

AUTOENGAÑO Y RESPONSABILIDAD MORAL: UN COMENTARIO SOBRE LA SUERTE MORAL*

JULIA VERGARA

Con frecuencia emitimos juicios morales. En algunos casos estamos dispuestos a retractarnos, en otros a atenuar su gravedad e incluso a veces llegamos a considerar injusta una extendida condena social. Los factores que inciden en tales revisiones son diversos. En general, se trata de consideraciones que toman en cuenta el grado de coerción o ignorancia que la persona sufre, si ha sido sorprendida en su buena fe, si la situación misma resultó incontrolable o si un elemento involuntario o azaroso determinó el evento en cuestión. Decimos entonces que el sujeto no sabía lo que hacía o que, aún sabiendo, las circunstancias del caso lo eximen de toda culpa, y al hacerlo, creemos que sería injusto no tomar en cuenta aquellos mismos factores que exigimos cuando de nosotros se trata. Por tales motivos, pareciera que los juicios morales llevan implícita la siguiente cláusula restrictiva:

(C): Nadie es moralmente responsable por aquellas cosas que escapan a su control.

* El comentario apunta a los artículos de Thomas Nagel (1979) y Bernard Williams (1981). Nagel distingue cuatro tipos de suerte moral: la constitutiva, la suerte en las propias circunstancias y dos tipos más que tienen que ver con las causas y los efectos de la acción. La presente nota se dirige sólo a la suerte constitutiva. Una versión preliminar de la misma fue leída en el "Coloquio de Filosofía Práctica" realizado en SADAF en diciembre de 1998. Deseo agradecer al Prof. Akeel Bilgrami la invitación a participar de su seminario "Self-Knowledge and Intentionality" en la Universidad de Columbia en 1995 donde se discutió el tema del autoengaño. Posteriormente se realizó en SADAF un seminario sobre una serie de artículos relativos a la noción de suerte moral. Deseo asimismo agradecer a Martín Farrell, Juan Larreta, Diana Pérez y Eduardo Rabossi por sus observaciones, comentarios críticos y sugerencias, los que me permitieron mejorar en gran medida la versión anterior.

En su apoyo, puede decirse que no parece racional elegir o atribuir culpas a quien no lo merece, como paradigmáticamente ocurre cuando las cosas dependen, únicamente, de si la suerte le ha jugado en contra o a favor. Puede decirse, incluso, que el lenguaje mismo opera como garantía ya que disponemos de una amplia gama de conceptos y matices a los efectos de corregir, atenuar o aún cancelar los juicios valorativos correspondientes. De modo que, intuitivamente al menos, todo parece indicar que el ámbito que denominamos “moral” cobra pleno sentido en la medida en que lo consideramos “ajeno al azar”. Tal es el gran supuesto que rige nuestra vida práctica y que adquiere su expresión en la mencionada cláusula (C). Si la excluimos, vaciamos de contenido no sólo a los juicios morales en cuanto tales sino a las prácticas que se relacionan con ellos (castigo, condena), así como a nuestras propias actitudes reactivas tales como la ofensa, la gratitud o el reproche.

Tomás Nagel, sin embargo, recurre a una serie de ejemplos con la idea de mostrar que en los actos moralmente relevantes “nada o casi nada de lo que un agente hace parece encontrarse bajo su control” (p. 59), señalando en cada caso cómo lo fortuito se filtra en nuestras decisiones, en la constitución de nuestra personalidad, en las circunstancias en las que estamos inmersos y en los dilemas morales que nos vemos obligados a enfrentar. Nagel sostiene que, analizando debidamente las cosas, escapan a nuestro control también las consecuencias de los actos por las que somos juzgados y muchas veces los detonantes mismos que dieron lugar al curso de la acción. La cruda realidad, entonces, es que los juicios morales versan sobre cuestiones ajenas al control de los agentes, cobrando con ello relevancia lo que él mismo, con Bernard Williams, ha denominado “suerte moral”¹. Nos vemos enfrentados así con la siguiente paradoja:

¹ Si bien Williams y Nagel dirigen sus argumentos contra la idea kantiana de que lo moral es inmune al azar, creo que el problema puede tratarse en forma independiente, ya que la noción de suerte moral surge como resultado de la erosión de la cláusula (C) y no es obligatorio considerar a la misma como la expresión (metafísicamente cargada) de la idea de Kant.

