

COORDINADORES

MANUEL CRUZ & ROBERTO R. ARAMAYO

EL REPARTO DE LA ACCIÓN

Ensayos en torno a la responsabilidad

EPÍLOGO DE ERNESTO GARZÓN VALDÉS

EDITORIAL TROTTA

El concepto de responsabilidad parece haberse ido situando en los últimos tiempos en el corazón del debate contemporáneo. Podemos encontrarlo en los más diversos contextos: en la discusión política, en las propuestas de reforma laboral, en los proyectos de reforma educativa. En todos ellos, la exhortación a ser responsables, a cumplir con la propia responsabilidad y otras formas de conjugar el concepto han pasado a constituir el eje argumentativo de los nuevos discursos.

Los autores que colaboran en el presente volumen se preguntan, cada uno desde su particular perspectiva y con el lenguaje y las herramientas que les son propias, por el sentido de este viraje, en cierto modo inesperado. Porque se diría que han quedado definitivamente atrás aquellas actitudes tópicas, acríticamente desdeñosas, que rechazaban el concepto de responsabilidad antes de pensar en él, por el mero hecho de que venía asociado a —o simplemente evocaba— las ideas de norma, ley o, peor todavía, castigo. La responsabilidad que hoy nos importa no es la del precepto sino la del proyecto: la que subraya que únicamente asumiendo nuestras acciones —esto es, haciéndonos cargo de ellas— podemos hablar con sentido no solo de cuanto nos pasa sino de algo aun más importante, a saber, de lo que estamos en condiciones de esperar.

EDITORES

Manuel Cruz
Roberto R. Aramayo

COLABORADORES

Antonio Aguilera
Fina Birulés
Ernesto Garzón Valdés
Román G. Cuartango
Santiago López Petit
Concha Roldán
Antonio Valdecantos
José Luis Villacañas Berlanga

El reparto de la acción

El reparto de la acción
Ensayos en torno a la responsabilidad

Coordinadores
Manuel Cruz y Roberto R. Aramayo

Epílogo de Ernesto Garzón Valdés

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Serie Filosofía

© Editorial Trotta, 1999
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@mfornet.es
<http://www.trotta.es>

© Manuel Cruz y Roberto R. Aramayo, 1999

Diseño
Luis Arenas

ISBN: 84-8164-359-9
Depósito Legal: M-47372/99

Impresión
Área Printing, S.A.

CONTENIDO

| | |
|--|----|
| Nota previa: <i>Manuel Cruz y Roberto R. Aramayo</i> | 9 |
| Introducción: Acerca de la necesidad de ser responsable: <i>Manuel Cruz</i> | 11 |

I. MÁS ACÁ DEL DEBER

| | |
|--|----|
| Los confines éticos de la responsabilidad: <i>Roberto R. Aramayo</i> | 27 |
| Razones y propósitos: el efecto <i>boomerang</i> de las acciones individuales: <i>Concha Roldán</i> | 47 |
| Teodicea, nicotina y virtud: <i>Antonio Valdecantos</i> | 61 |
| Dilemas de la responsabilidad. Una aproximación weberiana: <i>José Luis Villacañas Berlanga</i> | 89 |

II. OTRAS FORMAS DE RESPONDER

| | |
|---|-----|
| Responsabilidad negativa: <i>Antonio Aguilera</i> | 115 |
| Responsabilidad política. Reflexiones en torno a la acción y la memoria: <i>Fina Birulés</i> | 141 |
| Realizaciones individuales del orden: <i>Román G. Cuartango</i> | 153 |
| Hacerse cargo u <i>okupar</i> : <i>Santiago López Petit</i> | 173 |
| | |
| A modo de epílogo: Los enunciados de responsabilidad: <i>Ernesto Garzón Valdés</i> | 181 |
| | |
| <i>Nota biográfica de los autores</i> | 215 |
| <i>Índice</i> | 219 |

NOTA PREVIA

Incluso la Administración, a veces, juega buenas pasadas. Este volumen colectivo es la materialización —o la expresión final, pública— de un trabajo facilitado en gran medida por esa figura que, en el lenguaje técnico, se denomina Unidad Asociada. Merced a ellas, dos grupos que llevaban trabajando en cuestiones análogas desde hacía tiempo (pertenecientes al Instituto de Filosofía del CSIC y al Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Barcelona, y cuyos integrantes eran a su vez miembros de sendos Proyectos de Investigación —PS94-0049 y PS94-0873, para que conste donde haga falta—) dispusieron de los medios para confrontar sus investigaciones. Ello ocurrió a lo largo de las jornadas que, con el título que resuena como trasfondo en alguno de los trabajos (ese «hacerse cargo» que recorre el texto —unas veces de forma abierta, otras encubierta— como un *leitmotiv*) se celebraron en nuestras respectivas instituciones a finales de 1997 y principios de 1998.

En ellas, además de los miembros de ambos equipos, participaron también Ernesto Garzón Valdés y Javier Muguerza, y fue precisamente lo satisfactorio del resultado obtenido, tanto en lo que respecta a la asistencia de público a las sesiones como a la viveza de los debates a que estas dieron lugar, lo que nos persuadió a convertir aquellos materiales en libro. Quiere decirse con ello que lo que en este momento tiene el lector en sus manos no son precisamente las actas o la mera transcripción de los materiales entonces presentados, sino que todos los colaboradores han procedido a un minucioso trabajo de revisión y, en algún caso, de modificación para convertir aquella intervención en texto autónomo y autosuficiente.

Por supuesto que es competencia irrenunciable del lector valo-

rar el libro que se le ofrece, pero, a pesar de ello —y sin ánimo alguno de interferir en esa opinión—, se nos permitirá el pequeño privilegio de que manifestemos nuestro sentimiento de agrado por haber cumplido con la tarea prevista. Sentimiento que no lleva a ninguna modalidad de autocomplacencia, sino que constituye un estímulo, un aliciente, para perseverar en esta particular forma de trabajo en común. Este libro en el que el lector está a punto de adentrarse constituye para sus autores la mejor prueba de que la ilusión con que emprendieron la tarea de la colaboración, lejos de ser una ilusión aventurada o insensata, estaba cargada de buen sentido. Era una *ilusión plausible*. Y aunque una formulación así a alguien le podrá sonar en exceso moderada —por autocontenida—, no deja de tener su punto. Porque una ilusión plausible es un poquito más que una ilusión que da sus frutos: es una ilusión que todavía puede crecer.

Barcelona / Madrid, 9 de junio de 1999

MANUEL CRUZ Y ROBERTO R. ARAMAYO

Introducción

ACERCA DE LA NECESIDAD DE SER RESPONSABLE

Manuel Cruz

1. *Advertencia.* Las introducciones a volúmenes colectivos no acaban de constituir por sí solas un género literario con su tradición propia, usos establecidos y, menos aún, normas o criterios consolidados. Como mucho podría decirse que es frecuente aprovechar este espacio inicial para dar cuenta de alguna circunstancia concreta que pueda estar en el origen del libro, o anticipar una breve sinopsis del contenido de las diversas colaboraciones. Como en el presente caso lo primero ya se hace en la Nota Previa, y lo segundo he de confesar que siempre me ha parecido una dudosa (por reiterativa) deferencia al lector vacilante y perezoso, se me permitirá que en lo que sigue regrese a un procedimiento que en alguna otra ocasión anterior puse en práctica con aceptables resultados, y que se podría describir diciendo que consiste en explicitar el entramado de creencias que ha animado y, por ello, posibilitado en lo que le es más propio (esto es, las ideas) ese producto final complejo que es el presente libro.

La razón que ha permitido a los colaboradores del volumen coincidir aquí es el hecho de que comparten una convicción en apariencia bien simple, a saber, la de que el asunto del que se ocupan en lo que sigue cada uno a su manera es un asunto que nos concierne de manera directa, urgente e importante. Pero que no se malinterprete lo que les une: una convicción no es un principio metafísico fundacional, ni tampoco una valoración que se postule sin más y que por tanto no admita objeción teórica alguna. Menos aun es mero protocolo metodológico, wittgensteiniana escalera de la que podamos prescindir una vez consumada la ascensión. Una convicción, para ser *de las buenas*, debe poder ser discutida. De otro modo, se corte el (serio) peligro de que el convencimiento a que dé lugar, lejos de estar emparen-

tado con el entusiasmo crítico —que es de lo que debiera tratarse—, tenga que ver más bien con la adhesión ciega, con la fe inquebrantable o con cualquier otra variante siniestra del dogmatismo o la sinrazón.

La convicción que aquí interesa tiene linde con la realidad, no con el silencio. Con otras palabras: el test de su verdad es que pueda funcionar en alguna medida como diagnóstico, que nos permita ver las cosas en un modo distinto a como las veíamos antes de poseer dicha convicción, que, en fin, no podamos continuar pensando igual que lo hacíamos cuando todavía no nos sentíamos ocupados por ella. No es por tanto una evidencia, ni mucho menos una obviedad. Antes bien al contrario, la potencia de una convicción se reconoce precisamente por su capacidad de sacudir los lugares comunes, las verdades establecidas, esto es, por su eficacia para conmover el edificio de las opiniones comúnmente compartidas (esas que no mueven a más consideración que un flácido y desleído «ya se sabe»).

2. *Matices.* ¿Se adorna nuestra convicción con estas excepcionales características? Si se responde por partes, habría que empezar señalando que de lo que caben pocas dudas —hasta el punto de parecer un dato incontrovertible— es de la creciente importancia que ha ido adquiriendo en los últimos tiempos la categoría de responsabilidad. Nos la podemos encontrar a diario en los más diversos contextos, tanto para hacer referencia a las actitudes que se esperan de los políticos, como al signo de las reformas laborales pendientes, pasando por los problemas educativos (donde las apelaciones a la responsabilidad circulan en todas las direcciones), familiares (con el descubrimiento, por parte de algunos gobiernos europeos sedicentemente progresistas, de la responsabilidad penal de los padres como fórmula mágica para acabar con la violencia juvenil), o incluso los deportivos (el otro día me sobresaltaba la lectura de este titular en la sección de deportes de *El País*: «El presidente de la Generalitat subraya las responsabilidades del Barça»), todo ello sin olvidar —eso nunca— al Papa, que de un tiempo a esta parte no hace más que asumir responsabilidades por episodios del pasado de la Iglesia católica —cuanto más remoto sea ese pasado, mejor.

Pero esta cuasiomnipresencia del concepto todavía no nos informa de su signo. Probablemente porque dicho signo es en sí mismo equívoco. Desde orientaciones ciertamente muy diversas parece estar produciendo la reivindicación de la responsabilidad, lo que en muchos momentos no pone fácil la tarea del intérprete. Si pensáramos en el caso de la política, la afirmación general tal vez se percibie-

ra con mayor nitidez. Sin duda, sectores conservadores se están sirviendo de la noción de responsabilidad individual con el poco enmascarado propósito de vaciar de contenido la noción de responsabilidad colectiva, que a ellos les incomoda en la medida en que implica costosos compromisos de solidaridad con los segmentos sociales más desfavorecidos. De ahí que prefieran no continuar hablando de la responsabilidad de la sociedad con los parados, con los enfermos, con los refugiados o, en general, con todos los excluidos, y, en su lugar, propongan hacerlo de la responsabilidad individual de los desempleados en la obtención de su puesto de trabajo, de la de los enfermos en el consumo de sus medicinas, de la de los trabajadores hoy en activo en la previsión de su propia jubilación, y así sucesivamente.

Ahora bien, si del ámbito (vamos a llamarlo así) filosófico-político pasáramos al de lo filosófico-moral, comprobaríamos que ahí también el empleo de la idea de responsabilidad da lugar a muy frecuentes confusiones. Como, por ejemplo, la que se produce cuando se identifica, mecánicamente, responsabilidad con culpa, concepto este último respecto del cual, según sus críticos, apenas nada parece necesario comentar puesto que ya viene descalificado de origen, debido a la marca de nacimiento judeocristiana que lo define. Al igual que en el caso anterior, también en este buena parte de la explicación de la actitud se encuentra en el pasado, en concreto y en lugar destacado en las propuestas nietzscheanas respecto a la libertad, que han contribuido enormemente a la *antipatía* del concepto.

No procede entrar ahora en la crítica de estos tópicos¹. Pero sí conviene puntualizar algún extremo. En primer lugar, hay que señalar que cuando se entra a considerar —aunque sea muy someramente— las diferencias entre los conceptos de culpa y de responsabilidad se percibe, quizá mejor que de otra forma, los elementos positivos que ofrece el segundo. El hecho de que la responsabilidad se puede delegar, acordar o incluso contratar nos da la indicación adecuada para lo que queremos señalar. En la medida en que responsable es aquel —o aquella instancia— que se hace cargo de la reparación de los daños causados, la generalización de ese mecanismo informa de un cambio de actitud colectiva. Un cambio que podría sintetizarse así: a partir de un cierto momento de desarrollo de las sociedades modernas, se asume que, con independencia de quien pueda ser el culpable, cualquier mal debe ser reparado.

1. Hice alguna referencia a ellos en mi libro *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona, 1999.

No es obvia ni trivial esta nueva actitud. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, los hombres tendían a reaccionar ante el dolor, la catástrofe o la injusticia en una clave de resignación o de fatalidad que, en el mejor de los casos, posponía a una vida ultraterrena la reparación de los sufrimientos padecidos en esta. Hoy hemos incorporado a nuestra mentalidad, a nuestro sentido común, algo tal vez más importante aun que el principio de que el delito no debe quedar impune, y es la idea de que el mal (aunque sea el *mal natural*, por decirlo a la vieja manera, esto es, aquél sin responsable personal alguno posible) debe ser subsanado. La mejor prueba de la generalización de esa idea es precisamente la algarabía de quejas, de reclamaciones, de exigencia de resarcimientos, materiales y morales, tan característica, según algunos, de nuestra sociedad (hasta el extremo de que en ocasiones se habla de la enorme capacidad que tienen los ciudadanos de algún país para reclamar responsabilidades sobre cualquier cosa como un auténtico indicador del desarrollo social del mismo).

Vista la cosa desde aquí, habría motivos para valorar muy críticamente las posiciones —a las que hicimos referencia un poco antes— de quienes defienden la necesidad de desactivar la responsabilidad en la esfera de lo colectivo: con tal propuesta, bien podría decirse que lo que en realidad están defendiendo es un cierto retorno al estado de naturaleza en la vida social. Y podríamos añadir algo más: desde lo que estamos comentando valdría la pena reconsiderar incluso aquella descalificación tan rotunda del concepto de culpa que hoy en día parece haberse convertido en un auténtico tópico. Porque, si se nos permite esta apresurada manera de hablar, lo malo de nuestra sociedad no es que proliferen tanto las personas dispuestas a repartir culpas por doquier, sino que escaseen en una medida tan grande las dispuestas a aceptar para sí la más mínima. Siguiendo con las formulaciones demasiado rotundas: mucho peor que una (por lo demás inexistente) tendencia general a la autoculpabilización, es esa extendidísima *tentación de la inocencia*, a la que se hace alguna alusión en este libro.

Quede claro: decimos que es peor porque sitúa a quienes incurren en ella en el limbo de una permanente minoría de edad, en una especie de estado virginal originario en el que nada, absolutamente nada, les puede ser requerido. Tales individuos se hallan siempre —cabría pensar que por principio— en el lado de los reclamantes, en el sector de los agraviados por uno u otro motivo, cuando no por todos a la vez. Es esta una ubicación imposible —metafísicamente imposible si se me apura— puesto que si la responsabilidad es en lo

fundamental por los propios actos, solo consigue estar a salvo de las reclamaciones ajenas aquel que nunca yerra, el que no lleva a cabo acto alguno o, la más inaceptable de las hipótesis, aquel cuyos actos, como los del niño o el loco, no son tomados en cuenta por nadie. Pero, a pesar de ello, se diría que ese estar a salvo de todo reproche ha terminado por convertirse en una de las *fantasías dominantes* en nuestra sociedad, cuya caricatura cruel es el desenvuelto cinismo con el que los mayores criminales, los más grandes estafadores, los autores de los más monstruosos genocidios, acostumbran a declarar que no se sienten culpables de nada. Será por eso que querer ser culpable ha devenido ya argumento de novelas de ciencia-ficción (estoy pensando en la del escritor danés Henrik Stangerup, *El hombre que quería ser culpable*).

En todo caso, habría que ir con cuidado para que el matiz no introdujera una nueva confusión. Lo que se intentaba señalar con la puntualización anterior es que tal vez no sea tan fiera la culpa como la pintan, no que se identifique con la responsabilidad. Son diferentes, ciertamente, y dicha diferencia puede plantearse de variadas formas. En el texto con el que se cierra este libro, Ernesto Garzón destaca con acierto una, la que tiene que ver con la posibilidad de la que disponemos de hablar de una *responsabilidad a futuro* (esto es, por actos que aún no han tenido lugar), posibilidad del todo impensable para la culpa. Cuando se emplea de tal forma, la responsabilidad se identifica con la idea del deber (como se puede ver en el enunciado: «los padres son responsables de la educación de sus hijos», que sin merma de significado se deja traducir por «los padres deben ocuparse de la educación de sus hijos»).

