

EL ENUNCIADO DE RESPONSABILIDAD

En honor de Eugenio Bulygin

y en memoria de Carlos E. Alchourrón

Esta es la magnífica estupidez del mundo, que cuando enfermamos en fortuna -a menudo por los hartazgos de nuestra propia conducta- echamos la culpa de nuestros desastres al sol, a la luna y a las estrellas, como si fuéramos villanos por necesidad, idiotas por obligación celestial, ladrones y traidores por el influjo de las esferas; borrachos, embusteros y adúlteros por forzosa obediencia a la influencia planetaria, y todo aquello en que somos malos, por un impulso divino. ¡Admirable evasión de putanero, echar la culpa de nuestro carácter cabrón a una estrella!»

William Shakespeare,

Rey Lear, Acto I, Escena II (1605)

«Y debiéndose concederse (...) que no rige el cielo con dominio despótico nuestras acciones (...) pues con tan violenta batería iba por el suelo el albedrío y no quedaba lugar para el premio de las acciones buenas, ni al castigo de las malas, pues nadie merece premio ni castigo con una acción a que le precisa el cielo sin que él pueda evitarlo (...)»

Benito Jerónimo Feijoo,

Astrología judiciaria y almanaques (1726)

0. En lo que sigue quiero referirme al problema de la responsabilidad en términos muy generales, señalando, sin embargo, algunos puntos que me parecen relevantes para lograr una mayor claridad en esta intrincada cuestión. Tomaré como hilo conductor de mi exposición el análisis de un tipo especial de enunciado al que llamaré «enunciado de responsabilidad» (ER). Es habitual distinguir entre ERs puramente causales, es decir, aquellos que sólo hacen referencia a una relación de causa-efecto entre dos estados de cosas (por ejemplo, cuando se dice que la sequía fue la responsable de la pérdida de la cosecha), y los ERs personales en los que se supone la intervención de un agente humano (por ejemplo, cuando se dice que Pedro es responsable de la muerte de Juan). En lo que sigue habré de referirme exclusivamente a los ER personales.

1. Un enunciado de responsabilidad (er) es un enunciado de imputación. La imputación de responsabilidad puede referirse a un estado de cosas pasado (ER retrospectivo) o futuro (ER retrospectivo).

En los ERs prospectivos lo que se afirma es que alguien tiene la responsabilidad de procurar que se dé algún estado de cosas futuro. Por ejemplo, cuando se dice que Pedro es responsable del cuidado del jardín de Juan durante las vacaciones de este último, es decir, Pedro es responsable de que las flores del Jardín de Juan no se marchiten por falta de riego. La expresión «es responsable» puede ser reemplazada sim mayor alteración de significado por la expresión «tiene el deber o la obligación».

En los ERs retrospectivos el marco de referencia se encuentra en el pasado. Si Pedro dejó que se marchitaran las flores de Juan, aquel lo considerará responsable de este estado de cosas. La palabra «responsable» puede ser aquí reemplazada por «culpable». Habré de considerar aquí sólo los ERs respectivos.

2. Pero tanto en los ERs prospectivos como en los retrospectivos, la imputación de autoría requiere el establecimiento de una relación causal entre el acto (acción u omisión) del agente a quien se dirige el ER y el estado de cosas de que se trata. Esto significa que el ER presupone, en principio, la posibilidad de demostrar la existencia de este tipo de relaciones.

3. Esta vinculación casual entre el acto del agente y del estado de cosas en cuestión convierte al agente en autor. Pero en los ERs personales no se trata simplemente de la autoría de una mera relación causal entre un acto del agente y un estado de cosas cualquiera sino de una relación causal entre un acto del agente y un estado de cosas cualquiera sino de una relación causal que se refiere a un estado de cosas que no es valorativamente neutro. Si Pedro bebe un vaso de agua, no decimos, en circunstancias normales, que Pedro es «responsable» del estado de coas de un vaso vacío (otro sería el caso, por supuesto, si Pedro está con Juan en el desierto y se bebe el único vaso de agua). La calificación de un estado de cosas como valorativamente relevante presupone la existencia de un marco normativo que permita designar al estado de cosas como valorativamente relevante presupone la existencia de un marco normativo que permita designar al estado de cosas relevante de bueno o conveniente, o de malo e inaceptable. De acuerdo con el contexto normativo de que se trate, puede hablarse de ERs morales, religiosos, jurídicos, políticos, deportivos, gastronómicos, etc¹.

Cuando el ER se refiere a un estado de cosas bueno se habla de ER laudatorios: cuando el estado de cosas es malo o inaceptable, de ER condenatorios. Sólo estos últimos habrán de interesarme aquí.

4. Un ER retrospectivo condensatorio requiere, pues, un agente susceptible de ser reprochado por sus actos. Es lo que suele llamarse un agente moral. (La exigencia de un agente moral no significa necesariamente que el

¹ Así, Michael J. Zimmerman en «Responsability» en Lawrence C. Becker (ed.) *Encyclopedia of Ethics*, Nueva York/Londres: Garland Publishing, Inc. 1992. Vol II, S. 1089-1095. S. 1089 afirma que «se puede incurrir (..) En una responsabilidad moral, jurídica o de alguna otra especie», según el tipo de reglas que definan nuestro papel en el contexto causal relevante.

contexto normativo tenga que ser también moral. Todos los contextos normativos, también los gastronómicos, por ejemplo, presuponen la existencia de un agente moral. Pero, desde luego, no todos los actos que realiza un agente moral y que pueden conducir a un estado de cosas valorativamente no neutro son candidatos para figurar en un ER. El ER requiere que los actos relevantes hayan sido realizados cuando el agente se encontraba en un determinado estado mental. Desde Aristóteles hasta la fecha, la voluntariedad de los actos parece constituir un presupuesto necesario para la formulación de un ER. Y dentro de los actos voluntarios hay algunos, los intencionales, aquéllos realizados después de una deliberación, los que suelen tener especial relevancia para los ERs. La admisión de la posibilidad de deliberación presupone conceptualmente que podemos alterar el curso de los acontecimientos. La idea de un agente moral requiere un ámbito de libertad enmarcado por lo imposible y lo necesario. Por ello podía decir Aristóteles:

«Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conocimientos exactos y suficientes no hay deliberación (...) sobre lo que se hace por nuestra intervención (deliberamos) porque vacilamos»²

Siglos más tarde Thomas Hobbes expresaría una idea similar:

«Por consiguiente, con respecto a las cosas pasadas no hay deliberación; por que manifestamente es imposible cambiarlas; ni de las cosas que sabemos que son imposibles o que creemos que lo son; porque las personas saben o piensan que tal deliberación es en vano. Pero con respecto a las cosas imposibles que creemos posibles podemos deliberar, sin saber que es en vano. Y se llama *deliberación* porque significa poner fin a la *libertad* que teníamos de hacer u omitir de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión»³.

5. Todo ER retrospectivo condenatorio crea una exigencia de respuesta por parte del imputado⁴. La propia etimología de la palabra «responsabilidad» hace referencia a esta circunstancia, tanto en los idiomas germánicos como románicos. En alemán, la palabra «verantworten» aparece a fines de la Edad Media, sobre todo en el ámbito judicial, como una traducción de conceptos jurídicos romanos tales como *respondere*, *responsum*:

«Responder (*verantworten*) significa, pues, defender un asunto ante el tribunal, es decir, defender o justificar una acción de forma tal que se dé una respuesta a una acusación»⁵.

El hecho de que los ERs retrospectivos condenatorios creen una expectativa de respuesta indica que en ellos se expresa también una actitud de reacción

² Cfr. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, Madrid: Gredos, 1895, Libro III 1112b, pág. 186.

³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, en Thomas Hobbes, *English Works*, Tomo 3, Aalen: Scientia Verlag, 1966, pág. 48.

⁴ Según J. R. Lucas, *Responsibility*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pág. 5, «Así, el núcleo del concepto de responsabilidad es que se me puede formular la pregunta “¿Por qué lo hiciste?” y estar obligado a dar una respuesta».

⁵ Johannes Schwartländer, «Verantwortung» en Hermann Krings et al. (eds.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Munich Kösel, 1974, pág. 1579.

acción ante la producción de un estado de cosas que requiere una explicación. Sobre este punto volveré más adelante.

6. Si el ER crea una exigencia de respuesta, ello parecería requerir que quien lo formula se encuentre en una posición de superioridad jerárquica con respecto al imputado. Efectivamente, una buena parte de los ERs son formulados por personas que detentan alguna autoridad.

Pero tal no tiene por que ser siempre el caso. Es perfectamente posible que quien formula el ER se encuentre en una posición de igualdad o hasta de inferioridad con respecto al imputado.

Si, siguiendo una propuesta de Kant, se acepta que imputar significa juzgar una acción «en relación con ciertas leyes prácticas»⁶, es claro que este tipo de juicio no requiere ninguna posición de superioridad jerárquica. Lo más que podría exigirse (y ello con cierta cautela) es que el conjunto de reglas prácticas que se invoca sea compartido por quien imputa y por el imputado⁷.

Si se quiere establecer una diferencia entre tipos de ERs según que imputante e imputado ocupen o no una misma posición jerárquica puede hablarse de ERs horizontales y verticales.

7. Si se aceptan estas consideraciones, pienso que podría aceptarse también la siguiente precisión definitoria de un ER:

Un ER formula una imputación de autoría de una relación causal que conduce a un estado de cosas con implicaciones normativas.