Por un lado, la condición (C) "parece correcta" pero, por el otro, un análisis exhaustivo de los hechos revela que nunca llegamos a controlar nada. De modo que, si aceptamos lo segundo, los juicios morales (bajo C) quedarían anulados, mientras que si optamos por lo primero, tendríamos que mostrar cómo es posible en este mundo tener el control de alguna cosa, impidiendo con ello que el azar, lo absolutamente incontraolado, pueda inmiscuirse en nuestra vida moral.

A su vez, aceptar la paradoja trae consecuencias inquietantes y Nagel las toma en cuenta hacia el final de su artículo. Si fuese cierto que todo o casi todo lo que hacemos depende de factores que escapan a nuestro control², deberíamos adoptar una actitud evaluativa externa respecto de nosotros mismos, lo que significaría vernos como una cosa más entre las cosas, obviamente al precio de la disolución del yo. Si queremos, en cambio, rescatar la noción de agencia, y con ella la actitud evaluativa interna, nos enfrentamos con el problema de ser responsables por las consecuencias de nuestros actos, consecuencias de las que no siempre tenemos control. Como toda paradoja, la de la suerte moral admite dos soluciones posibles. O bien se muestra que una de las proposiciones es falsa o bien que la inconsistencia del conjunto es sólo aparente. Aunque Nagel mismo confiesa su dificultad en resolverla, se inclina por la segunda opción diciendo lo siguiente: a fin de restaurar la consistencia debe mostrarse que la concepción evaluativa interna no es incompatible con las diversas maneras en que no controlamos lo que hacemos. En lo que resta de esta nota quisiera examinar un caso en el que se manifiesta dicha tensión y proponer, a diferencia de Nagel, la otra salida de la paradoja, a saber, la falsedad de una de sus proposiciones.

² Nagel hace mención de actos moralmente relevantes tales como el crimen, la revolución y el sacrificio de ciertos intereses en función de otros. Luego de señalar que el éxito o fracaso "depende, casi siempre, de factores que se encuentran más allá de nuestro control", agrega: "Todo parece resultar de la influencia combinada de factores, antecedentes y posteriores a la acción, que no están bajo el control del agente". (p. 66).

Una de las maneras en que no controlamos lo que hacemos es cuando nos engañamos a nosotros mismos. Esto ocurre cuando creemos, por ejemplo, lo que es nuestro deseo o permitimos olvidar lo que hasta entonces creímos. O cuando creemos que algo es verdadero precisamente porque nos perturba la idea de su falsedad. Incurrimos frecuentemente en todo tipo de olvidos, ilusiones, excusas y nos valemos de los más sutiles ardidés para que el cuerpo de nuestras creencias pueda armonizar.

Como suele observarse, no deja de ser curioso que en una misma persona se produzca el juego del engañado y el engañador. Aunque si entendemos que frente a un conflicto interno una parte de nuestra mente se encarga de inducir o suprimir en otra una idea determinada con el propósito de procurar un sufrimiento menor, el juego resulta menos enigmático³. Más extraño, en cambio, es lo que hacemos con la evidencia disponible. Debemos recurrir a todo tipo de maniobras para elegir, selectivamente, los datos que se compadecen con la creencia inducida, ignorando los que confirman aquella que la contradice. O debemos pasar por alto los hechos que nos harían recordar lo que deliberadamente olvidamos, utilizando para ello todo el ingenio que la situación exija. Las formas de autoengaño son diversas y existen descripciones alternativas que no examinaremos aquí. Nos interesa más bien la relación que el fenómeno guarda con respecto a la