Tal vez si quisiéramos englobar en un solo dibujo —de trazo grueso, ciertamente— los diversos rasgos que separan ambos conceptos, tendríamos que referirnos a la verticalidad de uno frente a la horizontalidad del otro, al carácter necesariamente intersubjetivo, dialógico, de la responsabilidad, frente al posible solipsismo propiciado por la culpa —que, en ese sentido, propende más bien a la intrasubjetividad—. Porque mientras esta, en determinados contextos, es un asunto que únicamente tiene que ver con el sujeto, y con la interiorización que el mismo hace de la norma (lo que permite el fenómeno al que aludíamos hace un momento, por el cual el más cruel de los criminales puede llegar a declarar, sin mentira ni violencia interior alguna, que no se siente culpable de nada), la responsabilidad no puede plantearse en términos de una hermenéutica privada, no es un negocio en el que el sujeto despache a solas con la norma. La responsabilidad, como nos recuerda la etimología del término, es estructu-

ralmente intersubjetiva. Sin un ante quién responder, esto es, sin alguien que nos exija respuesta, que nos interpele con su reclamación, no hay responsabilidad posible.

3. *Hipótesis, tal vez.* Hablar de intersubjetividad podrá parecer poco, pero es algo. La intersubjetividad se dice de muchas maneras, desde la más personal hasta la más pública. En todo caso, esa gradación, lejos de difuminar las cosas, debiera permitirnos precisarlas mejor. Porque si la responsabilidad exigida por alguien lo es siempre *en nombre de algo* —de algún código, norma o costumbre—, la apelación será tanto más eficaz cuanto más acordada por todos haya sido la referencia. En las sociedades modernas, pongamos por caso, las relaciones de pareja, fuera de determinadas circunstancias claramente especificadas (que no causen perjuicios a terceros, que se produzcan en determinadas condiciones de igualdad, que no medie engaño, etc.), pertenecen al ámbito de la privacidad, parecen escapar al control público, se diría que no están sujetas a normativa general alguna, de modo que, más allá de alguna formulación retórica (que en realidad pretende expresar algo distinto a la materialidad de lo que enuncia), escaso sentido tendría que uno de los miembros de la pareja reclamase al otro responsabilidad por el sufrimiento que le causa la ruptura de la misma. Pero tan obvio como es esto lo es que, en el momento en que la situación inicial se altera y aparecen hijos, contratos matrimoniales (o, en su defecto, inscripción en un registro municipal de parejas de hecho), bienes gananciales, propiedades, etc., caen sobre los individuos un complejo entramado de leyes, normas y disposiciones a las que resulta de todo punto imposible sustraerse, esto es, un *en nombre de qué* de carácter normativo público que legitima la reclamación de responsabilidad al otro.

En este sentido, bien pudiera decirse que la responsabilidad denominada la determinación intersubjetiva de la acción, convierte en operativo —casi en instrumental— ese rasgo, en apariencia redundante, con el que se califica la acción cuando se le denomina acción *humana*. El énfasis debiera tener consecuencias teóricas relevantes. Porque si hasta aquí hemos intentado advertir de los efectos negativos que pudiera tener tanto un olvido sistemático del concepto de responsabilidad como su confusión con otros conceptos análogos pero diferentes, ahora convendría destacar hasta qué punto la conexión con la idea de acción no se agota en la simple constatación del emparejamiento exterior —un simple *qué le corresponde a quién*—, sino que afecta al contenido de ambas categorías.

Para ilustrar esta última afirmación tal vez baste, de momento, con un ejemplo. Se ha convertido en un lugar común en los últimos años —en parte debido a la enorme resonancia alcanzada por las tesis de Hans Jonas— la afirmación de que la responsabilidad de los hombres de hoy se ha ampliado hasta alcanzar a las generaciones venideras. Ha aparecido, por seguir con el mismo orden de formulaciones utilizadas hasta ahora, un nuevo *ante quién* responder de nuestras acciones presentes: aquellos que aún no son. Pero dicha aparición no es, en lo básico, la consecuencia de la introducción de un nuevo criterio teórico para entender la responsabilidad —pongamos por caso, porque hubiéramos ensanchado tanto nuestra idea de universalidad moral que hubiera terminado por abarcar incluso a los que están por llegar—, sino el resultado de que en la actualidad nuestro poder ha alcanzado una magnitud históricamente inédita y nuestra capacidad para llevar a cabo acciones que desarrollan efectos de largo alcance se ha desarrollado de forma extraordinaria hasta poder alcanzar a los futuros habitantes del planeta. Por decirlo con extrema verticalidad: ese nuevo *ante quién* (responder) es el efecto necesario de un nuevo *de qué* (se es responsable).

Establecida la conexión, realizado el contacto entre categorías, podemos recuperar alguna de aquellas afirmaciones del inicio —que entonces se tuvieron que plantear de forma meramente programática—, esperando que ahora obtengan adecuada justificación. Es porque existe esa profunda conexión entre las ideas de responsabilidad y de acción por lo que una reconsideración de la primera termina resonando de manera inevitable en la segunda y viceversa. Así, de la constatación, básicamente correcta, de que con nuestros comportamientos modificamos la vida de los otros, de que constantemente actuamos en sus sentimientos, en sus impulsos, en sus odios y en sus simpatías podemos extraer la conclusión de que —puesto que tanto podemos influir en los demás— nada es gratuito y estamos cargados de responsabilidad. Pero también podemos enunciar esto mismo desde el otro lado, evocar a Arendt², parafrasear a Wittgenstein y decir que, de la misma forma que no puede haber lenguaje rigurosamente privado, así tampoco cabe hablar en sentido fuerte de acción huma-

2. La que escribe: «con la palabra y la acción nos insertamos en el mundo humano». O: «solo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres» (H. Arendt, «Labor, Trabajo, Acción», en *De la historia a la acción*, Paidós-ICF de la UAB, Barcelona, 1995, p. 103). Aunque, como es sabido, el *locus* clásico en el que expone este tópico es el capítulo V de *La condición humana* (Paidós, Barcelona, 1993).

na privada. Entre otras razones porque ello significaría identificar exclusivamente la condición humana de esa acción en el agente, y eso, pudiendo ser correcto en algún aspecto, en absoluto agota la idea.

Pero si la acción no pertenece únicamente al agente, se desemboca de manera inevitable en la pregunta: «Entonces, ¿a quién más pertenece?». Podríamos considerar que todo lo planteado hasta aquí ha venido a proporcionarnos los elementos para la elaboración de la respuesta. Una respuesta que bien pudiera formularse así: la acción pertenece también a todos aquellos que reclaman responsabilidad por ella. Vale la pena destacar que no se trata de una afirmación exenta de consecuencias. Introducir esta idea implica, es verdad, cuestionar tópicos ampliamente extendidos, como se intentará mostrar en lo sucesivo, pero tal vez ello constituya el más alentador de los indicios que pudiéramos encontrar. No en vano se dijo al principio que la potencia de una convicción se reconoce precisamente por su capacidad de sacudir los lugares comunes, las verdades establecidas en nuestra sociedad. Si fuera esto lo que ahora estuviera ocurriendo, nos hallaríamos ante la mejor prueba de que no andábamos del todo desencaminados al apostar por aquella convicción inicial respecto a la responsabilidad.

4. *Para poder concluir.* Cuestionada la idea en cuanto tal de acción privada, llevada hasta el mismo límite del absurdo (¿cuál podría ser semejante acción?: quizá únicamente aquella que carece por completo de efectos que repercutan sobre otros, pero ¿caso existe cosa así?), se plantea a continuación lo que quizá constituya la dificultad teórica de más calado, esto es, la de establecer el procedimiento a través del cual instituímos a alguien como legítimo reclamante (y, en ese mismo sentido, co-propietario de la acción). Podría pensarse que es el hecho de haber recibido un daño provocado por una acción humana el que le concede al damnificado el derecho de reclamar. Pero esa situación es, por así decirlo, *demasiado fácil*, en la medida en que tiene un anclaje objetivo que parece proporcionarnos desde su mismo planteamiento la perspectiva de su solución. El problema sobreviene en otros casos. Por ejemplo, cuando el daño causado es sufrimiento y, por tanto, no es intuitivamente evidente de qué forma podría repararse ese dolor.

A veces uno lee cosas tales como: «cualquier víctima es inocente». Y también: «los que sufren tienen siempre razón». Quizá estén lejos de ser afirmaciones obvias, pero se conoce que tienen un efecto balsámico sobre las conciencias, a la vista de la cuasi unanimidad con

que acostumbran a ser aceptadas. Ahora bien, la solidaridad —aunque posiblemente fuera mejor hablar en este contexto de compasión— con los que sufren no debiera imposibilitar que nos preguntáramos explícitamente: ¿podemos reclamar por haber sufrido? Quiere decirse: ¿cuál es el contenido concreto de semejante reclamación? Conviene plantearlo de forma abierta, no por ningún ánimo provocador o iconoclasta, sino porque en muchas ocasiones parece subyacer a la exigencia un convencimiento que merece ser discutido. Me refiero a todos esos casos en los que parece darse por descontado que existe un bien precedente —al que por lo visto se tiene derecho—, que podríamos llamar el bienestar o la felicidad, bien que fue destruido a causa del sufrimiento provocado por la conducta de alguien, y que ahora debe ser reparado, restituyendo la placidez inicial.

No se trata de oponer a un ingenuo optimismo, de inspiración levemente rousseauiana, un pesimismo de corte nitidamente conservador —variante «hemos venido a este mundo a sufrir», «estamos en un valle de lágrimas», o similares— sino de llamar la atención sobre los efectos de mantener determinadas premisas. ¿Y qué es lo importante del hecho de que la reclamación de responsabilidad suela presentarse como la mera exigencia de restablecimiento del estado de cosas existente antes de la intervención dañina? Muy simple: que el reclamante aparece como alguien que no hace nada, casi completamente pasivo. Alguien que se limita a reclamar que *todo vuelva a estar como antes*.

Pero es evidente que quien, pongamos por caso, no pudo ser feliz cuando niño, perdió definitivamente su oportunidad. Por tanto, una eventual reclamación no puede perseguir un restablecimiento imposible sino, si acaso, una *reparación* (que es cosa distinta) o tal vez incluso una *venganza* (a veces oculta bajo la forma del castigo). Nada que objetar en este contexto ni a una ni a otra, siempre que no enmascaren su auténtico carácter. Porque ambas constituyen formas diferenciadas de acción, que tal vez, en el grado menor, se les pudiera llamar *reacción*, pero que quizá conviniera englobarlas para entenderlas correctamente en un contexto mayor de *interacción*. Una interacción que se desconoce a sí misma —i.e., que se niega a reconocer su condición de tal—, pero interacción a fin de cuentas. La exigencia de castigo a la que aludíamos en el paréntesis anterior puede servir para ilustrar el auténtico signo de esa operación conceptual. Porque el castigo con el que alguien *paga la deuda* adquirida con el reclamante, por decirlo a la manera nietzscheana, no permite restituir nada, ni volver a lo que había (vale, como mucho, para quitarle de la cabeza al responsable la tentación de reincidir, o para disuadir a ter-

ceros de llevar a cabo conductas análogas). El castigo es, manifiestamente, una forma de actuar sobre quien obró primero. No se limita a reclamar del otro respuesta sino que responde, él mismo, a la acción perjudicial.

Estamos lejos de una discusión escolástica, o meramente terminológica. De plantear las cosas de una u otra forma se siguen consecuencias teóricas y prácticas de muy distinto signo y considerable alcance. En todo caso, si resulta necesario fundamentar de manera adecuada la idea de responsabilidad es justamente porque cabe hacer un uso no deseable de la misma. La superioridad categorial de la responsabilidad sobre la culpa, a la que antes se hizo referencia, no constituye una garantía absoluta de la validez de la primera en cualesquiera contextos. Y no solo porque también de la culpa pudieran señalarse aspectos positivos —cuestión en la que, nadie se alarme, no vamos a entrar ahora— sino también porque, a la inversa, la propia responsabilidad presenta sus peligros, siendo el más destacado el de propiciar un cierto oscurecimiento de la naturaleza de nuestro obrar.

El oscurecimiento no se reduce al mencionado hecho de que la propia acción, cuando se presenta como reclamación, no sea percibida como tal acción: podemos hablar, más allá, de la producción de un auténtico mecanismo de desconocimiento. Lo más negativo del victimismo, de esa tan generalizada disposición a instalarse ontológicamente en el lugar del reclamante, es la tendencia a la desracionalización que genera y propicia. Porque lo que concede a la víctima su condición de tal no son las razones que la amparan, sino los agravios de que ha sido objeto. Probablemente desde esta perspectiva resulte más fácil explicar algunas de las actitudes, en relación con cómo afrontar el debate político, que en los últimos tiempos no han hecho otra cosa que proliferar.

El tópico ya se había planteado en relación con la cuestión de la tolerancia, pero ahora ha reaparecido en la discusión acerca de la expresión política que deben alcanzar determinadas diferencias nacionales. Si entonces se decía: la tolerancia implica un paternalismo, una jerarquía en el que el de arriba se permite el lujo de mostrarse comprensivo con el de abajo, en la actualidad el argumento es: dejemos de preocuparnos porque *en Madrid* nos entiendan, ya que eso en el fondo lo que únicamente expresa es la permanencia de un cierto complejo de inferioridad por nuestra parte. Pues bien, habría que extraer las conclusiones últimas de un argumento como este. Porque, ¿en qué transformamos el debate político si renunciamos a la persuasión racional, al esfuerzo por intentar convencer al interlocutor de lo correcto de nuestras posiciones?

La pregunta tiene algo de retórica, puesto que conocemos al menos una de sus respuestas: convertimos el debate político en un autoafirmativo (e irracional) memorial de agravios. Y de las consecuencias de inyectar irracionalidad en la política, algo debiéramos saber a estas alturas de la Historia. Así, cambiando la escala y poniéndonos en el ejemplo más sangrante del siglo XX, la ideología victimista del fascismo no consiste solo en la doctrina de la raza superior sino, con propiedad, en la de *la raza superior humillada*. A partir de esta premisa, debidamente blindada por la renuncia a la exigencia de justificar racionalmente las propias posiciones, el resto va de suyo y el discurso/excusa de la reparación puede ser utilizado a discreción: hay que restablecer un (mítico) orden originario que otros alteraron. No se está demandando nada nuevo, distinto, sino simplemente el restablecimiento de lo que había.

¿A dónde se pretende ir a parar con tanta advertencia? Pues a intentar dejar un poco claro el contenido de nuestra reivindicación —si cabe utilizar tan enfático término en este caso—. No se trata de postular o proponer un retorno de la responsabilidad a cualquier precio. Pero de algo debiera servirnos haber sido tan ponderados hasta aquí: al menos para poder ser en el momento final discretamente rotundos. La apelación a la responsabilidad no ha de convertirse en la sistemática ocasión para un resentimiento paralizante. Antes bien, debería servir para lanzarnos hacia la acción, a sabiendas de que algo hay en ella que es nuestro, que *nos pertenece* —aunque no en régimen de propiedad privada—. Es evidente que, en primera instancia, sonará raro hablar de pertenencia a propósito de la acción, pero más raro debiera sonar lo de la pertenencia hablando de las personas, y no hacen sino bombardearnos por doquier con el mensaje de que pertenecemos a una comunidad. En realidad, lo que se ha pretendido con todo lo anterior ha sido enfatizar que la acción no es un territorio ocasionalmente atravesado por los sujetos, sino una de las dimensiones constituyentes de su identidad. Ése es el elemento de profunda verdad que contienen afirmaciones como «somos aquello que hacemos». En todo caso, la responsabilidad, tomándole prestado por un momento el juego de palabras a Kant, debiera ser el *test* de nuestra mayoría de edad, no la excusa para permanecer en un *peterpanismo* irremediable.

Despejada la maleza argumentativa, debiera aparecer ante nuestros ojos un paisaje teórico bien diferente del inicial. El concepto de responsabilidad ha servido, finalmente, para restituirle a los sujetos (repárese en el plural) lo que es suyo, lo que nunca se les debió escapar. Lo hecho por los agentes no tiene el mismo estatuto que los

hechos de la naturaleza, por la obvia razón de que en esta no hay actores. Pero es *naturalizar*, en el peor sentido, la vida humana enredarse a discutir acerca del tamaño o los límites de las acciones en cuanto tales, como si ellas se hubieran autonomizado, como si hubieran alcanzado un estatuto tal que resultara posible elaborar un discurso acerca de las mismas que no hiciera mención alguna a los agentes.

