



Universitat
de les Illes Balears

TREBALL DE FI DE GRAU

L'EMPATIA COM A FONAMENT D'UNA TESIS COMPATIBILISTA DE CAIRE STRAWSONIANA

Miquel Àngel Company Capó

Grau de: Filosofia

Facultat de: Filosofia i Lletres

Any acadèmic 2021-22

L'EMPATIA COM A FONAMENT D'UNA TESIS COMPATIBILISTA DE CAIRE STRAWSONIANA

Miquel Àngel Company Capó

Treball de Fi de Grau

Facultat de: Filosofia i Lletres

Universitat de les Illes Balears

Any acadèmic 2021-22

Paraules clau del treball:

Empatia, responsabilitat moral, ètica evolutiva, compatibilisme, lliure albir

Nom del tutor / la tutora del treball Dra. Lucrecia Paz Burges Cruz

Nom del tutor / la tutora: Dr. Tomeu Sales Gelabert

Autoritz la Universitat a incloure aquest treball en el repositori institucional per consultar-lo en accés obert i difondre'l en línia, amb finalitats exclusivament acadèmiques i d'investigació

Autor/a		Tutor/a	
Sí	No	Sí	No
X	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Resum

El següent treball té l'objectiu de presentar com l'empatia és un element constitutiu de la responsabilitat moral i així poder defensar una tesis compatibilista. Aquesta tesis serà de caire strawsionà, ja que s'agafarà la seva proposta d'entendre la responsabilitat moral a partir de les relacions interpersonals que exerceixen els individus.

Hi ha dues idees principals al llarg del treball: la primera és entendre la moral com un efecte produït per l'empatia i que aquesta és bàsica per relacionar-nos; la segona idea, com ja hem mencionat, és la de que la responsabilitat moral s'ha d'entendre en relació a qualcú; és a dir, jo sóc responsable cap a l'altre.

En un inici s'explicarà el problema del determinisme en front del lliure albir. Posteriorment, l'estudi de l'origen de la moral, es farà a través de l'ètica evolutiva, fent només referència a l'aspecte descriptiu. Finalment s'exposarà com superar els dos problemes explicats en la primera secció i el paper que té l'empatia en tot el procés.

Els Autors de referència seran De Waall i Hoffman a l'hora de parlar de l'ètica evolutiva. I davant els problemes del compatibilisme, Strawson i Frankfurt seran la base a partir de la qual construir el treball.

Índex

1. Introducció	5
2. El lliure albir i el determinisme.....	6
2.1 Problema amb el determinisme i les possibilitats alternatives.....	8
2.2 Problema amb el determinisme i la font de l'elecció.....	8
3. Creació d'una moral dintre el determinisme.....	9
3.1 Creació d'una moral a partir de l'empatia.....	13
3.2 L'empatia i el seu origen evolutiu.....	15
3.3 L'empatia com a fonament de la moral	16
3.4 Conclusió sobre la creació de la moral.....	18
4. moralitat evolutiva i compatibilisme.....	18
4.1 Argument de la Conseqüència, PAP i actituds reactives	19
4.1.1 Argument de la Conseqüència.....	19
4.1.2 En contra del Principi de les Possibilitats alternatives.....	21
4.1.3 Actituds reactives.....	22
5. Conclusions.....	24
6. Referències bibliogràfiques.....	29

1. Introducció

Dia a dia vivim en la tranquil·litat de pensar que som lliures, que tenim la llibertat d'anar aquí i allà, o de fer el que ens vengui de gust. Si hi ha alguna cosa que no podem fer, és a dir que no som lliures de fer-ho, diem que ens trobem davant d'un impediment que ens condiciona la llibertat. Per exemple si tinc el braç romput no tinc plena llibertat de moviment. Però aquesta llibertat es tracta de la lliure acció, de fer qualsevol cosa en qualsevol moment; en aquest treball es parlarà d'un nivell més de profunditat. Si anem més enllà, no ens preguntem si som lliures de fer això o lo altre sino la pregunta és: som realment lliures de voler qualsevol cosa? Les meves voluntats són meves i pròpies o un individu que neixi a un món exacte al meu serà idèntic a mi? I realitzaria les mateixes accions?

Totes aquestes preguntes es troben dintre el debat entre el determinisme i el lliure albir, però la pregunta que suscita aquest treball és la de que si ens trobem determinants, és a dir les meves accions i voluntats estan prèviament determinades per factors externs, podem dir que tinc responsabilitat moral? O per el contrari, com que igualment l'acció era inevitable no sóc responsable de res? Si la resposta fos que si hi ha responsabilitat ens trobaríem davant una tesis compatibilista. En el cas contrari, com és fàcil suposar, ens emmarcaríem en una tesis incompatibilista.

Des d'aquest treball es defensarà una tesis compatibilista; és a dir que encara que estiguem determinats, les accions no podran ser excloses de la seva responsabilitat moral. I com es durà a terme el treball? En primera instancia es farà una aproximació al debat sobre el lliure albir i al determinisme, conjuntament amb els dos problemes que suposaran i per tal, si volem exposar una teoria compatibilista, són dos problemes que s'ha de superar. A continuació es farà un estudi de l'origen de la moral vist des d'una perspectiva evolutiva. D'aquí s'extraurà la importància de l'empatia a l'hora de la creació de la capacitat moral, i com aquesta suposa la pedra angular per entendre la moralitat. Finalment, s'explicaran els tres grans arguments en el debat del lliure albir que es van fer en els anys 60: l'argument de la conseqüència, l'argument en contra del principi de les possibilitats alternatives i la nova forma d'entendre la responsabilitat

moral de les actituds reactives. Apartir d'aquestes arguments es construirà la idea de què l'empatia pot fonamentar la responsabilitat defensant així una tesis compatibilista.

Els Autors de referencia a l'hora de obtenir una línea d'estudi dins l'ètica evolutiva seran De Waall, Slote i Hoffman. I davant els problemes del compatibilisme, amb l'objectiu de posar la base per construir el treball, seran Strawson i Frankfurt. A nivell de recerca d'informació acudirem a autors com: Talbert, Stueber, McKenna, O'Connor, Kauppinen, Hofer, FitzPatrick, Fischer i Dawkins.

2. El lliure albir i el determinisme

Paraules com "llibertat", "lliure", etc., formen part de l'ús quotidià de les persones; solem dir "l'acusat ha quedat en llibertat" o "els ocells volen lliure". Aquests termes (llibertat, lliure, etc.) s'usen en molts de contextos del dia a dia; són aplicats tant amb humans, com a animals,(un home lliure, l'animal està en llibertat) i fins i tot també s'apliquen en coses o objectes com la informació o una notícia, per exemple quan diem que la informació és lliure de censura. Quan usem aquests termes de forma quotidiana ens referim a la llibertat d'acció, de si, per exemple, una persona té llibertat per fer alguna cosa o no; en aquest sentit, la llibertat es dóna quan no hi ha impediments en el moviment (entès en el sentit de qualsevol acció) que es vol realitzar. Per això aquest tipus de llibertat la podem anomenar llibertat d'actuar. Des d'aquest punt de vista, els animals, les persones i les coses són lliures si no es topen amb impediments que limitin la seva acció. Un pres no es considera lliure perquè es troba en una situació on esta limitat per les normes penitenciàries. La noció que acabem de descriure fa referència a la capacitat d'actuar fora que un obstacle ens obligui a fer-ho.

