

teorema

Vol. XXXI/2, 2012, pp. 73-83

ISSN: 0210-1602

[BIBLID 0210-1602 (2012) 31:2; pp. 73-83]

Précis of *The Apology Ritual*

Christopher Bennett

RESUMEN

En este trabajo resumo los argumentos principales de mi libro *The Apology Ritual*. Llamo la atención sobre tres líneas principales de argumentación, tomándolas en un orden inverso al de aparición en el libro. Primero, dirijo la mirada a la justificación expresiva-comunicativa del castigo por parte del estado que ofrece el libro. En segundo lugar, al argumento a favor de la afirmación de que sentirse verdaderamente arrepentido trae consigo la exigencia de que se asuma algún tipo de penitencia. Y, en tercer lugar, me ocupo del argumento a favor del “derecho a ser castigado”, tal y como lo interpreto, según el cual hay un estatuto importante asociado a que uno sea tratado como un agente responsable.

PALABRAS CLAVE: *castigo; justicia penal; retribución; emoción; responsabilidad; penitencia.*

ABSTRACT

In this paper I summarise the main arguments of my book *The Apology Ritual*. I draw attention to three main lines of argument, taking them in reverse order to that in which they appear in the book. First, I look at the book’s communicative-expressive justification of state punishment. Secondly, I look at the argument for the claim that feeling properly sorry involves a requirement to undertake some sort of penance. And thirdly, I look at the argument for the “right to be punished”: as I interpret it, that there is an important status associated with being treated as a responsible agent.

KEYWORDS: *Punishment; Criminal Justice; Retribution; Emotion; Responsibility; Penance.*

I. INTRODUCTION AND OVERVIEW

In this introductory piece, I would like to set out three of the main arguments from *The Apology Ritual* [C. Bennett, *The Apology Ritual. A Philosophical Theory of Punishment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008]. I will start from the end of the book, as it were, hoping that this might shed

some fresh light on the topics the book covers. The book ends up with a theory of state punishment that is in some key ways backward-looking or retributive. That is to say, it defends a justification for inflicting some setback on the offender for their offence according to which such a response does justice to what the offender has done, rather than bringing about some further good. However, the argument for state punishment is meant to escape the pitfalls of more basic forms of retributivist theory of punishment that rest on an unappealing brute claim that offenders deserve to suffer. The Apology Ritual argument sees the central aim of state punishment as proportionate condemnation of moral wrongs – or at least those moral wrongs that are the business of the collective (for which Duff [Duff (2001)] has appropriated the term “public wrongs”). And in explaining why condemnation has to involve punishment, it draws on a parallel between punishment and those retributive reactions that seem appropriate in interpersonal interactions. Hence I will review the arguments of the book by starting with where I end up and working back through some of the steps to which my conclusion commits me. I will then show how I attempt to defend those commitments by looking at the parallel with interpersonal interactions.

So the arguments we will look at here are: 1) the Apology Ritual argument; 2) the Penance argument; and 3) the Right to be Punished argument. Before going into these arguments in more detail, a quick overview of the way the three fit together might be helpful.

The Apology Ritual argument tries to establish that the decent state needs a reprobative institution, and that such an institution will have to be retributive to the extent of a) imposing hardship, and b) deriving its justification for imposing hardship from the need to take the offence seriously. One key objection that reprobative theories of punishment face – for instance, in Joel Feinberg’s classic paper [Feinberg (1974)] – is the demand to explain why, if condemnation of an offence is necessary, it could not be issued verbally, or symbolically. How does the argument that hardship is necessary resist lapsing back into a more basic form of retributivism? The argument for a) in *The Apology Ritual* doesn’t take the common retributivist route of looking at the way in which something like outrage at an offence makes us want to inflict harm on offenders. Rather it derives from the fact that an appropriate response to the offence on the part of the offender will involve willingly assuming some burden as a way of making amends. Hence we need something like the Penance argument to explain why penitential amends proportionate to the offence are a necessary part of an appropriate response to that offence. The Penance argument needs to explain why a response to offenders that didn’t involve treating offenders in a certain way in order to do justice to their offence (such as the purely verbal or symbolic communication of condemnation) would fail to take the offender and offence seriously. Finally, the Penance argument assumes that the demand for penance is a compelling one

for the offender. But this involves a certain view of identity and responsibility, and so we need an argument that spells out that view and defends it against some of the concerns that philosophers have traditionally had about moral responsibility. This is the role of the Right to be Punished argument, the conclusion of which is that we owe it to offenders that we should hold them responsible, on the grounds that doing so is constitutive of treating them as a capable and independently functioning member of a relationship.

II. THE APOLOGY RITUAL ARGUMENT

One way to motivate intuitions when dealing with a question like that of the justification of punishment is to attempt to put oneself, imaginatively, into a society in which the institution in which one is interested doesn't exist, and then ask whether there would be a need for that institution. So: if punishment didn't exist, would we need to invent it? The reason for trying this thought-experiment is not so that we will be in a position to assert the rational necessity, for all forms of human society, of the institution of punishment, let alone in order to make claims about the actual historical genesis of the institution of punishment. Rather the thought experiment, it is hoped, might illuminate the place of the institution of punishment in our values and our self-understanding. For instance, one way of justifying punishment would be to show that, however unattractive or unpleasant punishment might be, it is in fact a necessary part of something else that is more uncontroversially good. If punishment really is a necessary part of that good then the appearance of unattractiveness can be dispelled. But such an account might also help us to understand better what punishment is really there for, and hence to understand how we might do it better, undistracted by other competing but false accounts of what it does.

From the overview given in the first section, it might already be obvious that the strategy for the justification of punishment adopted in *The Apology Ritual* is to claim that punishment is necessary in order to take wrongdoing seriously. Taking wrongdoing seriously is something that many people will agree is an important aim. Therefore if punishment is necessary to do that – if the absence of punishment would be in some way to tolerate wrongdoing – then we could perhaps see that punishment, up to that point, is justified. (It is worth noting, at this point, that the same strategy goes through the whole book: the Penance and Right to be Punished arguments will also be found to rest on a conception of what it is to respond to human wrongdoing in a way that is sufficiently morally serious.)

Let us start, then, with the notion of a decent society. I don't mean "decent" as a term of art, as in Margalit's conception of the society that allows its citizens to live free from humiliation [Margalit (1998)]. I simply have in

mind a hopefully uncontroversial claim, that a decent society is one that won't stand for, or won't tolerate, certain things being done by its citizens. The decent society is one that is organised in line with certain values, and a reasonable view of these values will extend to the lives of its citizens (and not just its own citizens), their environment, the common institutions of society, the lives of future generations, and so on. Now because it is citizens themselves that have to be the agents of the promotion and respect of these values, it follows that a society that has values must hold that citizens ought not to act in certain ways: it will hold that citizens have responsibilities.