No se debe aceptar acríticamente un determinado recorte ontológico del mundo, como si las acciones ya nos vinieran dadas en esa condición —precortadas, empaquetadas, definidas—, de manera que de tales acciones, que desfilan en procesión delante del sujeto, este no hiciera otra cosa que irse declarando (o no) responsable. De una imagen así lo que se desprende es una concepción de la responsabilidad *a la carta*, que deja sin pensar lo que realmente importa. No está en cuestión la conveniencia de que nos hagamos responsables de aquello que nos compete: a favor de eso ya se ha argumentado lo suficiente. Pero hay que ir más allá y empezar a introducir la idea de una responsabilidad mucho más genérica, una responsabilidad por lo que nos va pasando. La idea nos autorizaría, en el límite, a hablar de responsabilidad por la propia vida. Ése podría ser el contenido adecuado³ de la expresión *ser responsable*. Sería responsable aquel que se hiciera cargo de la propia vida en su conjunto: quien fuera capaz de asumirla como el que asume un destino.

Aquel ya lejano convencimiento inicial ha ido cobrando contenidos, y ha terminado por obtener el mejor botín que a un convencimiento le es dado esperar: un convencimiento mayor, esto es, más fuerte, más elaborado. Empezamos sosteniendo que la responsabilidad nos concierne de manera directa, urgente e importante, y quiero pensar que aquella propuesta ha desplegado buena parte de sus virtudes. La responsabilidad no nos importa únicamente porque constituya un genérico «tema de nuestro tiempo», o cosa parecida, sino porque apunta al corazón de lo existente. Hace que lo real pase a ser visto bajo toda otra luz: que las acciones muestren su oscuro envés agazapado. De ahí que el párrafo anterior concluyera proponiendo un cambio de escala, exhortando a la responsabilidad por la

3. Los inadecuados son muchos: por ejemplo, cuando se utiliza la expresión como sinónimo de *ser prudente* (lo que ocurre en el debate político cuando alguien presume de no haber hecho uso de cierta información «por responsabilidad»), o como equivalente de obediente, o educado (lo que ocurre cuando padres o educadores afirman: «este niño es muy responsable»). Me he referido a esto en mi *Hacerse cargo*, cit., pp. 61 ss.

propia vida. Alguien, al leerlo, habrá caído en la cuenta de que en lo precedente quedó anunciada, y en apariencia sin respuesta, una cuestión que se definió como «de gran calado», la del procedimiento a través del cual atribuimos a alguien el derecho a reclamar. Cambiando la escala no hemos intentado difuminar la cuestión, sino, por el contrario, colocarla en su justo lugar. Porque la exhortación a *ser responsables* —así, en general— lo que hace, en realidad, es subir la apuesta, elevarla al rango de un compromiso mayor, de carácter casi universal. Hans Jonas hubiese hablado, probablemente, de un compromiso con el género humano, con la propia especie. Compromiso que, en todo caso, nos obliga a encarar una nueva-última-pregunta: ¿quién tendría derecho a reclamar por tanto? Lo que es como decir: ¿ante quién somos responsables con esta otra responsabilidad global? Probablemente la respuesta vaya de suyo, como de suyo van las cosas: *somos responsables ante quienes nos necesitan*.

I

MÁS ACÁ DEL DEBER

LOS CONFINES ÉTICOS DE LA RESPONSABILIDAD

Roberto R. Aramayo

«La ficción jurídica *el asesino* bien puede merecer la pena de muerte, no el desventurado que asesinó, urdido por su historia pretérita y quizá —¡oh marqués de Laplace!— por la historia del universo. Madame de Staël ha compendiado estos razonamientos en una sentencia famosa: *Tout comprendre c'est tout pardonner*».

(Jorge Luis Borges, *El verdugo piadoso*)

1. QUERER NO ES PODER

En orden a ir perfilando los contornos éticos del concepto de «responsabilidad», así como las lindes que demarcan sus dominios, quisiera traer a colación un par de anécdotas que quizá puedan ayudar a establecer una primera definición del término en cuestión. Hace tan solo unos cuantos meses que una mujer alemana cuyo nombre desconozco se desplazó hasta Gernika con el objetivo de pedir disculpas a sus habitantes. Era la hija de un aviador que hace seis décadas bombardeó esa ciudad. Tal vez, muy probablemente, nuestra protagonista ni tan siquiera hubiera nacido todavía cuando la Legión Cóndor quiso probar su nuevo armamento arrasando una población civil con muy escaso valor militar. Sin embargo, esta mujer necesitaba descargar su conciencia y decide acudir a Gernika para disculparse por algo en lo que no había participado de ningún modo.

Nunca he comprendido bien este curioso fenómeno. Me refiero al hecho de que muchos alemanes experimenten algo similar y

se vean obligados a responsabilizarse personal o colectivamente de la barbarie nazi, como si hubieran heredado alguna culpa de los actos cometidos por sus ancestros y el holocausto judío perpetrado por los nazis pudiera estigmatizar a sus descendientes e incluso su propia lengua. A esta perversa identificación de todo lo alemán con el nazismo contribuyó, sin ir más lejos, aquella filmografía norteamericana, tan típica de la posguerra, en donde se asociaba el alemán con aquella jerga incomprensible hablada por los «malos» de la película. Muchos espectadores infantiles tardaríamos algún tiempo en averiguar que dicha lengua no era monopolio exclusivo de quienes admiraron a Hitler, sino que también un pensador como Kant había escrito sus obras en esa lengua o que la *Novena sinfonia* de Beethoven se cierra con unos espléndidos versos escritos asimismo en alemán.

Algo parecido pasa hoy entre nosotros con los nombres vascos o quienes viven en Euskadi. Hay mucha gente que los relaciona automáticamente con ETA y viene a identificarlos con el terrorismo. Esa perversa identificación queda suficientemente testimoniada por uno de los esloganes más corcados en las últimas manifestaciones anti-terroristas; aquel que reza: «Vascos sí, ETA no». Se diría que hace falta realizar un esfuerzo adicional para no confundir las cosas y no caer en la tentación de identificar ciertos apellidos, la matrícula de un coche o el propio euskera con las absurdas tropelías etarras, como si acaso cupiera corresponsabilizar de tales desmanes a todo un pueblo.

Nadie pondrá reparos a reconocer que la hija del aviador nazi no puede responsabilizarse de las acciones cometidas por su padre, al igual que los ciudadanos vascos no son en absoluto corresponsables de la locura etarra por el mero hecho de pertenecer a una determinada comunidad. El concepto ético de responsabilidad atañe ante todo a la esfera individual y no cabe generalizarla sin más a los miembros de un determinado colectivo, al menos antes de que los componentes de dicho colectivo tomen cartas en el asunto y decidan suscribir determinados hechos.

Ahora bien, resulta igualmente obvio que justificar en términos políticos un asesinato, como sucedió en el caso de Francisco Tomás y Valiente (por escoger un solo ejemplo entre los muchos posibles), convierte a quien asuma esa justificación en corresponsable de dicho crimen, no solo desde un punto de vista ético, sino asimismo desde una perspectiva estrictamente jurídica y penal. En un artículo publicado en *El País*, Antonio Muñoz Molina ha comentado lo siguiente a este respecto:

Como una piedra arrojada en el agua, el crimen provoca ondas concéntricas de culpabilidad y responsabilidad de las que es muy difícil que mucha gente se salve, a excepción de las víctimas. Hay una onda concéntrica inmediata de culpabilidad: la de quienes dirigen la organización política que alienta a los criminales, aprovechándose de todas las ventajas de un Estado democrático para conspirar más regaladamente contra él; todos ellos están manchados por la sangre. Pero tampoco carecen de responsabilidad quienes difunden sistemáticamente una ideología del narcisismo colectivo que socava la convivencia civil¹.

Así, pues, diríase que no cabe ser sujeto pasivo de la responsabilidad, sino que, bien al contrario, se requiere una participación activa en determinados hechos o, cuando menos, el tomar partido en pro de los mismos. La responsabilidad no parece, por tanto, algo que pueda «heredarse» sin más, como pretendía esa mujer alemana cuyo padre perteneció a la Legión Cóndor y se autoinculpaba del bombardeo de Gernika; ni tampoco parece algo de lo que uno pueda «contagiarse» por el simple hecho de pertenecer a un determinado colectivo y antes de que sus miembros decidan asumir individualmente las acciones alentadas o suscritas por esa colectividad.

Por descontado, estas afirmaciones no están refutadas con otra posibilidad, cual es la de poder asumir ciertas responsabilidades por vía de omisión, siempre que esta sea *una omisión intencionada* y conlleve, por tanto, una toma de postura en favor del acto que hubiera podido impedirse u obstaculizarse gracias a nuestra posible intervención en el mismo. «Es claro —ha escrito Manuel Cruz— que en la base de la idea de omisión, fundamentándola, hay otra idea que conviene explicitar, la de que existe un curso de los acontecimientos tal que, de no mediar la intervención de la acción humana, tiende a su consumación»². Pero, si bien es cierto que una omisión intencionada puede valer tanto como cualquier acción a la hora de aquilatar nuestra responsabilidad, no es menos cierto que dichas omisiones presentan a su vez una distinta graduación en lo tocante a las cuotas de responsabilidad y que no cabe homologar las posibles abstenciones del ciudadano corriente con la inhibición de un político.

El ciudadano común puede no acertar a sobreponerse al miedo e inhibirse, por ejemplo, de arrancar un cartel donde se hace apología del terrorismo, cuando está convencido de que un gesto tan trivial

1. A. Muñoz Molina, «Los responsables y los culpables», en *El País*, 14 de julio de 1997.

2. Cf. M. Cruz, «Conviene cambiar de figuras. (Sobre acción y responsabilidad)»: *Isegoría* 17 (1998), p. 76.

podría llegar incluso a costarle la vida. Sin embargo, al político sí cabe demandarle responsabilidades por dejar en su sitio ese mismo cartel y propiciar con su abstencionismo un clima de impunidad para quienes cultivan la violencia como única herramienta política. En un asunto como este viene a cobrar toda su vigencia aquel dictamen weberiano conforme al cual «[el político] *debe* contrarrestar el mal con la violencia, [si ello es necesario,] puesto que, de no hacerlo así, se hace *responsable* de su predominio»³. Pero semejante responsabilidad, fruto de la omisión, se ciñe única y exclusivamente al político, sin alcanzar a quienes no tienen ni pueden tener sus competencias institucionales.

Hans Jonas, en su obra *El principio de responsabilidad*, ha querido destacar la existencia de dos figuras paradigmáticas para quien pretenda diseñar una teoría sobre las responsabilidades: los padres y el político. Ambos constituyen para Jonas los ejemplos arquetípicos donde se manifiesta la esencia de toda responsabilidad⁴. Ellos tienen en sus manos el propiciar una u otra formación para desarrollar las potencialidades del hijo y de los ciudadanos, así como la capacidad para instaurar unas determinadas pautas o reglas de juego.

Para decirlo en dos palabras, con la responsabilidad ocurre algo parecido a lo que sucede con las ofensas. Bien dice nuestro refranero que «no nos ofende quien *quiere*, sino tan solo quien *puede* hacerlo»; y eso mismo es lo que pasa con el tema de la responsabilidad. Nuestra cuota de responsabilidad siempre dependerá de las fuerzas que tengamos para realizar o impedir el hecho respecto del cual se deban rendir cuentas. En este sentido, cabría sostener que la impotencia nos absuelve de toda responsabilidad. Como advierte Hans Jonas, el poder es una *conditio sine qua non* del hacerse responsable⁵. Sin duda, el querer constituiría en principio un requisito igualmente necesario de la responsabilidad, pero dista mucho de ser una condición suficiente para su comparecencia. Desde luego, a nadie se le ocurrirá pedirnos cuenta por imaginar las mayores iniquidades, toda vez que nos mostremos perfectamente incapaces de llegar a ejecutarlas o propiciarlas.

Y en este orden de cosas, Jonas nos propone invertir el célebre *dictum* kantiano del «puedes, puesto que debes», a fin de conferirle

3. Cf. M. Weber, *La política como profesión*, trad. de J. Abellán, Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 152.

4. Cf. H. Jonas, *El principio de responsabilidad. (Ensayo de una ética para la civilización tecnológica)*, trad. de J. M. Fernández Retenaga e introd. de A. Sánchez Pascual, Herder, Barcelona, 1994, pp. 172 ss.

5. Cf. *ibid.*, p. 162.

un mayor protagonismo dentro del discurso ético al *principio de responsabilidad*. Para enfatizar justamente tal principio y convertirlo en un centro de gravedad para la teoría moral, nuestro autor opta por esta otra formulación: «debes, puesto que puedes»⁶. Nuestro poder, esto es, nuestra capacidad potencial para ejecutar o hacer aborraz determinadas acciones, representa un factor primordial e inexcusable a la hora de atribuir cualesquiera responsabilidades.

Dentro del ámbito de la responsabilidad el *querer* no basta y tiene que verse necesariamente acompañado por el *poder*. Para responsabilizarnos de algo se requiere una capacidad potencial para llevarlo a cabo u obstaculizarlo. Por eso no cabe responsabilizar al ciudadano común de unas negligencias que solo corresponden cabalmente a los políticos, al igual que la hija de quien bombardeó Gernika no puede responsabilizarse del genocidio cometido por su padre, aun cuando quiera mostrarse culpable por ello. Y es que, pese al estrecho vínculo que suele convertir a la culpa en una hermana siamesa de toda responsabilidad, haciéndolas prácticamente indisociables, también es verdad que la culpa puede llegar a experimentarse sin mediar ninguna responsabilidad tangible y, viceversa, el auténtico responsable viene a mostrarse muchas veces bastante ayuno respecto del sentimiento de culpa. Pero dejemos a la responsabilidad guardar las relaciones que sean con el sentimiento de culpa y sigamos abordando la cuestión de los confines que delimitan sus dominios.

Según lo dicho hasta el momento, habríamos arribado hasta una nítida línea fronteriza del ámbito de la responsabilidad moral. Esta frontera viene delimitada por el poder, entendido en su sentido más amplio, esto es, como una capacidad cuando menos potencial para hacer o dejar de hacer, sin la cual no cabe hacerse responsable de nada. El querer, la volición, supone una especie de salvoconducto para cruzar esa frontera e ingresar en los dominios de la responsabilidad, pero es claro que no representa estrictamente una de sus lindes. En lo tocante a la responsabilidad, ya sea ésta moral o de índole jurídica, hay una cosa que resulta bastante clara: «querer no es poder».

2. ¿CASO VALE MÁS LA INTENCIÓN QUE LAS CONSECUENCIAS DE NUESTRAS ACCIONES?

En principio, nuestras acciones u omisiones han de ser intencionadas para hacernos responsables. Pero de poco servirá nuestra sola inten-

6. Cf. *ibid.*, pp. 212-213.

ción, si no se ve flanqueada por una capacidad que nos permita materializarla en el mundo de los hechos. Es más, radicalizando el argumento, cabría observar que, bajo el prisma de la responsabilidad, las consecuencias de nuestros actos u omisiones parecen contar para esta perspectiva mucho más que la mera intención, mal que le pese a Kant.

Cuando se confronta el valor moral de la intención con sus consecuencias, todos venimos a evocar una de las premisas del formalismo ético kantiano, cual es el la del papel estelar asignado a una voluntad buena en y por sí misma. El autor de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* dejó escritas estas líneas, tantas veces citadas:

La buena voluntad no es tal por lo que consiga o realice, no es buena por su idoneidad para lograr cualquier fin que nos hayamos propuesto, sino tan solo por el querer, o sea, es buena de suyo; y, aun cuando, merced a un particular disfavor de la fortuna o al mezquino equipamiento de una naturaleza madrastra, fuese perfectamente incapaz de llevar a cabo su propósito, si pese a su mayor empeño y el acopio de todos los medios a su alcance no lograse nada, con todo, esa buena voluntad seguiría brillando por sí misma cual una joya, como algo que detenta en sí mismo su pleno valor, siendo así que la utilidad o esterilidad no pueden añadir ni restar nada en absoluto a dicho valor⁷.