Quan passem a parlar del lliure albir, l'expressió "llibertat" agafa un valor molt més profund; de segon ordre. Ja no es parla de la capacitat d'actuar fora impediments sinó que, el lliure albir, tracta sobre la llibertat de les nostres voluntats. Les nostres voluntats van des de decidir què mirar en la televisió fins a quina carrera vull estudiar. Qualsevol mínima decisió està impulsada per una voluntat. Exemplificant-ho diem que els animals poden tenir "llibertat" (si es troben en la naturalesa) però entesa com la capacitat d'acció, en canvi no recolzaríem la idea que tenen lliure albir; és a dir, una

lliure voluntat. En canvi, reprement l'exemple del pres, direm que no és lliure (en aquest cas de sortir de la presó) però sí que està dotat amb la lliure voluntat; amb el lliure albir.

El lliure albir l'entendem com una capacitat, però d'un ordre superior a la lliure acció. L'objecte del lliure albir és la capacitat de decidir i deliberar; aquesta capacitat posteriorment correspondrà a l'acció. En el procés de dur a terme l'acció ens trobem ja amb la llibertat d'actuar. En primera instància, el lliure albir es una capacitat de decidir i en conseqüència de dur a terme la decisió actuant (la no-acció també es contempla com una forma d'acció, es podria dir que és l'acció d'evitar actuar).

Aquesta definició queda incompleta. No remarca la unió d'autoria d'un individu amb l'acció que ha dut a terme. Aquest punt és clau, ja que del lliure albir es deriva, entre altres coses, la responsabilitat moral. Per tant quines serien les condicions per poder dir que una acció ha estat duta a terme lliurement i en conseqüència se li pugui atribuir responsabilitat moral a l'individu en qüestió?

S'han establert dues condicions que defineixen el lliure albir: (1) la capacitat d'elegir entre diferents opcions, és conegut com el principi de possibilitats alternatives, i (2) que l'origen de la decisió sigui pròpia de l'agent que la du a terme. Existeix controvèrsia en si són ambdues necessàries per considerar el lliure albir o es pot arribar a prescindir d'alguna d'aquests. Pròximament al llarg del treball s'aniran exposant i defensant diferents estratègies per esquivar alguna d'aquestes condicions.

En aparent contraposició del lliure albir, ens trobem amb el determinisme. Aquest defensa que tot el que ocorre en el món, tant l'acció humana com on caurà l'última gota d'aigua quan plou, és el resultat inevitable de les lleis de la naturalesa conjuntament amb l'estat del món en un moment concret del passat, un estat inicial. Ho podem entendre com una equació matemàtica determinada que descriu una funció; si sumem les lleis naturals més totes les condicions inicials podríem arribar a predir totes les coses que passarien en un futur. S'ha d'entendre com una funció caòtica on la mínima pertorbació en les premisses inicials condueix a notables diferències amb el pas del temps (això permet pensar que encara que estiguem determinants, si no sabem al 100% les condicions inicials mai podrem fer prediccions a llarg termini), i també s'entén com una

funció que es auto-afecta a ella mateixa, ja que les primeres conseqüències d'aquest sistema es sumen a les premisses inicials i es relacionen amb elles per tal de formar les conseqüències següents. En paraules de Carl Hoefer (2016, p.12):

Determinisme: el món està governat per (o està sota el domini de) el determinisme si i només si, donada una forma específica en què són les coses en un moment X , la forma en què les coses van després es fixa com una qüestió de llei natural.[...]és a dir, el determinisme requereix un món que (a) tingui un estat o descripció ben definits, en un moment donat, i (b) lleis de la naturalesa que siguin veritables en tots els llocs i temps. Si tenim tot això, llavors si (a) i (b) junts impliquen lògicament l'estat del món en tots els altres temps (o, almenys, tots els temps posteriors al dau en (a)), el món és determinista. La implicació lògica, en un sentit prou ampli com per a abastar la conseqüència matemàtica, és la modalitat darrere de la determinació en el determinisme.

Si seguim amb el determinisme veiem que, en l'acció humana, no podem fer altre cosa que el que finalment fèiem. Tampoc té cap sentit pensar que la font última de l'acció recau en l'individu, ja que com hem dit, tot deriva de l'equació i de l'estat inicial (sobre el qual no tenim poder). En conclusió, el determinisme pareix impedir que tingui llibertat de elecció entre diferents opcions i també pareix impedir mostrar-me com a origen de les meves accions; així doncs, els agents no són responsables de les seves accions. A continuació pasem a explicar amb més detall cada una d'aquestes amenaces que suposa el determinisme pel lliure albir.

2.1 Problema amb el determinisme i les possibilitats alternatives.

Partint d'un cas pràctic, en el nostre dia a dia concebem que sempre tenim la capacitat d'elecció, per exemple a l'hora d'elegir un president o a l'hora de dir-li al cambrer que vol un per sopar. És plausible pensar que la llibertat a l'hora d'elegir es basa, en part, en la possibilitat de optar per diferents alternatives. El lliure albir requereix de l'anomenat principi de possibilitats alternatives.

És fàcil identificar com el determinisme causa unes aparents incompatibilitats amb aquesta premissa del lliure albir. El determinisme exposat abans predica que sols hi ha un futur possible, però si l'agent pot actuar de diferents formes podem observar més d'un futur possible. Aquí trobem un argument incompatibilista que quedaria formulat de la següent manera:

1. Si un agent actua per voluntat pròpia, llavors podria haver-ho fet d'una manera diferent
2. Si el determinisme és veritat, ningú pot fer altre coses que no estigui ja determinada
3. En conclusió, de 1 i 2 es segueix que si teníem determinisme no tenim lliure albir

2.2 Problema amb el determinisme i la font de l'elecció

El segon problema a tenir en compte, tracta sobre l'origen de les voluntats. La pregunta a fer-se seria si les meves voluntats són originalment meves o estan determinades per factors externs? Per començar, s'ha de tenir en compte què un individu ha de tenir un cert control en la producció de les seves accions. Es pot entendre millor si posem l'exemple de la respiració o el batec del cor enfront de la decisió de què sopar. Està clar que un no pot dir que la respiració i la circulació de la sang no són coneixements que li succeeixin; en canvi, en la decisió de sopar A o B un és la font, l'origen, de la decisió. El control s'entén com ser la font de les pròpies accions. Un individu A té control sobre un individu B si la font de les accions de B és A. Per tant B no es consideraria lliure.

