Reply Collective* 6, no. 12 (2017): 1-6. Recuperado el 03 de mayo de 2020. <https://social-epistemology.com/2017/12/05/on-the-nature-of-intellectual-vice-brent-madison/>
- McKenna, Michael and D. Justin Coates. “Compatibilism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2020). Recuperado el 16 de junio de 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>
- O’Connor, Timothy and Franklin Christopher. “Free Will”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2017). Recuperado el 16 de junio de 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/freewill/>
- Patarroyo G., Carlos G. “Los contraejemplos tipo-Frankfurt y un dilema para la ‘DEFENSA-W’”. *Eidos*, no. 19 (Julio/Diciembre 2013). Recuperado el 01 de mayo de 2020. C:/Users/maryl/Documents/My%20Philosophy/UNCR/Los%20contraejemplos%20tipo-Frankfurt%20y%20un%20dilema%20para%20la%20_DEFENSA-W_.html



- Ross, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1981.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo* incluido en *Sartre/Heidegger. Sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones 80, 1985.
- Taleb, Nassim Nicholas. *The Black Swan*. London: Penguin Books, 2007.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/>
- Vihvelin, Kadri. "Arguments for Incompatibilism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2018). Recuperado el 16 de junio de 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/>,
- Walter, Henrik. *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusion to a Concept of Natural Autonomy*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2001 citado en Lavazza, Andrea, "Why Cognitive Sciences Do Not Prove That Free Will Is an Epiphenomenon". *Frontiers in Psychology*, 26 February 2019. Recuperado el 29 de abril de 2020. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00326>
- Yaccar, María Daniela. "La filosofía y el coronavirus, un nuevo fantasma que recorre el mundo". *Página 12*, 29 de marzo de 2020. Recuperado el 10 de mayo de 2020. <https://www.pagina12.com.ar/255882-la-filosofia-y-el-coronavirus-un-nuevo-fantasma-que-recorre>
- Zizek, Slavoj. *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*. New York: OR Books, 2020.