El argumento de Kant busca emancipar la ética del azar. La moral no puede imponer tareas de imposible cumplimiento, y exigir que nuestra buena intención se viera coronada por el éxito supondría tanto como pretender domesticar a la fortuna. Por eso, todo cuanto dependa de la suerte queda descontado del discurso ético. Pero el problema es que la responsabilidad no parece muy sensible al poderoso planteamiento kantiano y no deja de poner cierto énfasis en las consecuencias producidas por nuestras acciones, propendiendo a obviar el carácter de la intención que las anima. Tal es cuando menos la opinión de Adam Smith, quien en su *Teoría sobre los sentimientos morales* desliza el siguiente razonamiento:

Las únicas consecuencias de las cuales puede uno ser hecho responsable son aquellas que revelan alguna cualidad en la intención. A ella ha de corresponder en última instancia toda loa o censura que puedan ser asignados a cualquier acción. Todas las personas admiten que, por desiguales que sean las consecuencias accidentales, no in-

7. Cf. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak. IV, 394.

tencionadas e imprevistas, de diferentes acciones, las intenciones, ya sean éstas correctas y benéficas, o impropias y malvadas, determinan el mérito o demérito de las acciones y granjean al agente la gratitud o el resentimiento correspondientes. Pero, por más profundamente persuadidos que nos hallemos de tan equitativa máxima en términos abstractos, una vez que descendemos a los casos concretos, las consecuencias prácticas emanadas de cualquier acción determinan sobremanera nuestro sentir sobre su mérito o demérito, y acostumbramos a expandir o aminorar nuestra valoración de ambos⁸.

Este razonamiento tiene como colofón justamente aquello que Kant quería evitar, pues Smith reconoce que: «como todas las consecuencias de las acciones están bajo el imperio de la fortuna, de ahí proviene su influencia sobre los sentimientos de la humanidad en lo tocante al mérito o demérito»⁹. Para demostrar su tesis nuestro autor no duda en apelar a la jurisprudencia y aduce múltiples ejemplos de cómo los códigos penales no castigan tan severamente los delitos fallidos como aquellos otros que sí son consumados. Un intento de violación, los conspiradores políticos que son descubiertos antes de perpetrar su traición o el asesino cuya víctima sobrevive, no son susceptibles de penas tan severas como cuando tales tentativas tienen éxito. Y, al contrario, una negligencia extremadamente lesiva suele quedar parangonada con el más malicioso de los designios. Todo ello se debe a que «nuestra indignación propende a verse avivada por las consecuencias reales de las acciones»¹⁰.

Tras constatar el dato incontestable de que solemos juzgar por los hechos y no tanto por las acciones, Adam Smith no deja de felicitar-se por ello. Se pregunta qué sería del mundo si se sancionasen las intenciones con la misma severidad que los hechos. He aquí su respuesta:

Cualquier tribunal se transformaría entonces en una verdadera inquisición. Los comportamientos más inocentes y circunspectos no estarían seguros. Se sospecharía de los malos deseos y las malas opiniones o los malos designios nos expondrían al castigo y la ira¹¹.

Mas afortunadamente no es así, dado que, dentro del ámbito de la responsabilidad cuentan sobre todo las consecuencias. Aquí el pri-

8. Cf. A. Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, ed. de C. Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 1997, p. 198.

9. Cf. *ibid.*, p. 205.

10. Cf. *ibid.*, p. 215.

11. Cf. *ibid.*, p. 219.

mado kantiano de la buena voluntad se desvanece y queda relegado a un plano harto secundario. A la responsabilidad le importan bastante más los hechos que las intenciones, tal como viene a señalar tácitamente Adam Smith en *La teoría sobre los sentimientos morales* y subraya explícitamente Hans Jonas en su *Tractatus technologico-ethicus*¹². Indica Jonas:

El poder causal es condición de la responsabilidad. El agente ha de responder de su acto; es considerado responsable de las consecuencias del acto. El daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera ni prevista ni querida intencionadamente. A nadie se le llama a responsabilidad por la impotente imaginación de las más horribles fechorías. Es preciso haber cometido o al menos haber iniciado un acto en el mundo. Y no deja de ser verdad que el acto que ha tenido éxito pesa más que el que no lo ha tenido¹³.

Creo que Jonas está en lo cierto. Las intenciones no pueden responsabilizarnos de nada, siempre que no se asomen al mundo de los hechos. En cambio, las consecuencias de un acto, aun cuando puedan tener un carácter fortuito e inintencionado, siempre generan una u otra clase de responsabilidad, ya sea esta de índole moral, política o jurídico-penal, habida cuenta de que alguien debe responder del daño causado. Y ello debe ser así, aunque las consecuencias de nuestras acciones estén sujetas al concurso del azar y no dependan únicamente de nosotros.

3. LAS COARTADAS DE LA RESPONSABILIDAD

Las intenciones tienen poco que decir en el marco de la responsabilidad, un terreno en el que no cuentan sino los hechos y el mal producido, aun cuando la intención llegue incluso a brillar por su ausencia, como sería el caso de una negligencia que conlleve alguna desgracia inintencionada, según observa de nuevo Adam Smith:

Cuando suceden algunas consecuencias desafortunadas a partir de un simple descuido, la persona responsable del mismo suele ser castigada como si realmente hubiese pretendido esas consecuencias¹⁴.

12. Así apoda él mismo a su obra *El principio de responsabilidad* (cf. ed. cit., p. 17).

13. Cf. H. Jonas, *op. cit.*, pp. 161 y 162.

14. Cf. A. Smith, *op. cit.*, p. 215.

Desde luego, el poner de relieve las circunstancias que han propiciado ciertas consecuencias funestas, incluso al margen de los propios designios, puede mostrarse útil para matizar nuestras responsabilidades, pero bajo ningún concepto debe servirnos como una coartada que nos absuelva de toda responsabilidad. En caso contrario, sucumbiríamos a eso que Pascal Bruckner ha dado en llamar *tentación de la inocencia*. Dicha tentación constituye, según el diagnóstico de Bruckner, un rasgo característico de la sociedad contemporánea y se plasma en dos tendencias tales como el *infantilismo* y la *victimización*. Ambas estrategias están orientadas a conseguir por diferentes caminos una y la misma meta: el procurarnos una venturosa irresponsabilidad que nos permita zafarnos de las consecuencias generadas por nuestros propios actos¹⁵. Pero el espíritu de la irresponsabilidad no es en absoluto un fenómeno inédito y desde siempre se las ha ingeniado para inventar sus muy variopintas coartadas.

Hay una coartada que compendia todas las demás, y es la de que nuestro comportamiento se vería predeterminado por diversos factores ajenos a nuestro control. Como pueden imaginarse, aquí cabe de todo. Desde un trauma infantil hasta toda suerte de supersticiones, la creencia en una instancia rectora llamada destino, naturaleza o providencia, el que somos comparables a la ecuación resultante de conjugar herencia y medio ambiente... La lista es interminable. Kant supo resumir bastante bien todos esos posibles argumentos en su *Crítica de la razón práctica*:

Un hombre puede sutlizar cuanto quiera para explicar una infracción y pretender disculparse describiéndola como un mero descuido inintencionado, como una simple imprevisión de la que uno nunca puede sustraerse por completo, en suma como algo a lo que se ha visto arrastrado por el torrente de la necesidad natural¹⁶.

Sin embargo, aun cuando pretenda explicar su falta como un corolario necesario de todos esos condicionamientos, por mucho ingenio que derroche, a pesar de toda su brillante retórica, este hombre, concluye Kant, no logrará convencer a nadie, ni a sí mismo tan siquiera, pues dentro de su fuero interno ese abogado defensor no consigue acallar la voz del fiscal y el tribunal de su propia conciencia sigue dictaminando que cometió una infracción, declarándole a él

15. Cf. P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 14-15.

16. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 98.

como único responsable moral de la misma pese a todas las alegaciones presentadas para intentar disculparse por ella. Y es que la responsabilidad no se muestra nada complaciente con los atenuantes ni las eximentes, pues no sabe aceptar que haya ciertas consecuencias de las que nadie se haga responsable.

Quizá nadie se haya mostrado más radical en este punto que Schopenhauer, para quien la responsabilidad sobrevive a cualquier posible naufragio. Enfrentado al gran problema de la libertad, este pensador dictamina que sencillamente no existe semejante quimera, siempre que nos empeñemos en definirla como la capacidad para optar entre varias alternativas posibles. Bajo la hipótesis de un libre arbitrio al que le resultara indiferente toda encrucijada, «cualquier acción humana constituiría un milagro tan inexplicable como el de que aconteciese algún efecto sin causa»¹⁷. Pues, a su modo de ver, «la ley de la causalidad no es tan complaciente como para dejarse utilizar cual un coche de alquiler, al que despedimos tras habernos conducido a donde queríamos; más bien se parece a esa escoba descrita por Goethe, la cual, una vez puesta en danza por el aprendiz de brujo, no cesa de acarrear agua hasta que su maestro exorciza el hechizo»¹⁸. Es evidente que los hombres no se hallan expuestos únicamente al estímulo presente, como le sucede a los animales, y que sus motivos acostumbran a dar un alambicado rodeo antes de imponerse sutilmente, trocándose la cuerda del estímulo en un hilo virtualmente invisible. Sin embargo, esta mayor complejidad no cambia para nada el resultado del proceso causal.

Una piedra tiene que verse impelida, mientras que un hombre puede obedecer a una mirada, pero en ambos casos están respondiendo a una razón suficiente y son movidos con idéntica necesidad¹⁹.

Lo que damos en llamar motivación solo es la causalidad vista desde dentro²⁰:

En tan escasa medida como una bola de billar se pone a rodar antes de ser golpeada por el taco, tampoco un hombre puede levantarse

17. Cf. A. Schopenhauer, *En torno a la libertad de la voluntad humana*, cap. 3 (ZA VI, 84).

18. Cf. A. Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 20 (ZA V, 53).

19. Cf. *ibid.*, ZA V, 63.

20. Cf. *ibid.* 43 (ZA V, 162). Se trata de una causalidad mediatizada por el conocimiento.

de su silla sin verse incitado a ello por algún motivo, aun cuando luego se incorpore de un modo tan necesario e inevitable como la bola rueda tras recibir el golpe²¹.

Si bien podemos desear cosas opuestas, tan solo nos cabe querer una de tales posibilidades: aquella que salga victoriosa de la contienda librada por los diferentes motivos en liza frente a nuestro peculiar carácter. Aunque nuestra fantasía nos haga creer que podemos fijar en cualquier momento la veleta de nuestra deliberación, lo cierto es que la bisagra de nuestro carácter solo nos permite orientarla en una determinada dirección, al compás del motivo más poderoso de cuantos concurren en un momento dado²². Todo lo que se nos antoja como fortuito, aquello que nos parece contingente o azaroso, no deja de tener sus ancestros causales por muy remotos que puedan ser. Según Schopenhauer, bastaría con remontar el árbol genealógico del azar, para comprobar que lo casual tiene un desconocido linaje causal y únicamente ignora su estirpe, cuando en realidad casualidad y causalidad «pueden hallarse remotamente originadas por una causa común y estar emparentadas entre sí como esos tataranietos que comparten algún antepasado»²³.

Con arreglo a estas reflexiones, la ilusión de una libertad absoluta e indiferente se sustentaría en una mera ignorancia con respecto a sus débitos causales y no equivaldría sino a un olvido más o menos intencionado de sus determinaciones. Desconocer u olvidar las causas o motivos de nuestras resoluciones representa el único camino para sentirnos fantasmagóricamente libres. La desazonante conclusión de tales premisas es que todos y cada uno de nuestros actos «podrían verse certeramente pronosticados y calculados, a no ser porque, además de que no resulta nada fácil sondear nuestro carácter, también el motivo suele ocultársenos tanto como sus contrapeños»²⁴. Desterrado lo contingente del imperio de la causalidad, todo cuanto sucede, tanto lo más decisivo como el menor de los detalles, ocurre de un modo «estrictamente necesario, siendo inútil discurrir sobre cuán insignificantes y azarosas fueron las causas que provocaron tal o cual acontecimiento, así como lo sencillo que hubiera re-

21. Cf. *En torno a la libertad de la voluntad humana*, cap. 3 (ZA VI, 83).

22. Cf. *ibid.*, cap. 2 (ZA VI, 56) y cap. 3 (ZA VI, 75 y 82).

23. Cf. A. Schopenhauer, *Especulación trascendente sobre los visos de intencionalidad en el Destino del individuo*, ZA VII, 236; cf. *Los designios del Destino*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 32.

24. Cf. *En torno a la libertad de la voluntad humana*, cap. 3 (ZA VI, 95).

sultado la confluencia de otras diferentes, al ser esto algo ilusorio, dado que todas ellas entraron en juego con una necesidad tan inexorable y una fuerza tan consumada como aquella merced a la cual el sol sale por oriente. Más bien debemos contemplar cualquier evento acaecido con los mismos ojos que leemos un texto impreso, sabiendo que las letras ya estaban ahí antes de leerlas»²⁵. Pues bien, incluso en un escenario aparentemente tan adverso, donde todo estuviera escrito y el menor de los detalles estuviese predeterminado por una férrea concatenación causal, la responsabilidad no naufragaría.

Pese al automatismo con que vienen a ejecutarse las acciones como meros corolarios del encuentro entre un determinado carácter y tales o cuales motivos, Schopenhauer no destierra de su meditación moral la responsabilidad. Para él, resulta innegable que albergamos la certeza inquebrantable de sabernos responsables por cuanto hacemos, identificándonos a cada momento como autores de nuestros propios actos, y este hecho de la conciencia (que bien podríamos llamar el *factum* de la imputabilidad) nos impide disculpar cualquier acción en virtud del mencionado automatismo²⁶.

Por muy estricta que sea esa necesidad con la cual, ante un carácter dado, los actos quedan suscitados por los motivos, a nadie se le ocurrirá, por muy convencido que se halle de tal cosa, disculparse merced a todo ello y pretender descargar la culpa sobre los motivos, al saber perfectamente que, con arreglo a las circunstancias, esto es, objetivamente, tal acción bien podría haber sido totalmente distinta, con tal de que también él hubiera sido muy otro. Por eso, aunque la responsabilidad moral del hombre se refiera primaria y ostensiblemente a lo que hace, en el fondo atañe a lo que es. Cualquiera de nosotros habría podido ser otro, y ahí es donde radica la culpa o el mérito²⁷.

Las recriminaciones de la conciencia se refieren, ante todo y ostensiblemente, a lo que *hemos hecho*, pero en realidad y en el fondo, a lo que *somos*, algo sobre lo cual solo nuestros actos proporcionan un testimonio válido, al comportarse con respecto a nuestro carácter como el síntoma en una enfermedad²⁸.

25. Cf. *ibid.*, ZA VI, 101.

26. Cf. *ibid.*, cap. 5 (ZA VI, 134).

27. Cf. A. Schopenhauer, *Acerca del fundamento de la moral*, § 10 (ZA VI, 217).

28. Cf. *ibid.* § 20 (ZA VI, 297).

4. COMPRENDER NO EQUIVALE A EXCULPAR:
EL CARÁCTER ANFIBOLÓGICO DE LA EXPRESIÓN
HACERSE CARGO

De todo lo expuesto, solo quisiera retener una sola cosa. La convicción schopenhaueriana de que, al margen de cualesquiera consideraciones respecto a las complejas motivaciones y circunstancias que puedan determinar inexorablemente nuestro comportamiento, siempre somos los autores de nuestros actos y no hay nada que nos absuelva de nuestra responsabilidad moral sobre los mismos. A pesar de que todo tenga una explicación causal más o menos conocida, esa dilucidación sobre los innumerables condicionamientos que intervienen en todas nuestras acciones u omisiones nunca debería servir como coartada para responder de las mismas, pues no vale transferir hacia ninguna otra instancia una imputabilidad que solo corresponde a nuestro particular e idiosincrásico *ethos* o talante moral, del que somos responsables.

Todas esas atenuantes o eximentes que se utilizan para exonerar de responsabilidad a los delincuentes no suponen con frecuencia sino una burla para la justicia. Puestos a poner algún ejemplo, quisiera recordar aquella escandalosa sentencia en donde cierto magistrado demostró envidiar al violador que le tocaba juzgar e hizo recaer casi toda la responsabilidad en el platillo de quien había sido agredida, una chica que había osado vestir minifalda sin reparar en las consecuencias de tan funesta provocación, máxime cuando hacía calor y era la hora de la siesta; en tales circunstancias y ante la visión de aquellas apetitosas piernas, el agresor parecía compelido a cometer una violación, según este preclaro juez que con su comprensión se convirtió en cómplice del violador, aun cuando no fuera encausado por ello.