Now imagine a society in which there was no system of criminal justice of any sort, by which I mean no mechanism in which society collectively takes action against someone who violates their responsibilities. The difference between our society and this alternative society is that in the alternative the society takes no action to mark the action as impermissible or intolerable. In such a society, it may be true to say that citizens have those responsibilities, but it can't be said that the society is one that, collectively, takes those responsibilities seriously. At any rate this society is not one that regards its citizens as bound by those responsibilities. If the society takes no action to mark the actions as impermissible or intolerable it is hard to see how that society could be claimed to regard those responsibilities as binding. Otherwise put, the decent society has to condemn those acts that are intolerable.

That will do at present for the argument that a state that takes a stand on certain values needs an institution of censure: an institution that marks certain acts as beyond the pale. The question now is whether punishment is necessary for such censure to take place. The argument for this point begins with the observation that, for an act to be an act of condemnation, it must meet certain conditions, one of which is that it should be symbolically adequate. Like a well-formed proposition, it needs to take a certain form in order to have condemnatory meaning. Now, if this is accepted, the next question that arises is where the relevant symbols are to be found. The answer that the Apology Ritual argument gives is that the symbolism of condemnation will have to connect state condemnation of crime in some way with the way in which we react to wrongdoing in everyday life. Our intuitive expectations about reactions to wrongdoing are inextricably linked to the practices of dealing with wrongdoing that we play out time and time again in interpersonal life. Thus, in order to find the symbolism that will express condemnation, we should look at the emotional behaviour that surrounds wrongdoing in non-state situations.

This should then direct our attention at the range of emotions that we experience towards wrongdoers. Of course, we should not be uncritical in our drawing on the emotions. Some emotions are mean-minded, ungenerous, malicious, cruel, egoistic, and so on. But some emotions, it might be, can survive critical reflection. It is ideally those emotions that we will want to draw

on. Critical reflection on the emotions will look at a) how the emotion portrays the wrongdoer, and whether that is compatible with our considered view, and b) what is a proportionate emotional response to the situation. The idea is that we therefore come up with some view about what a proportionate and appropriate emotional response to wrongdoing would be, and seek in some way to replicate that in punishment.

One way to do that would be to argue that emotions like blame and indignation lead us to attack the wrongdoer and inflict suffering on him, and that in this way such emotions are directly analogous to punishment. However, it is not at all clear that blaming *can* justifiably lead to such aggressive responses. Blame, on my view, is characterised more by *withdrawal* from the offender than by the active infliction of suffering. My approach is rather to argue that we should look at the reaction that we think the *offender* should have to the offence. Self-blame, or guilt, I argue, leads to penitential action; and though penitential action can often get out of proportion, we have a fairly determinate sense of how a person's willingness to make amends should match the seriousness of their breach (such that an offer of insufficient amends can add insult to injury by showing that the offender has failed to grasp the seriousness of what they have done). In other words, the properly sorry person will be motivated to do something to make up for the offence. And it is this fact that gives us our symbolism for expressing proportionate condemnation. In imposing a certain level of amends on an offender we express condemnation in a symbolically adequate way: we condemn the wrong as being of a certain gravity by expressing how sorry the offender ought to be for what they have done.

Since the role of the state is simply to express censure, it is not essential to the success of punishment that the offender makes the amends willingly. The state's role is simply to express censure, and it is not clear that it properly has a role of ensuring that the offender is truly guilty. Hence the process of making amends is one that the offender can engage in purely ritualistically, without appropriate motivations. Such a scenario would not be ideal; but it would not prevent the state from having expressed due condemnation of the act.

The Apology Ritual argument raises various questions, of course. The one I want to concentrate on at the moment is the crucial question of why an offender who is properly sorry should be motivated to penitential action. This is an important claim because it is not enough for the Apology Ritual argument that the connection between having done wrong and making amends should be widely accepted, or that many people accept it. That might be enough if the point of punishment was to get people to *realise* that the state disapproves of an action, to *communicate* disapproval: if that was the point then the state should use whatever symbols the folk use. But the Apology Ritual argument is more ambitious, since it holds that, for some very serious actions, acts that constitute condemnation are necessary because not to con-

demn would be to acquiesce in the offence. Therefore the symbols used for condemnation have to be, not just those that happen to be in use, but those that *actually* dissociate us from the wrong. Penitential action seems like a candidate here; at any rate those who undertake it experience it as a way of dissociating themselves from their action. But the question is, are they right to experience it in that way? In order to answer that question, we need the Penance argument.

III. THE PENANCE ARGUMENT

The Penance argument states that penance is the offender's withdrawal of goodwill from himself. It rests on an explanation of why withdrawal is an appropriate reaction to an offender; and then sees penance as the internalisation of this reaction. Penance occurs when the offender accepts blame.

The argument in defence of this view starts from a claim about relationships that a) are valuable in the sense that we look on them as part of what makes our lives good and worthwhile, and b) that are structured, in part, by one's being subject to certain responsibilities. It looks at what is involved in being *included* in such relationships. When one is included by others in a certain relationship, I claim, they treat you in ways that mark you out as a member of that relationship. Some of these forms of "special treatment" or "recognition" are things such as greetings, inquiries after one's well-being, types of care and affection, etc., by which people affirm their shared participation in a relationship they regard as an important tie. But other marks of recognition have to do with being asked to perform the duties that are part of the relationship, or to get involved with the activities we are involved with as a member of that relationship. Friendship is a good example of this. To be a friend to someone is to recognise that there is such a thing as being a *good* friend to someone. That is to say, there are certain standards or responsibilities to the relationship, standards the meeting of which is constitutive of being in that relationship. If one has no regard whatsoever for those standards, and if the person involved has no claim on your time and attention that marks them out as someone in that relationship with you, then it is not clear whether the relationship really exists. So the first premise in the argument is that there are marks of "recognition," distinctive forms of treatment that one gets when one is a member of a certain relationship.

Now in between the two extremes of being a truly good friend and being no friend at all, lies a large grey area where the question of what friends can reasonably demand of one another is settled. The part of this continuum in which I am interested, is that in which a person a) violates the basic standards that can be reasonably expected of her in the context of that relationship but without b) thereby no longer being in that relationship. In that case it

is not that she is (literally) no friend at all – she is, after all, still subject to the demands of the relationship. (The fact that the demands of that relationship still make a claim on her shows this.) However, the question arises how one should take that violation of friendship seriously – assuming, that is, that the friendship still holds, is still important, but has been violated.