La persona a quien se le imputa responsabilidad coincide con la persona sobre quien recaen las consecuencias normativas. Por ello puede decirse que la relación entre responsabilidad y castigo (en los ERs condenatorios) es conceptual o lógica: no puede hablarse de responsabilidad en estos casos si ella no implica, por definición, algún castigo. En este sentido, tiene razón John Stuart Mill cuando dice que «responsabilidad significa castigo»⁸. O dicho por una frase de Bradley:

«(...) responsabilidad y punibilidad pueden ser considerados como (términos) convertibles y, por lo tanto, la teoría que podría justificar el castigo podría dar cuenta también de la responsabilidad; y si la primera careciera de sentido (...), la última tampoco lo tendría»⁹.

⁶ *Ibidem*, loc. cit.

⁷ Si se exigiera en todos los casos que el conjunto de reglas prácticas fuera compartido (en el sentido de aceptado) por el imputante y el imputado, no podrían formularse ERs frente a quienes adoptan, por ejemplo, un punto de vista externo frente a ese conjunto. Pocos criminales empedernidos estarían dispuestos a admitir un ER. La necesidad de conjuntos normativos compartidos suele ser un argumento utilizado por quienes acusan de etnocentrismo a quienes formulan ERs condenatorios con respecto a los comportamientos en sociedades culturalmente diferentes sobre la base de una «supuesta» vigencia universal de los derechos humanos.

⁸ Cfr. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 1962, pág. 4.

⁹ Bradley, *op. cit.*, pág. 26.

Es obvio que el tipo de sanción depende del contexto normativo de que se trate (el súbito derrumbe de un soufflé poco antes de ser servido en un banquete oficial puede costarle el puesto al cocinero responsable, y las flores marchitas pueden costarle a Pedro la amistad de Juan).

Lo hasta aquí presentado es lo que podría llamarse versión tipo de un ER retrospectivo condenatorio. Sin embargo, esta versión tipo puede ser modificada. Ello puede apreciarse con toda claridad si se consideran las actitudes posibles frente a un ER cuando no se dan las relaciones que en la definición propuesta han sido presentadas como necesarias. En tales casos son concebibles dos actitudes en cierto modo opuestas: o bien se mantiene la imputación de responsabilidad, lo que significa que se renuncia a alguna de las condiciones necesarias para la formulación de un ER (y, por lo tanto, se amplía el concepto de responsabilidad); o bien se conservan las condiciones necesarias y tan sólo se niega -total o parcialmente- su existencia en el caso dado (con lo que se anula o se debilita el ER).

A ambas posibilidades quiero ahora referirme.

8. Por lo que respecta a la expansión, ella puede producirse, por lo pronto, haciendo que el ER no se refiera a un individuo sino a varios; se aumenta el número de imputados de forma tal que el estado de cosas de que se trata es considerado como el resultado de un acto conjunto. En este caso se habla de responsabilidad grupal. Pero, la expansión puede también realizarse modificando alguno de los otros elementos del ER de forma tal que sea aplicable a un número más amplio de casos. Se habla entonces de responsabilidad vicaria. Ambos tipos de expansión merecen ser considerados.

9. Gregory Mellema es quizás uno de los autores que con mayor detenimiento ha analizado el problema de la responsabilidad grupal. La idea central de Mellema es que toda responsabilidad grupal implica responsabilidad compartida:

«Un grupo es responsable por un estado de cosas si y sólo si cada miembro del grupo tiene algún grado de responsabilidad por el estado de cosas»¹⁰.

La configuración del grupo «responsable» es una tarea que compete a quien formula el ER pero, dado que toda responsabilidad grupal es responsabilidad compartida, condición necesaria para la configuración del grupo responsable es la imputación de responsabilidad individual a cada uno de sus integrantes. Las circunstancias del acto (número de los participantes, relaciones entre ellos, sus motivaciones) juegan aquí un papel decisivo para la delimitación del grupo y, como se verá más adelante, para la determinación del grado de responsabilidad de los integrantes del grupo.

10. La segunda forma de expansión de un ER consiste en eliminar elementos centrales del ER tipo, tales como la exigencia del agente moral y/o de la relación causal entre un autor y un estado de cosas.

¹⁰ Gregory Mellema *Individuals, Groups, and Shared Moral Responsibility*, New York et al.: Peter Lang, 1988, pág. 8.

Cuando se trata de la responsabilidad de organizaciones formales o de agentes colectivos (puede pensarse en el caso de una compañía anónima) hablar de agentes morales significaría cometer lo que Herbert Ryle llamaba «*error categorial*»: «Es un error lógico esperar que el comportamiento de una organización se adecue a los principios normales de la moralidad»¹¹.

John Ladd ha propiciado la tesis de exclusión de los juicios morales de responsabilidad con respecto a las organizaciones formales. Podría hablarse sí de responsabilidad pero ella sería más bien un tipo de responsabilidad instrumental: la organización sería responsable (en este sentido técnico) si no cumple cabalmente sus funciones. El criterio de atribución de responsabilidad es un criterio de eficacia, que Ladd equipara con el criterio de racionalidad (instrumental)¹².

11. Pero también puede lograrse una ampliación del ER a través de la eliminación de la relación causal, es decir, de lo que Joel Feinberg ha llamado «falta contribuyente»¹³. En inglés existe una palabra para designar este tipo de responsabilidad: liability en alemán puede hablarse de Haftung. En castellano, a falta de un término especial puede hablarse de responsabilidad vicaria.

A diferencia de lo que ocurre en los ERs tipo, en estos casos la sanción no recae sobre la persona que provocó el estado de cosas prohibido sino sobre otra (natural o jurídica) con quien está vinculada por una determinada relación. La persona obligada y la persona responsable no son idénticas. Por ello puede decir Hans Kelsen:

«Se está obligado a un comportamiento conforme a derecho y se responde a un comportamiento contrario a derecho. El individuo obligado puede, con su comportamiento, provocar o evitar la sanción. El individuo que sólo responde por el no cumplimiento de la obligación de otro (por el delito cometido por otro) no puede, con su comportamiento, ni provocar ni evitar la sanción»¹⁴.

Aquí se pueden distinguir varios casos:

a) Ya Hobbes había señalado que es posible y frecuente que un individuo realice un acto en nombre de otro. Este último sería el autor del acto y el primero, el actor. Esta distinción permite dejar de lado la relación causal y atribuir la responsabilidad al autor. Puede pensarse en relaciones de dependencia de delegados, amanuenses, emisarios o miembros subalternos de una organización. Ellos llevarían a cabo una especie de «abdicación de elección» en el sentido de que las convicciones y preferencias del actor individual

¹¹ *Ibidem*, pág. 30.

¹² *Ibidem*, pág. 30s.

¹³ Cfr. Joel Feinberg. «Collective responsibility» en *The Journal of Philosophy*, LXV (noviembre 1968), 21, págs. 674-688, aquí pág. 674.

¹⁴ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2a. ed. Wien: Franz Deuticke 1960, pág. 125. Versión castellana de Roberto Vernengo, *Teoría pura del derecho*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pág. 133.

no entrarían en su decisión. No cabría hacerlo personalmente responsable de las decisiones tomadas en nombre del autor que otorgó la correspondiente autorización u orden.

b) Se puede avanzar aún más en la ampliación del ER por vía vicaria y dejar de lado la distinción entre actor y autor. Así, puede suceder que el empleador será responsable de actos de sus empleados aun en el caso de que ellos hubiesen actuado en contra de sus órdenes o de su autorización. En el caso de relaciones padre-hijo menor, aquél responde por los vidrios rotos por este último, aun cuando le hubiese prohibido reiteradamente jugar al fútbol justo al lado del jardín de invierno del vecino.

c) También el caso de la fianza o del seguro es un ejemplo de ampliación del ER al margen de la relación autor-actor. Una compañía de seguros puede asegurar a un empleador frente a la deshonestidad de un nuevo empleado. Si éste comete un desfalco, la responsabilidad vicaria recae sobre la agente inocente. Esto vale, por cierto, para todos los caso de compañías de seguros contra accidentes. Comentando un informe danés sobre liability por daños del año 1950, Alf Ross observaba que este tipo de descarga de la responsabilidad a través de los sistemas de seguros podía tener como consecuencia una mayor tendencia por parte de los individuos a adoptar un «comportamiento irresponsable»¹⁵.

d) Otra forma de ampliación de ER retrospectivo es extender la responsabilidad grupal o colectiva a hechos ocurridos en un pasado más o menos lejano, como consecuencia de actos realizados por miembros de grupo unidos con los grupos actuales por rasgos o lazos culturales, étnicos o políticos. Así Alasdair MacIntyre en uno de sus ataques a lo que llama el «individualismo moderno» afirma:

«Este es el individualismo expresado por esos estadounidenses modernos que niegan toda responsabilidad por los efectos de la esclavitud en los estadounidenses negros diciendo «Nunca tuve esclavos». Es más sutil el punto de vista de aquellos otros estadounidenses modernos que admiten una responsabilidad escrupulosamente calculada por aquellos efectos, medida precisamente en función de los beneficios que ellos mismos como individuos han recibido indirectamente de la esclavitud. En ambos casos, «ser estadounidense» no se considera parte de la identidad moral del individuo. Y por supuesto, esta postura no es exclusiva de los estadounidenses modernos: el inglés que dice «Nunca he hecho nada malo a Irlanda; ¿por qué traer a colación esta vieja historia como si tuviera algo

¹⁵ Alf Ross, *On Law and Justice*, London: Steven & Sons Limited 1958, pág. 333. Versión castellana de Genaro R. Carrio: *Sobre el derecho y la justicia*, Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1963, pág. 322: «(...) es concebible que la media (un seguro general de responsabilidad) se traducirá en un peligroso relajamiento del cuidado ordinario. Aún en el presente estado del derecho, en que el seguro de responsabilidad es normalmente voluntario y por lo tanto no todo el mundo lo contrata, mucha gente opina que el mismo ha conducido a un relajamiento de la prudencia». Como se sabe, para este fenómeno se ha impuesto mientras tanto la expresión «riesgo moral».

que ver *conmigo?*» o el joven alemán que cree que haber nacido después de 1945 significa que lo que los nazis le hicieron a los judíos no tiene ninguna relevancia moral para sus relaciones con los judíos contemporáneos, adoptan la misma actitud de acuerdo con el cual el yo es separable de sus papeles y regímenes sociales e históricos»¹⁶.