El problema recau en què si el determinisme és cert, el que va succeir en el passat remot són les causes suficients per la successió de tota acció humana present. Encara que l'agent hagi tingut un paper a l'hora de l'elecció, aquesta té un origen fora de l'individu. Per tant, en no ser ella la font última de les seves accions, com podem dir que hi ha un control sobre aquestes? Ja existien des de fa molt de temps unes condicions suficient que faran que ocorri qualsevol succés del present. L'argument incompatibilista quedaria formulat de la següent manera:

1. Es considera que una persona està actuant per pròpia voluntat sols si ella és la font última de l'acció.
2. Si el determinisme és cert, ningú és la font última de les seves accions
3. En conclusió, de 1 i 2 es segueix que si teníem determinisme no tenim lliure albir

3. Creació d'una moral dins el determinisme

Seguint dins el paradigma del determinisme, tot el que succeeix està pautat des d'un inici, tant els vols dels ocells, el moviment dels astres com els pensaments que tenim. El que és difícil de negar és que en general (descartant algunes psicopaties) tots els éssers humans, d'alguna forma o una altra, tenim pensaments (uso el terme pensaments per la generalitat que implica, ja que per ara no es vol aprofundir en si es tracta de judici, descripcions etc.) morals. En diferent mesura, les persones, pensem que una acció està bé i una altra està malament. I també ens passa el cas contrari, que entrem en conflicte quan dues accions ens pareixen correctes i incorrectes a l'hora; els anomenats conflictes morals (entre moltes d'exemples i versions, trobem el de si matar a un individu a sang freda per salvar a molts). Doncs si el determinisme és cert, han d'existir a uns mecanismes que expliquin com des d'un passat llunyà i amb les lleis de la naturalesa s'han aconseguit formar aquests pensaments de caire moral.

És important remarcar que no estem parlant en termes superiors sinó del substrat més baix de la moral, és a dir la pròpia capacitat de tenir aquests pensaments. Sigui el que sigui la moral, els humans tenim un fons que ho fa possible. Aquesta capacitat s'ha hagut de crear o formar també d'una forma determinada. La pregunta rau en com s'ha originat aquesta capacitat moral?

La forma d'abordar aquesta pregunta es farà des d'una perspectiva evolucionista. La capacitat moral dins un món determinant ha de tenir un rerefons naturalista, i el paradigma evolutiu abasta de forma causal la naturalesa humana, per exemple la nostra postura bípeda o els polzes oposables. Les explicacions evolutives també han avançat en casos d'adaptacions psicològiques i conductuals com les formes de resposta a la por, vincles amb els pares, patrons d'agressivitat, apetit sexual, etc. Tots aquests trets, a través de la selecció natural han anat evolucionant i modificant-se fins arribar a l'humà actual. Quan es parla de moralitat, el problema més bàsic es refereix a la nostra capacitat d'orientació normativa : la nostra capacitat d'estar motivats per normes de comportament

i sentiments a través de judicis sobre com les persones haurien d'actuar i respondre en diverses circumstàncies.

Els investigadors, actualment també estan interessats en la possibilitat de formes més específiques d'influència evolutiva, ja no sols parlen de la capacitat moral sinó explicar el fons evolutiu d'alguns comportaments que generalment estan constituïts, per la comunitat; com accions bones. L'exemple més clar el trobem en la creença de què tenim un deure moral amb la família. Els investigadors intenten atribuir aquests deures morals a un origen homínid on la importància de la família per a la supervivència era crucial. Aquest origen, posteriorment, serà la base per descriure diferents conductes humanes com el patriotisme o la preferència per allò familiar. Si més no, estem parlant d'un altre nivell. Una cosa es preguntar-se l'origen de la moral i l'altre preguntar-se si X normes morals actuals tenen un rerefons evolutiu. En el nostre cas no entrarem en les segones preguntes; de moment no és necessari saber si X norma moral prové d'un context evolutiu o cultural. L'objectiu radica en trobar l'origen de la capacitat moral.

Passem a parlar d'ètica evolutiva. Dins aquest camp ens trobem tres grans grups que abasten diferents aspectes del que es podria anomenar ètica evolutiva. Cada grup té objectius diferents, i per tant arriben a conclusions que no es segueixen necessàriament una amb l'altra. Encara així estan íntimament relacionats i un grup pot tenir implicacions en l'altre. Els tres grups són els següents:

Ètica evolutiva descriptiva: apel·la a la teoria de l'evolució per explicar l'origen d'algunes capacitats humanes, patrons de pensaments, sentiments i emocions etc. Per exemple l'origen del nostre sentit de la justícia.

Ètica evolutiva prescriptiva: aquest grup intenta justificar o debilitar afirmacions o teories normatives; l'exemple més clar és l'intent de justificar el lliure mercat o les estructures patriarcals com una qüestió evolutiva. El projecte d'intentar derivar conclusions normatives dels fets de la biologia evolutiva s'associa generalment amb Herbert Spencer i els seus admiradors del "darwinisme social".

Metaètica evolutiva: des d'aquesta perspectiva, s'intenta apel·lar a la teoria evolutiva per a defensar o rebutjar diverses teories metaètiques. Per exemple la idea de que els judicis morals deriven de l'expressió d'emocions i compromisos.

També cal aclarir que existeixen dos sentits de la "moralitat": el senti empíric i el normatiu. El sentit empíric es centra en l'ètica evolutiva descriptiva; la moralitat és allò que s'ha d'explicar i entendre's científicament. Aquí, "moralitat" es refereix, a un conjunt de fenòmens empírics, com la capacitat dels éssers humans per a fer judicis normatius, o la tendència a tenir uns certs sentiments com a simpatia, culpa o retret, o unes certes "intuïcions". En aquest sentit es tractaria de cercar "l'evolució de la moralitat". Les eines utilitzades són la genòmica comparativa i els estudis de primats (Rosenberg 2006; De Waal 1996 i 2006). En el cas del sentit normatiu, ens referim a com s'ha d'actuar. Encara que aquest sentit no es tracti d'un fenomen empíric que ha de ser explicat, s'usa la teoria de l'evolució com a mètode de recerca d'una orientació moral.

És important la distinció ja que el sentit normatiu el deixarem de banda. Des de la meua perspectiva, el sentit normatiu intenta arribar més enllà del que és possible dins l'àmbit de l'ètica evolutiva, donant lloc a conclusions que superen la mera descripció. Passa del ser al com ha de ser. Per això crec que fa un salt il·lícit de la descripció cap a la normativització. Ja que a equipara lo que és la moral, en termes evolutius, amb com han de ser les nostres normes morals. A més, l'objectiu és descriure com s'ha creat el caràcter moral de les persones a través d'una perspectiva evolutiva, no veure si d'aquesta en podem extreure una normativització de la moral. Per tot això veiem que ens hem de centrar en una ètica evolutiva descriptiva.

Citant a FitzPatrick, William (2021, p. 14):

Les explicacions evolutives de la moralitat en el sentit empíric s'ofereixen en diferents nivells, i això dona lloc a projectes explicatius molt diferents amb implicacions diferents. Algunes *explananda* típiques en relats de "l'evolució de la moralitat" són:

1. La capacitat general de judici normatiu i d'orientació, i la tendència a exercir aquesta capacitat en la vida social;

2. La capacitat d'uns certs sentiments i l'habilitat de detectar-los en uns altres;
3. La tendència a experimentar i estar motivat per uns certs sentiments en uns certs tipus de situació;
4. La tendència a fer uns certs tipus particulars de judici o inferència moral, o a tenir unes certes intuïcions morals característiques (és a dir, un 'sentit moral');
5. La tendència a exhibir uns certs tipus particulars de comportament en uns certs tipus de situacions (com a resultat de 4);
6. La tendència de les societats a exhibir uns certs sistemes particulars de normes o tipus de pràctiques (a causa de 4 i 5).