En Colombia la mafia del narcotráfico ha encontrado unos mercenarios tan baratos como reciclables para llevar a cabo sus ajustes de cuentas, pues echa mano de adolescentes que, al no haber cumplido todavía la edad penal, obtendrán una condena bastante inferior a la que le correspondería de ser algo más mayores. Las leyes inglesas han tenido que revisarse, al encontrarse con que niños de tan solo nueve años pueden asesinar cruelmente a un bebé desconocido. Los drogadictos no son considerados enteramente responsables de sus delitos, tal como le sucede a un marido celoso que alegue una enajenación transitoria tras el asesinato de su mujer. Sin duda, el deterioro socio-cultural de una comunidad subdesarrollada, la violencia irradiada constantemente por los programas televisivos, una clara falta de ho-

rizontes vitales para la juventud actual o ciertas patologías mentales pueden ayudar a explicarnos todas y cada una de tales conductas, pero esas aclaraciones no sirven para exonerarlas de las graves responsabilidades que han contraído con sus actos. Pues comprender no equivale a exculpar. Como bien sabe Manuel Cruz, que me hizo reparar en ello, la expresión «hacerse cargo» tiene dos acepciones bien diferenciadas en castellano, a saber: *mostrarse comprensivo* y *asumir una responsabilidad*. Entiendo que importa mucho el no entremezclarlas, porque, muy a menudo, se diría que la comprensión de las causas tiende a eliminar los efectos ocasionados por ellas. Que nos hagamos cargo de tales o cuales circunstancias, que se nos alcancen las razones más o menos arinadas de los móviles del agente, no debería significar nunca una disolución de su responsabilidad.

O, para decirlo de otro modo, la consideración que pueda tenerse para con las motivaciones del verdugo nunca puede hacernos olvidar los infortunios causados a sus víctimas. En el País Vasco se ha llegado a matar para reivindicar un presunto derecho de los presos etarras, a quienes al parecer nadie podría negarles el estar juntos y lo más cerca posible de sus familiares, dado que sus ideales políticos les diferenciaría de los presos comunes, convirtiéndolos en mártires de una causa justa. Poco importa que desde hace mucho tiempo se haya pasado del tiranicidio a la barbarie más absurda e indiscriminada. Según este perverso mecanismo, el verdugo transfiere la responsabilidad a su víctima e intercambia sus respectivos roles. Como apuntaba Borges en el texto del comienzo, se diría que una cosa es la ficción jurídica del asesino y otra el desventurado que asesina urgido por su historia pretérita o la del mundo. Sin embargo, aunque ciertos datos de la biografía personal del verdugo ayuden a explicar mejor determinados hechos, esa comprensión no puede anular su obligación de responder de los mismos.

Así lo pensaba Kant, el cual —como hemos visto— alzaprímaba la intención sobre las consecuencias para mejor aquilatar el valor ético de nuestro talante moral, pero solo repara en los resultados cuanto se trata de fijar una responsabilidad penal, suscribiendo sin titubeos la ley del talión. A buen seguro es preferible no llegar tan lejos, pero tampoco parece aconsejable caer en el extremo contrario y permitir que ciertas conveniencias coyunturales rebajen o incluso supriman las correspondientes cuotas de responsabilidad (moral o jurídica) a que se hagan acreedores nuestros actos.

Si hubiera que hacer un pequeño balance de lo afirmado hasta el momento, podríamos destacar lo siguiente. Sin duda, no puede responsabilizarse a entelegías tales como la televisión, el sistema o los

más disparatados avatares de unos actos que son cometidos y auspiciados directa o mediatamente por personas concretas. El *individuo* es la única instancia susceptible de responsabilidad y esta no puede disolverse mediante su adscripción a uno u otro sujeto colectivo. Por supuesto, como señala Stuart Mill, «el individuo no debe rendir cuentas por sus actos, en cuanto estos no se refieran a los intereses de ninguna otra persona salvo él mismo, pero sí es *responsable de aquellos actos que resulten perjudiciales para los intereses ajenos*»²⁹.

Desde luego, no cabe ser sujeto pasivo de responsabilidad alguna. Es necesario que nuestros actos u omisiones estén sancionadas por nuestra volición y cometamos, justifiquemos o secundemos determinadas acciones. Pero tampoco basta con querer asumir una responsabilidad, siendo absolutamente imprescindible que poseamos capacidad para ello. *No es responsable quien quiere, sino tan solo aquel que puede serlo*. Dentro del ámbito de la responsabilidad el poder es lo único que cuenta y la impotencia nos absuelve automáticamente de toda responsabilidad. En este sentido, la culpa y los remordimientos de la conciencia no siempre guardan una estricta correspondencia con ciertas responsabilidades que atañen en realidad a otros, al igual que tampoco se siente siempre culpable quien es el auténtico destinatario de la responsabilidad en cuestión.

Intramuros del imperio de la responsabilidad *cuentan mucho más las consecuencias generadas por nuestros actos que su intención*:

Quando un suceso desborda los límites de lo puramente privado, por más tolerantes que seamos con los impulsos ajenos, nuestra atención se desplaza del protagonista a los efectos de su conducta. Pierden importancia las intenciones para ponerse en primer plano los resultados³⁰.

Esta observación de Manuel Cruz coincide con los dictámenes emitidos anteriormente por Hans Jonas o Adam Smith. Según estos dos últimos autores, ante los ojos de la responsabilidad, un acto consumado pesa bastante más que uno abortado y, por otra parte, una negligencia impremeditada puede juzgarse *como si* respondiese a un designio malicioso, siempre que comporte algún efecto particularmente dañino.

29. Cf. J. S. Mill, *Sobre la libertad*, trad. de P. de Azcárate, prólogo de I. Berlin, Alianza, Madrid, 1994, pp. 179-180; la cursiva es mía.

30. Cf. M. Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido? (Acercas del sentido de la acción humana)*, Taurus, Madrid, 1996, p. 263.

Finalmente, cabría decir que *los confines morales de la responsabilidad no deberían verse alterados por ninguna coartada* y las explicaciones del proceso causal en donde se ven inmersas todas nuestras acciones no sirven para exonerarnos de tener que responder por ellas. Hacerse cargo de las motivaciones o circunstancias que propician una determinada conducta para intentar comprender su proceso genético nunca puede servir para sentirnos absueltos del otro *hacerse cargo*, esto es, de asumir nuestras responsabilidades. Y esto es algo que conviene subrayar en unos tiempos donde, como ha señalado Pascal Bruckner, cunde cierto espíritu de irresponsabilidad y todos parecemos aspirar a una confortable *minoría de edad*, cuando no a esa *victimización* mediante la cual los verdugos adoptan el papel de víctimas.

5. EL OLVIDO DE LAS VÍCTIMAS Y LA CEGUERA MORAL

Como digo, esta enfatización de ciertos rasgos inherentes a la responsabilidad no solo se me antoja recomendable, sino incluso necesaria, dados los tiempos que corren, tan propicios a poner entre paréntesis toda suerte de responsabilidades en cuanto se presente la menor ocasión para ello. Ante la suma facilidad con que las responsabilidades contraídas por los más perversos criminales son transferidas casi automáticamente a su ambiente familiar o sociocultural, hay quien se ha preguntado con toda ironía si Mengele, uno de los jefes nazis que más descollaron por su sadismo, no sería considerado hoy en día sino una pobre víctima «merecedora de un tratamiento psicoterapéutico financiado por la seguridad social»³¹.

Carlos Moya, en un trabajo publicado recientemente por la revista *Isegoría*, ha bautizado a este fenómeno tan contemporáneo con el nombre de «ceguera moral». En su opinión, las consideraciones morales brillan cada vez más por su ausencia y dejan el campo libre a otros tipos de consideraciones que, al ser homogéneas o conmensurables entre sí, admiten ser ordenadas en una serie de menor a mayor fuerza o peso e impiden que se lleguen a plantear los dilemas propios de la responsabilidad moral. En definitiva, el agente deja de ser moralmente responsable, por cuanto no se le toma por «el origen

31. Cf. H. M. Enzensberger, *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 36; cit. por M. Cruz, «Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad», introducción a H. Arendt, *De la historia a la acción*, trad. de F. Burulés, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 15-16.

último de un cambio, sino como un mero eslabón de una cadena causal que se remonta indefinidamente hacia el pasado»³².

El problema de la responsabilidad se ha trivializado tanto que sencillamente no llegamos a vislumbrarlo salvo en muy contadas ocasiones. Acaso Kant no hubiese sabido escribir ahora las líneas con que se cerraba su *Crítica de la razón práctica*: «Dos cosas colman el ánimo de admiración y respeto en cuanto me detengo a meditar sobre las mismas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*»³³. Pues, al igual que la iluminación artificial de nuestras grandes ciudades nos impide ver las estrellas, también estamos deslumbrados por toda una constelación de consideraciones extramorales que nos hace obviar cualquier criterio ético. Este queda sepultado bajo una ingente acumulación de consideraciones psicobiológicas y socioculturales que no dejan resquicio alguno a la responsabilidad moral. En tal escenario el agente no aparece sino como una marioneta movida por los hilos de todos esos innumerables factores ajenos a su control. ¿Cómo convencer al «asesino del rol» que no debería haber matado a su víctima, cuando él está íntimamente persuadido de haberse limitado a seguir las reglas del juego en que se hallaba involucrado?, se pregunta Carlos Moya en el trabajo al que acabo de aludir. ¿Se trata de un enfermo mental o simplemente padece una «ceguera moral»? Sea cual fuere la respuesta que demos a esta pregunta, esa ceguera ética no le absuelve de la grave responsabilidad contraída por su acción. Junto a todos los condicionamientos y determinaciones que podemos analizar, hay un juicio moral que permanece inalterable: alguien ha muerto a manos de una persona y no por causa de una catástrofe natural, razón por la cual hay un responsable último del evento.

A mi modo de ver, esta *ceguera moral* tendría una de sus más perniciosas manifestaciones en ese olvido al que acostumbran a verse relegadas las víctimas. Pasado un brevísimo lapso de tiempo, la víctima suele quedar eclipsada por las atenciones derrochadas hacia su verdugo. Me pregunto si, dentro del universo ético de la responsabilidad, puede haber semejante olvido. El protagonista de *Plenilunio*, la última novela de Antonio Muñoz Molina, nos participa una reflexión que a mí me parece muy digna de ser tenida en cuenta:

Las víctimas no le importan a nadie y merece mucha más atención su verdugo, el cual queda rodeado enseguida de asiduos psicólogos, de psiquiatras, de confesores, de asistentes sociales, viéndose persegui-

32. Cf. C. J. Moya, «Libertad, responsabilidad y razones morales»: *Isegoría* 17 (1998), p. 61.

33. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Ak. V, 161.

do hasta el interior de la cárcel por emisarios de periódicos y de cadenas de televisión que le ofrecen dinero por contar su vida y sus crímenes, por ceder los derechos para una película o una serie. Todo eso, cuando no se le rinden homenajes públicos, como hacen en el norte, donde ponen su nombre a una calle, sacan su retrato de una iglesia y lo pasean en alto como si fuera un estandarte religioso³⁴.

Tal como nos advierte Agnes Heller, «el actor siempre es responsable. O, para usar la formulación de Goethe, el actor siempre es culpable y solo el espectador es inocente; pues el proceso de la acción transmuta lo reversible en irreversible»³⁵. Alguien debe responder siempre de tamaña transmutación y asumir su responsabilidad, por muy explicables que puedan resultar sus motivaciones desde una perspectiva distinta de la óptica moral.

Definida con toda sobriedad en términos kantianos, «una persona es aquel sujeto cuyas acciones le son imputables»³⁶. Quien abdicque de semejante condición se convierte, para el Kant de la *Metafísica de las costumbres*, en una mera cosa y, por tanto, admite verse tratado como un simple medio. Tal sería el precio a pagar por todo aquel que decline ser considerado responsable de sus acciones³⁷. Por lo que atañe a la perspectiva ética, el comprender o «hacerse cargo» de las motivaciones y los antecedentes causales del obrar no debe ni puede servir nunca como coartada eximente de la responsabilidad, habida cuenta de que, desde un punto de vista moral, nada nos exo-

34. Cf. A. Muñoz Molina, *Plenilunio*, Alfaguara, Madrid, 1997, p. 455.

35. Cf. A. Heller, *Ética general*, trad. de Á. Rivero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 89.

36. Cf. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 223.

37. Javier Muguerza explicita del siguiente modo esta célebre distinción kantiana entre personas y cosas, invocando asimismo el criterio de la responsabilidad como línea fronteriza entre ambos estatutos ético-morales: «cuando nosotros describimos las acciones de nuestros semejantes no es del todo ilegítimo que lo hagamos en términos causales, explicándonos su conducta en virtud de los condicionamientos naturales o sociales que les llevan a comportarse de tal o cual manera. Y así es como decimos, por ejemplo, que "dadas las circunstancias Fulano no podía actuar de otra manera". Así es como hablamos de Fulano en *tercera persona*. Pero ¿podríamos hacer otro tanto cuando cada uno de nosotros habla en nombre propio y se refiere a sí mismo en *primera persona*? Bien miradas las cosas, hablar así sería sólo una excusa para eludir nuestra responsabilidad moral, la responsabilidad que a todos nos alcanza por nuestros propios actos. Cuando diga "no pude actuar de otra manera" o "las circunstancias me obligaron a actuar como lo hice", estaría sencillamente dimitiendo de mi condición de persona, para pasar a concebirme como una cosa más. O, con otra palabras, estaría renunciando a la humana carga de ser dueño de mis actos» (cf. «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut, *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 19-20).

nera del otro *hacerse cargo*, esto es, del asumir las consecuencias de nuestros actos u omisiones. Ese sujeto ético al que sus acciones le son imputables en última instancia no puede llegar a verse abolido por explicación causal alguna y sigue siendo responsable de sus actos al margen del contexto que los haya propiciado. A fin de cuentas, con la responsabilidad moral viene a ocurrir exactamente lo mismo que con el cielo estrellado. Este siempre sigue ahí, aunque a veces no lo veamos y prefiramos dejarnos deslumbrar por las luces artificiales o los fuegos fatuos.

RAZONES Y PROPÓSITOS:
EL EFECTO BOOMERANG DE LAS ACCIONES
INDIVIDUALES

Concha Roldán

Aunque una parte de este trabajo ha de hacer referencia obligada a «los límites éticos de la responsabilidad», aspecto en el que he trabajado con Roberto R. Aramayo en los proyectos de investigación de los últimos años, mi propósito es dejar que su contribución en torno al tema «Hacerse cargo» se ocupe de situar más pormenorizadamente la responsabilidad ética en su espacio propio, mientras que yo me encargaré de poner el acento en otra cara de las acciones individuales, a saber, la —al menos aparente— vida propia que toma una acción una vez que ha sido ejecutada por el agente y la relevancia que esto tiene tanto para la responsabilidad del mismo como para la libertad de los demás individuos. De ahí la metáfora del *boomerang*, que una vez lanzado describe su propia trayectoria y no siempre vuelve a la mano de quien lo lanzó, o al menos no tal y como este lo previó. En este sentido, también habría podido titular mi contribución como «los límites de las acciones individuales». Este enfoque plantea, en primer lugar, el ya antiguo dilema entre la libertad-responsabilidad y el azar-determinismo, esto es, la cuestión de qué es lo que realmente *pueden* hacer los seres humanos respecto de aquello que *quieren* o pretenden. Y, en segundo lugar —quizá el más relevante, teniendo en cuenta que la comunidad filosófica no se ha conseguido poner de acuerdo durante siglos en la polémica mencionada— apunta a la búsqueda de un campo ético que se ocupe de investigar qué hacer con los «efectos perversos» o las consecuencias no deseadas de aquellas «cadenas causales por libertad» (por emplear la terminología kantiana), esto es, de aquellas acciones que generan los seres humanos para ver cómo se les escapan de las manos y se convierten en irreversibles a su pesar en un mundo en el que la contingencia se

empeña en comerle el terreno a la racionalidad. Por eso, como magistralmente enunciaba Martha Nussbaum hace unos años, la tarea ética no puede olvidarse de la relevancia de la fortuna y los acontecimientos contingentes, es decir, hacer de la percepción de la fragilidad humana parte prioritaria de la empresa moral¹.

Creo que todos coincidiremos en que, en la discusión del tema de las responsabilidades, se ha operado un desplazamiento del ámbito de la intención al de las consecuencias de las acciones. Con otras palabras, nos fijamos más en los aspectos externos que en los internos de la acción, abandonando tanto la herencia kantiana defensora de la «buena voluntad» como las más próximas discusiones en ámbitos de la filosofía analítica de la mente y de la elección racional², que centran las explicaciones de la acción voluntaria en las intenciones y creencias del agente, construidas en causas y razones de su acción.

La cuestión que esto nos plantea es si no estaremos asistiendo a un primado de la responsabilidad jurídica y política en detrimento de la responsabilidad ética.

La tan traída y llevada «búsqueda de responsabilidades» toma dimensiones gigantescas en un mundo que a duras penas discurre entre el determinismo metafísico y la más absoluta contingencia histórica. Parece imposible, desde un punto de vista jurídico que existan ciertas consecuencias de las que nadie se haga responsable, pues «la ignorancia de la ley no exime de su cumplimiento». Y lo mismo sucede en el ámbito de la política, en el que se busca paliar hasta las fatales consecuencias procedentes de catástrofes naturales.