El problema de la atribución de responsabilidad por actos cometidos en el pasado, tropieza con serios inconvenientes lógicos cuando se trata de un pasado remoto ya que para poder formular un ER ampliado hacia el pasado es necesario reconstruir todo el árbol de posibles acciones y omisiones que hubieran tenido lugar en caso de no haberse realizado la conducta reprochable¹⁷. Buena parte de la discusión sobre la responsabilidad de los conquistadores españoles en la miseria actual de los indios gira alrededor de este problema.

e) Cabe también pensar en aquellos casos que en la historia son conocidos como responsabilidad vicaria penal. Ellos son expresión o bien de nociones primitivas, tales como vendetta o sacrificios sustitutorios, o de medidas de revancha en tiempos de guerra, tales como el fusilamiento de rehenes. En la actualidad, el «castigo» penal infligido a una persona por actos cometidos por otros miembros de su comunidad étnica o religiosa constituye un regreso a tiempos bárbaros. Los acontecimientos en la ex Yugoslavia son buenos ejemplos de este regreso a la barbarie.

Podría, quizás, imaginarse un sistema de fianza penal en la que los padres aceptarían el castigo por delitos cometidos por sus hijos. Un sistema tal podría tener algunas ventajas tales como la promoción de la solidaridad familiar pero, tal vez, sería más aceptable un sistema en el que los hijos respondieran por los padres¹⁸.

Estos son casos de ampliación del ER tipo; podemos ahora pasar a los casos de restricción o atrofiamiento.

12. En general, por lo que respecta al ER tipo valen básicamente las siguientes estrategias:

- a) negar la existencia del estado de cosas imputado;
- b) no negar el estado de cosas pero sí su autoría (en el caso de los ER tipo, actor u autor coinciden);
- c) no negar ni a) ni b) pero aducir excusas;
- d) no negar ni a) ni b) pero alegar su justificación.

En los casos a) y b), la persona a quien se le imputa responsabilidad procura demostrar la falta de una relación causal entre su comportamiento y el estado de cosas que provoca el juicio de responsabilidad. Dado que en el ER

¹⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1981, pág. 205. Versión castellana de Amelia Valcárcel: *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pág. 271 s.

¹⁷ Cfr. sobre este tema George Sher, «Ancient Wrongs and Modern Rights» en *Philosophy & Public Affairs*, 10 (1981), 1, págs. 3-17.

¹⁸ Cfr. Joel Feinberg, op. cit., pág. 676.

tipo esta relación causal es condición necesaria del juicio de responsabilidad, esta estrategia, cuando es exitosa, priva de contenido al ER.

En el caso d), el imputado no niega su responsabilidad por el estado de cosas en cuestión sino que la asume plenamente. Si la justificación es exitosa, el ER condenatorio se convierte en un ER laudatorio.

Por lo que respecta al caso c), no está de más recordar que desde Aristóteles hasta J. L. Austin existe una elaboración detallada del problema de las excusas.

Según Aristóteles, sólo se es responsable por los actos voluntarios:

«Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder»¹⁹.

Según Aristóteles, la ignorancia que hace que un acto sea involuntario es la ignorancia de las circunstancias particulares o de las personas involucradas y no la ignorancia de lo que debe hacerse. Si la ignorancia es total, la persona está loca.

Hay un tipo de ignorancia que no excusa y que merece especial consideración. No es el caso del loco ni del psicópata sino de quien se autoengaña. Este tipo de ignorancia requiere dos condiciones necesarias y conjuntamente suficientes:

a) que sea fácilmente superable y

b) que suponga que su superación puede tener un efecto desagradable²⁰.

Por ejemplo, Mario prefiere no saber si Beatriz lo ama: sería muy fácil preguntárselo pero, como supone que la respuesta será negativa, no la plantea y adopta seguir viviendo con la ilusión del amor de Beatriz.

El autoengaño de Mario puede ayudarlo a vivir mejor: la ilusión suele ser una forma de hacer más llevadero el paso por este valle de lágrimas. Por lo menos así lo pensó Mario Jiménez, el personaje de la novela de Antonio Skarmeta, *El cartero de Neruda*.

Pero, cuando el autoengaño se refiere a asuntos moralmente importantes, no puede nunca constituir una excusa aceptable. Jonathan Glover ha analizado la posibilidad de la excusa de la ignorancia en el caso de Eichmann:

«Si Eichmann se encontraba en un estado de ignorancia con respecto a la crítica moral que se podría haber formulado por sus actos, ello equivale al autoengaño ya que se cumplían dos condiciones cruciales. La ignorancia, si existía, era ciertamente el resultado de no haber querido plantear ciertas preguntas porque sabía que las respuestas serían desagradables. (...) Y la ignorancia podría haber sido evitada sin esfuerzo o molestia excesivos»²¹.

¹⁹ Cfr. Aristóteles, op. cit., Libro III, 1110a, pág. 178.

²⁰ Cfr. Jonathan Glover, *Responsibility*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970, pág. 176 s.

²¹ *Ibidem*, pág. 176.

Eichmann no satisfacía las condiciones de la ignorancia total que presuponia Aristóteles (no estaba loco) pero sí las del autoengaño de Glover. Por ello, su ignorancia (en el caso de que la hubiera) no podía funcionar como excusa reductora de responsabilidad.

El criterio del autoengaño es también aplicable en casos tales como el de la responsabilidad de los científicos por su propia labor. Puede pensarse en las investigaciones vinculadas con la ingeniería genética o con la energía atómica. También en estos casos el autoengaño es una forma moralmente inadmisibles de eludir la responsabilidad.

13. Con respecto a la responsabilidad grupal, el asunto se complica ya que la constitución del grupo es llevada a cabo por quien formula el ER. Desde luego, la forma más fácil de eludir la responsabilidad es negar que se forma parte del grupo, rechazando el criterio de formación del mismo por parte de quien formula el ER. Este criterio tiene que cumplir condiciones mínimas de razonabilidad que, en gran medida suelen estar vinculadas, por una parte, con la posibilidad de establecer relaciones causales entre los actos de sus integrantes y el estado de cosas relevantes y, por otra, con las motivaciones de los agentes y las circunstancias en las que ellos actúan. Así, resultaría claramente irrazonable responsabilizar a todo el grupo de hombres en el mundo de la discriminación de la mujer.

14. Para simplificar las cosas, supongamos que el grupo al cual se dirige un ER retrospectivo condenatorio ha sido razonablemente formado. La cuestión es ahora saber si el número de integrantes del grupo establece alguna diferencia con respecto a la imputación de responsabilidad de sus integrantes.

Puede pensarse en el frecuentemente citado caso de Kitty Genovese presentado, entre otros, por James S. Fishkin en *The Limits of Obligation*²²: ¿Se reduce la responsabilidad de cada una de las 38 personas que desde sus viviendas contemplan el asesinato de esta mujer porque sabe que no es la única que puede llamar a la policía? O, para tomar el ejemplo de Peter Singer de la lucha contra el hambre en el mundo: ¿disminuye la responsabilidad individual el hecho de que millones de personas puedan prestar su ayuda para eliminar la tragedia de la muerte por falta de alimentos? La respuesta de Singer es categórica:

«No existe diferencia entre los casos en los que soy la única persona que puede hacer algo y los casos en los que soy uno entre millones de personas que se encuentran en la misma posición»²³.

Esta es la concepción que Fishkin llama «enfoque invariable de la responsabilidad colectiva por omisiones» (*invariant view of collective responsibility*)

²² New Haven/Londres: Yale University Press, 1982, págs. 80 y ss.

²³ Peter Singer, «Famine, Affluence and Morality» en Peter Lasslett & James Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics & Society*, Fifth Series, New Haven: Yale University Press, 1979, págs. 21-35, aquí pág. 24.

for omissions»): la responsabilidad no varía por el hecho de que sea ampliamente compartida.

Lo dicho con respecto a las omisiones valdría también para el caso de las acciones. Puede recordarse en este sentido el ejemplo de Derek Parfit con el caso de los *Malos viejos tiempos* y de los *Torturadores inofensivos*:

«*Los malos viejos tiempos*: Mil torturadores tienen mil víctimas. Al comienzo de cada día cada una de las víctimas siente ya un pequeño dolor. Cada uno de los torturadores presiona un botón de algún instrumento. Cada presión del botón afecta el dolor de la víctima de manera casi imperceptible. Pero, después que cada torturador ha oprimido el botón mil veces, ha infligido un daño grave a sus víctimas.

Los torturadores inofensivos: En los malos viejos tiempos cada torturador infligía un daño grave a una víctima. Las cosas han cambiado ahora. Cada uno de los torturadores oprime un botón en cada uno de los mil instrumentos. Las víctimas sufren el mismo daño grave. Pero ninguno de los torturadores inflige, por sí mismo, un daño perceptible a ninguna víctima»²⁴.