First of all, one might take various courses of prudential action, in order to protect one's own feelings, say, or to stop wasting any more time in the relationship. On those grounds they might withdraw from the relationship or break it off. However, I am interested in something different. As I have said before, I am interested in behaviour that is not forward-looking, but rather is *constitutive of* taking the violation of friendship seriously. And here the thought is that one wants to do something that prevents one acquiescing in or condoning what the other person has done. One wants to resist the claim, implicit in the violation, that these are the terms on which the friendship might proceed. My claim is that the basic retributive intuition is that one should not simply remain on good terms with the person because that would be to imply that one went along with their way of behaving. If one has that intuition, there is a question how one should show one's non-acquiescence. One might confront the person, explaining to them why one feels that their behaviour was beyond what is reasonable. However, I think that it will also be the case that, until the person has accepted the justice of your complaint, you will also find it necessary to alter the terms of the relationship with the person, and will do so by withdrawing some of the "marks of recognition" that you would have given the person otherwise. Hence the thought that moral disapproval expresses itself essentially in a withdrawal of goodwill or recognition. One withdraws from the relationship, partially and temporarily, not in order to protect oneself or save one's precious time, but rather because to treat the person as if nothing had happened would be to condone or acquiesce in the violation of the relationship. Therefore the terms of the relationship have to alter.

It is important also to distinguish this backward-looking expressive behaviour from forward-looking communicative behaviour. The point is not that one wants to communicate one's disapproval to the offender. For if this was the case the question would arise whether withdrawal of recognition was the best way to communicate disapproval: it would become a contingent question. Whereas the question of the fittingness of withdrawal behaviour has rather to do with the non-contingent matter of whether it does justice to the gravity of the wrongdoing. Blame is therefore not essentially communicative, but rather forms part of that large realm of expressive behaviour that is often neglected by moral philosophers, such as saying sorry, expressing gratitude, mourning, expressing joy, and so on. In this realm the standards of "getting it right" are akin to aesthetic standards; they have to do with whether the behaviour does justice to the situation, or captures it. It is not a forward-looking aim.

When one is oneself the offender, what happens if one accepts the disapproval of others and takes their part? If my story is correct, one will withdraw recognition from oneself. One will feel it impossible to be on good terms with oneself and give oneself the usual respect and good treatment. One way in which this will come out is the feeling of guilt which, as a number of writers have acknowledged, is a feeling of self-alienation, or self-splitting. But this analysis also explains why the guilty person might feel compelled to undergo something penitential. The meaning of penance derives from the fact that one cannot be on good terms with oneself and will have to treat oneself less well until the offence has been dealt with. What this will actually involve in any particular instance is a large question, but it seems an observable fact about the phenomenology of moral experience that we judge the sincerity of a person's remorse by their unwillingness to look for the normal benefits that accompany a good life, in a manner proportionate to their understanding of the seriousness of their wrong.

All this suggests, then, that the imposition of penitential amends is an appropriate symbolisation of "how sorry one ought to be": a certain amount of amends is what the "virtuous offender" would feel compelled to make in a situation of wrongdoing.

IV. THE "RIGHT TO BE PUNISHED" ARGUMENT

The argument so far has been that, with respect to interpersonal relationships, taking violations of the demands of a relationship seriously requires blame (withdrawal) and hence penance on the part of the offender; and that, with respect to the decent state, taking "public wrongs" seriously requires imposing penitential amends, in order to appropriately symbolise the necessary condemnation of the offence. But the retributive responses in which I am interested could also be seen as a way of taking the wrongdoer seriously, since seeing the action as an offence involves seeing it as the action of an agent bound by certain demands. The Penance Argument makes it clear that, in blaming, the offender is seen as a member of that relationship that has been violated. The argument therefore claims, contrary to many of the common criticisms of retributivism, that retributive responses can be inclusive – and, indeed, necessary for inclusion. That is the truth I claim can be found in the seemingly strange idea of the "right to be punished". I now want to explain how this argument can be defended against two objections.

The first objection is what in the book I call the "sceptical argument from luck". It states that, since control is a necessary condition of true moral responsibility, the fact that we are not ultimately in control of what we do (because what we do is conditioned by who we are and how we think, and we are not ultimately in control of *that*) means that we are not ultimately morally

responsible, and that it is therefore unfair to blame anyone for wrong actions. One way to see what is wrong with this challenge is to ask how we should treat offenders (or “offenders”) if the conclusion of the argument were to be accepted. One possibility would be that we should, as far as possible, simply *accommodate* disruptive behaviour, as we might accommodate the disruptive behaviour of someone with Tourette’s Syndrome; and that insofar as we cannot accommodate or tolerate it, we should take minimally harmful steps to protect ourselves against it. This is, indeed, to deal with “wrongdoing” as if it is analogous to a condition such as Tourette’s. The problem with this analogy is that it denies that we have an important form of freedom, and hence that we are free in respect of wrongdoing in a way that the Tourette’s sufferer is not in control of his shouting and swearing. The crucial difference between the Tourette’s case and that of the wrongdoer is that the person who does wrong does so because he thinks that it is all right to act in that way. Why is that a morally critical distinction? Because one might think that one is free in the sense that one has the ability, if one thinks about it well enough and imaginatively enough, a) to recognise that some acts are impermissible or intolerable, and b) to conform one’s behaviour to what one thus recognises. What this ability amounts to can be seen if we look at our engagement in the practice of shared inquiry. Shared inquiry rests on the assumption that our conclusions can be guided by considerations that we can recognise in common. Only a person who is responsive to relevant considerations when they are put to her can seriously be engaged by others in a shared inquiry. Furthermore the practice of shared inquiry into practical matters of what to do and feel is so essential to social interaction that the denial of freedom in this sense would limit one’s life chances severely. Therefore being treated as free in this sense – and hence responsible in the sense that one can be called to account for one’s beliefs and actions and expected to recognise relevant considerations counting for and against acting that way – is an important form of inclusion and one that, when one has it, should be affirmed and recognised. The analogy between the Tourette’s sufferer and the wrongdoer threatens to overlook the importance of this distinction.

We have now sketched the answer to the first objection. However, the second objection arises immediately from the response to the first. Let’s say we grant that it is important to treat the agent as free in the sense that she can engage in shared inquiry. In that respect we might draw the conclusion that a given agent has the “right to be treated as one who can appropriately be held to account.” But it does not give us a “right to be punished.” Rather it suggests a non-retributive response to wrongdoing, which is that we engage the wrongdoer in dialogue about why what she did was wrong, aiming to get her to engage imaginatively with the considerations that count against acting as she did. It is not clear why the inclusion of the offender in an important

form of social interaction requires that she be subjected to retributive reactions such as blame and withdrawal.