No quisiera cuestionar si estas apreciaciones son o no correctas, sino ver si es posible deslindar un ámbito genuinamente ético (aunque esté en conexión estrecha con la perspectiva jurídico-política) en la responsabilidad de las consecuencias de las acciones.

1. «EL INFIERNO ESTÁ EMPEDRADO DE BUENAS INTENCIONES»: NECESIDAD PERO INSUFICIENCIA DE LA INTENCIÓN

El análisis aristotélico llevado a cabo, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* acerca de la acción humana, sentó las bases de lo que todavía hoy se entiende por acción de un agente humano, a saber: algo dis-

1. Cf. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, OUP, New York-Oxford, 1990.

2. Cf. E. Ascombe, *Intención* (1957), A. Danto, *Filosofía analítica de la acción* (1973) o D. Davidson, *Ensayos sobre acciones y eventos* (1980).

rinto de lo que le pasa o acaece, realizado voluntariamente por iniciativa propia y dirigido a un fin elegido por el agente de acuerdo con sus deseos y creencias. Pero como pone de manifiesto Elisabeth Ascombe en su libro *Intención* —algo que también ha subrayado Martha Nussbaum³—, lo que Aristóteles pretende es dar una explicación adecuada de la acción, sin entrar en un razonamiento práctico moral, esto es, describe cómo funcionan los mecanismos de la acción y no cómo deberían funcionar; con palabras de Ascombe:

El problema es muy obvio, pero se ha visto oscurecido por la concepción del silogismo práctico como si poseyera una naturaleza ética y, por lo tanto, como una prueba de lo que se debería hacer, lo cual culmina naturalmente y de algún modo en una acción⁴.

La explicación de la acción que se fija en la intención, así como en los motivos o propósitos, carga, pues, el acento en la flecha que está en el arco —por emplear la conocida metáfora—. Ahora bien, ¿qué sentido tiene una intención que no se procura llevar a la práctica? Como recuerda Jesús Mosterín en la introducción al mencionado libro de Ascombe, desde su punto de vista etimológico⁵, la intención consiste en el proponerse, en tender la voluntad como un arco en una cierta dirección, mientras que el intento requiere, además de la intención, el disparo del arco, el emprender la ejecución del designio, independientemente de que la flecha dé luego en el blanco o no, o que el intento culmine o se frustre.

Llegados a este punto, el problema sobreañadido que se le plantea a una teoría de la responsabilidad moral de la acción que va más allá de la mera explicación racional de la misma es dónde colocar dicha responsabilidad: en la intención previa al acto de tensar el arco, en el momento del disparo mismo o en las consecuencias del mismo, al margen de la eficacia o no de la acción. Parto de la base de que solo puede imputarse responsabilidad moral a los individuos, únicos sujetos de la acción, y lo que me estoy planteando aquí con

3. Cf. *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995.

4. E. Ascombe, *op. cit.*, §41, trad. de A. I. Stellino, Paidós, Barcelona, 1991, p. 138.

5. Cf. *ibid.*, p. 14: «También, etimológicamente, intención e intento tienen orígenes distintos. *Intención* viene de *intentio*, del verbo *intendere* (tender hacia, proponerse), que a su vez deriva de *tendere* (tender —el arco, las redes—, estirar, tender hacia). *Intentar* viene de *attemtare* (intentar, emprender, atentar), que deriva de *temptare* (tentar, tantear, poner a prueba)».

esta metáfora espacial es —siguiendo las cuatro preguntas que Manuel Cruz emplea para centrar la discusión— *de qué y ante quién* son responsables estos individuos.

Si colocamos la responsabilidad en la intención, solo el agente podría juzgar de la misma y su propia conciencia sería el único tribunal ante el que tal juicio tuviera lugar. Pues, como decía Leibniz, «ningún ser humano es *cardignostés*, esto es, el que puede leer en los corazones», y los espectadores de una acción solo ven esta cuando se expresa, esto es, en el ejemplo en que nos movíamos, en el momento de tensar el arco y disparar.

Ahora bien, por mucho que subrayemos la vertiente social de la responsabilidad moral o su eticidad, lo que realmente distingue la responsabilidad moral de la social, política o jurídica, es el hecho de que el agente mismo es también la última instancia capaz de juzgar la acción. Con otras palabras, moralmente hablando, el individuo responde sólo ante su propia conciencia, de aquello que ha realizado intencionalmente.

¿Pero es entonces moralmente responsable el agente de *todo lo que suceda a partir de su acción*? La eficacia de la acción, desde el punto de vista de la explicación racional, se fijaría en si la flecha da en el blanco o no, la responsabilidad se fijaría además en cuestiones como si el agente tenía la intención de dar en el blanco, si ha hecho perder a su equipo por no hacer diana o si, por no dar en el blanco, la flecha continuó su trayectoria y mató a un transeúnte ocasional que se encontraba ya fuera del campo de tiro.

¿Sería moralmente responsable el agente de la pérdida de su equipo o de matar *ocasionalmente* a alguien?

Thomas Reid (el fundador de la llamada escuela escocesa del sentido común y el más preciso y profundo crítico del escepticismo tanto teórico como moral de su contemporáneo y compatriota David Hume) insistía a mediados del siglo XVIII en sus *Ensayos sobre los poderes activos de la mente humana*:

En sentido estrictamente filosófico no podemos denominar acción de un hombre sino aquella que él concibió previamente y quiso o determinó hacer. En moral empleamos habitualmente la palabra en este sentido y jamás imputamos a un hombre como acto suyo aquel en el que su voluntad no intervino. Ahora bien, cuando no hace al caso imputación moral alguna, denominamos acciones del hombre a muchas cosas que él ni previamente concibió ni quiso⁶.

6. Cf. Ensayo III: *De los principios de la acción*, parte I, cap. 1.

Y Kant nos recuerda en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

La buena voluntad no es tal por lo que consiga o realice, no es buena por su idoneidad para lograr cualquier fin que nos hayamos propuesto, sino tan solo por el querer, o sea, es buena de suyo⁷.

Por otra parte, entre nuestros contemporáneos, Agnes Heller afirma:

Donde hay acción, hay responsabilidad. La cualidad y el grado de la responsabilidad dependen no del carácter voluntario del acto sino de numerosos factores⁸.

Y Hans Jonas alude a la responsabilidad como imputación causal de los actos cometidos, con estas palabras:

El poder causal es condición de la responsabilidad. El agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto y, llegado el caso, hecho responsable en sentido jurídico. Esto tiene por lo pronto un sentido legal y no propiamente moral. El daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera ni prevista ni querida intencionalmente. Basta con que yo haya sido la causa activa. Sin embargo, eso solo ocurre cuando se da una estrecha conexión causal con el acto, de modo que la atribución sea inequívoca y la consecuencia no se pierda en lo imprevisible⁹.

He escogido estas citas diversas, porque me parece que en ellas se aprecia el desplazamiento paulatino que se va operando en nuestros días, y que mencionaba al principio, del ámbito de la intención al de las consecuencias de la acción. Acaso esto se deba a que hemos abandonado la preocupación dieciochesca por contraponer la libertad de los individuos al determinismo natural. Sin tener que llegar a cotas tan radicales como las schopenhauerianas que nos recuerda Aramayo en su trabajo titulado «Los confines éticos de la responsabilidad», hemos aprendido a contar en nuestras acciones libres con un elevado componente de determinaciones que en definitiva terminan confundándose con factores azarosos que limitan la racionalidad y respon-

7. Ak. IV, 394.

8. *Ética general*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 70.

9. *El principio de responsabilidad*, trad. de J. Fernández Retenaga, revisada por A. Sánchez Pascual, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, p. 161.

sabilidad de nuestro comportamiento, teniendo la teoría de la acción de incertidumbre: ¿quién es responsable de su carga genética, de sus habilidades y talentos, de su posición social o, incluso, de la mayoría de sus preferencias y creencias? En este sentido, escribía no hace mucho Fina Birulés al hilo de la mencionada cita de Agnes Heller:

Cuando aquí se habla de agente, ya no apelamos a aquella imagen de sujeto moderno dotado de una absoluta autonomía o de libertad de la voluntad, sino a un sujeto *encarnado*, a un sujeto traspasado por lo que excede a su control. Con lo cual, no está en absoluto claro que podamos seguir, como a menudo se había pensado, asumiendo o atribuyéndonos responsabilidad solo por aquellas acciones cuyas consecuencias están bajo nuestro control, puesto que nos hallamos ante un sujeto dotado de una identidad inestable, derivada de los sucesivos intentos de hallar un hilo de sentido a las acciones realizadas en un medio donde toda acción genera una reacción en cadena, una identidad inestable derivada de los sucesivos intentos de decirse a sí misma¹⁰.

El individuo es, pues, *responsable* de lo que hace (no quiero entrar ahora en el tema de la omisión) y con ello de las consecuencias de su acción, incluso de las no deseadas, de los llamados «efectos perversos». Pero, ¿puede afirmarse que el individuo es *moralmente responsable* de esa dimensión contingente de su obrar que escapa a su control?

En el último apartado voy a intentar explicar cómo podemos e incluso debemos hacernos moralmente responsables de lo que no hicimos intencionalmente. Por el momento, permítaseme afirmar que, en sentido estricto, no podemos considerar al individuo como moralmente responsable de las consecuencias no deseadas de su acción y que en este trabajo he caracterizado como «efecto boomerang».

En el ejemplo que manejábamos presentaba una consecuencia extrema de la acción de disparar la flecha: que matara a un transeúnte ocasional que se encontrara fuera del campo de tiro. Esto que puede parecer exagerado, es sin embargo moneda corriente en las acciones individuales que, como si de una piedra lanzada en un estanque se tratara, pierden inmediatamente el control de las ondas que se expanden en el agua. Otro ejemplo. Supongamos que alguien socorre con una limosna a un indigente que pide en el metro; en principio, podemos pensar, una buena acción; el alma caritativa re-

10. «Entre la inocencia y la acción. ¿Responsabilidad política femenina?»: *Debats* 57-58 (1996), p. 14.

gresa a su casa con buena conciencia y el mendigo se dirige a comprar con el dinero una botella de ginebra que en pocos minutos despierta el alcoholismo que padece, ocasionando que camine haciendo eses por la gran ciudad y que se cruce delante de un coche en la calzada, cuyo conductor pierde el control e invade la acera atropellando a una señora y al niño que llevaba en brazos. El conductor se presenta como responsable inmediato del atropello, por no haber tenido reflejos ante el imprevisto del mendigo borracho que se le cruzó (puede que incluso fuera demasiado deprisa o que hubiera tomado una copa de más), pero ¿qué ocurre con el alma caritativa de nuestra historia?, ¿no sería co-responsable de lo ocurrido aun sin haberlo previsto? No parece que del hecho del dinero dado considerado como causa pueda deducirse *a priori* un atropello como efecto, sino que más bien tendemos a considerar a partir de ese momento al mendigo responsable de sus actos (al menos antes de emborracharse). A lo sumo, podría acusarse a nuestra alma caritativa de ingenua. Pero —como subraya Jonas— no puede responsabilizarse a todos los ingenuos, negligentes o torpes más que muy débilmente de las consecuencias de sus acciones¹¹. Además, supongamos por un momento que ante la solicitud del mendigo, el viajero del metro se niega a darle una limosna y entonces este saca una navaja agrediendo al viajero en cuestión y a otros dos ocupantes del vagón que pilló por medio. ¿Acaso es responsable el viajero de no haber previsto lo imprevisto —valga la redundancia— de la reacción del mendigo?

Es asombroso comprobar los efectos no premeditados que lo que uno hace puede tener en la libertad de los demás. Y las consecuencias no tienen que ser siempre negativas. A veces, citar a alguien en un artículo puede contribuir tanto a levantar su autoestima que se sienta impulsado a desarrollar grandes empresas, lo mismo que una palabra de desprecio puede desencadenar que una persona desequilibrada o deprimida se suicide.

11. Jonas está intentando distinguir los conceptos de *responsabilidad* y *culpa* a través de un ejemplo: «El famoso clavo que faltaba en la herradura del caballo no hace realmente responsable al obrero que trabajaba en la fragua de la batalla perdida ni de la pérdida del reino. Pero el cliente directo, el jinete que cabalgaba el caballo, él sí tendría seguramente derecho a exigir una indemnización al dueño de la fragua, el cual es «responsable» de la negligencia de su obrero, aunque a él mismo no le alcance el reproche. La negligencia del obrero es lo único que en todo caso cabe llamar moralmente culpable, y eso en grado mínimo. Pero este ejemplo (como el ejemplo, que se repite a diario, de que los padres sean hechos responsables legales por sus hijos) muestra que la responsabilidad obligada a pagar los daños puede estar libre de toda culpa» (*op. cit.*, p. 161).

Así, pues, desde este punto de vista, parafraseando a Hannah Arendt, podríamos completar lo dicho hasta ahora y afirmar que «toda acción humana se presenta como el *inicio* de una cadena de acontecimientos, caracterizada por ser impredecible en sus consecuencias, ilimitada en sus resultados e irreversible»¹².

Si las acciones humanas funcionaran como ecuaciones lógicas o matemáticas, o como experimentos de laboratorio, no tendríamos ningún problema ni en la elaboración de una teoría de la elección racional, ni en la imputación de la responsabilidad en ninguna de sus acepciones.

El problema surge de la complejidad que rodea a cada acción humana que irrumpe como algo nuevo en un mundo que (a diferencia de la asepsia de un laboratorio) cuenta ya con un entramado de sucesos independientes del individuo que actúa y donde, además, están interactuando otros individuos con sus propias incursiones, cada una de ellas inicio a su vez de cadenas de acontecimientos imprevisibles en sus consecuencias, ilimitados en sus resultados e irreversibles.

La responsabilidad moral parece desdibujarse y retroceder ante unas consecuencias que a menudo se independizan del agente (de sus razones, de su intención, de su decisión) para adentrarse en el mar ignoto de lo contingente.

En lo que sigue, procuraré trazar, en primer lugar, los límites de las acciones individuales para que puedan ser susceptibles de responsabilidad moral. Trataré allí de una responsabilidad «a la baja» o *responsabilidad negativa*, esto es, de aquellas condiciones mínimas que debe reunir una acción para que su agente sea considerado responsable moral. Y, para terminar, me referiré a lo que podríamos denominar responsabilidad moral positiva, ya no entendida como condiciones mínimas de la acción, sino como tarea del agente en su decisión de *hacerse cargo de lo contingente*.

2. «PIO PÍO, QUE YO NO HE SIDO»: LAS CONDICIONES SINE QUA NON DE LA RESPONSABILIDAD MORAL

En este apartado me referiré al concepto ético de responsabilidad entendida como individual, es decir, suponiendo que cada individuo *responde* en última instancia ante su propia conciencia de sus actos. Ahora bien, esto no debe hacernos perder de vista que la conciencia

12. Cf. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 250-266.

individual es fruto de una configuración normativo-contextual, es decir, que nuestra percepción misma de la responsabilidad depende de un proceso de aprendizaje histórico y cultural, que se va encargando de construir nuestro mundo de creencias. De esta manera, el concepto de responsabilidad que aquí discutimos dentro de nuestras coordenadas occidentales no podría entenderse, por ejemplo, en muchas sociedades orientales.

Pues bien, salvados estos supuestos, sostendré que para que pueda darse imputación moral en un individuo deben cumplirse las siguientes condiciones fundamentales: ausencia de un determinismo absoluto en las coordenadas de la acción, deliberación por parte del agente, realización de la acción y estrecha conexión causal entre agente y acto.

Por lo que respecta al *determinismo*, y a pesar de que tengamos que contar tanto con determinaciones naturales (sería el caso de nuestra carga genética) como socio-culturales e históricas, la libertad se presenta como la primera condición para que pueda existir responsabilidad¹³. Sin la presuposición de que podemos influir en el curso de los acontecimientos o de que el agente tenga la capacidad real de decidir entre un abanico de posibilidades, no podríamos hablar de responsabilidad moral¹⁴. En este sentido, distinguimos entre lo que nos pasa y lo que hacemos, entre los sucesos y la acción. Bajo esta perspectiva, somos responsables, en definitiva, de lo que está en nuestro poder hacer a partir de lo que hay.

La *deliberación* por parte del agente remite la responsabilidad moral a los actos voluntarios e intencionales. Es el ámbito de las acciones posibles, del cálculo de razones y motivos del agente. Lo que se presenta prospectivamente como un proyecto de futuro es lo que retrospectivamente sirve de guía para la imputación de responsabilidad; por eso se considera necesario subrayar la deliberación en expresiones del tipo: «se acercó y le descargó *deliberadamente* dos tiros a bocajarro» o «entró *deliberadamente* en el salón con las botas man-

13. Sobre este aspecto ha insistido Carlos J. Moya en su artículo «Libertad, responsabilidad y razones morales»: *Isegoría* 17 (1997), pp. 59-71.