Com veiem, 1 i 2 són el nivell més bàsic d'explicació de la moral; ja no ens preguntem per casos concrets com sentir que robar és immoral per un qüestió d'adaptació evolutiva (dient per exemple que aquest sentit de la moralitat ha afavorit la supervivència), sinó que cerquem l'origen d'aquest sentit moral. Aquest és el nivell on ens mourem dins el treball.

Un punt a tenir en compte, el qual no suposarà un problema, és la idea de què la nostra capacitat d'emetre judicis morals no són adaptacions directes fruit de la selecció natural. Si fos una adaptació òptima i directe, la moral s'hagués creat en un procés a favor de la supervivència. Però la idea radica amb que es van desenvolupar altres coses (en aquest cas, aspectes cognitius) i d'ell en sortiren, com a conseqüència involuntària, la moral. Doncs si no són adaptacions com a tal, estem xerrant que es tractaria d'un efecte secundari o un subproducte de les capacitats cognitives. Així, la capacitat moral apareix perquè som criatures intel·lectuals i no perquè la moral dona X avantatges adaptatives i la selecció natural l'ha potenciada. Per què aquest fet no suposarà un problema? Perquè la selecció natural, la qual entra dins el determinisme, segueix jugant un paper, encara que indirecte, per la creació de la capacitat moral.

3.1 Creació d'una moral a partir de l'empatia

Ja des d'un inici, Darwin va intentar descriure els motius o els orígens de per què el ser humà es sent inclinat a ajudar a rebutjar certs comportaments. Es va referir a un "moral sense" el qual, s'entén com un instint que condueix al subjecte a cercar allò bo i fer-se lluny del dolor. A partir d'aquestes primeres indagacions, molts de psicòlegs sols

usaven la definició de l'altruisme biològic per referir-se a la creació de la moral. Es deixen apart totes les idees i explicacions basant-se en la motivació altruista cognitiva.

La diferenciació entre altruisme cognitiu (o moral) i l'altruisme biològic és bàsica. No ens capficarem molt, però *Grosso modo*, l'altruisme biològic es basa en tot sacrifici d'un individu cap als altres, però amb la finalitat de la perpetuació de l'espècie; s'exemplifica veient a les formigues guerrers com defensen amb la vida la reina, o com qualsevol espècie que fa un crit d'alerta per avisar dels depredadors. En totes aquestes situacions veiem subjectes que fan accions pel bé dels altres individus, però l'objectiu de totes les accions és biològic, ja que es tracten de moviments enfocats en la supervivència de l'espècie.

En canvi dins l'altruisme moral, també podem observar accions destinades a millorar la situació de l'altre individu (també hi ha autors que veuen necessari per a què una acció sigui altruista hi hagi un sacrifici, una pèrdua, per part de qui realitza l'acció), però la motivació no és de caire biològic, no està enfocada a la supervivència de l'espècie, sinó que es tracta d'una ajuda desinteressada. (Dawkins , Ridley 1981)

Per tant ens trobem que en un inici les perspectives principals es basaven en l'altruisme biològic i negaven la existència d'una motivació purament altruista. Les primeres aportacions a favor del canvi de paradigma es van fer per part del psicòleg Martin Hoffman. Segons Hoffman, la motivació altruista ve donada a partir del sentiment d'empatia. Citant a Stueber (2019, p. 38): “Hoffman veu l'empatia com una disposició de base biològica per al comportament altruista. Ell concep l'empatia com deguda a diverses maneres d'excitació que ens permeten respondre empàticament a la llum d'una varietat de senyals d'angoixa d'una altra persona”

Veiem doncs com Hoffman defineix l'empatia com una resposta afectiva, la qual s'adequa a la situació de l'altre i no a la d'un mateix. (Hoffman 1981, p. 44). Com veiem, aquesta definició consta de components tant afectius, motivacionals com cognitius. Ja que a partir d'un cert nivell de desenvolupament cognitiu l'individu pot tenir un mecanisme que faci experimentar una resposta afectiva, però aquesta no és originària de la situació d'un mateix, sinó que recau en l'altre. Per exemple, la tristesa

que sentim quan un amic proper ha rebut una notícia dolenta, com la pèrdua d'un familiar. D'igual forma també podem trobar l'empatia quan una persona és capaç de transmetre la seva por, encara que nosaltres no estiguem davant del perill o no sentim la por per la mateixa cosa. Els exemples són múltiples, l'alegria per la eufòria d'un èxit aliè, etc.

La visió evolutiva de Hoffman està recolzada, a més, per la descripció de l'empatia de DeWaal com un fenomen que ha d'observar-se entre espècies en diversos nivells de complexitat relacionats amb diferents graus de desenvolupament cognitiu. En paraules de Stueber (2019, p. 55):

De fet, De Waal planteja explícitament la hipòtesi que la resposta complexa evolucionada observada en els ximpanzés és el que va permetre el desenvolupament d'un sentit complet de justícia en els humans, que apunta no a la igualtat per si mateixa sinó a la cooperació contínua.

A continuació doncs explicarem aquest origen evolutiu de l'empatia ja que per De Waal, "la concep com el bloc de construcció evolutiu únic de la moralitat" (Stueber 2019).

3.2 L'empatia i el seu origen evolutiu

L'empatia també ha tingut un origen evolutiu, el qual és important descriure per cercar una definició exacte. De Waal (2008, p. 280) ha estudiat a fons quines avantatges evolutives suposa l'origen de l'empatia i, posteriorment, que aquesta suposi la creació d'un sentit moral:

L'empatia permet relacionar-se ràpida i automàticament amb els estats emocionals d'altres, que és essencial per a la regulació de les interaccions socials, l'activitat coordinada i la cooperació cap als objectius compartits. Tot i que la cognició és sovint crítica, és un desenvolupament secundari. La pressió de selecció per evolucionar una connexió emocional ràpida probablement va començar en el context de la cura parental molt abans que la nostra espècie evolucionés.

Així l'empatia no seria tant una facultat cognitiva sinó més bé es tractaria d'una resposta emocional ràpida i automàtica. També cal tenir en compte que el fet de posar-se en la pell de l'altre requereix d'un cert desenvolupament cognitiu i de l'imaginari humà.

De Waal (2008) exposa que l'empatia va evolucionant en tres etapes progressives segons el nivell evolutiu. Aquestes tres etapes son: el "contagi emocional", el "sympathetic concern" i finalment "empathic perspective-taking". A continuació veurem en què es basen cada etapa de l'empatia.

El "contagi emocional" és compartit per una gran quantitat d'animals; es tracta d'un procés totalment inconscient. Tothom que hagi viscut amb mascotes (posem el cas de dos cans, no anem a complicar l'exemple amb dues mascotes molt diferents) podrà observar que si una es trobava malament l'altre és contagiats per aquest malestar i també estirà amb el "ànims baixos". En el cas dels humans, també és fàcil veure com dos infants se'ls hi aferren les emocions un del altre, ploren quan l'altre plora o riuen quan l'altre riu.