The response to this objection draws a distinction between being an agent who can be engaged in a practice of shared inquiry, and who is therefore capable of learning and adjusting their behaviour to what they learn, and an agent who is an independently functioning member of a particular relationship, capable by himself of recognising his responsibilities and conforming with them. Thus in the book I distinguish between those who, with respect to the responsibilities of a particular relationship, are *apprentices* (who are capable of learning but need guidance), and those who are *qualified practitioners* (who can reasonably be expected to function independently). My claim is that the symbolism of withdrawal is appropriate for qualified practitioners, but not for apprentices, and that entering into dialogue about the wrong with qualified practitioners and without the symbolism of withdrawal is inappropriate since it doesn't recognise that, even if the agent acted as he did through a failure in imagination or moral understanding, the qualified practitioner has a responsibility to take the necessary steps to full recognition of his responsibilities himself. If he needs guidance then it is up to him to seek guidance; therefore if he fails to seek guidance and thence does wrong, the wrong is a failure to do something that it was his responsibility to do.

My interest is therefore in the importance within social interaction of our being treated as qualified practitioners, and hence as independently – without guidance or intervention from others – capable of recognising what, in a given situation or relationship, can reasonably and justifiably be expected of us. My view rests on the claim that a) it is hugely important to be recognised, with respect to at least some areas of our lives, as qualified practitioners, since those who are not so qualified are not given the same liberty, privacy, and room for individuality and creativity, as those who are; and b) that when a qualified practitioner does wrong, they are in the position of being a member of a relationship whose basic terms they have violated, and the appropriate way to respond to that, in order not to accept or condone or acquiesce in it, is to withdraw (partially and temporarily) the marks of recognition that would normally go with membership of that relationship. That is the kernel of truth in the “right to be punished”.*

*Department of Philosophy
University of Sheffield
45 Victoria Street
Sheffield S3 7QB, United Kingdom
E-mail: c.bennett@sheffield.ac.uk*

NOTES

* I am very grateful to the NOMOS network for giving me the opportunity to stage a symposium on my book *The Apology Ritual*. I would like to thank the organisers of the symposium at the University of Valencia, particularly Josep Corbí and Edgar Maragat. I would also like to thank Luis Valdés for his help in organising the publication of these papers in **teorema**.

REFERENCES

- DUFF, R. A. (2001), *Punishment, Communication and Community*, Oxford: Oxford University Press.
- FEINBERG, J. (1974), "The Expressive Function of Punishment", in *Doing and Deserving*, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 95-118.
- MARGALIT, A. (1998), *The Decent Society*, Cambridge MA: Harvard University Press.

teorema

Vol. XXXI/2, 2012, pp. 84-94

ISSN: 0210-1602

[BIBLID 0210-1602 (2012) 31:2; pp. 84-94]

Resumen de *The Apology Ritual*

Christopher Bennett

ABSTRACT

In this paper I summarise the main arguments of my book *The Apology Ritual*. I draw attention to three main lines of argument, taking them in reverse order to that in which they appear in the book. First, I look at the book's communicative-expressive justification of state punishment. Secondly, I look at the argument for the claim that feeling properly sorry involves a requirement to undertake some sort of penance. And thirdly, I look at the argument for the "right to be punished": as I interpret it, that there is an important status associated with being treated as a responsible agent.

KEYWORDS: *Punishment; Criminal Justice; Retribution; Emotion; Responsibility; Penance.*

RESUMEN

En este trabajo resumo los argumentos principales de mi libro *The Apology Ritual*. Llamo la atención sobre tres líneas principales de argumentación, tomándolas en un orden inverso al de su aparición en el libro. Primero dirijo la mirada a la justificación expresivo-comunicativa del castigo por parte del estado que ofrece el libro. En segundo lugar, considero el argumento a favor de la afirmación de que sentirse verdaderamente arrepentido trae consigo la exigencia de que se asuma algún tipo de penitencia. Y, en tercer lugar, me ocupo del argumento a favor del "derecho a ser castigado" tal y como lo interpreto, según el cual hay un estatuto importante asociado a que uno sea tratado como un agente responsable.

PALABRAS CLAVE: *castigo; justicia penal; retribución; emoción; responsabilidad; penitencia.*

I. INTRODUCCIÓN Y PANORAMA

En esta pieza introductoria me gustaría destacar tres de los argumentos principales de *The Apology Ritual* [C. Bennett, *The Apology Ritual. A Philosophical Theory of Punishment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008]. Empezaré por el final del libro, con la esperanza de, por así decir, arrojar alguna nueva luz sobre los asuntos que el libro abarca. El libro acaba con una

teoría del castigo por parte del estado que en ciertos aspectos clave es retrospectiva o retributiva. Esto quiere decir que defiende una justificación para infligir algún tipo de revés al delincuente (*offender*) por su delito, según la cual esa respuesta hace justicia a aquello que el delincuente ha hecho y no se puede decir que produce en la misma medida un bien ulterior. Sin embargo, el argumento a favor del castigo por parte del estado se supone que evita los escollos con los que tropiezan formas más básicas de la teoría retribucionista de la pena, basadas en la idea pura y dura y poco atractiva de que los delincuentes merecen sufrir. El argumento de *The Apology Ritual* considera que el propósito más importante del castigo por parte del estado es la condena proporcionada de las malas acciones (*wrongs*) morales —o, al menos, de las malas acciones morales que son asunto de la colectividad (para las que Duff [Duff (2001)] se ha apropiado del término “malas acciones públicas (*public wrongs*)”). Y, para explicar por qué la condena tiene que involucrar una pena, se apoya en el paralelismo que hay entre la pena y esas reacciones retributivas que parecen apropiadas en las interacciones interpersonales. De ahí que vaya a revisar los argumentos del libro empezando por el final y desandando algunos de los pasos con los que mi conclusión me compromete. Luego mostraré cómo trato de defender esos compromisos examinando el paralelismo con las interacciones interpersonales.

Así pues, los argumentos a los que prestaremos atención aquí son: 1) el Argumento del Ritual de la Disculpa; 2) el Argumento de la Penitencia; y 3) el Argumento del Derecho a Ser Castigado. Pero antes de entrar en el detalle de estos argumentos podría servir de ayuda que proporcionara brevemente una visión de conjunto del modo en que los tres encajan entre sí.