³ El fenómeno del autoengaño no es compatible con ciertas concepciones del yo que, por mi parte, deseo aquí dejar a un lado. Una de ellas considera al yo como un sistema racional, transparente a sí mismo y completamente integrado. La otra, igualmente extrema, como un conjunto de subsistemas, que si bien cada uno posee su propia racionalidad crítica ninguno ejerce el predominio o la posición central. En ambos casos la oposición engañado-engañador resulta anulada (en el segundo caso se asimila el autoengaño a una falla en la coordinación de los subsistemas). En un enfoque intermedio, más plausible a mi juicio, puede verse al yo como altamente complejo y parcialmente dividido (lo que posibilita el autoengaño), y al mismo tiempo, como tendiendo a su propia integración. En esta caracterización, que tiene diversas variantes, puede darse el juego en cuestión. Véase Amélie Oksenberg Rorty (1988). Para una defensa del modelo freudiano, véase D. Davidson (1985) y (1981).

atribución de responsabilidad moral⁴. Por ejemplo, ¿tiene sentido culpar a un sujeto que se engaña?, ¿qué valor tendrían en ese caso los juicios retrospectivos internos? Tal vez la falta de control propio, el desconocer en parte lo que uno mismo sabe, piensa o es, constituye una prueba adicional de que el azar vulnera lo que para algunos es inexpugnable, en cuyo caso debería concluirse que Nagel tiene razón. Si el azar se entromete en lo más íntimo de nosotros, nuestra supuesta autonomía se vuelve completamente ilusoria.

Ocurre, sin embargo, un hecho sintomático que se revela en una asimetría a nivel de nuestros juicios. Por lo general, cuando vemos que una persona es engañada por otra sentimos compasión. Decimos que ha sido manipulada, seducida o sorprendida en su buena fe. Nuestra desaprobación moral se dirige en todo caso al victimario y rara vez dudamos acerca de quién es quién. En cambio, cuando advertimos que un sujeto se miente a sí mismo, desconociendo la evidencia que se halla a su disposición, nuestra reacción es la opuesta. No nos sentimos frente a una víctima, a quien algo desafortunado le ha ocurrido, sino ante alguien que está "haciendo" algo con su persona y algo que no debería hacer. ¿Por qué nos compadecemos en un caso y nos irritamos en el otro? La respuesta es difícil. Porque si efectivamente creemos que el sujeto se autoengaña (esto es, si ha perdido el control de sí) no parece razonable reprocharle sus acciones y mucho menos si pensamos que obedecen a mecanismos de tipo inconsciente. Sólo podríamos hacerlo si presuponemos que tal descontrol pudo ser evitado⁵ en cuyo caso tendríamos un enfoque determinado de lo que trata el fenómeno en cuestión.

⁴ Esta relación es examinada por Stephen Darwall (1988). Darwall distingue a los filósofos morales para quienes los casos de autoengaño revisiten interés filosófico de aquellos que no lo entienden así, y asocia la preocupación de los primeros con las teorías éticas basadas en el carácter o en el valor moral.

⁵ Por ejemplo, un caso típico de autoengaño es el fenómeno denominado "racionalización". El sujeto se da a sí mismo razones (que eventualmente expresa) en apoyo de lo que dice o concluye. Pero esas razones, que no