14. Hay sin embargo algunos autores que no consideran necesario que el agente hubiera podido actuar de otra manera para considerarlo responsable de su acción. Es el caso de la tesis sostenida por Harry Frankfurt en su polémico artículo «Alternate Possibilities and Moral Responsibility»: *Journal of Philosophy* 66 (1969), pp. 828-839. Acaso la crítica más reciente a Frankfurt, como señala Moya en el trabajo mencionado, sea la de C. Ginet, «In Defense of the Principle of Alternate Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing»: *Philosophical Perspectives* 10 (1996), pp. 403-417.

chadas de barro» o «me contó *deliberadamente* que fulano habló mal de mí a unos amigos el otro día», esto es, a *sabiendas* de que iba a herir o matar a alguien, a manchar el suelo o a enemistarme con un conocido.

La voluntariedad e intencionalidad de la acción es necesaria para la imputación de responsabilidad moral. En esto difiere de la responsabilidad jurídica, más polarizada hacia las consecuencias de las acciones, aunque también en este caso la involuntariedad pueda funcionar como eximente. Por ejemplo, si alguien empuja sin querer una maceta de su balcón y esta cae en la cabeza de un transeúnte ocasionándole la muerte, jurídicamente se calificará de «homicidio accidental» y el causante de la muerte podrá sentirse culpable, pero, estrictamente hablando, no es moralmente responsable de esa muerte.

Ahora bien, la mera deliberación que se traduce en intencionalidad sería insuficiente para la imputabilidad moral, si no se cumpliera el tercer requisito que mencionábamos, esto es, la *realización material* de la acción. El agente responsable no es aquel que (para bien o para mal) se queda en los deseos, sino quien *intenta* llevar a cabo la acción.

Como mencionaba al comienzo del trabajo, «intentar» significa etimológicamente «emprender», «tantear» o «poner a prueba». En este sentido, no se puede juzgar la responsabilidad de una acción posible, de un deseo o de una intención. Juan puede desear la muerte de Pedro, y Pedro morir en un accidente de tráfico, pero —a no ser que creamos en fenómenos paranormales— no se puede responsabilizar a Juan de la muerte de Pedro, aunque, debido a su educación judeo-cristiana, aquél se sienta con remordimientos por sus malos deseos. Recordemos por un momento el ejemplo que ponía el profesor Garzón-Valdés en su contribución a este ciclo: si estoy siendo testigo del asesinato de una persona, me convierto en corresponsable de su muerte (por muy buenos deseos o mucha pena que me embarque), si no intento ir a llamar para pedir ayuda. Otra cosa es, como él mismo comentaba, que el teléfono esté estropeado; si llego a intentar llamar y me encuentro con esta contingencia, podré sentirme impotente, pero no se me podrá responsabilizar por no haber hecho lo que estaba en mi mano.

Y con esto llegamos a la cuarta condición que anunciaba: la *estrecha conexión causal entre agente y acto*. Esto es, que la atribución del acto pueda hacerse inequívocamente al agente.

Las dudas en la atribución causal de la acción se dan por lo general en dos circunstancias determinadas:

a) Cuando son varios los agentes que llevan a cabo una acción. Si

suponemos que diferentes autores escriben un artículo sin especificar cuales son las tesis de cada uno, será imposible delimitar su autoría; y lo mismo sucederá tratándose de un asesinato colectivo o del acto vandálico de la destrucción de una cabina de teléfonos. En estos casos, la atribución de responsabilidad (ya sea de mérito o culpabilidad) es conflictiva, y se trata además del campo que mejor se presta a eludir responsabilidades. Recreando el ejemplo histórico del asesinato de César, de los doce senadores que participaron en él, más de uno podría eludir su responsabilidad aduciendo que César ya había muerto cuando él lo apuñaló o, mejor aun, amparándose en que el número de heridas que se apreciaban en el cuerpo de César era inferior a la docena, afirmar a toro pasado que no participaron.

b) Cuando se da una distancia temporal o espacial que impida realizar la conexión causal entre el agente y la consecuencia de la acción. Esto es lo que ocurría en los ejemplos anteriormente mencionados de la flecha que mata a un transeúnte ocasional fuera del campo de tiro o, más claro aún, entre la limosna que alguien da a un mendigo y la señora con su niño que resultan atropellados por irrupción en la calzada del mendigo borracho. En ambos casos parece que tanto quien disparó la flecha como el alma caritativa que dio limosna a un mendigo estarían exentos de responsabilidad moral.

El problema más patente que plantea la búsqueda de los límites de la responsabilidad moral es dilucidar cuándo un agente no es en realidad moralmente responsable o cuándo está eludiendo su responsabilidad a sabiendas o, en otro orden de cosas, que se inhiba de actuar por temor a contraer responsabilidades. Dicho con otras palabras, este planteamiento nos enfrenta a la cuestión fundamental de si la *responsabilidad moral* está situada en los límites ilustrados de la conciencia individual o acaso pugna por sobrepasarlos tiñéndose de lo que podríamos denominar *responsabilidad social o política*. Esto es, si más allá de aquello de lo que somos responsables existe aquello de lo que queremos hacernos responsables, una encrucijada en la que convergen la ética, la política y la filosofía de la historia.

3. *HAY QUE TOMAR CARTAS EN EL ASUNTO*: HACERSE CARGO DE LO CONTINGENTE

Tanto Agnes Heller como Hans Jonas apuntaban en las citas mencionadas a este giro hacia la exterioridad de la acción, subrayando que donde hay acción hay responsabilidad y que el agente ha de responder de su acto, aunque no haya sido realizado con carácter volunta-

rio ni la consecuencia estuviese prevista ni fuera querida intencionalmente. Lo que importa en sus planteamientos es que el daño causado debe ser reparado.

En las antípodas de sus análisis se sitúan aquellos que confieren más margen al azar que a la capacidad humana de intervención en él. De esta tesis se muestra partidario Javier Marías en un artículo que pareció dedicado a nuestro encuentro cuando afirma:

Se ha abolido el azar, y aun más grave: se ha abolido la involuntariedad. Si un invitado rompe un jarrón chino en una casa, esa visita se sentirá desolada y quizá se ofrezca a pagar el daño, como si estuviera en una tienda. Pero todavía hoy sería inadmisibile, y un atentado a la convivencia, que el anfitrión, además de disgustarse, le exigiera de inmediato ese pago acusándolo de descuido y de haber hecho un movimiento que entrañaba riesgo para la pieza. Es cuestión de tiempo, hacia eso vamos; hacia el día en que todos tengamos culpa de cuanto ocurre en el mundo, y vayamos por él como si estuviéramos en un museo, o aun peor, exactamente en una tienda¹⁵.

Unas líneas antes había afirmado:

El hombre contemporáneo es tan soberbio que ha llegado a creer que si algo va mal o sale mal es siempre porque alguien, en todo el infinito proceso de encadenamientos precisos para la mera existencia de lo más trivial o menudo, no ha hecho las cosas como debía.

Kant colocaba su argumento de una «buena voluntad» justamente para liberar la ética de la carga del azar, para marcar las distancias entre la contingencia y la responsabilidad ética. Heller y Jonas insisten en exigir responsabilidades a pesar de la contingencia. Y Fina Birulés insistía en su interpretación que «no está en absoluto claro que podamos seguir, como a menudo se había pensado, asumiendo o atribuyéndonos responsabilidad solo por aquellas acciones cuyas consecuencias están bajo nuestro control». Se trataría, pues, de abandonar esos límites que acabamos de trazar para la responsabilidad moral en el apartado anterior, haciendo que tome a su cargo la tarea acaso prometeica de *hacerse cargo de lo contingente*, lo que también podríamos denominar, utilizando el conocido título de Elster como «domar la suerte».

Ahora bien, justamente en la introducción al libro mencionado de Elster¹⁶ escribía Toni Domènech:

15. Cf. «Soberbia y azar», en *El País*, 4 de octubre de 1997, p. 13.

16. Cf. J. Elster, *Domar la suerte*, Paidós, Barcelona, 1991.

El agente decisor no está enfrentado a parámetros naturales inertes fácilmente controlables [...] sino a otros *agentes racionales*. A mi juicio, este es el punto fundamental que sitúa el problema en las coordenadas adecuadas, más allá del reducto moral de la conciencia individual al que llegábamos por caminos analíticos, y más allá del azar y determinismo naturales. Lo que interesa poner de relieve es que la práctica de las acciones humanas se perfila de manera relacional con las acciones de los demás.

En este sentido, por una parte, mi responsabilidad acaba justamente donde empieza la libertad de los demás, de manera que por mucho que una acción mía haya podido influir en la decisión de otro, ese otro es el responsable genuino de las acciones que inicie tomando mi aportación como «lo dado» de que partir. Y, por otra parte, acaso la más importante, asistimos a una proyección de la responsabilidad moral a la responsabilidad política, entendida en sentido amplio, esto es, como relación entre individuos.

En este punto nos encontramos ante una meta-acción, ante la *decisión* de hacernos cargo de las cosas —como diría el Max Weber de *La política como profesión*¹⁷—, muchas veces también de aquellas que no reconocemos como propias, de las que no nos sentimos responsables. Creo que esto era lo que quería subrayar Manuel Cruz cuando afirmaba: «sin hombres dispuestos a hacerse cargo de lo que sucede, no hay modo de acceder al sentido»¹⁸.

Así es como nos convertimos en responsables de lo que está en nuestra capacidad de hacer, asumiendo la contingencia más como un aspecto positivo que como una deficiencia, y somos responsables —como dice Manuel Cruz trayendo a colación a Jonas— de todo aquello que nosotros podríamos haber hecho diferente.

Nos convertimos, pues, en responsables prospectivos de aquello que está en nuestro poder hacer (u omitir) y que tenga consecuencias más o menos irreversibles para con nuestros semejantes. Aunque como bien señaló el profesor Garzón Valdés, en lo tocante al porvenir valdría más no «tomar en vano el nombre de la responsabilidad y sea más apropiado emplear las categorías de deber u obligación». No podemos olvidar que, por utilizar una expresión leibniziana, «todas y cada una de nuestras acciones están preñadas de futuro» y tenemos que responder de su puesta en marcha, aun cuando, como advertía al principio, nuestras acciones terminen tomando vida propia y escape

17. Existe una versión castellana de J. Abellán, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

18. Cf. «La historia interminable y la acción posible», en M. Cruz (coord.), *Acción humana*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 344.

a nuestro control la trayectoria de sus infinitas consecuencias engarzadas por el azar.

Llegue a donde llegue guiado por la diosa fortuna, el dato incuestionable es que nosotros somos responsables de haber lanzado el *boomerang*, iniciando así una nueva constelación de inter-acciones posibles.

TEODICEA, NICOTINA Y VIRTUD

Antonio Valdecantos

1

A cualquier observador atento que mire las acciones humanas sin exceso de prejuicios, la noción de responsabilidad ha de darle un buen puñado de motivos para dudar de que lo más familiar sea siempre lo más frecuente. La responsabilidad es escurridiza, rebelde y engañosa; casi todo el mundo cree saber cuándo y por qué uno es responsable de lo que hace, pero sería temerario presumir mucho de saber por qué se sabe. En cuanto el manejo tácito de la noción de agente responsable trata de explicitarse un poco, el resultado suele ser una serie de criterios y reglas que, pese a su robusta apariencia, no cabe, en puridad, aprovechar casi nunca. Es fácil aducir buenas razones para responsabilizar a un agente humano individual por acciones u omisiones —o por conjuntos articulados, más grandes o más pequeños, de acciones y omisiones— cuando coinciden ciertas circunstancias típicas: que el individuo al que se declara responsable sea el mismo que obró o dejó de obrar, que la acción u omisión aconteciera antes de la atribución de la responsabilidad, que esa acción u omisión no pueda describirse inteligentemente sin atribuir eficacia causal a aquel a quien se le imputa, que la acción u omisión fuese dañosa para otros o pudiera haberlo sido de manera verosímil, que el individuo a quien se atribuye responsabilidad obrara intencionalmente al hacer o dejar de hacer lo que es materia de atribución, que dicho individuo mostrara en su acción coherencia con lo que se sabe que son por regla general sus creencias, deseos y emociones, y que pueda sostenerse, en fin, que ese individuo ha de dar resarcimiento por la acción u omisión que llevó a cabo.

Según las maneras acostumbradas de juzgar, a nadie se le atribui-

ría la suma de todas las circunstancias anteriores sin atribuirle al mismo tiempo «responsabilidad» o algo muy semejante. Pero estos siete rasgos (identidad de responsable y agente, anterioridad, causalidad, daño, intencionalidad, coherencia y resarcibilidad; ocho si se cuenta la condición de que el agente responsable sea individual) proporcionan, si acaso, *la mitad* de las intuiciones corrientes sobre el concepto que nos ocupa. La otra mitad se expresa más bien por medio de dudas y vacilaciones, a menudo tortuosas. ¿Solo los individuos — y no las comunidades, grupos o sociedades — son responsables de sus acciones y omisiones? ¿No puede alguien ser responsable de acciones u omisiones de otros? ¿Es preciso que una acción u omisión sea dañosa o reprobable para que haya lugar a hablar de responsabilidad? ¿No cabe responsabilidad por cosas que todavía no han sucedido? ¿Tiene que poderse determinar una causalidad inequívoca de la acción —arrostrando las dificultades, entre otras, filosóficas, que esto conlleva— cada vez que uno atribuya responsabilidad a alguien? ¿Está uno libre de responsabilidad por todo lo que hizo o dejó de hacer sin ser su intención hacerlo o dejar de hacerlo? ¿Exime de responsabilidad, o la aligera, el haber obrado en relación con estados mentales inusitados en la historia mental del agente o incoherentes con la mayor parte de ella? ¿Conduce inevitablemente la atribución de responsabilidad a la exigencia de resarcimiento y a la inversa? Esto, si uno quiere ceñirse a la responsabilidad por acciones y omisiones y pasa por alto el hecho tan natural de que se puede ser responsable —o quizá no serlo— de creencias, de intenciones y aun de emociones¹.

Solo los optimistas muy recalcitrantes conservarán la esperanza

1. Se encontrarán ideas útiles acerca de la responsabilidad «recursiva» por las condiciones epistémicas de las acciones responsables en un texto inédito de Carlos Thiebaut: «¿Es el concepto de responsabilidad un punto ciego de las teorías éticas contemporáneas?» (ponencia presentada al I Congreso Iberoamericano de Filosofía, Cáceres/Madrid, septiembre de 1998). Sobre la responsabilidad como virtud epistémica puede verse el trabajo de J. A. Montmarquet, *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1993. La concepción «responsabilista» de las virtudes epistémicas se opone a la «confiabilista» defendida principalmente por Ernest Sosa (*vid.* de este último *Knowledge in Perspective: Collected Essays in Epistemology*, CUP, Cambridge, 1991; y *Conocimiento y virtud intelectual*, ed. de C. Pereda, M. Valdés, FCE-UNAM, México, 1992). Un buen panorama de la discusión se encontrará en dos artículos de Guy Axtell: «Recent Work on Virtue Epistemology»: *American Philosophical Quarterly* 34/1 (1997), pp. 1-26, y «The Role of the Intellectual Virtues in the Reunification of Epistemology»: *The Monist* 81/3 (1998), pp. 488-508. Carlos Pereda es autor de un artículo inédito, «Epistemología naturalizada y virtudes epistémicas», donde se propone una fecunda visión de la distinción entre virtudes epistémicas «procedimentales» y «personales». En otro campo

después de resultados así. Quizá podría decirse que hay inequívocamente responsabilidad cuando se cumplen las ocho circunstancias mencionadas y que carece de todo sentido atribuirla cuando no se da ninguna de ellas. Pero esto es muy poco decir, y además pone en un limbo de lo más penumbroso e incierto a muchos casos en que se suscitan cuestiones de responsabilidad (seguramente a la mayoría de ellos, que aun cumpliendo con algunas de las condiciones exigidas, rehúyen satisfacerlas todas). Por pretender una robustez olímpica, el concepto criterial de responsabilidad lleva a la mayor de las flaquezas; al aceptarlo como el único modelo satisfactorio, nos condenamos a no tener ninguno cuando más falta nos haría. La intuición común sobre esta noción es tan pretenciosa como inconsistente. Proclama solemnemente ciertas cosas y confiesa entre quejidos que casi nunca pueden afirmarse todas ellas. Algo puede, sin embargo, alegarse en favor suyo: humildemente reconoce que ignora la manera de encontrar cosa mejor. Los criterios de responsabilidad que he enumerado no bastan a componer una teoría coherente; son, más bien, el resultado de juntar retales deshilvanados de varias teorías con muletillas del sentido común de muy diverso linaje².