El Argumento del Ritual de la Disculpa intenta establecer que un estado que es como debe ser (*decent*) necesita de una institución reprobatoria, y que semejante institución tendrá que ser retributiva hasta el punto de a) imponer sufrimientos y b) derivar la justificación para hacerlo de la necesidad de tomarse el delito en serio. Una objeción clave a la que tienen que hacer frente las teorías reprobatorias de la pena —por ejemplo, en el trabajo clásico de Joel Feinberg [Feinberg (1974)]— es la exigencia de que se explique por qué, siendo la condena del delito necesaria, no se podría aplicar verbal o simbólicamente. ¿Cómo evita el argumento de que el sufrimiento es necesario una recaída en formas más básicas de retribucionismo? El argumento a favor de (a) en *The Apology Ritual* no sigue la vía retribucionista común de volver la mirada hacia el modo en que algo parecido a la indignación ante un delito nos hace querer infligir daño a los delincuentes. Más bien deriva del hecho de que una respuesta apropiada al delito de parte del delincuente involucrará la aceptación voluntaria de alguna carga a modo de reparación. Por tanto, necesitamos de algo parecido al Argumento de la Penitencia para explicar por qué las reparaciones de tipo penitencial proporcionales al delito son una parte necesaria de la respuesta apropiada a ese delito. El Argumento de la Penitencia

tiene que explicar por qué una respuesta a los delincuentes que no involucrara tratarlos de cierto modo para hacerle justicia al delito (tal y como lo sería la comunicación puramente verbal o simbólica de una condena) fracasaría a la hora de tomarse en serio al delincuente y el delito. Finalmente, el Argumento de la Penitencia supone que la exigencia de penitencia es obligatoria para el delincuente. Pero esto implica cierta concepción de la identidad y la responsabilidad, así que necesitamos un argumento que explicité esa visión y la defienda contra algunas de las preocupaciones que los filósofos han expresado tradicionalmente a propósito de la responsabilidad moral. Éste es el papel del Argumento del Derecho a Ser Castigado, cuya conclusión es que estamos obligados para con los delincuentes a hacerlos responsables, y esto sobre la base de que hacerlo es constitutivo de tratarlos como miembros capaces y funcionalmente independientes de una relación.

II. EL ARGUMENTO DEL RITUAL DE LA DISCULPA

Un modo de motivar intuiciones cuando tratamos de cuestiones como la de la justificación de la pena es intentar situarse uno mismo, imaginariamente, en una sociedad en la que la institución por la que nos interesamos no existe y preguntarnos, entonces, si habría necesidad de una institución tal. Así pues, si no existiera la pena, ¿necesitaríamos inventarla? La razón para ensayar este experimento mental no es tanto que [después de hacerlo] estaremos en condiciones de afirmar la necesidad racional, para todo tipo de sociedad humana, de la institución de la pena, no digamos ya de decir algo sobre su génesis histórica real. Más bien, se espera que el experimento mental ilumine el lugar de la institución de la pena en el conjunto de nuestros valores y nuestra comprensión de nosotros mismos. Por ejemplo, un modo de justificar la pena consistiría en mostrar que, a pesar de lo poco atractiva y desagradable que la pena puede ser, es de hecho una parte necesaria de otra cosa que es buena en un sentido menos controvertido. Si la pena fuera realmente una parte necesaria de ese bien, entonces la apariencia de falta de atractivo podría conjurarse. Pero tal concepción podría ayudarnos además a comprender mejor para qué existe la pena y, por tanto, a entender cómo podríamos mejorarla, no tentados ya por otras concepciones, rivales pero falsas, de su función.

A la vista del panorama ofrecido en la primera sección, podría resultar ya obvio que la estrategia para la justificación de la pena adoptada en *The Apology Ritual* es afirmar que la pena es necesaria con vistas a tomar el delito seriamente. Tomarse el delito seriamente es algo que mucha gente estará de acuerdo en que es un fin importante. Por consiguiente, si la pena es necesaria para hacerlo, si la ausencia de pena significa, en algún sentido, que el delito es tolerado, entonces podríamos entender que la pena está, hasta ese punto, justificada. (Vale la pena señalar aquí que la misma estrategia atraviesa todo

el libro: los Argumentos de la Penitencia y del Derecho a Ser Castigado vendrán también a descansar sobre la concepción de en qué consiste responder al delito del hombre de un modo que sea moralmente serio).

Empecemos, pues, por la noción de sociedad que es como debe ser (*decent*). No utilizo 'decent' como si fuera un término técnico, como ocurre en la concepción de Margalit de una sociedad que permite a los ciudadanos vivir libres de humillaciones [Margalit (1998)]. Tengo en mente, simplemente, una afirmación que espero que no sea controvertida: que una sociedad que es como debe ser es una sociedad que no respaldará, o que no tolerará, que los ciudadanos hagan ciertas cosas. Una sociedad así es tal que está organizada de acuerdo con ciertos valores, y una concepción razonable de esos valores se extiende por la vida de los ciudadanos (y no sólo de sus ciudadanos), a su entorno, a las instituciones comunes de la sociedad, a las vidas de generaciones futuras, etcétera. Pues bien, puesto que son los ciudadanos mismos quienes tienen que ser los agentes de la promoción y el respeto de estos valores, se sigue que una sociedad que tiene valores debe sostener que los ciudadanos no deberían actuar de ciertos modos: sostendrá que los ciudadanos tienen responsabilidades.

Imaginemos ahora una sociedad en la que no existe un sistema de justicia penal de ningún tipo, y con ello me refiero a un mecanismo por el que la sociedad emprende colectivamente acciones contra quien conculca sus responsabilidades. La diferencia entre nuestra sociedad y esa sociedad alternativa es que en la alternativa la sociedad no hace nada para señalar tal acción como inadmisibles o intolerables. En semejante sociedad podría ser correcto decir que los ciudadanos tienen esas responsabilidades, pero no se puede decir que la sociedad es tal que, colectivamente, se toma en serio esas responsabilidades. En cualquier caso, esa sociedad no considera que sus ciudadanos estén sujetos a esas responsabilidades. Si la sociedad no hace nada para señalar las acciones como inadmisibles o intolerables, es difícil ver cómo se puede decir que la sociedad considera que esas responsabilidades son vinculantes. Dicho de otro modo, una sociedad que es como debe de ser tiene que condenar esos actos intolerables.

Esto funciona por ahora como argumento a favor de que un estado que se posiciona con respecto a ciertos valores tiene necesidad de una institución de censura: una institución que marque ciertos actos como extralimitaciones. La cuestión ahora es si la pena es necesaria para que esa censura tenga lugar. El argumento a favor de esto parte de la observación de que, para que un acto sea un acto de condena, tiene que satisfacer ciertas condiciones, una de las cuales es que debe ser adecuado simbólicamente. Como una oración bien formada, tiene que adoptar cierta forma con vistas a tener un significado condenatorio. Pues bien, si esto se acepta, la siguiente cuestión que se plantea es dónde se pueden encontrar los símbolos relevantes. La contestación que el Argumento del Ritual de la Disculpa ofrece es que el simbolismo de la condena tendrá que conectar de alguna manera la condena del delito por parte del estado con el modo en que reaccionamos ante el delito en la vida cotidiana.