Según Parfit, cada torturador en el segundo ejemplo actúa tan mal como en el primero. Esto pondría de manifiesto que el grado de responsabilidad no disminuye por el número de participantes. La imperceptibilidad de los efectos de la acción de cada cual no influye en el grado de responsabilidad.

Podría, sin embargo, aducirse que esta posición no toma en cuenta el hecho de que si hay sólo una persona, su acción u omisión es la única causa para la producción del resultado. Intuitivamente uno se sentiría inclinado a pensar que el número de personas supuestamente responsables influye de alguna manera en el grado de responsabilidad individual. La cuestión es saber qué quiere decir «de alguna manera».

Un primer intento de dar respuesta a esta pregunta podría consistir en adoptar una posición tan radical como la de Singer pero en sentido opuesto, es decir, sostener un «enfoque disminuyente» («*diminishing view*»). La responsabilidad personal de los individuos que integran un grupo estaría siempre directamente condicionada por el número de integrantes del grupo en cuestión: a mayor número, menor responsabilidad. Es posible llegar así a una situación en la que la responsabilidad individual queda prácticamente diluida. Con otras palabras, actos que originariamente eran obligatorios se convierten en discrecionales (supererogatorios). Esta conclusión no deja de ser inquietante: el número habría alterado la naturaleza de una obligación cuyo contenido era, desde el primer momento, la realización de un esfuerzo trivial para preservar un bien relevante (la vida de Kitty Genovese o de personas que sufren hambre)²⁵.

Así pues, si no nos convence ninguna de las dos posiciones extremas, podría adoptarse una línea de razonamiento más matizada, a la que Mellema

²⁴ Citado según Mellema, op. cit., pág. 72.

²⁵ Cfr. Fishkin, op. cit., pág. 85.

ha llamado «dilucionismo ético» («ethical dilutionism»). Según este enfoque, la responsabilidad disminuiría cuando es compartida (pero no se está obligado a admitir el enfoque disminuyente en el sentido de que a mayor número menor responsabilidad sin más). Esta posición es menos radical que el enfoque disminuyente y capta aspectos que parecen correctos de esta concepción en el sentido de que el hecho de compartir la responsabilidad parece contribuir a su disminución desde el punto de vista individual.

Mellema ha propuesto la siguiente definición de dilucionismo ético:

«Es la concepción según la cual el grado de una responsabilidad individual retrospectiva por un estado de cosas disminuye por el hecho de que otros miembros del grupo son igualmente responsables por él, siempre y cuando los miembros del grupo cooperen en su realización y la acción contribuyente del individuo no sea por sí misma condición suficiente para su producción»²⁶.

El dilucionismo ético apunta a los casos en los que cabría hablar, en términos generales, de complicidad. Es verdad que a veces la complicidad significa la atribución a los actores de responsabilidad por partes iguales, pero es posible y también frecuente establecer una distribución desigual de responsabilidades. En este último caso puede pensarse en la división cuatripartita recogida por Joel Feinberg:

«El *common law* (...) clasifica a los delincuentes culpables en cuatro categorías: «perpetradores», «instigadores», «incitadores» (...) y «protectores criminales» (...)»²⁷.

La determinación del grado de responsabilidad que ha de imputarse a cada miembro de una banda criminal puede tropezar con dificultades empíricas, pero parece sensato establecer diferencias según el grado de participación y la relevancia de la misma en la empresa conjunta.

Esta versión del dilucionismo ético puede quizás no satisfacer a quienes sostengan una posición como la de Singer ya que ellos aducirán probablemente que en los casos de complicidad se trata de acciones colectivas cooperativas mientras que en el caso de Kitty Genovese o de la lucha contra el hambre en el mundo se trata de personas que actúan u omiten independientemente las unas de las otras y no de acciones concertadas.

Dos respuestas podrían darse a esta réplica:

a) En los casos de acciones colectivas podría admitirse un límite mínimo de dilución y aceptarse la concepción del «dilucionismo con umbral» («*Threshold Dilutionism*») propuesta por Mellema. De acuerdo con esta perspectiva, el número de participantes influye en la disminución de la responsabilidad individual hasta que se alcanza un umbral de suficiencia a partir del cual el aumento del número de actores no establece ninguna diferencia para la reducción de la responsabilidad individual. Con palabras de Mellema:

²⁶ Mellema, op. cit., pág. 68.

²⁷ Feinberg, op. cit., pág. 684.

«El dilucionismo con umbral puede ser formulado de la siguiente manera: es la concepción según la cual la responsabilidad moral individual por un estado de cosas se reduce por el hecho de que otros son igualmente responsables siempre y cuando quienes son responsables por este estado de cosas cooperen en su producción y el grado de dilución esté limitado por el nivel del umbral (...) Por consiguiente, en un caso en donde la acción contribuyente de un agente es por sí misma una condición necesaria para producir el resultado en cuestión, el requerimiento del umbral elimina automáticamente la posibilidad de diluir la responsabilidad del agente por el resultado»²⁸.

En este caso, el grado de responsabilidad no tiende a cero sino que se mantiene constante después de alcanzado el «umbral». No habría aquí alteración de la naturaleza de la obligación.

b) la segunda respuesta toma en cuenta criterios de *razonabilidad*. Es la perspectiva de la llamada «diferencia razonablemente esperable» (*reasonable expectable difference*) de Fishkin:

«Calculamos los efectos de nuestra acción en el contexto causal definido por inferencias razonables acerca de los efectos del comportamiento de los otros. Entonces determinamos la diferencia que puede esperarse que produzca nuestro acto»²⁹.

Si soy el único espectador de un crimen y no llamo a la policía, soy plenamente responsable por esta omisión pues soy la única persona que puede actuar. Pero, si formo parte de un grupo de 10 millones de personas (supongamos que el crimen hubiera sido filmado por azar por un equipo de TV en vivo y en directo), argumenta Fishkin, parece bastante razonable suponer que alguna otra persona llamara a la policía y esto significa que

«(...) los efectos probables de la acción ya no poseen una importancia suficiente como para que seamos censurados por no haber actuado»³⁰.

La apelación a criterios de razonabilidad con respecto a las expectativas del comportamiento de otras personas es, en mi opinión, un buen recurso para graduar la responsabilidad individual (y no sólo en el caso de responsabilidad grupal).

Conviene recordar aquí las agudas reflexiones de Alf Ross: Cuando eximimos de responsabilidad a una persona solemos decir que ella «no podría haber actuado de otra manera». Obviamente esto no significa que la persona en cuestión no tuviera la posibilidad fáctica de actuar de otra manera ya que en ese caso ni siquiera podría decirse que actuó. La frase «no podría haber actuado de otra manera» debe ser interpretada en el sentido de que

²⁸ Mellema, op. cit., pág. 78.

²⁹ Fishkin, op. cit., pág. 84.

³⁰ *Ibidem*, pág. 85.

«(...) dadas las circunstancias, no se podría haber esperado que el agente actuara de otra manera»³¹.

Esta experiencia se basa en experiencias de la vida normal dentro de una sociedad, son ellas las que establecen el marco de lo razonablemente exigible a personas que tienen la capacidad y la oportunidad de actuar de otra manera pero de quienes no podría esperarse que actuaran de una manera diferente a como actuaron:

«“No tenía otra elección” quiere decir en realidad que la elección es considerada como obvia. (...) Nadie podría haber esperado otra cosa»³².

Si se admite, como creo que es correcto, que hay una vinculación conceptual o lógica entre omisión y expectativa, hay que concluir que cuando esta última no existe no puede hablarse de aquélla y, por consiguiente, tampoco tiene sentido formular un ER condenatorio.

Hasta que punto existen expectativas razonables que valen para toda sociedad y en todos los tiempos o si ellas están siempre temporal y espacialmente condicionadas es una cuestión que puede ser dejada aquí de lado ya que ella no afecta la plausibilidad de la tesis de Ross.

15. Por lo que respecta a la responsabilidad en el caso de organizaciones con estructura jerárquica, si se acepta que ellas constituyen un sistema cerrado, es obvio que, en la medida en que el comportamiento de una persona se ajuste a las reglas de la respectiva organización, no cabe formular contra ella ERs condenatorios intrasistémicos. Aquí se produce aquella «abdicación de elección» a la que me he referido más arriba en el punto 11.a).

Otro es el caso, desde luego, cuando se trata de formular ERs condenatorios extrasistémicos, por ejemplo, morales. Puede entonces ponerse en duda la legitimidad de la «abdicación de elección» y argumentar con buenas razones que esta «abdicación» encierra siempre el peligro de convertir el agente en mero instrumento de la organización, privándolo así de su autonomía moral. Los conocidos ejemplos de la obediencia militar debida o de la razón de Estado pueden ilustrar esta situación. No he de detenerme aquí en su consideración por haberlo hecho ya en otro lugar³³. Basta tan sólo señalar que la admisión de diferentes morales paralelas (profesionales u organizacionales y ordinaria) que darían lugar a diferentes ERs morales condenatorios no sólo plantea serios problemas conceptuales sino que puede conducir a lo que John Ladd ha llamado «esquizofrenia moral»:

«La penetración de la actividad organizacional en todos los ámbitos de la sociedad moderna hace que el impacto de este doble estándar sea particularmente inquietante. Produce una especie de esquizofrenia moral que a todos nos afecta (...) La mayoría de nosotros, como individuos, nos vemos forzados a llevar

³¹ Cfr. Alf Ross, «He could have acted otherwise» en Adolf J. Merkl (ed.), *Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag*, Viena: Deuticke, 1971, pags. 242-261, pág. 243.