En segona instància ens trobem el "sympathetic concern", aquest es tractaria d'un nivell superior al contagi emocional. Segons De Waal (2008, p. 282) en aquesta etapa s'inclouria la voluntat de intentar entendre l'origen de les emocions de l'altre. Ja no sols estaríem parlant d'experimentar emocions sinó també d'aplicar una dimensió cognitiva.

Finalment, De Waal exposa que per parlar verdaderament d'empatia és necessari tenir la capacitat de tenir una "empathic perspective-taking". Això, com indica el nom, es basaria en agafar una perspectiva empàtica. És a dir, en les accions es tractaria de tenir present l'efecte produït en l'altre. Tal nivell inclou ja un enteniment total de l'altre i per tal la possibilitat d'adoptar el seu punt de vista. A aquesta última etapa es caracteritza per incloure la imaginació i una atribució d'estats mentals cap a l'altre.

En conclusió es tracten d'unes hipòtesis explicatives naturals per explicar les formes més complexes de moralitat. Aquesta explica que va evolucionar de les criatures que tenien suficient capacitat predictiva i un cert nivell de control i enteniment emocional.

3.3 L'empatia com a fonament de la moral

Com a darrer autor ens trobem amb Michael A. Slote, professor d'ètica en la Universitat de Miami. Slote és un dels principals defensors en l'actualitat de com

l'empatia exerceix un paper constitutiu en l'àmbit del judicis morals. En paraules de Stueber (2011, p. 74): "Slote defensa l'empatia com l'únic fonament del judici moral".

Slote, influenciat per l'ètica feminista de la cura, proposa que l'empatia és central per a l'aprovació moral. Nosaltres, com a espectadors, ens adonem de si un individu ha actuat o no per culpa d'una preocupació empàtica (ajuda incondicional a favor de un bé aliè) i ens adonem d'això gracies a l'empatia. És a dir, que l'espectador és clau a l'hora de determina si l'acció és moral o no, i ho fa través de l'empatia.

Això dona com a resultat que (Stueber 2019, p. 12) :

Moral approval of an action consists then in the subsequent reflective feeling of warmth when empathizing with an agent's empathic concern, while moral disapproval is equivalent with a reflective feeling of chill due to our recognition that the agent acted without any empathic concern.

El resultat que ens queda és que es jutja que les accions són moralment correctes o incorrectes a partir de si poden concebre's com les accions d'un agent que moralment aprovaríem, en el sentit que són accions realitzades per una preocupació empàtica. Slote (2010) considera que l'empatia és constitutiva de l'aprovació moral només si està completa o ben desenvolupada (no seria possible la desaprovació moral si es té una empatia a mig desenvolupar).

Una de les grans avantatges de pensar amb l'aprovació moral a partir de l'empatia és que dona explicació a la parcialitat que es reflecteix en les nostres intuïcions morals (Kauppinen 2022). Per exemple, és recurrent pensar que hi ha una major obligació moral a ajudar al veïnat que al foraster. O en casos particular, un individu pot trobar més obligació moral en donar diners a l'ajuda a les víctimes de terrorismes (perquè un familiar seu ha estat perjudicat per tal) que en la lluita contra el càncer, el qual és més comú, però al subjecte se li fa més difícil empatitzar.

Seguint a Stueber, (2019) podem indicar quatre elements escèptics al respecte :

1. En primer lloc, és qüestionable que només les motivacions de preocupació empàtica, en lloc del pensament de si una acció és la correcta o no, constitueixen motivacions morals adequades.

2. En segon lloc, és bastant qüestionable sostenir que tots els aspectes de la parcialitat de l'empatia estan sancionats per les nostres intuïcions morals. Per tant, és difícil veure com es pot justificar el paper moral de l'empatia sense apel·lar a alguna mena de mecanisme correctiu.

3. En tercer lloc, fenomenològicament parlant, la desaprovació moral no es basa necessàriament en un sentiment de “of chill”. A vegades estem més aviat molestos i enutjats quan ens trobem amb violacions de les normes morals.

4. Finalment, i en relació a 3, el mecanisme empàtic proposat per Slote sobre l'aprovació moral sembla mancar d'una certa plausibilitat psicològica. Per a Slote, aprovem una acció perquè recreem la preocupació empàtica que l'agent sent cap als seus subjectes i que fa que sentim “warmth” cap a l'agent. Però no seria més bé una forma de que se'ns donés unes raons per a elogiar o ser amable amb l'agent que ha estat moralment correcte.

Encara així, Slote és un dels màxims exponents de l'empatia com a element constitutiu de la moral.

3.4 Conclusió sobre la creació de la moral

Des de la meua perspectiva, la moral no pot ser reduïda a unes accions empàtiques. Però en la història de la moral, el seu origen i evolució, podem trobar que l'avantpassat d'aquesta es tractaria d'una proto-moral la qual ha nascut a través de l'empatia. Possiblement, l'empatia, és un subproducte de l'augment de les capacitats cognitives. Així, conjuntament entre l'empatia i el desenvolupament cognitiu, s'ha format el que avui en dia s'estudia com a moral. Si més no, posteriorment aquesta serà condicionada per l'esfera social, però l'origen radica en la biologia evolutiva.

Tots aquests estudis aporten grans perspectives per l'explicació causal dels trets morals dels humans. Aquest és el punt clau del treball. En un inici hem explicat el lliure albir i els problemes que s'enfronta dins el determinisme. Doncs amb aquesta

aproximació evolutiva i causal de la moralitat, hem descrit aquesta dins el paradigma determinista i com a resultat veiem que la moral està basada en l'altruisme i com a últim bloc evolutiu, en l'empatia. La pregunta recau en si aquesta moralitat, encara que estigui dins un paradigma determinista fa possible que hi hagi una responsabilitat moral. Ja que encara que nosaltres tinguem la capacitat d'emetre judicis moral, quina responsabilitat tenen els individus si al final estem determinants? Per tant, a continuació, anem a observar com el paper de l'empatia desenvolupa un factor clau dins la idea de responsabilitat moral, a més de com l'empatia es pot enfrontar als principals problemes del determinisme en front del lliure albir.

4. Moralitat evolutiva i compatibilisme

A continuació es tractarà quins factors pot aportar l'empatia dins el discurs de la responsabilitat moral i com aquesta pot aportar la base d'una tesis compatibilista. Els principals problemes a tractar seran: com l'empatia pot fer front a què no existesquin possibilitats alternatives a l'hora d'elegir i es mantingui la responsabilitat. És a dir si no es pot fer res més del que s'ha fet, hi ha responsabilitat moral? El segon problema és què si l'individu no és la font de les seves accions (ja que estem determinats) l'empatia podria demostrar algun tipus de responsabilitat moral?

Per adentrarnos a aquests problemes ens servirem de les aportacions fetes per H. Frankfurt (en la qüestió de les possibilitats alternatives) i de les aportacions de Strawson (pel problema de l'origen de les accions). Encara que també, en l'argumentació següent, tindrà un pes important l'argument de la conseqüència, ja que va ser un dels cops més durs cap el compatibilisme. Així doncs comencem explicant en què consisteixen aquestes grans aportacions.