Nuestras expectativas intuitivas sobre las reacciones ante el delito están inextricablemente vinculadas a las prácticas de tratar con delitos en las que participamos una y otra vez en la vida interpersonal. Así pues, con vistas a dar con el simbolismo que expresará la condena, hemos de considerar el comportamiento emocional que rodea al delito en situaciones que no son competencia del estado.

Esto ha de dirigir nuestra atención hacia el espectro de emociones que experimentamos hacia quienes delinquen. Por supuesto, no deberíamos dejar de ser críticos cuando recurrimos a las emociones. Algunas emociones son mezquinas, no generosas, maliciosas, egoístas, etcétera. Pero algunas emociones, podría ser, pueden sobrevivir a la reflexión crítica. Es a esas emociones a las que queremos recurrir. La reflexión crítica sobre las emociones considerará a) cómo la emoción retrata al delincuente, y si es compatible con el punto de vista que estamos considerando, y b) cuál es una respuesta emocional proporcionada a la situación. La idea es que, así, llegaremos a tener una visión sobre cuál sería una respuesta emocional proporcionada y apropiada, y buscar entonces un modo de reproducirla en la pena.

Un modo de hacer esto sería argumentar que emociones como la censura y la indignación nos conducen a atacar al delincuente y a causarle sufrimientos y que, en este sentido, esas emociones son directamente análogas a la pena. Sin embargo, no está en absoluto claro que censurar *pueda* conducir justificadamente a tales respuestas agresivas. La censura, desde mi punto de vista, se caracteriza más por un *rechazo* del delincuente que por causar activamente sufrimiento. Mi enfoque consiste más bien en argumentar que deberíamos contemplar la reacción que pensamos que el *delincuente* debería tener ante el delito. La auto-censura, o la culpa, razono, conduce a la acción penitencial; y aunque la acción penitencial rebase a menudo la proporcionalidad, tenemos un sentido bastante determinado de cómo la disposición de una persona a llevar a cabo una reparación debe corresponder a la seriedad de su infracción (de modo que una oferta de reparaciones insuficientes puede agregar sal a la herida, al mostrar que el delincuente no ha logrado captar la seriedad de lo que ha hecho). Con otras palabras, la persona genuinamente arrepentida estará motivada a hacer algo para compensar el delito. Y es este hecho el que nos proporciona el simbolismo para expresar una condena proporcionada. Al imponer cierto nivel de reparaciones al delincuente expresamos condena de un modo simbólicamente adecuado: condenamos el mal causado como algo que tiene cierta gravedad al expresar cuán apenado debería estar el delincuente por lo que ha hecho.

Puesto que el papel del estado es simplemente el de expresar censura, no es esencial para el éxito de la pena que el delincuente haga la reparación de modo voluntario. El papel del estado es puramente el de expresar censura, y no está claro que tenga el de asegurar que el delincuente se sienta verdaderamente culpable. Por eso, el proceso de reparación es tal que el delincuente puede participar de un modo puramente ritual, sin las motivaciones corres-

pondientes. Semejante escenario no sería el ideal; pero no impediría que el estado hubiera expresado la debida condena del acto.

El Argumento del Ritual de la Disculpa suscita varias cuestiones, por supuesto. Una en la que me quiero concentrar ahora es la cuestión crucial de por qué un delincuente que se siente propiamente apenado por lo que ha hecho debería estar motivado para actuar penitencialmente. Esto es importante, porque no es suficiente para el Argumento del Ritual de la Disculpa que la conexión entre haber actuado mal y la reparación sea ampliamente aceptada, o que mucha gente la acepte. Tal cosa podría bastar si el objeto de la pena fuera que la gente *se diera cuenta* de que el estado no aprueba una acción, *comunicar* desaprobación: si ese fuere su objeto, el estado debería usar cualquier símbolo empleado por la gente. Pero el Argumento del Ritual de la Disculpa es más ambicioso, pues sostiene que, con respecto a algunas acciones muy serias, los actos que constituyen la condena son necesarios, porque no condenar vendría a ser condescender con el delito. Por lo tanto, los símbolos usados para condenar han de ser, no los que sucede que están en uso, sino los que nos disocian *efectivamente* del daño realizado. La acción penitencial parece aquí una buena candidata; en todo caso, quienes emprenden tal acción la experimentan como un modo de disociarse de su acción previa. Ahora bien, la cuestión es: ¿tienen derecho a experimentarla de ese modo? Y para contestarla, necesitamos del Argumento de la Penitencia.

III. EL ARGUMENTO DE LA PENITENCIA

El Argumento de la Penitencia establece que la penitencia consiste en que el delincuente retira la buena voluntad con que se trata a sí mismo. Descansa sobre la explicación de por qué la retracción es una reacción apropiada hacia el que delinque; y luego ve la penitencia como una interiorización de esta reacción. La penitencia tiene lugar cuando el delincuente acepta la censura.

El argumento en defensa de esta concepción parte de una afirmación sobre las relaciones: a) que son valiosas en el sentido de que las consideramos parte de lo que hace nuestras vidas buenas y dignas de ser vividas, y b) que están estructuradas, parcialmente, por la sujeción a ciertas responsabilidades. Contempla lo que está implicado en estar *incluido* en tales relaciones. Cuando uno está incluido por otros en una cierta relación, sostengo, es tratado de maneras que lo distinguen como miembro de la relación. Algunas de estas formas de ‘trato especial’ o ‘reconocimiento’ son cosas tales como saludos, preocupación por el bienestar de uno, ciertos tipos de atención y de afecto, etc., por medio de los cuales la gente afirma su participación común en una relación que es considerada un lazo importante. Pero otras señales de reconocimiento tienen que ver con que se demanda que se cumpla con los deberes que son parte de la relación, o que uno se involucre en actividades

que trae consigo la relación. La amistad es un buen ejemplo de esto. Ser el amigo de alguien pasa por reconocer que existe algo así como ser un *buen* amigo de alguien. Esto significa que hay ciertos estándares o responsabilidades para con la relación, estándares cuya satisfacción es constitutiva de la participación en la relación. Si uno se desentiende totalmente de esos estándares, y si las personas implicadas no tienen derecho alguno sobre tu tiempo y atención que las distinga como personas que mantienen cierta relación contigo, entonces no está claro que la relación exista realmente. Así pues, la primera premisa del argumento es que hay señales de ‘reconocimiento’, formas distintivas de trato que se le otorgan a uno cuando participa en cierta relación.