³² *Ibidem*, pág. 254.

³³ Cfr., por ejemplo, Ernesto Garzón Valdés, «Moral y política» en *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, págs. 541-560.

una doble vida y, para poder adecuarnos a dos estándares diferentes e incompatibles, tendemos a segmentar nuestras vidas»³⁴.

Tengo serias dudas acerca de la posibilidad de lograr un arreglo con morales profesionales u organizacionales cuyos principios contradicen los de la moral ordinaria. El intento más interesante que conozco en este sentido es el de Kant con su separación entre uso privado y público de la razón. Pero creo que tiene razón Werner Schneiders cuando afirma:

«(Kant) intenta asegurar el mayor grado de libertad intelectual posible en su época escindiendo la razón individual en una razón servil y otra libre y exigiendo así del individuo un *double-thinking* que bordea la esquizofrenia; y cree que la divergencia entre los pensamientos que expresó como persona y los que manifestó como funcionario no tiene por que perturbar, en general, la “conciencia”»³⁵.

Un ejemplo reciente de la historia argentina ha puesto de manifiesto los conflictos de conciencia que puede traer aparejados esta divergencia. Se trata del caso del capitán de corbeta Adolfo Scilingo quien, en cumplimiento de su supuesta moral profesional, arrojaba al Atlántico desde un avión prisioneros de la dictadura argentina (1976-1983). La carga psicológica de estos crímenes ordenados condujo a la confesión pública de los mismos. No veo como Scilingo puede ser eximido de un ER condenatorio, aún si se tiene en cuenta su pertenencia a una organización con estructura jerárquica³⁶.

16. Hasta ahora me he referido a intentos de reducir el ER sobre la base, principalmente, de excusas (en sus versiones individuales, grupales u organizativas); pero cabe dirigir ataques más radicales al ER. Ellos ponen en tela de juicio los dos pilares en los que se asienta el ER: el de la posibilidad de establecer relaciones causales seguras y el de la suposición de que somos libres para fijar el curso de nuestras acciones y omisiones.

17. Con respecto al problema *de la causalidad*, podría adoptarse una posición escéptica inspirada en conocidos pasajes de David Hume sobre la inducción y las conexiones causales tales como los siguientes:

«Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de la conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una»³⁷.

O

³⁴ Mellema, op. cit., pág. 33.

³⁵ Werner Schneiders, «Emanzipation und Kritik: Kant» en Zwi Batscha (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1976, págs. 167-174, aquí pág. 172.

³⁶ Para mayores detalles sobre el caso Scilingo, cfr. Horacio Verbitsky, *El vuelo*, buenos Aires: Planeta, 1995.

³⁷ Cfr. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Londres: J. M. Dent & Sons LTD, 1959, 2 vols., vol I, S. 91. Versión castellana de Félix Duque: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora Nacional, 1981, vol. 1, pág. 195.

«Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su conexión constante, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados»³⁸.

El escéptico podría inferir entonces que si no es posible justificar racionalmente la inducción y no poseemos un conocimiento perfecto acerca de las relaciones causales, la única actitud sensata que cabe es movernos por el mundo con la cautela radical de quien no sólo no puede estar seguro de que el sol saldrá mañana por el Este sino tampoco de que podrá realizar con éxito acciones tan simples como abrir una puerta moviendo un picaporte.

No es éste el lugar para exponer las propuestas de solución del «problema» de Hume formuladas entre otros, por John Stuart Mill. Más relevante para nuestro tema es saber si de la imposibilidad de justificar la inducción es razonable inferir una actitud escéptica frente al posible resultado de nuestras acciones, es decir, frente al estado de cosas que sirven de punto de partida para la formulación de ERs, y considerar cuáles son los supuestos que aceptamos para la formulación de reglas cuyo cumplimiento o violación justifican ERs laudatorios o condenatorios.

Con respecto a la primera cuestión, Georg Henrik von Wright ha puesto de manifiesto que la demanda de una «justificación» de la inducción se basa en una falla en comprender el aspecto lógico del problema de Hume. En efecto, la tesis de Hume podría ser reformulada de la siguiente manera:

«Es imposible garantizar con certeza o con probabilidad que un caso desconocido de la propiedad A exhibirá también la propiedad B, si A y B son propiedades diferentes»³⁹.

«Es imposible» significaría aquí lo mismo que «es contradictorio». O sea que

«si el pedido de una justificación de la inducción es autocontradictorio, (...) entonces la tesis de la “imposibilidad” de justificar la inducción es una tautología»⁴⁰.

Pretender derivar de una tautología actitudes y comportamientos, sean éstos optimistas o escépticos parece ser claramente un sinsentido.

Por otra parte, los intentos de Mill son también instructivos en el sentido de que ellos se basan en la suposición tácita de la validez de la ley universal de la causación en aquello que Keynes llamó «la hipótesis inductiva»⁴¹. Si es verdad, como creo que lo es, que no es posible realizar ninguna investigación

³⁸ Cfr. David Hume, op. cit., S. 94. Versión castellana, pág. 199.

³⁹ Cfr. Georg Henrik von Wright, *The logical problem of induction*, Oxford: Basil Blackwell, 1957, pág. 178.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 182.

⁴¹ Cfr. L. Susan Stebbing, *A modern introduction to logic*, New York/Evanston: Harper Terchbook, 1961, pág. 418.

empírica sin aceptar alguna hipótesis, también podemos concluir que cuando nos referimos al comportamiento humano y formulamos reglas para su ordenación, partimos de la hipótesis de la relación causal entre nuestros actos y determinados estados de cosas. Y esta hipótesis funciona con notorio éxito como lo demuestra, por ejemplo, la vigencia de los ordenamientos jurídicos, que prescriben la realización estados de cosas como consecuencia de la acción humana. Por ello, una forma plausible de análisis de estos ordenamientos es interpretarlos como sistemas de reglas técnicas, basadas justamente en relaciones causales.

Esto también lo sabe quien sustenta el escepticismo teórico; en la vida práctica deja en suspenso sus creencias de inseguridad radical, acepta sin cuestionar la relación entre beber agua y saciar la sed y formula juicios de aprobación o de condena con respecto a estados de cosas que vincula con el comportamiento propio o de los demás. La negación total de relaciones causales entre los actos que un agente realiza voluntariamente y la producción del estado de cosas querido por el propio agente es, por cierto, empíricamente posible y tan lo es que suele ser considerada como una prueba fuerte de demencia. Pero, como los ERs que aquí nos interesan no son los demenciales y, por lo general, las personas sedientas no actúan frente a dos vasos de agua como el asno (o el perro, si se prefiere la versión de los escolásticos medievales), de Buridán sino que se beben uno de los vasos (o ambos), podemos dejar de lado esta posibilidad y aceptar la hipótesis de la conexión causal en la formulación de los ERs.

18. El segundo de los dos pilares de los ER, es decir, el presupuesto de la voluntariedad de las acciones puede ser heredado por dos tipos de argumentos: el de la suerte y el del determinismo. Trataré el argumento de la suerte en este punto y el del determinismo en el siguiente.

La apelación a la suerte es un recurso útil para dar cuenta de eventos humanos que parecen no tener una explicación obvia. Toda formulación del tipo «A tuvo mala/buena suerte» se basa en una renuncia a buscar una explicación racional del evento en cuestión. No se niega la relación causal entre los movimientos corporales de A y el estado de cosas producido sino que las consecuencias de estos movimientos estuvieran bajo su control⁴². La suerte vuelve involuntaria la acción u omisión que provocó el estado de cosas que da origen a un ER. El actor dejaría de ser autor en el sentido hobbesiano de esta distinción, es decir, no cabría formular un ER tipo.

Conviene analizar más de cerca el argumento de la suerte. Una formulación radical estándar es la presentada por Michael J. Zimmerman:

«(1) La suerte es un elemento en el acaecimiento de todo evento.

⁴² Porque, o bien los movimientos corporales mismos fueron involuntarios, o las consecuencias de estos movimientos dependieron de otros factores no controlables por A.

(2) Si esto es así, entonces ningún evento está bajo el control de nadie.

(3) Si esto es así entonces nadie es libre con respecto a ningún evento»⁴³.

A diferencia del caso de las excusas, que en los ERs tipo se refieren siempre a una situación particular, el argumento de la suerte, en su versión radical, sostiene que en la producción humana de todo estado de cosas está presente el factor suerte y que, por lo tanto, todo ER tipo (condenatorio o laudatorio) carecería de sentido ya que sería arbitrario o gratuito. Podría hablarse, cuando más, de responsabilidad vicaria y como ésta no tiene relevancia para la evaluación moral del actor, no existiría ningún ER moral tipo.

Frente a esta conclusión, si se quiere conservar el ER, podría recurrirse al siguiente y bien conocido contraargumento de Kant quien no atribuyó a la suerte ninguna relevancia para la formulación de ERs:

«Ni en el mundo ni fuera de él, es posible pensar nada que pueda ser considerado como bueno sin restricción a no ser tan sólo una buena voluntad (...)

La buena voluntad no es buena por lo que produce o realiza, no es buena por su adecuación para lograr algún fin que nos hayamos propuesto sino que es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma. Considerada por sí misma, es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o gracia de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones. Aún cuando, por particulares enconos del azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad -no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder- sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor»⁴⁴.

Antes de tomar partido por alguna de estas dos posiciones, conviene quizás detenerse a considerar que quiere decir que se carece de una «explicación obvia». Por lo pronto, lo «obvio» está conceptualmente vinculado con el nivel de conocimiento de la sociedad en la que se formula un ER y con el conjunto de creencias y expectativas de aquélla. Valen aquí las consideraciones de Alf Ross expuestas en el punto 14.