Precisemos mejor la pregunta ¿de qué lo culpamos exactamente? Podría responderse que no por las cosas particulares que el sujeto hace o dice, sino más bien por algo anterior, por haber resignado lo que pensamos que más le concierne, el ejercicio de su autonomía y con ello su responsabilidad. Pero, nuevamente, puede responderse que si el sujeto ignora su propio mecanismo, y si aceptamos (C), no tiene sentido que se lo acuse de nada. Decir que lo culpamos por no enfrentar su conflicto y elegir, en cambio, ignorarlo, puede resultar poco satisfactorio como respuesta, pero al menos indica que lo que está en juego es otra discusión: la discusión acerca de qué es lo que hace que seamos el tipo de persona que somos⁶; aque-

son genuinas, sólo intentan remediar su propia censura (además de la ajena). Con ello, el sujeto obtiene un alivio adicional, pues al anular su juicio crítico anula la responsabilidad moral que le concierne. Ahora bien, decir que el sujeto "pudo evitar" el autoengaño obedece a pensar que incurrir en tales racionalizaciones no es algo inescapable o fatal. La idea es, más bien, que dicho mecanismo es en alguna medida "controlable" en tanto el sujeto tenga deseos de modificar su conducta, alcanzar una mayor madurez psicológica, tolerancia a la crítica, etc. Cabe agregar que Robert Audi (1988) al examinar la racionalización, vincula directamente el fenómeno del autoengaño con la racionalidad. Sin embargo, tal vinculación resulta cuanto menos problemática a la luz de las reglas 1 y 2 de la racionalidad de Nozick: 1) No crea *h* si algún enunciado alternativo incompatible con *h* tiene un valor de credibilidad mayor que el de *h*; 2) Cree *h* (admisible) sólo si la utilidad esperada de creer en *h* no es menor que la utilidad esperada de no tener ninguna creencia acerca de *h*. Nozick presenta el caso de la madre de un delincuente que ha sido condenado. Debe suponerse que el valor de credibilidad que ella le concede a la culpabilidad de su hijo es mayor que el que le concede a su inocencia. Pero creer que su hijo es culpable le reportaría a ella una gran desutilidad. Ahora bien, aunque es irracional para la madre creer que su hijo es inocente (por regla 1) no es irracional no creer que su hijo es culpable (por regla 2). R. Nozick (1993).

⁶ Puede pensarse el punto en el contexto de lo que Harry Frankfurt denomina "voliciones de segundo orden" como definitorias de la noción de persona así como también el enfoque de Charles Taylor (1985). No obstante ello, y en contra de Frankfurt y Taylor (además de Irwing), Bernard Williams discute la noción de agente responsable, que él prefiere denominar "agente maduro", y observa que ninguno de ellos ha logrado una caracterización adecuada del concepto. El error a su juicio reside no tanto en las diferencias

lla discusión que entre otras cosas opone lo que pasivamente se da en el individuo frente a lo que en tanto agente responsable controla. De esta manera el problema del control y el conocimiento propio *vs.* los casos de autoengaño se traslada al ámbito de lo que se cree que constituye la personalidad, a saber, si se piensa que el individuo “construye” su propio yo o si se rechaza precisamente esta idea⁷. Si se afirma que básicamente nos constituye nuestro compromiso con ciertos valores, el aspirar a conocerse será concebido como un compromiso moral⁸. Si se agrega que el dominio del control

éticas básicas que se dan entre ellos sino en que todos tratan el problema de la “deliberación” de un modo muy general. No examinan la complejidad de las relaciones que se dan entre la deliberación y la acción, tal como se manifiesta en la *akrasia*, las obsesiones y en un caso especial de remordimiento. Afirma Williams, por otra parte, que si se entiende la noción de agente maduro como un ideal que representa la aspiración de la persona por su propio crecimiento, no se entiende cómo tal concepción idealizada puede compadecerse con las atribuciones de responsabilidad, cotidianas concretas, respecto de una acción particular. Decir, por ejemplo, que el ideal de madurez representa lo que debe ser verdadero, mínimamente hablando, “de cualquiera que sea capaz de deliberación y prolongado control” no basta para sostener que la idea de agente responsable (implicada en la de ser responsable por nuestros actos) sea la *misma* que la que involucra el ideal de madurez, como intenta sostener tal línea de pensamiento” (Williams, 1995).