Ahora bien, entre los extremos de quien es verdaderamente un buen amigo y quien no es un amigo en absoluto hay una gran área gris en la que se decide la cuestión de qué pueden los amigos exigir razonablemente. La parte de este continuo por la que me intereso es aquella en que una persona a) conculca los estándares básicos a los que está sujeto lo que puede esperarse razonablemente de ella en el contexto de la relación, pero b) sin por ello dejar de mantener esa relación. En tal caso, no ocurre que (literalmente) esa persona no sea amiga en absoluto – después de todo, está todavía sujeta a las exigencias de la relación. (El hecho de que las exigencias de esa relación todavía la interpelen es una muestra de ello). Sin embargo, la cuestión que se suscita es cómo se debería tomar en serio la violación de la amistad – dando por supuesto que la amistad subsiste, que es importante todavía, pero que ha sido quebrantada.

Antes que nada, se podrían adoptar diversas medidas de prudencia con vistas a, digamos, proteger los propios sentimientos, o a dejar de perder el tiempo en esa relación. Sobre esta base, uno podría renunciar a la relación o interrumpirla. No obstante, me intereso por otra cosa. Como he dicho, me interesa el comportamiento que no mira hacia delante, sino que es *constitutivo* del tomarse en serio la violación de la amistad. Y lo que se piensa aquí es que uno quiere hacer algo que evite la condescendencia con, o la convalidación, de lo que ha hecho la otra persona. Uno quiere ofrecer resistencia a la pretensión, implícita en la violación, de que estos sean los términos en los que podría continuar la amistad. Mi postura es que la intuición retributiva básica es que uno no debería sin más mantenerse en buenos términos con la persona, porque eso implicaría que uno consiente ese modo de comportarse. Si se tiene esa intuición, se plantea la pregunta por cómo uno debería mostrar su propia intolerancia. Podría enfrentarse a esa persona, explicarle por qué uno siente que su comportamiento ha traspasado los límites de lo razonable. Sin embargo, creo que también ocurrirá que hasta que la otra persona haya aceptado la justicia de nuestra queja nos parecerá necesario alterar los términos de la relación con ella, y lo haremos retirando algunas de las ‘señales de reconocimiento’ que de lo contrario le concederíamos. De ahí que se piense que la desaprobación moral se expresa esencialmente por la retirada de la buena voluntad o el reconocimiento. Uno se aparta de la relación, parcial y temporalmente, no con vistas a proteger-

se o a ahorrarse un tiempo precioso, sino más bien porque tratar a esa persona como si nada hubiera ocurrido sería condonar o tolerar la violación de la relación. Por lo tanto, los términos de la relación han de cambiar.

También es importante distinguir este comportamiento expresivo que mira hacia atrás del comportamiento comunicativo que mira hacia delante. El asunto no es que uno quiera comunicar la propia desaprobación a quien comete un delito. Pues si ése fuera el caso, se plantearía la pregunta de si la retirada del reconocimiento era la mejor manera de comunicar la desaprobación: eso se convertiría en una cuestión contingente, mientras que la cuestión de la oportunidad de la retracción tiene más bien que ver con la cuestión no contingente de si hace justicia a la gravedad del delito. La censura no es, por tanto, esencialmente comunicativa, sino que forma parte más bien de un amplio espacio de comportamiento expresivo que es con frecuencia olvidado por los filósofos morales e incluye la expresión de disculpas, la expresión de gratitud, los lamentos, la expresión de gozo, etcétera. En este espacio los estándares de 'corrección' están emparentados con los estándares estéticos; tienen que ver con si el comportamiento le hace justicia a la situación o la 'capta'. Este comportamiento no tiene un propósito prospectivo.

Si uno es quien delinque, ¿qué ocurre cuando acepta la desaprobación de otros y se pone en la piel de ellos? Si mi reconstrucción es correcta, él mismo se retirará el reconocimiento. Sentirá que es imposible mantenerse en buenos términos consigo mismo y concederse el respeto y buen trato habitual. Esto puede resultar en un sentimiento de culpa que, como muchos autores han reconocido, es un sentimiento de auto-alienación o auto-escisión. Pero este análisis explica también por qué la persona culpable podría sentirse empujada a soportar algún tipo de penitencia. El significado de la penitencia deriva del hecho de que uno no puede estar en buenos términos consigo mismo y de que tendrá que tratarse peor hasta que se haya resuelto lo que ha hecho. Qué haya de implicar esto, de hecho, en un caso particular es una cuestión muy amplia, pero me parece que es un hecho observable de la fenomenología de la experiencia moral que juzgamos la sinceridad del remordimiento de una persona por la falta de pretensiones con respecto a los beneficios normales que acompañan a la vida buena, de un modo proporcionado a su comprensión de la seriedad de la injusticia.

Todo esto sugiere, pues, que la imposición de reparaciones penitenciales simboliza apropiadamente 'cuán apenado se debería estar': una cierta cantidad de reparaciones es lo que el 'infractor virtuoso' debería sentirse forzado a realizar en una situación de delito.

IV. EL ARGUMENTO DEL 'DERECHO A SER CASTIGADO'

Hasta aquí la argumentación ha sido que, con respecto a las relaciones interpersonales, violar seriamente las exigencias de una relación demanda

censura (retirada o rechazo) y por tanto penitencia de parte del delincuente; y que, con respecto al estado que es como debe ser, tomarse en serio las ‘malas acciones públicas’ exige imponer reparaciones penitenciales, con vistas a simbolizar apropiadamente la condena necesaria del delito. Pero las reacciones retributivas en que estoy interesado podrían verse también como modos de tratar al delincuente en serio, ya que considerar una acción como un delito implica que sea vista como la acción de alguien que está sujeto a ciertas obligaciones. El Argumento de la Penitencia deja claro que, al ser censurado, el delincuente es visto como miembro de una relación que ha sido violada. El argumento afirma, por ello, en contra de muchas de las críticas comunes al retribucionismo, que las respuestas retributivas pueden ser incluyentes y que, de hecho, son necesarias para la inclusión. Ésta es la verdad que digo que puede hallarse en la idea aparentemente extraña de un ‘derecho a ser castigado’. Quisiera explicar ahora cómo puede defenderse este argumento de dos objeciones.