En los ERs tipo, como se ha visto, el estado de cosas relevante es aquél que puede serle imputado a la persona destinataria del ER por considerarse que el estado de cosas es la consecuencia previsible de actos decididos libremente (voluntarios). George Sher ha propuesto la expresión «versión de la consecuencia esperada» para designar este enfoque⁴⁵.

Dado que la «versión de la consecuencia esperada» se basa en la previsibilidad de las consecuencias de los actos humanos, no cuesta mucho aceptar que la formulación de un ER tipo presupone un conocimiento de las relaciones

⁴³

⁴⁴ Vgl Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner, 1957, págs. 10 s. Edición castellana de Francisco Larroyo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México: Porrúa, 1983, págs. 21 s.

⁴⁵ Cfr. George Sher, *Desert*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1987, pág. 40.

causales. En este sentido, el ER tiene una vertiente epistémica. En la medida en que este «conocimiento» no responde a criterios verificables empíricamente, es claro que se abren de par en par las puertas a la suerte y al milagro. Desde luego, existe una diferencia importante entre la suerte y el milagro: decimos que alguien tuvo buena (o mala) suerte cuando pudo (o no pudo) lograr un estado de cosas posibles y poco (o muy) probable; cuando decimos que se produjo un milagro, afirmamos que el hecho en cuestión constituye una violación de las leyes naturales y en ese sentido no era humanamente posible sino que sólo es explicable a través de la intervención de un poder sobrenatural. Pero, en ambos casos, la formulación de un enunciado de suerte o de milagro contiene una referencia al nivel de conocimientos y creencias de la sociedad o la persona que lo formula. Por ello, una buena forma de averiguar el nivel de conocimientos científicos de una sociedad es tomar en cuenta el número y tipo de actos de magia o de «milagros» aceptados en ella. Las dudas de Hume sobre la verosimilitud del Pentateuco se basan justamente en la pobreza epistémica de ese libro:

«Aquí, pues, tenemos primero que considerar un libro que nos es presentado por un pueblo bárbaro e ignorante, escrito en una época en la que era más bárbaro (...) Leyendo este libro lo encontramos lleno de prodigios y milagros. Nos ofrece una versión de un estado del mundo y de la naturaleza humana totalmente distintos a los de la actualidad»⁴⁶.

También Antonio de Saavedra daba implícitamente cuenta del nivel de conocimientos de una sociedad cuando, en 1591, comentaba el caso de la bruja mexicana Tlantepuzylama quien, para pronosticar el futuro, recurría al siguiente método:

«preparaba un unguento que entre otras cosas contenía: uñas de zurdo, caspa de una mujer tísica y lágrimas de una mujer con suegra; una vez que se aplicaba el unguento (...) ordenaba al Diablo que le revelara el futuro»⁴⁷.

En el mundo cristiano existe un universo multitudinario de santos milagrosos capaces de modificar el curso «natural» de los acontecimientos y crear expectativas irracionales. Así, de Gregorio Taumaturgo (213-270), obispo de Ponto, se cuenta:

«Con la señal de la Cruz curaba todo tipo de quebrantos, alejaba las tormentas y detenía los terremotos y los ejércitos enemigos (...) de la veracidad (de los milagros) dan testimonio san Basilio y san Gregorio de Nisa»⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. David Hume, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals*, Oxford: Clarendon Press, 1961, pág. 130.

⁴⁷ Cfr. Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, pág. 335.

⁴⁸ Cfr. Albert Christian Sellner, *Immerwährender Heiligenkalender*, Francfort del mena: Eichborn, 1993, pág. 386.

En sociedades donde el mito y/o la religión juegan un papel decisivo para la interpretación de los acontecimientos, el destino o la suerte condicionan, pues, el alcance de los ER.

Allí donde impera la creencia en el poder adivinatorio de los ungüentos de Tlantepuzylama o se confía en la intervención de Gregorio Taumaturgo para falsear el anuncio meteorológico de un tifón en el Caribe, podría formularse un ER condenatorio contra el capitán que no haya consultado alguna sucesora de Tlantepuzylama o invocado a Gregorio con suficiente convicción y haya perdido su barco a causa de un huracán. Pero, ¿qué pasa si el capitán afirma que tenía la intención de salvar su barco y que, por ello, consultó a la bruja e invocó al santo? La única explicación que cabe entonces es que tuvo mala suerte ya que había tomado todos los recaudos del caso y, citando a Kant, podría también decirse que no cabe formular un ER contra el capitán ya que su intención había sido buena y había recurrido a todos los medios que estaban en su poder.

La historia de la evolución de los ERs tipo condenatorios formulados a lo largo del tiempo es un buen testimonio del esfuerzo por ir sustituyendo las apelaciones al destino por explicaciones racionales de la conducta humana. Existe aquí una relación inversa entre conocimiento y suerte: cuando mayor es el conocimiento de las relaciones causales menor es el papel que juega la suerte o el destino en la explicación de los hechos humanos. El conocimiento, en este sentido, puede aumentar el campo de la actuación responsable ya que reduce en muchos casos el ámbito de lo imposible o de lo incontrolable. Por ello, tal vez tenga algo de razón Hegel cuando afirma:

«La reflexión filosófica no tiene otro propósito que eliminar lo causal. La casualidad es lo mismo que la necesidad externa, es decir, una necesidad que se remonta a causas que son sólo circunstancias externas»⁴⁹.

Lo hasta aquí dicho se refiere a la posibilidad de controlar el curso causal de los acontecimientos y está vinculado con el problema de lo que Daniel Statman ha llamado suerte causal⁵⁰. La suerte causal estaría referida a lo que también podría llamarse, siguiendo una propuesta de Odo Marquard⁵¹, lo «casual discrecional», es decir, aquello que podría ser de otra manera y que está en nuestras manos producir o evitar. Pero, el ámbito de lo casual discrecional no se agota en la dimensión epistémica a la que me he referido sino que tiene también una dimensión ético-social que deseo considerar brevemente.

En el diseño de una sociedad justa, no pocos esfuerzos deben ser destinados a la eliminación de aquellas condiciones de vida que colocan a las

⁴⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, edición a cargo de Johannes Hoffmeister, Hamburgo: Felix Meiner, 1955, pág. 29.

⁵⁰ Cfr. Daniel Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1993, pág. 11.

⁵¹ Cfr. Odo Marquard, «Apologie des Zufälligen» en del mismo autor, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart: Reclam, 1986, págs. 117-139, aquí pág. 128.

personas frente a problemas o situaciones que escapan su control. Se trata de aquello que Thomas Nagel llama la «suerte con respecto a las propias circunstancias»⁵². Sociedades en las que nacer negro/indio o blanco/mestizo, pobre o rico, hombre o mujer, es una señal de «mala o buena suerte» no pueden ser calificadas de justas. En tales casos, no pocos ERs condenatorios tipo formulados indiscriminadamente pueden arrastrar consigo una buena dosis de injusticia. Quizás convenga recordar aquí, los efectos distorsionantes que la aplicación del principio de la igualdad ante la ley puede tener en sociedades signadas por fuertes diferencias sociales. Hace unos años, Hans-Jürgen Brandt analizó empíricamente este tipo de situaciones recurriendo al ejemplo del Perú y llegó a la siguiente conclusión:

«Si bien en abstracto esta disposición (la igualdad ante la ley) garantizaría un trato no discriminatorio y, por lo tanto, un beneficio, en la práctica, al establecerse una igualdad de derechos y obligaciones a grupos sociales, económica y culturalmente disímiles, lo que se logra es acentuar las desigualdades»⁵³.

ERs condenatorios basados en la violación de alguna de estas obligaciones por parte de quien tuvo la «mala suerte circunstancial» de nacer indio (y en el Perú ser indio sigue siendo una de las formas de la mala suerte circunstancial) son claramente injustos. Por ello, las medidas antidiscriminatorias y de especial apoyo a los no privilegiados por razones que escapan a su control son elementos esenciales de toda legislación que pretenda ser justa. En este sentido, la aplicación generalizada de ERs condenatorios o laudatorios tipo presupone, desde el punto de vista moral, la existencia de una sociedad que sitúa a todos sus miembros en una posición de igualdad con respecto a la respectiva «suerte circunstancial». Ello depende, por cierto, de la cultura moral de una sociedad y de las posibilidades que ella otorgue a los peor situados.

El propio Kant, tan celoso defensor de la teoría retribucionista de la pena, contemplaba como excepciones el caso del infanticidio por parte de una madre soltera y del duelo entre «comilitones» por considerar que era justamente el concepto del honor de una sociedad «bárbara y rudimentaria» lo que motivaba estos crímenes, «de forma tal que la justicia pública del Estado se convierte en una injusticia dada la (concepción de justicia) del pueblo»⁵⁴.

⁵² Cfr. Thomas Nagel, «Moral Luck» en Daniel Statman, op. cit., págs. 57-71, aquí pág. 60.

⁵³ Hans-Jürgen Brandt, *Justicia popular-Nativos y Campesinos*, Lima: Fundación Friedrich Naumann, 1986, S. 169. Ya John Stuart Mill había señalado claramente que la proclamación de la igualdad jurídico-formal podía ir acompañada del deseo de conservar la desigualdad material: «La justicia de ofrecer igual protección a los derechos de todos es sostenida por quienes defienden la más escandalosa desigualdad de los derechos mismos». (Cfr. John Stuart Mill, *On Liberty and Utilitarianism*, Londres: Savid Campbell, 1992, pág. 154).