4.1 Argument de la Conseqüència, Principi de les Possibilitats alternatives i actituds reactives

McKenna (2021) explica com en la dècada de 1960 van aparèixer tres grans contribucions en el debat sobre el lliure albir. La primera fou l'argument incompatibilista de la conseqüència. Aquest va posar en evidència la intuïció de què un

agent està mancat de control sobre les alternatives. En segona instància ens trobem amb l'argument de H. Frankfurt. Aquest argument van en contra del Principi de Possibilitats Alternatives (PAP, sigles amb angles). Com sabem el PAP és un dels dos principis que entren en conflicte amb el determinisme, però, segons H. Frankfurt, un agent pot ser moralment responsable de les seves accions encara que no existeixi possibilitat de fer una altra cosa. Finalment, i com a última contribució, en 1962 es va publicar "Libertad y resentimiento" de P.F. Strawson. En aquest article es va defensar la tesis compatibilista, centrant-se en el paper de les relacions interpersonals i la importància de les actituds reactives a l'hora d'entendre la responsabilitat moral.

Totes aquestes contribucions van oferir canvis dràstics en el debat del lliure albir en front al determinisme. Les explicacions compatibilistes o incompatibilistes, tenen en compte almenys un d'aquestes tres arguments, sinó més. Els dos primers arguments fan referència al primer problema plantejat, el de les possibilitats alternes. En canvi, l'argument d'Strawson fa referència a la font de les accions, o més ben dit a una nova forma d'entendre la responsabilitat moral. Així que ara anem a fer una petita aproximació de què tracten aquestes tres contribucions, com a base per començar a afrontar el problema del compatibilisme.

4.1.1 Argument de la Conseqüència

L'argument de la conseqüència parla sobre el poder necessari per a una persona per dir que té control sobre uns fets. "Dir que una persona no té poder sobre un fet, és a dir que no pot actuar de tal manera que el fet no prevalgui" (McKenna 2021, p. 30). És a dir, quan un subjecte té poder sobre alguna cosa l'acció que es realitzi cap aquesta cosa tindrà un efecte que es mantindrà. Per entendre-ho anem a posar un exemple d'alguna cosa sobre la qual ningú té poder; les veritats matemàtiques. Per tant, a què es refereix amb l'afirmació anterior? A que cap persona pot actuar de tal manera que les veritats matemàtiques siguin falses. La inferència es basa en què si jo no tinc poder sobre un fet, i tampoc tinc poder sobre el fet addicional que el fet original té algun altre fet com a conseqüència, doncs tampoc tinc poder sobre el fet conseqüent.

Un exemple quotidià quedaria tal que així: En Pep i en Joan juguen a set i mig (joc de cartes). En Pep ha tret set, i en Joan set i mig. En Pep no té poder sobre el fet de què en Joan hagi tret set i mig, ni tampoc té poder per canviar que set i mig guanya a set. Per tant, es dedueix que Pep no té poder sobre el fet que la mà d'en Joan venç a la mà d'ell.

L'argument de la conseqüència va suposar un gran cop en contra de les tesis compatibilistes. Totes les propostes a favor de la responsabilitat moral dins el determinisme han hagut de remar en contra d'aquest argument. Així doncs, han sortit varies propostes per desacreditar l'argument de la conseqüència. Les principals propostes es centren en dir que els defensors incompatibilistas de l'Argument de la Conseqüència es basen en la noció extravagant d'habilitat en la primera premissa del seu argument. Però, sostenen els compatibilistes, aquesta primera premissa és falseja quan s'interpreta amb una noció no controvertida d'habilitat. En paraules de McKenna (2021, p. 31):

Consideri la diferència entre una persona en el present que té l'habilitat d'actuar de tal manera que altera el passat, en oposició a una persona que té l'habilitat d'actuar de tal manera que, si va actuar, el passat hagués estat diferent. Tingui en compte que la primera habilitat és extravagant; requeriria poders màgics. Però l'última habilitat és, almenys en comparació, indiscutible. Simplement indica que una persona que va actuar d'una certa manera en un moment determinat posseïa habilitats per a actuar de diverses formes.

Michael Slote (1982) va intentar demostrar que l'argument de la conseqüència està errat exposant que es treuen conclusions inadequades per culpa d'una mala inferència. Així ho explica McKenna (2021, p.31):

Però noteu que a l'Argument de la Conseqüència, la inevitabilitat (o necessitat de poder) canvia entre un context en què la noció s'aplica apropiadament i un altre en què, segons Slote, no ho és. La primera premissa cita consideracions que no tenen res a veure amb l'albir d'una persona: fets anteriors al naixement i les lleis de la natura. S'afirma que aquests fets són inevitables per a una persona, però se n'extreu la conclusió que les mateixes accions que realitza una persona són inevitables per a ella.

Com veiem, les principals crítiques es centren en exposar que en la primera premissa usa termes (com el d'habilitat o inevitabilitat) en un sentit massa estricte, el

qual posteriorment no és aplicable. A continuació veurem la posició de Frankfurt sobre el tema, el qual, des del meu punt de vista afronta millor l'argument de la conseqüència.

4.1.2 En contra del Principi de les Possibilitats alternatives

Una estratègia compatibilista es basa en acceptar que tal vegada l'Argument de la Conseqüència ens proporciona una bona raó per a pensar que el determinisme descarta la capacitat de fer el contrari, però, sosté que tal capacitat no és necessària per al lliure albir. Com és possible sostenir que un agent el qual no té capacitat per fer el contrari té responsabilitat moral? Harry Frankfurt (1969) va presentar una sèrie d'experiments mentals destinats a mostrar com és possible que els agents siguin moralment responsables de les seves accions i, no obstant això, manquin de la capacitat de fer el contrari.

Representem un exemple d'un cas a l'estil de Frankfurt (Fischer 2006, 38):

Imagine, if you will, that Black is a quite nifty (and even generally nice) neurosurgeon. But in performing an operation on Jones to remove a brain tumor, Black inserts a mechanism into Jones's brain which enables Black to monitor and control Jones's activities. Jones, meanwhile, knows nothing of this. Black exercises this control through a sophisticated computer which he has programmed so that, among other things, it monitors Jones's voting behavior. If Jones were to show any inclination to vote for Bush, then the computer, through the mechanism in Jones's brain, intervenes to ensure that he actually decides to vote for Clinton and does so vote. But if Jones decides on his own to vote for Clinton, the computer does nothing but continue to monitor—without affecting—the goings-on in Jones's head

D'aquí es segueix que amb el supòsit de que Jones decideix votar per Clinton pel seu compte, per tant no hi ha cap interferència de Black, i sosté que, en tal cas, Jones és moralment responsable de la seva decisió.

Segons O'Connor podem observar dues conclusions, la primera és que la capacitat de fer el contrari no és necessària per a la responsabilitat moral. Veiem com Jones no té la possibilitat de fer el contrari, però com ho fa pel seu compte, la seva decisió és lliure i moralment responsable. A continuació d'aquesta s'observa la segona conclusió, el que

importa per a la llibertat i la responsabilitat moral no és si l'agent tenia la capacitat de fer el contrari, sinó si ell va ser la font de les seves accions. (2022, p.13).