⁷ Daniel Dennett examina el proceso de adquisición del yo desde la perspectiva de las estrategias de control y para su examen toma en cuenta el rol que desempeña la suerte. Dice así: “Podemos imaginar (con cierta dificultad, creo) un ser que ha pasado su vida tomando decisiones ‘correctas’ gracias a la buena suerte, pero nunca gracias a su habilidad o destreza. En cada vuelta de la vida, le ha sucedido escoger la dirección correcta, salvándose así de malhechores, calumnias y desgracias. Un desafortunado traspie, y ¡zas! queda condenado por el resto de su vida al infortunio. Pero nosotros no somos así”. (Dennett, 1992, p. 118).

⁸ Akeel Bilgrami propone considerar el autoconocimiento en un sentido normativo, esto es, como una forma especial de compromiso. Sostiene que cuando culpamos a un sujeto que se engaña no lo hacemos por lo que hace o por las conclusiones a las que arriba sino por no conocer mejor sus propios pensamientos, sentimientos y motivos. Para Bilgrami, quien profundiza la línea de Strawson son nuestros valores los que definen el tema de la antropología filosófica y no una metafísica descriptiva acerca de la naturaleza de las personas. “Self-Knowledge and Resentment” (en prensa).

del agente es aquel en el cual sus razones son eficaces⁹, la noción ético-normativa de persona primará sobre la noción puramente metafísica. En cambio, si se piensa que somos ajenos a tal construcción, pensando, por ejemplo, que la sinceridad o la dignidad propia deben ser consideradas un don natural, el autoengaño será visto como una forma más de la fatalidad. Los primeros y no los segundos creerán que existe una conexión estrecha entre las nociones de autonomía, responsabilidad, integridad moral y conocimiento propio, y seguramente para ellos los casos de autoengaño revestirán un especial interés filosófico. También es probable que en estos términos se explique nuestra falta de condescendencia hacia quienes se mienten a sí mismos y la asimetría respecto de los juicios que tratan de personas que son víctimas de un engaño ajeno.

Bernard Williams, sin embargo, vería en ello un error. No son los valores los que nos constituyen sino el bagaje con el que venimos al mundo, las circunstancias y los avatares de la primer infancia, el talento natural. Esta "amarga verdad" es el punto de partida de Williams en su análisis de la justificación racional de *un* tipo particular de juicio, el que los agentes hacen de sí mismos. Su idea es mostrar que en ciertos casos, al menos, el agente no puede saber, en ese momento, si lo que está eligiendo está justificado o no. Eventualmente podrá saberlo en el futuro, cuando retrospectivamente juzgue lo correcto o incorrecto de su decisión, pero entonces su juicio estará determinado, exclusivamente, por el éxito o el fracaso que su proyecto alcanzó. Williams ilustra el punto con la historia de Gauguin, un artista que se enfrenta ante la opción de vivir una vida familiar que apenas lo satisface o el abandono de todo en función de su creatividad. Se nos dice que, no sin conflicto, (pues no estamos ante un sujeto amoral) Gauguin decide partir.

Pero imaginemos ahora que Gauguin se engaña a sí mismo. Supongamos que las razones que fuerzan su partida no son otras que el odio que siente hacia su esposa, idéntico al

⁹ Véase Carol Rovane (1988).