La primera objeción es lo que en el libro denomino ‘el argumento escéptico a partir de la suerte’. Dice que, puesto que el control es una condición necesaria de la verdadera responsabilidad moral, el hecho de que no controlemos en última instancia lo que hacemos (porque lo que hacemos está condicionado por lo que somos y cómo pensamos, y no tenemos un control último sobre *eso*) indica que no somos en última instancia responsables, y que por tanto es moralmente injusto censurar a alguien por sus malas acciones. Un modo de ver en qué falla este cuestionamiento es preguntar cómo deberíamos tratar a los delincuentes (o “delincuentes”) si hubiera que aceptar la conclusión del argumento. Una posibilidad sería que tuviéramos simplemente, en la medida de lo posible, que *acomodar* el comportamiento disruptivo, como hemos de hacer con el comportamiento de quien padece el síndrome de Tourette; y en la medida en que no pudiéramos acomodarlo o tolerarlo, tendríamos que dar los pasos menos gravosos posibles para protegernos de él. Esto es, en efecto, habérselas con el ‘delito’ como si hubiera una analogía entre él y una condición como la de Tourette. El problema de esta analogía es que niega que tengamos un tipo de libertad importante, que seamos libres con respecto al delito en el sentido preciso en que el paciente de Tourette no lo es respecto del gritar y el maldecir. La diferencia crucial entre el caso Tourette y el del delincuente es que la persona que actúa mal lo hace porque piensa que está bien actuar así. ¿Por qué es esta una distinción moral crítica? Porque uno podría pensar que es libre en el sentido de que tiene la capacidad, si piensa empleando suficiente imaginación y como es debido, de a) reconocer que algunos actos son inaceptables e intolerables, y b) adaptar el propio comportamiento a lo que así se reconoce. Se puede entender lo que significa esta capacidad si observamos nuestra implicación en la práctica de la investigación compartida. La investigación compartida se asienta sobre el supuesto de que nuestras conclusiones pueden guiarse por consideraciones que pueden reconocerse en común. Sólo una persona que responde, cuando se le hacen, a

consideraciones relevantes puede participar seriamente con otras en una investigación compartida. Es más, la práctica de la investigación compartida sobre cuestiones prácticas respecto de qué hacer y sentir es tan esencial a la interacción social que la negación de la libertad en este sentido limitaría severamente las oportunidades vitales. Por tanto, ser tratado como libre en este sentido –y por ello como responsable en el sentido de que a uno se le pueden pedir explicaciones por lo que cree y hace y se espera que identifique las consideraciones relevantes a favor y en contra de actuar de cierta manera– es una forma importante de inclusión, una forma que, cuando se disfruta de ella, debería ser afirmada y reconocida. La analogía entre el paciente de Tourette y el delincuente amenaza con pasar por alto la importancia de esta distinción.

Con esto he bosquejado una respuesta a la primera objeción. No obstante, la segunda objeción surge inmediatamente de la respuesta a la primera. Aceptemos que concedemos la importancia que tiene que el agente sea tratado como libre en el sentido de que puede participar en una investigación conjunta. En ese sentido, podríamos sacar la conclusión de que un agente dado tiene ‘derecho a ser tratado como alguien al que se le puede, apropiadamente, pedir cuentas’. Pero eso no nos proporciona un ‘derecho a ser castigados’. Más bien favorece una respuesta no retributiva al delito, que consiste en entablar un diálogo con el delincuente sobre por qué lo que hizo estuvo mal, con la intención de que tome en consideración, con imaginación, ciertas cosas que hablan en contra de lo que hizo. No está claro por qué la inclusión del delincuente en una forma importante de interacción social tendría que requerir que fuera sujeto a reacciones retributivas como la censura y el rechazo.

La respuesta a esta objeción traza una distinción entre ser un agente que puede participar en la práctica de la investigación, y es por ello capaz de aprender y ajustar su comportamiento a lo que aprende, y un agente que es un miembro funcionalmente independiente de una relación particular, capaz por sí mismo de reconocer sus responsabilidades y atenerse a ellas. En consecuencia, distingo en el libro entre aquellos que, con respecto a las responsabilidades de una relación particular, son *aprendices* (quienes son capaces de aprender pero necesitan de guía) y quienes son *participantes cualificados* (de quienes se puede esperar razonablemente que funcionen independientemente). Mi tesis es que el simbolismo del rechazo es apropiado para los participantes cualificados, pero no para los aprendices, y que entablar un diálogo sobre lo que se ha hecho mal con los participantes cualificados y sin el simbolismo del rechazo es inapropiado, puesto que no reconoce que, incluso cuando el agente actuó como lo hizo por un déficit de imaginación o comprensión moral, el participante cualificado tiene la responsabilidad de dar los pasos necesarios para reconocer plenamente y por sí mismo sus responsabilidades. Si necesita guía, entonces le toca buscarla; por lo tanto, si no la busca y en consecuencia hace algo malo, la maldad obedece a que no hizo algo que era su responsabilidad hacer.

Mi interés reside, por ello, en la importancia que tiene dentro de la interacción social que seamos tratados como participantes cualificados y, por consiguiente, como seres capaces de reconocer de forma independiente –sin guía ni intervención de otros– qué se puede esperar razonable y justificadamente de nosotros en una situación o relación dada. Mi visión se basa en la afirmación de que a) es enormemente importante ser reconocido como participante cualificado, al menos en relación a algunas áreas de nuestra vida, ya que a quienes no lo son no se les otorga la misma libertad, privacidad y espacio para la individualidad y la creatividad que al resto; y b) que cuando un participante cualificado hace algo mal, está en una situación en la que es miembro de una relación cuyos términos básicos han sido violados, y que el modo apropiado de responder a eso, con vistas a no aceptarlo, condonarlo o tolerarlo, es retirar (parcial y temporalmente) las señales de reconocimiento que acompañarían normalmente la implicación en la relación. Éste es el núcleo de verdad que hay en el ‘derecho a ser castigado’.

Traducción de EDGAR MARAGUAT

Department of Philosophy
University of Sheffield
45 Victoria Street
Sheffield S3 7QB, United Kingdom
E-mail: c.bennett@sheffield.ac.uk

NOTAS

* Estoy muy agradecido al grupo NOMOS por darme la oportunidad de participar en un simposio sobre mi libro *The Apology Ritual*. Me gustaría dar las gracias a los organizadores del simposio en la Universitat de València, muy en particular a Josep Corbí y Edgar Maraguat. Querría también dar las gracias a Luis Valdés por su ayuda en la organización de la publicación de estos artículos en **teorema**.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DUFF, R. A (2001), *Punishment, Communication and Community*, Oxford: Oxford University Press.
- FEINBERG, J. (1974), “The Expressive Function of Punishment”, in *Doing and Deserving*, Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 95-118.
- MARGALIT, A. (1998), *The Decent Society*, Cambridge MA: Harvard University Press.