4.1.3 Actituds reactives

L'article de Strawson de 1962, "Llibertat i ressentiment", suposà un punt apart per a gran part del treball sobre responsabilitat moral, especialment el treball dels compatibilistas. Segons Strawson, les visions tant compatibilistes com incompatibilistes no reconeixien ni explicaven adequadament la importància interpersonal del component afectiu de les nostres pràctiques de responsabilitat. "Strawson se centra directament en les emocions —les actituds reactives— que juguen un paper fonamental en les nostres pràctiques de fer-nos responsables els uns als altres." (Matthew Talbert, 2019, p. 40). Però que són aquestes actituds reactives?

En paraules d' Strawson (1962 : 48): "el que he anomenat actituds reactives de participació són essencialment reaccions humanes naturals davant la bona o la mala voluntat o davant la indiferència dels altres, conforme es posa de manifest les seves actituds i reaccions". El que Strawson vol explicar és que en les relacions humanes, incloent la responsabilitat moral, el paper de l'altre és clau; ja que a través de les reaccions que manifesta sobre les nostres accions és com es manifesta la responsabilitat. Les reaccions que apareixen davant un fet són les que anomena com actituds reactives.

Així des de el punt de vista strawsonià, la responsabilitat moral d'un individu anirà guiada per les reaccions afectives de la comunitat a la qual ell mateix s'inclou. Strawson planteja de forma pragmàtica que si per culpa del determinisme eliminem la responsabilitat moral, això implicaria que les persones han de deixar de tenir actituds reactives cap a les persones que fan un mal intencionat.

Les actituds reactives que són la base constitutiva de les nostres pràctiques de responsabilitat moral, així com les relacions interpersonals i les expectatives que estructuraven aquestes actituds, estan profundament entrelaçades en la vida humana. Aquestes actituds, relacions i expectatives són tant una expressió de les característiques bàsiques i naturals de la nostra vida social (Matthew Talbert, 2019).

Des de la meua perspectiva, el concepte de les actituds reactives, el que aconseguim és focalitzar el problema de la responsabilitat moral cap a la interacció entre individus. Anteriorment, la responsabilitat moral pareixia lligada a un mateix, a diferència d'ara que radica en la forma de relacionar-se entre els integrants d'una comunitat. Per què succeeix aquest redirecció de la responsabilitat moral? Perquè quan usem el terme de les actituds reactives fa referència a l'altre, i aquest altre és el qui guia la responsabilitat moral.

Opino que la forma d'entendre la responsabilitat moral a partir de com ens relacionem, és molt encertada. Qualsevol acció que es dugues a terme en un espai aïllat de la resta d'individus i de possibles repercussions que podria tenir aquesta acció sobre ells, no tendria responsabilitat alguna. Per exemple, imaginem que un individu té un videojoc personalitzat només per ell, en aquest videojoc sols hi pot entrar ell i ningú més. Doncs seria absurd pensar que el que faci ell dins aquest videojoc, sigui el que sigui, ha d'estar baix l'escrutini de la responsabilitat moral. Com veiem si l'acció no entra en contacte amb l'altre no hi ha responsabilitat moral.

Aquest punt l'agafaré a continuació per parlar de com l'empatia pot jugar un paper fonamental a l'hora d'explicar la responsabilitat moral. Per això la proposta final d'aquest treball de final de grau és descrita com strawsiana. A continuació passem a explicar les conclusions que es poden extreure de tot el que ha estat explicat fins ara, i de com l'empatia pot significar el principi d'una tesis compatibilista.

5. Conclusions

Anem des d'un principi, el tema principal és el compatibilisme, així doncs com a pregunta inicial ens trobem com és possible la responsabilitat moral dins un paradigma determinista? Si més no ja ens ubiquem dins la idea de què tot està determinat (ja seria tema d'un altre treball exposar arguments en contra del determinisme). Des de la meua perspectiva, és cert que, en primera instància pot parèixer que el determinisme esgota totes les possibilitats de la responsabilitat moral (tant de les possibilitats alternatives com de la font de l'origen), però el que no es pot negar és que les persones vivim i actuem

amb una perspectiva moral. Així idò, ha d'haver alguns mecanismes que determinin de forma causal el sorgiment de la moralitat, i molt més important, en què es basa aquesta.

Per això ens adentrem al segon punt del treball, com s'ha creat la moral i quins són els seus fonaments. S'ha recorregut a l'ètica evolucionista. Remarco la important distinció de què es tracta de descriure la moralitat i no de fer una normativització d'aquesta a partir de les tesis evolucionistes, ja que això conduiria a conclusions tant d'un altre àmbit com, en el meu parer, massa radicals i eventualment criticables. A part de no ser l'objectiu del treball, trob que deixen de banda altres aspectes necessaris per crear una norma moral, com podria ser la igualtat, l'equitat o la justícia, i es queda en una reducció sols en allò biològic.

Seguint el rastre de la distinció entre altruisme biològic i altruisme psicològic veiem que, encara que hi hagi explicacions que només usin l'altruisme biològic, hi ha certes situacions que l'altruisme psicològic apareix. Per tant aquest altruisme psicològic (en algunes ocasions l'altruisme moral rep nom de "altruisme humà" o "altruisme psicològic") conformaria la moralitat que tenim actualment. Però com s'ha format l'altruisme moral, en què es basa? La resposta més adient la trobem en la empatia.

De Waal (2008) explica com l'empatia es pot haver format com un subproducte del desenvolupament de les capacitats cognitives, i a partir d'aquesta haver format la capacitat moral. Aquesta proto-moral es basaria en la capacitat de poder agafar una perspectiva moral davant diferents situacions; és a dir, és necessari certa capacitat imaginativa d'anticipació i de consciència de l'altre. No basta en sentir el que l'altre sent o en entendre per què l'altre sent X o Y.

Un cop tenim descrita en certa forma la moral basada amb l'empatia, ara el que toca és fer el pas a la responsabilitat moral. Si més no pot parèixer un pas directe opino, que no es tracta d'un bicondicional; és a dir que la responsabilitat moral sempre durà en sí una forma de moralitat, però la moralitat no té perquè dur a la responsabilitat moral. Per exemple, si ens haguéssim trobat que la moral es basa amb un X propi i aïllat de la resta d'individus no hi hauria responsabilitat moral. A que em referesc com propi i aïllat? per analogia, ho entenc com si fos un òrgan del cos, el qual sols interactua amb

jo, com el meu estómac. Si bé tothom en té, només jo em relaciono amb ell, de jo cap a l'interior i viceversa. En el cas de la moral, si estigués fonamentada amb un conjunt de mecanismes iguals, seria complicat afirmar la responsabilitat moral dins un paradigma determinista.