que su padre sintió por su madre. Su conflicto consciente oscila entre la pena que le produce dejar a sus hijos y la tentación de vivir una vida que le permita pintar. Es en este punto cuando su talento creativo le proporciona la excusa perfecta. Por lo demás, la suerte lo acompaña y Gauguin será feliz. En estas condiciones, ¿qué es lo que ha de juzgar Gauguin cuando posteriormente juzgue su decisión? Si la idea de Williams es mostrar que la supuesta justificación racional de tales juicios depende de cuestiones fortuitas, i.e. de factores que escapan al control del agente, debe asimismo suponerse que el sujeto no se encuentra engañado, i.e. que mantiene el control de sí, pues de lo contrario, el acto crítico que la evaluación retrospectiva supone se volvería un sin sentido. Si ello es así, parecería que en el relato de Williams deben tomarse en cuenta dos nociones en contraste: la primera es que Gauguin no es un sujeto "amoral", lo que se opone a que lo fuese¹⁰, y la segunda, es el par autoconocimiento-autoengaño, pues no sería apropiado hablar de justificación retrospectiva si el sujeto no se encontrase en condiciones de llevarla a cabo. En efecto, si el sujeto que juzga su decisión anterior carece de una perspectiva interna independiente desde la cual realiza su juicio crítico, ni siquiera puede hablarse de que pondera adecuadamente su decisión anterior a la luz del azar, pues el juicio retrospectivo mismo, si está autoengañado, se vuelve ilegítimo¹¹.

Volvamos a la paradoja de Nagel sin perder de vista su idea de solución¹². Recordemos que, o se restaura la consis-

¹⁰ Es cierto que Williams considera a la distinción misma un error, pero el relato de Gauguin está presentado de ese modo.

¹¹ Dice Williams: "La discusión no se dirige principalmente a lo que nosotros u otras personas puedan decir o pensar de estos agentes (aunque sí tiene implicancias al respecto), sino a lo que *coherentemente* se puede esperar que piensen de sí mismos" (Williams, 1981, p. 43). (el énfasis me pertenece).

¹² Recordemos que la paradoja surge del siguiente par de afirmaciones: 1) Nadie es moralmente responsable por aquellas cosas que escapan a su control (la condición (C)) y 2) Nada o casi nada de lo que un agente hace se encuentra bajo su control. Observa Nagel: "El problema surge, creo, debido a que el yo que actúa y es el objeto de los juicios morales, se ve amenazado

tencia o se muestra que una de las proposiciones es falsa. Se trata de explorar ahora esta segunda posibilidad. Esquemáticamente el argumento es como sigue:

Si es cierto que en los actos moralmente relevantes i) los agentes no logran controlar nada (véase nota 2), entonces también es cierto que ii) la legitimidad de los juicios morales (bajo C) es ilusoria (dado que todo o casi todo escapa a nuestro control). Pero aceptar la paradoja impide dar cuenta del *contraste* entre el conocimiento propio y las formas de autoengaño (dado que si los agentes nada controlan tampoco controlan su yo). Ahora bien, si efectivamente el contraste entre ambas nociones no existe, entonces iii) no es verdad que el sujeto *puede* conocerse a sí mismo, i.e. controlar su yo ante la amenaza de autoengaño (racionalizaciones, proyecciones, excusas falsas, ilusiones). En otras palabras, debe negarse que el autoconocimiento es posible.

Pero si se admite iii), es difícil ver cómo de hecho funciona la atribución misma de actitudes proposicionales, dado que en nuestros juicios cotidianos, no ya morales, adscribimos estados intencionales a los agentes bajo el supuesto de que no se encuentran autoengañados, bajo el supuesto de que tienen control de sí. Y hemos visto que lo mismo ocurre respecto de la legitimidad de los juicios retrospectivos¹³. De modo que si el autoconocimiento es condición necesaria tanto desde la perspectiva de la primera persona (caso Gauguin) co-

con disolverse, dado que sus actos e impulsos son absorbidos en la clase de los eventos." [...] "Creo que en un sentido el problema no tiene solución, porque algo en la idea de agencia es incompatible con que las acciones sean eventos o las personas, cosas." [...] "No podemos simplemente adoptar una perspectiva evaluativa externa respecto de nosotros mismos, de lo que esencialmente somos y de lo que hacemos." [...] Y concluye diciendo: "El grado en que el problema encuentre solución puede determinarse sólo en tanto veamos, si en algún punto, la incompatibilidad entre esa concepción [la concepción interna de agencia] y las diversas maneras en que no controlamos lo que hacemos es sólo aparente." (Nagel, 1979, pp. 67-69).