⁵⁴ Cfr. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, edición a cargo de Karlo Vorländer, Hamburg: Felix Meiner, 1954, pág. 165. Versión castellana de Adela Cortina y Jesús Conill Sancho, *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, pág. 173. La formulación presentada en el texto difiere de la mencionada traducción.

Y por su parte John Stuart Mill, quien con su concepción del principio de daño ofreció buenos argumentos para ERs condenatorios, subrayaba la importancia del papel del Estado para evitar que la procreación en condiciones de miseria se convirtiera en un crimen. Porque, si se acepta que, como decía Mill,

«(e)l hecho mismo de causar la existencia de un nuevo ser humano es una de las acciones más responsables en el ámbito de las acciones humanas»,

puede también aceptarse que

«(a)sumir esta responsabilidad -otorgar una vida que puede ser una maldición o una bendición- a menos que el ser a quien se le otorga tenga las oportunidades normales de una existencia deseable, es un crimen en contra de ese ser»⁵⁵.

Son estas «oportunidades normales» las que deben ser posibilitadas por una legislación justa.

Si en el nivel epistémico el mayor conocimiento de las relaciones causales contribuía a reducir el alcance de la suerte, también desde el punto de vista moral, una mayor vigencia de disposiciones justas procura eliminar la influencia de la buena o mala suerte circunstancial. En ambos casos, el ER adquiere un fundamento racional más firme. Como el ámbito de los acontecimientos controlables se vuelve mayor, se reduce el alcance de la premisa (2) de la versión radical de la influencia de la suerte presentada en el esquema propuesto por Zimmerman y habría que negar la conclusión (3).

En última instancia, queda abierta la cuestión de saber hasta qué punto puede ampliarse el campo de la libertad. Aquí nos encontramos con un límite humanamente infranqueable: el de aquellas cosas que no pueden ser cambiadas ni por mayor conocimiento ni por legislaciones justas. Es el límite de lo que Marquard llama la «casualidad del destino»⁵⁶. El hecho de haber nacido o de tener que envejecer y morir son elementos del destino humano inmodificables que escapan a todo control y excluyen radicalmente la posibilidad de formular ERs. Como decía Ramón Gómez de la Serna en una de sus greguerías, «me nacieron». La casualidad del destino es lo que nos pasa y no lo que hacemos. El programa hegeliano de eliminar lo casual se vuelve una tarea de realización imposible en el caso de la casualidad del destino.

¿Quiere decir esto que si se rechaza la versión radical de la influencia de la suerte hay que abrazar sin más la concepción kantiana del valor incondicionado y exclusivo de la buena voluntad?

Por lo pronto, con respecto a los casos de responsabilidad vicaria, es obvio que el aducir buena voluntad no basta para rechazar un ER. Todo sistema jurídico incluye casos en los que se confiere importancia central al estado de cosas creado por un acto humano y en el que la voluntad o la intención

⁵⁵ Cfr. John Stuart Mill, *On Liberty*, New York: Bobbs-Merrill, 1956, pág. 132.

⁵⁶ Cfr. Odo Marquard, *loc. cit.*

del agente o bien no juega papel alguno o sólo es tomada en cuenta para graduar la responsabilidad.

Algo similar ocurre con acciones individuales enmarcadas dentro de un complejo tal de circunstancias que su control total se vuelve imposible. Tal suele ser el caso de decisiones con efectos a largo plazo. Puede pensarse en el conocido ejemplo de Gauguin y su decisión de abandonar su familia para poder realizarse como pintor, presentado por Bernard Williams⁵⁷. El juicio acerca de si éste fue un acto «irresponsable» puede estar condicionado por el éxito o el fracaso de la empresa. Lo mismo pasa con los ERs condenatorios o laudatorios que los historiadores pronuncian sobre decisiones de hombres de Estado. Casi todas ellas están vinculadas no sólo con las cosas que les pueden suceder a las personas que toman una decisión sino también con las que les suceden a los demás agentes intervinientes. Como observa Nagel, si a Hitler le hubiera dado un ataque de corazón después de la reunión de Munich, posiblemente Chamberlain hubiera pasado a la historia como un visionario. Una tendencia similar es la que Jorge Ibargüengoitia comprueba en algunas versiones escolares de la historia mexicana: «Se quedó esperando al general M. que había prometido reforzarlo con cuatro mil de a caballo...», «Se dirigió a la Guarnición de la Plaza con objeto de pedirle al comandante protección de su vida, pero no pudo hallarlo...» La conclusión es que la historia de México sería una historia triste, una historia con mala suerte, en la que los acontecimientos son sólo eventos que le suceden a los protagonistas⁵⁸.

Querer algo cuya realización depende de los actos y las reacciones y de las cosas que les suceden a los demás equivale a tomar decisiones cuyo margen de incertidumbre es tan amplio que el control de las consecuencias se vuelve imposible y la decisión en muchos casos, insensata. Como es sabido, este es uno de los argumentos que el propio Kant formulaba a propósito del peligro de las revoluciones cruentas; con buenas razones, David Hume advertía frente a la «vehemencia imprudente» que habría provocado más de la mitad de las guerras con Francia⁵⁹.

Esta «vehemencia imprudente», impulsada por la obstinación y la pasión, suele también estar presente en decisiones humanas cuyo fracaso solemos atribuir a la mala suerte. Cuando más modestos somos en nuestras aspiraciones, tanto más inmunes nos volvemos a la suerte. Quien con respecto a sus planes de vida asuma la posición de Sancho Panza: «en cueros nací, en cueros estoy, ni gano ni pierdo» difícilmente podrá atribuir a la suerte

⁵⁷ Cfr. Bernard Williams, «Moral Luck» en Daniel Statman (ed.), op. cit., págs. 35-55.

⁵⁸ Cfr. Jorge Ibargüengoitia, «Las lecciones de la historia patria» en del mismo autor, *Instrucciones para vivir en México*, México: Joaquín Mortiz, 1991, págs. 19-21.

⁵⁹ Cfr. David Hume, «Of the balance of power» en del mismo autor, *Political Essays*, editado por Knud Haakonssen, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, págs. 154-160, aquí pág. 159.

el resultado de su vida, ya que una posición tal excluye *ab initio* todo posible fracaso o éxito. Pero como el sanchopancismo suele no ser una filosofía ampliamente compartida sino que las personas tienden a modificar la situación en que viven tomando decisiones en condiciones de incertidumbre, la intención con la que se realizan los actos es un buen punto de partida para la formulación de un ER tipo, sin que ello implique descartar totalmente el factor suerte.

Con respecto a este último, como hemos visto, conviene no olvidar dos tipos de consideraciones: epistémicas y morales. A nivel epistémico, el recurso a la suerte puede estar motivado por la ignorancia; a nivel moral, la aplicación generalizada de ERs exige, por lo pronto, el establecimiento de condiciones de igualdad real que excluyan todo tipo de discriminación. Como posiblemente ni el conocimiento total de todas las relaciones causales ni la igualdad absoluta de las circunstancias en las que las personas actúan son ideales alcanzables, la suerte seguirá jugando un papel no despreciable en la interpretación y evaluación de las decisiones humanas.

19. Veamos ahora la segunda objeción contra la presunción de la posibilidad de la acción humana voluntaria. El problema del determinismo ha sido objeto de permanente reflexión filosófica. Es bien conocida la polémica entre compatibilistas e incompatibilistas. Baste aquí recordar los trabajos de Harry Frankfurt sobre el «principio de posibilidades alternativas» («Principle of Alternate Possibilities») y los argumentos de Peter van Inwagen vinculados con el «principio de acción posible» («Principle of Possible Action») ⁶⁰. No he de entrar ahora en esta discusión. Quiero, en cambio, detenerme brevemente en una propuesta de Peter Strawson que me sigue pareciendo sugestiva, no obstante las críticas de que ha sido objeto ⁶¹.

La idea central de Strawson ⁶² está vinculada con la distinción entre lo que llama *actitudes participativas* y *actitudes objetivas*.

Las primeras son

«reacciones humanas esencialmente naturales frente a la buena o mala voluntad o indiferencia de los demás con respecto a nosotros, manifestada en sus actitudes o acciones» ⁶³.

⁶⁰ Cfr. Harry Frankfurt, «What we are morally responsible for» en John Martin Fischer y Mark Ravizza (eds.), *Perspectives on moral responsibility* Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1993, págs. 286-295, donde discute el trabajo de Peter van Inwagen, «Ability and Responsibility», en *Philosophical Review* LXXXVII: 2 (Abril 1978), págs. 201-224.

⁶¹ Cfr., por ejemplo, Paul Russell, «Strawson's Way of Naturalizing Responsibility» en *Ethics*, Vol. 102, enero 1992, n.º 2, pág. 287-302 y R. Jay Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994, con abundante información bibliográfica en pág. 10, nota 15.

⁶² Cfr. Peter Strawson, «Freedom and Resentment» en *Freedom and Resentment and other Essays*, London: Methuen & Co. Ltd 1974, págs. 1-25, aquí pág 9.

⁶³ *Ibidem*, pág. 10.

En nuestras relaciones con los demás no podemos dejar de sentirnos complacidos cuando alguien es cordial y amable con nosotros o de sentir agradecimiento cuando se nos ha hecho un favor o de reprochar los comportamientos que nos parecen criticables de acuerdo con nuestras pautas de conducta:

«Esta (actitud participativa) es parte de la estructura de la vida humana; no es algo que puede ser sometido a revisión de vez en cuando, cuando se revisan casos particulares dentro de esta estructura general»⁶⁴.