L'exemple més clar que trobo és que si concebem que la moral és un simple càlcul de la utilitat de les coses i les accions, es tracte d'un moviment de nosaltres cap a dintre, com l'estómac. Aplicat al mateix temps que el paradigma determinista ens dona com a resultat que l'humà fa unes valoracions moral (dic el que està bé i el que no) però, no hi ha una aproximació a la responsabilitat moral. Es quedaria en l'expressió d'un càlcul d'utilitat com qui expresa "tinc gana". Per què no hi ha responsabilitat moral en aquests casos? Com hem dit abans, hem passat a entendre la responsabilitat moral a partir de les relacions interpersonal, llavors si la moral queda en l'àmbit d'allò privat, no hi ha responsabilitat. Podem dir, per fer una comparació, que la responsabilitat moral és com la consciència; té una intencionalitat (no es consciència tota sola sinó d'alguna cosa) i la responsabilitat moral també passaria a tenir una "intencionalitat". No es tracta de responsabilitat moral a soles sinó de responsabilitat moral cap a qualcú. Aquí podem veure la influència Strawsiana ja que es prioritza la relació en vers del subjecte en sí. Aquest punt és de suma importància ja que remarcarà el paper de l'empatia a l'hora de parlar de la responsabilitat i dona sentit a perquè en aquest treball s'ha exposat la empatia com a punt clau de la responsabilitat moral.

Un pic tenint clar això, vegem com l'empatia s'enfronta al dos principals problemes del compatibilisme; les possibilitats alternes i l'origen de la voluntat. En el primer punt, el de les possibilitats alternes, podem dir que l'argument de la conseqüència és el rival a superar. Si bé aquest té crítiques, des del meu punt de vista no són suficients per dos motius:

1. Si que és veritat que la primera premissa usa termes (com el d'habilitat o inevitabilitat) en un sentit estricte. Però, encara que en la segona premissa es puguin usar els mateixos termes en un sentit més suau, no implica que aquest sentit suau sigui el correcte.

2. Si al final la crítica fos encertada, demostraria alguna cosa contundent? Opino que realment l'únic que faria seria desacreditar un argument fora poder demostrar cap tesis compatibilista.

Així doncs, em posiciono més per la postura que ha adoptat Frankfurt. Acceptar que l'argument de la conseqüència és correcte, que no hi ha possibilitats alternes. Però esquivar el conflicte mostrant que aquestes no son necessaris per la responsabilitat moral. Recordem que aquesta és la primera de les dues conclusions extretes en l'apartat que hem explicat el punt de vista de Frankfurt. La segona conclusió és que el que importa per a la llibertat i la responsabilitat moral és la font de les accions. Quins efectes té aquesta segona conclusió amb l'empatia? Aquesta pregunta es lliga amb el segon problema a superar.

El segon problema explica que, si nosaltres no som la font de les nostres voluntats, no hi ha responsabilitat moral. Però recordem a Strawson, la responsabilitat moral l'entendem com a responsabilitat cap a algú. La relació interpersonal és el fonament de responsabilitat moral. Per tant, si agafem la tesis de Strawson, no es tracta de cercar quin és l'origen de la voluntat; que més dóna si es remonta al temps passat o és original, allò important és si té en compte la relació amb l'altre. I com l'ésser humà té en compte la relació amb l'altre? A través de l'empatia.

L'empatia, com hem explicat en l'apartat de l'ètica evolutiva, conforma la base de les relacions interpersonals, i com que sempre la tenim present fa que la responsabilitat moral sigui un element constitutiu a l'hora de dur a terme una elecció. És a dir que, entre tots els elements que determinen una voluntat (ja que estem determinats), hi ha la empatia. I si quan tenim una voluntat, la tenim pensant en la relació amb l'altre, podem dir que la voluntat està constituïda per la responsabilitat moral (entre altres coses). Així doncs la responsabilitat moral forma part de l'estructura humana per molt determinats que estiguem. És per això que l'empatia es pot mostrar com una forma de compatibilitat de caire strawsonià.

Finalment exposem quan es podria donar casos on hi hagués exclusió de la responsabilitat moral? Per exemple, un agorafòbic és un agent el qual no és lliure,

perquè la fòbia és un factor (entre tots els qui determinen una acció) que tapa l'empatia i la deixa renegada. Si que podem dir que té una bona capacitat empàtica, però també és necessari que aquesta s'ajusti adequadament amb la resta de factors amb els quals prenem decisions. En aquest cas, el factor de la fòbia té un pes massa gran a l'hora de prendre decisions, per tal l'agorafòbic davant certes situacions no serà responsable. L'empatia doncs, permet poder pensar la competència moral (la capacitat de reconèixer i respondre a les consideracions morals) de forma gradual, ja no es tracta d'allò que es té o no es té, sinó que es pot tenir en mesura de la capacitat empàtica i de que aquesta es pugui exercir plenament.

Altres situacions on tractéssim amb subjectes els quals tenen una mancança total de l'empatia, també hi hauria una pèrdua de la responsabilitat moral. Per explicar-ho diem que si un individu A que no té empatia realitza un acte que nosaltres com a subjectes que tenim empatia el reconeixem com un acte dolent, no podem dir que l'acció duta a terme per A ha estat moral o immoral sinó que es tracta d'una amoralitat. Una persona que no té empatia, que és amoral, sols es guia per el càlcul racional pràctic. Aquí ubicaríem tots els casos de psicopatia.

En conclusió, del treball veiem com el paper de l'empatia conjuntament amb les tesis de Strawson de prioritzar les relacions interpersonals, suposen que un subjecte és moralment responsable de les seves accions pel fet de que l'empatia, en certa forma, s'inclou en la suma de factors de la seva presa de decisions. Per tant, es pot proposar com a base per la creació d'una teoria compatibilista, ja que podríem tenir subjectes determinats als quals se'ls hi pot atribuir responsabilitat moral.

5. Referencias bibliográficas

Dawkins, Richard y Ridley, Mark. (1981) «The Natural Selection of Altruism». *En Altruism and Helping Behavior*. Hillsdale, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers, 19-39.

De Waal, Frans B. M. (2008) «Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy». *Annal Review of Psychology*, núm. 59, 79-300

Frankfurt, Harry (1969). "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy*, 66: 829–39

Fischer, JM (2006). *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Nueva York: Oxford University Press.

FitzPatrick, William, (2021), "Morality and Evolutionary Biology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>

Hofer, Carl, (2016), "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causales/>

Hoffman, Martin. (1981) «*The Development of Empathy*». En *Altruism and Helping Behavior*. Hillsdale, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc. Publishers. Páginas: 41-63

Kauppinen, Antti, (2022), "Moral Sentimentalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/moral-sentimentalism/>

O'Connor, Timothy and Christopher Franklin, (2022)"Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/freewill/>

McKenna, Michael and D. Justin Coates, (2021), "Compatibilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/compatibilism/>

Slote, M. (2010). *Moral Sentimentalism* , Oxford: Oxford University Press.

Slote, M. (1982). "Selective Necessity and the Free-Will Problem", *Journal of Philosophy* , 79: 5–24.

Strawson, PF, (1962). "Libertad y resentimiento", *Libertad y resentimiento y otros ensayos*. Barcelona: paidos, 37–69.

Stueber, Karsten *Philosophy* (2019), "Empathy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>

Stueber, Karsten (2011). " Moral Approval and the Dimensions of Empathy: Comments on Michael Slote's *Moral Sentimentalism* ", *Filosofía analítica* , 52: 328–336.

Talbert, Matthew, (2019) "Responsabilidad moral", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsabilidad/>