¹³ Recordemos que para que el juicio retrospectivo de Gauguin sea legítimo debe reconocerse el contraste entre el autoconocimiento y el autoengaño. Si Gauguin está engañado, su juicio carece de valor (véase nota 11).

mo desde la tercera (atribución de actitudes proposicionales y actitudes reactivas interpersonales), resulta difícil entender cómo puede desestimarse el contraste entre ambas nociones. Por otra parte, se trata de una distinción que estaríamos obligados a aceptar si ha de darse cabida a la noción de concepción evaluativa interna (como Nagel exige en caso de que la paradoja sea resuelta), dado que dicha concepción depende conceptualmente de que el agente tenga conocimiento de sí. Ahora bien, reconocer el autoconocimiento es reconocer un ámbito de autogobierno, un ámbito que principalmente concierne a la responsabilidad moral. Aunque admitir esto último lleva a negar una de las tesis que conforman la paradoja, aquella que dice que los agentes no logran controlar nada.

De este modo, si creemos que el contraste es revelador, consideraremos falso a iii)¹⁴ lo cual remite la discusión al ámbito de lo que constituye nuestro yo, tal como el propio Nagel parece sugerir cuando luego de mostrar la paradoja de los juicios morales descubre que se ha vuelto paradójica la noción misma de yo. Pero entonces, si esto es así, debería revisarse, si no interpreto mal, la noción de suerte constitutiva que tanto Williams como Nagel defienden.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

BIBLIOGRAFIA

- Audi, R. (1988), "Rationalization and Reasons for Acting", en McLaughlin y Oksenberg Rorty, A. (eds.), *Perspectives of Self-Deception*, Londres, University of California Press.
- Darwall, S. (1988), "Self-deception, autonomy and moral constitution", en McLaughlin y Oksenberg Rorty, A. (eds.), *Perspectives of Self-Deception*, Londres, University of California Press.
- Davidson, D. (1981), "Paradoxes of irrationality", en Wollheim, R.

¹⁴ Obsérvese que iii) no exige que el autoconocimiento sea completo sino sólo que sea posible.

- (ed.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), “Deception and division”, en Elster, J. (ed.), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dennett, D. (1992), *La libertad de acción*, Barcelona, Gedisa.
- Nagel, T. (1979), “Moral Luck”, en D. Statman (ed.) (1993), *Moral Luck*, Albany, State University of New York Press.
- Nozick, R. (1993), *The Nature of Rationality*, New Jersey, Princeton University Press.
- Oksenberg Rorty, A. (1988), “The deceptive self: liars, layers and lairs”, en McLaughlin y Oksenberg Rorty, A. (eds.), *Perspectives of Self-Deception*, Londres, University of California Press.
- Rovane, C. (1988), *The Bounds of Agency*, Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1985), “Self-interpreting animals”, en Taylor Ch., *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), “What is human agency”, en Taylor Ch. *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981), “Moral Luck”, en D. Statman (ed.) (1993), *Moral Luck*, Albany, State University of New York Press.
- (1995), *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.

ABSTRACT

B. Williams and T. Nagel's notion of Moral Luck set forth the following paradox. On the one hand (i) moral judgements have a restrictive condition (C): No one is morally responsible for things beyond his control. On the other (ii) an exhaustive analysis of the facts reveals that we never control anything. It follows, then, that if we were to accept the second claim moral judgements (under C) would be annuled, while If we choose the first one we would have to show how it is possible for the agent to control anything.

To solve the paradox it must be shown either that one of the claims is false or that the inconsistency of the hole is only apparent. While in order to solve it Nagel suggest the second way this paper explores the possibility of consider that claim (ii) is false. The line of the argument centres on the issue of self-deception.