No deja de ser interesante recordar que este énfasis en el carácter natural e insuperable de las actitudes participativas es también compartido por pensadores que provienen de una tradición filosófica diferente, como Alf Ross:

«Imaginemos por un momento, si ello es posible, un ser semejante a un ser humano dotado de inteligencia, pero sin sentimientos ni pasiones de ningún tipo, sin ninguna forma de impulso, afán, amor, odio, etc. Tal ser miraría con absoluta apatía su circunstancia y sería alimentado en forma artificial. En razón de su inteligencia podría aprehender y comprender la realidad. Pero aún cuando imaginemos a este ser dotado del más amplio conocimiento de hechos, de la más profunda captación de las leyes y correlaciones de la existencia, ninguna cantidad de conocimiento sería capaz de ponerlo en actividad. Todo conocimiento carece de interés práctico para una persona que no está interesada en nada. (...) Este experimento sirve para ilustrar la absoluta diferencia que existe entre los actos de aprehensión de la conciencia (...) y aquellos que constituyen una actitud. Los últimos están caracterizados por su polaridad que se evidencia en palabras tales como atracción-repulsión, amor-odio, aprobación-desaprobación, deseo-aversión»⁶⁵.

Para el tema que aquí nos interesa, podría decirse que los ER condenatorios o laudatorios pueden ser entendidos como expresión de actitudes participativas.

Muy diferente, en cambio, es el caso de las actitudes objetivas:

«Adoptar la actitud objetiva con respecto a otro ser humano es verlo, quizás, como un objeto de política social; como destinatario de aquello que, en un sentido amplio, puede ser llamado tratamiento (...) Si vuestra actitud con respecto a alguien es totalmente objetiva, entonces podéis hablar o hasta negociar con él, no podréis razonar con él. Cuanto más podréis pretender reunirlo o razonar con él»⁶⁶.

Las actitudes objetivas son intermitentes y puntuales; tienen un carácter excepcional, justificable sólo en virtud de la peculiaridad de una situación concreta. Quien adopta una actitud objetiva renuncia a la posibilidad de formular ERs.

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 13.

⁶⁵ Cfr. Alf Ross, *On Law and Justice*, cit., pág. 298 s. Versión castellana, págs. 290 s.

⁶⁶ Cfr. Peter Strawson, *op. cit.* pág. 9.

Quien pretendiese actuar en todo momento de acuerdo con la tesis del determinismo tendría que poder dejar de lado sus actitudes participativas y guiarse en sus relaciones con los demás por pautas de distanciamiento objetivo. Pero, según Strawson, esta actitud es inconcebible, aún cuando hubiera una verdad teórica que la apoyase. Ello es así por una doble razón:

«La primera es que, tal como somos, no podemos seriamente pensar a nosotros mismos adoptando todo el tiempo actitudes objetivas con respecto a los demás como resultado de la convicción teórica de la verdad del determinismo; y la segunda es que cuando de hecho adoptamos tal actitud en un caso particular, no lo hacemos como consecuencia de una convicción teórica que podría ser expresada como “el determinismo es verdadero” sino como una consecuencia de haber abandonado, por diferentes razones en casos diferentes, las actitudes interpersonales normales»⁶⁷.

Dicho con otras palabras: dado que no podemos prescindir de nuestro talante, que nos lleva ineludiblemente a adoptar actitudes participativas, si se quiere hablar de determinismo éste se manifestaría justamente en nuestra imposibilidad práctica de dejar de formular ERs. Los ERs serían, en este sentido, por un lado, inmunes al determinismo (para que no lo fueran deberíamos poder siempre asumir actitudes objetivas) y, por otro, podrían ser considerados como una especie de reacción inescapable, es decir, impuesta deterministamente. Desde este último punto de vista, los ERs no serían inmunes al determinismo sino que serían justamente su expresión más cabal.

20. Llegados a este punto, tal vez no sea muy aventurado afirmar que los ERs requieren una doble presunción: la de la causalidad y la del indeterminismo. Estas presunciones tenemos que aceptarlas dadas nuestras estructuras mentales por una parte, y el papel que juegan en nuestras conductas los sentimientos morales, por otra. Posiblemente esta sea una actitud pragmática. Pero es una actitud pragmática fundamental para podemos conducir en sociedad siguiendo reglas cuya violación va acompañada de sanción. El pesimista total frente a la inducción, si es coherente, no podría realizar movimiento alguno: no hay nada que pueda garantizarle que detrás del dintel de la puerta de su casa no se encuentra el abismo. El pesimista determinista tendrá que negar la posibilidad de justificar reglas de conducta respaldadas por sanciones. En esto se parece al anarquista sólo que este último lo hace por privilegiar radicalmente la autonomía y la libertad personales; el determinista, en cambio, por negar radicalmente la posibilidad de la libertad.

Si como decía Hobbes deliberamos porque no tenemos «conocimientos exactos y suficientes», tal vez podamos también decir que formulamos ERs justamente porque no tenemos conocimientos exactos y suficientes acerca de la verdad o falsedad del determinismo o del indeterminismo. Actuamos sobre un trasfondo de ignorancia e impulsados, a la vez, por un afán de reducirla. En la medida en que tenemos éxito en esta empresa podemos también

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 12 s.

reducir el ámbito de validez de los ERs y volver más «objetivas» nuestras actitudes. Ello puede tener las ventajas (y también las desventajas) a las que me he referido más arriba. Pero, la eliminación total de la ignorancia nos convertiría en seres omnisapientes. En este caso, sí se acepta el conocido aformismo de Wingenstein:

«(l)a libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones futuras»⁶⁸.

podría concluirse que el precio de la omnisapiencia sería la pérdida de la condición humana en su versión más digna: la de la libertad. Hasta qué punto sería entonces razonable perseguir el ideal de la omnisapiencia es algo más que dudoso.

Pero, quizás no sea necesario aceptar sin más que la omnisapiencia implique la pérdida de la libertad. Eugenio Bulygin, en un magnífico ensayo sobre omnisapiencia y libertad, ha señalado que ello sólo valdría para el caso en que el determinismo fuera verdadero, es decir, que no hubiese futuros contingentes. Si se admite la existencia de futuros contingentes y la temporalidad de las acciones humanas, la omnisapiencia es compatible con la libertad. El ejemplo paradigmático es el caso de la omnisapiencia de Dios:

«si la omnisciencia de Dios consiste en que Dios conoce todas las proposiciones verdaderas, no se ve de qué manera puede inferirse que Dios no es omnisciente del hecho de que no conoce las proposiciones que no son verdaderas. (Dado que) las proposiciones acerca de futuros contingentes no son ni verdaderas ni falsas, de donde se sigue que no son verdaderas, resulta evidente que no pueden ser conocidas por Dios»⁶⁹.

Y aún cuando se supusiese que el determinismo es verdadero tal vez no valga mucho la pena afligirnos por la posible pérdida de la libertad que implicaría un conocimiento perfecto de todas las relaciones causales. Hasta alguien tan convencido de las posibilidades del progreso de la ciencia, como Condorcet, afirmaba:

«Nadie ha pensado jamás que el espíritu pueda agotar todos los hechos de la naturaleza y los últimos medios de precisión en la medida, en el análisis de estos hechos, y las relaciones de los objetos entre sí, y todas las combinaciones posibles de las ideas. Ya las relaciones entre las magnitudes, las combinaciones de esta sola idea, la cantidad o la extensión, constituyen un sistema demasiado inmenso como para que jamás el espíritu humano pueda abarcarlo en su totalidad y una parte de este sistema, siempre más vasta que aquélla en la que ya ha penetrado, le quedará siempre desconocida»⁷⁰.

⁶⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* 5.1362.

⁶⁹ Cfr. Eugenio Bulygin, «Omnipotencia, omnisciencia y libertad» en Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, *Análisis lógico y derecho*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991, págs. 545-559, aquí pág. 556.

⁷⁰ Cfr. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), edición a cargo de Wilhelm Alff, Francfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt, 1963, pág. 366.

Desde otra perspectiva, con argumentos más fuertes por provenir de la lógica, Georg Henrik von Wright ha sostenido:

«Cada vez que se socaba una certeza epistémica, se reduce el margen de lo que consideramos que es ónticamente contingente. Pero el propio proceso de socavar requiere que ha quedado algún margen. Y esto significa que el determinismo *puede* llegar a valer sólo para *fragmentos* del mundo. Forma parte de la lógica de las cosas que la validez de la tesis determinista para la totalidad del mundo *tiene* que seguir siendo una cuestión *abierto*»⁷¹.

Tanto en la versión de Condorcet como en la de von Wright queda un margen de incertidumbre o de contingencia humanamente insuperable. En este sentido, la libertad humana sería, en última instancia, inmune al aumento del conocimiento.

Teniendo todo esto presente, podemos dejar a Dios afianzado en su omnisciencia inmune al desconocimiento de los hechos futuros contingentes y aceptar que para poder entendernos como seres capaces de realizar acciones en el tiempo e introducir causalmente cambios en el mundo, es decir, mientras seamos como somos y en la medida en que, siguiendo a Feijoo, no aceptemos que «rige el cielo con dominio despótico nuestras acciones» y no queramos admitir «aquella admirable evasión de putanero» y «echar la culpa de nuestro carácter cabrón a una estrella», a la que se refería Shakespeare, no dejaremos de formular ERs.

⁷¹ Cfr. Georg Henrik von Wright, *Causality and Determinism*, New York/London: Columbia University Press, 1974, 135 s.