Con las intuiciones morales ordinarias —entre las que casi siempre hay que contar, claro está, fragmentos de teorías— el teórico normativo puede hacer dos cosas: o tomar nota de ellas dándolas por buenas o proponer su reforma con la esperanza de mejorarlas. Pero en términos rigurosos lo primero es imposible, porque no hay manera de captar una intuición moral tal como efectivamente es y expone

de problemas, cierta noción epistémica de responsabilidad viene siendo muy útil a John McDowell. Véase sobre todo su libro *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994, y últimamente sus conferencias Woodbridge publicadas con el título «Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality»: *The Journal of Philosophy* XCV (1998), pp. 431-491. Tiene interés el comentario de Rorty, «The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism», en *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, CUP, Cambridge, 1998, pp. 138-152.

2. No siempre es fácil, desde luego, determinar con claridad lo que debemos a doctrinas filosóficas elaboradas y lo que se remonta a visiones espontáneas. Bernard Williams ha sostenido, a mi juicio con razón, que muchas de nuestras intuiciones sobre la responsabilidad —unas cuantas, por lo pronto, de entre las que he enumerado— se encuentran ya en los cantos homéricos (vid. B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1993, p. 55), contra la vieja opinión de Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, Classen & Goverts, Hamburg, 1948) según la cual Homero vendría a carecer de toda noción consistente de autoría humana y de responsabilidad. Se encontrará una presentación muy ponderada de este problema en el libro de Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

nerla en su inmaculada pureza (esto ni con la responsabilidad ni tampoco con ninguna otra cosa). Lo más que puede lograrse es describir las intuiciones que el teórico cree son habituales —y esa creencia altera ya no poco lo que fueran las intuiciones antes de descritas— con el propósito de que la descripción propuesta sea aceptada por la mayoría de quienes poseen las intuiciones de que se trate. Eso no es, sin embargo, una descripción fiel; solo es una reconstrucción más o menos afortunada³. Acaso la segunda opción parezca más franca y disponible; uno puede fomentar la mudanza conceptual cada vez que quiera, y las intuiciones antiguas no gozan de ningún privilegio, al menos si se las toma de una en una, respecto de las nuevas. Pero el teórico revisionista (si llamamos así a quien se entrega a estos quehaceres) sabe que no puede extralimitarse mucho en su afán reformador. Solo le cabe propiciar cambios que resulten compatibles con la pervivencia de muchas cosas que no van a cambiar. La distinción entre el modo «reconstructivo» y el «revisionista» de tratar a las intuiciones morales puede, sin duda, borrarse; a veces los teóricos logran revisiones cuando lo que quieren es reconstruir y a la inversa, y otras veces no está claro el umbral a partir del cual una reconstrucción pasa a ser revisión⁴.

Lo peor de la responsabilidad es que las intuiciones ordinarias en torno a ella son inconsistentes —o lo son si llevo razón en lo que considero intuiciones ordinarias— y que no se conocen ejemplos sol-

3. Sobre la distinción entre lo descriptivo (que prefiero llamar reconstructivo) y lo revisionista, el *locus* clásico es, naturalmente, la obra de Peter K. Strawson. Véase, por ejemplo, «Análisis y metafísica descriptiva», trad. de J. L. Zoffo, en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 597-644.

4. En varios lugares he expuesto con más detalle lo que aquí sugiero. El lector interesado puede ver mis artículos «¿Es posible lograr un equilibrio reflexivo en torno a la noción de autonomía?», en R. R. Aramayo, J. Muguerza, A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 99-131; «Entre Leviatán y Cosmópolis. Kant, Hobbes, la dicotomía hecho/valor y los efectos no intencionados de las teorías políticas», en R. R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 275-324; «Virtudes y golondrinas. (¿Están en buena compañía los universalistas éticos cuando se dejan tentar por el holismo?)», papeles de la X Semana de Ética y Filosofía Política (Santa Cruz de Tenerife, 1998), La Laguna, en prensa. Este mismo lector sacará el mayor provecho de la lectura de un par de textos de Antoni Domènech: «Racionalidad económica, racionalidad biológica y racionalidad epistémica: la filosofía del conocimiento como filosofía normativa», en M. Cruz (ed.), *Acción humana*, Ariel, Barcelona, 1997, pp. 235-263; «Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas», en J. F. Álvarez (ed.), *Ética y economía política*, número monográfico de *Isegoría* 18 (1998), pp. 115-141.

ventes de revisión⁵. El lector no ha de esperar, desde luego, que mejoren mucho las cosas en las páginas que siguen. No se propondrá aquí nada parecido a una teoría revisionista de la responsabilidad (que no poseo) ni tampoco se mostrará (pues ignoro cómo hacerlo) el modo de resolver la inconsistencia de las intuiciones ordinarias. Mi propósito es mostrar lo que creo son tres patologías o desvaríos de estas intuiciones, tres concepciones intuitivas —aunque entreveradas de fragmentos de teorías— que no pueden sostenerse si uno se desempeña con cierto aseo conceptual. Esto no es reconstruir ni revisar conceptos en el sentido que he dado a estas expresiones, pero puede llegar a ser una tarea provechosa cuando uno está convencido de que es muy difícil dar una reconstrucción adecuada y no sabe qué camino tomar en la revisión. Alguien más autocomplaciente diría que el mostrar usos patológicos de un concepto aclara ese concepto por vía negativa o de remoción, o quizá que constituye una terapia filosófica no exenta de interés. Pero no siempre hay que pensar, hoy por hoy, que la reflexión sobre la responsabilidad pueda con justicia ser muy autocomplaciente. Designaré a estas tres patologías con los nombres de «la Teodicea Pervertida», «el Fumador Litigante» y «el Escándalo Virtuoso». Andan relacionadas, según se verá, con casos de declinación y transferencia de responsabilidad, de busca compulsiva de alguien a quien hacer responsable y con la desapacible aunque frecuente idea de que la atribución de responsabilidad a otros puede ser fuente de autoestima moral. Aunque del todo injustificables, ninguno de estos tres desvaríos es gratuito; gran parte de su interés radica en que es bastante fácil sucumbir a ellos. Me parece que, cuando no está del todo claro lo que podría contar como una vida sana, se puede ganar bastante —y no solo si uno se ocupa de la responsabilidad— viendo por qué algunas enfermedades son contagiosas.

2

El uso enfermizo que quiero exponer aquí puede quedar ilustrado por la práctica, creo que cada vez más frecuente, de pedir responsabilidad por hechos que en manera alguna son acciones humanas; por ejem-

5. Quizá la teoría de la responsabilidad de Hans Jonas —una construcción intelectual muy conocida y apreciada— debería catalogarse como revisionista. Pero falta por ver las mudanzas que su aceptación exigiría en otros conceptos normativos (por ejemplo, en el de autonomía individual, o en el de justificación epistémica). La concepción de Jonas de la responsabilidad obliga a revisar muchos más conceptos que el de responsabilidad y a hacerlo de un modo que no siempre me parece deseable.

plo, algunas catástrofes naturales. Cuando en 1710 se publicaron en Amsterdam unos anónimos *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origin du mal*, hubo, desde luego, quien sospechó que su autor era Godofredo Guillermo Leibniz, consejero áulico, genealogista y bibliotecario del elector de Braunschweig-Luneburgo; no faltaron, sin embargo, los que estaban persuadidos de que la palabra *Théodicée*, desconocida del todo hasta entonces, tenía que ser —en caso de ser algo— el nombre del autor de los ensayos, o quizá un pseudónimo suyo⁶. Hay muchos nombres comunes que merecerían inventarse y todavía no han gozado de ese honor, pero son más las personas que uno no conoce aunque disfruten mucho del discreto honor de existir. Por eso, si alguien encuentra una palabra nunca vista que empieza por mayúscula y cuyo régimen sintáctico permite leerla potestativamente como neologismo y como nombre propio de persona, lo esperable es que opte por entender esto último. La confusión de algunos lectores de Leibniz poseía, me parece, raíces más hondas. Poder determinar sin sombra de duda bajo qué materia debe catalogarse un libro importa sobre todo a bibliotecarios cuidadosos como Leibniz y a ciertos lectores aquejados de compulsión taxonómica; sin embargo, saber algo sobre el autor de los libros que lee pertenece a las expectativas de todos los lectores, y aun de los menos compulsivos. No nos pasa nada por leer de vez en cuando literatura anónima, pero, si lo ignorásemos todo sobre la inmensa mayoría de los autores que hemos leído, nuestras prácticas lectoras serían muy distintas de lo que son o creemos que son. El caso de quienes se despistaron con el título de la *Teodicea* es un caso de *avidez atributiva* («ninguna obra sin mención de autor» podría ser su máxima), aunque tal avidez es un vicio muy frecuente, del que pronto volveré a tener que ocuparme.

Antes conviene recordar cosas muy sabidas sobre los usos posteriores de la teodicea. A pocos lectores cultos, desde luego, les podía caber alguna duda sobre el significado de esta palabra cuarenta y cinco años después de su primer uso, cuando se tuvo noticia del terremoto de Lisboa de 1755. En buena parte, la historia mental del siglo XVIII puede contarse como un formidable proceso en el que a un Dios omnipotente y absolutamente bueno, inmune hasta entonces a toda acusación, se le pide cuentas por actos, permisiones u omisiones que ponen en tela de juicio la posesión conjunta de la omnipotencia y la

6. El nombre de Leibniz apareció en la segunda edición, publicada dos años más tarde. Vid. sobre estos detalles E. J. Aiton, *Leibniz. A Biography*, Adam Hilger, Bristol, 1985, p. 298 [trad. esp., *Leibniz: Una biografía*, Alianza, Madrid, 1992].

suma bondad: el XVIII es el siglo de las Luces, pero también fue el de la teodicea. O el Dios es todopoderoso, aunque sólo bueno en parte, y por eso es capaz de consentir males como el terremoto de Lisboa, o es infinitamente bueno, y adverso por tanto a todo mal, pero limitado en su poder. Los cultivadores de la teodicea o justificación de Dios proporcionaron gran número de argumentos para sostener que, contra toda sospecha, pueden mantenerse juntos los dos atributos principales del autor del mundo. El esquema de toda teodicea se funda en que al Dios omnipotente y del todo bondadoso ha de ponerse en el brete de pedirle responsabilidades por la ejecución de ciertos actos malos (o malos en apariencia) y que puede, sin embargo, salir airoso de dicha petición de responsabilidad porque cabe mostrar que su bondad no se resiente (no se anula y ni siquiera disminuye) por haber consentido episodios como el de Lisboa. Mas quizá no importan tanto los argumentos de la teodicea como lo que puede llamarse su pragmática (no lo que uno *afirma* al sostener una teodicea, sino lo que *hace* al afirmar aquello que afirma). Y lo que uno hace es, seguramente, restablecerse en una fe que había sido desafiada; obtener un buen argumento de teodicea sirve, antes que nada, para reparar el daño moral causado por el mal. El daño infligido a la conciencia del teísta por un mal de la naturaleza queda en cierto modo reparado mediante el hallazgo de una forma de comprensión más perfecta de lo acontecido.

Pero el siglo de la teodicea pudo muy bien haber acudido a otro esquema de solución. No sé si al europeo dieciochesco medio le hubiera parecido demasiado extravagante, pero a sus descendientes de hoy tiene que resultarnos de lo más familiar. La argucia consiste en separar con cuidado los fenómenos destructivos (divinos o naturales) de la destrucción derivada de esos fenómenos. Es cierto que el terremoto de Lisboa fue humanamente inevitable, pero esto deja sin contestar la pregunta de si fue evitable aquello por lo que el terremoto de Lisboa se juzga un episodio doloroso. Si la cimentación de los edificios hubiese sido de otro modo, si a las víctimas se las hubiera preparado para estos trances, si la disposición urbana hubiese sido distinta o si los gobernantes hubieran previsto el modo de evacuar Lisboa a tiempo, entonces, el terremoto se habría dado igual, pero quizá no el mal que le siguió. Los teístas tienen más fácil encontrar Alguien al que pedir cuentas que los cultivadores de este extraño afán, pero eso no significa que los últimos hayan de desesperar en su persecución. Todo examen de cualquier tipo de males que deje sin respuesta la pregunta por quién colaboró culposamente a que se produjeran es un examen inacabado y torpe; para que deje de serlo ha de señalar sin ambigüedad a alguien

tal que, si hubiese obrado de otro modo, entonces los daños no se habrían dado o habrían sido menos severos o podrían haberlo sido. El tránsito de la teodicea a la busca compulsiva de responsables humanos debe mucho, es cierto, al progreso de la idea de que la intervención de nuestra especie en la naturaleza no conoce límites. Sin embargo, no todo se reduce a esto. Lo característico del esquema que nos interesa —al que podría bautizarse como la Compulsión Atributiva— es que se funda sobre una exigencia de resarcimiento o reparación. Lo que más importa a quien va buscando a toda costa al responsable humano de los daños de una catástrofe natural (o de cualquier otro infortunio) es que tiene que poderse encontrar a alguien en condiciones de dar reparación por el daño o, al menos, de sufrir algún perjuicio que pueda contar como reparación. El silogismo no es «quien pudo evitar un mal ha de resarcir por él y alguien pudo evitar este mal; por tanto, alguien ha de resarcir», sino «aquél que proporciona resarcimiento lo hace en virtud de su responsabilidad; ahora bien, ha de encontrarse a alguien que procure resarcimiento; luego hay un responsable, se lo encuentre o no»⁷.

Si la busca de retribución hubiera gozado de más predicamento en el siglo del terremoto de Lisboa, no habría habido problema de la teodicea: el esquema retributivo la habría sustituido del todo, y con éxito. El *principium grande* de Leibniz proclamaba que nada hay sin causa y nada sin razón⁸; con menos ambición ontológica, pero quizá

7. Habría sido quizá muy difícil que a las clases cultas del siglo XVIII se les ocurriera este raciocinio. Sin embargo, a la cultura popular de la época (y de otras anteriores y posteriores en los lugares más variados) el procedimiento le era muy familiar. Vid. el estudio de R. Girard, *El chivo expiatorio*, trad. de J. Jordá, Anagrama, Barcelona, 1986.

8. En las exposiciones maduras del *principium grande* o *principium rationis sufficientis* falta toda referencia a lo que me parece que es una idea esencial de su formación. La disertación *De casibus perplexis in iure* que Leibniz presentó para obtener el grado de doctor en Derecho en la Universidad de Altdorf contiene una prolja y fecunda discusión de si a todo caso jurídico ha de corresponderle una solución racional. Leibniz va desgranando las dificultades del problema, que puede enunciarse bajo la forma de si hay o no un principio de razón jurídica *suficiente*. Se tendría entonces un principio de razón teológico —el conocido y tantas veces estudiado— y otro jurídico. Si el lector de Leibniz quisiera adoptar como modelo la organización de las facultades universitarias mayores, a la manera de Kant en el *Conflicto de las Facultades*, podría acaso proponerse encontrar un principio de razón *médica* suficiente. Pero ese principio existe, y Leibniz lo menciona de pasada en el *De casibus*. Al igual que no hay ente sin razón ni casos jurídicos indecidibles, tampoco hay enfermedad sin remedio, al menos si uno ha de dar crédito al derecho común alemán: *wenn es ist kein Sache, do thu das Recht zu, als die Ertzenen zu der Sauche, id est nullam esse causam, cui iure occurri non possit, uti nullus sit morbus qui omnem prorsus medicinam respuat* (G. W.

con mayor eficacia suasoria, el lema de la Compulsión Atributiva declara que ninguna catástrofe (y, en general, nada que se considere malo) puede quedar sin alguien a quien imputarlo. Conviene ahora prestar atención a lo que quizá constituye el rasgo más destacado del esquema de toda teodicea. Ella parte del supuesto de que hay dos tipos de explicaciones del mal, uno al que podría llamarse intuitivo o espontáneo, según el cual el Dios ha de ser tenido por responsable, dados sus atributos de omnipotencia e infinita bondad, y otro más elaborado y perfecto en el que ya no tiene sentido imputarle al Dios esa autoría. El segundo esquema proporciona una visión más compleja y abarcadora de lo que ha de explicarse, y convierte al primero en una explicación insuficiente y parcial. La Compulsión Atributiva se funda también en la idea de dos explicaciones, una mala y otra buena, y en el paso obligatorio de la primera a la segunda. Según este esquema, el modo más intuitivo y espontáneo de explicar las catástrofes emplea como *explanans* fenómenos naturales y desecha con ello toda posibilidad de resarcimiento (puesto que la naturaleza no es retribuidora de nada). Pero el atribuidor compulsivo está convencido de que los modelos de imputación que excluyen la reparación del mal son por entero inútiles. Ha de buscarse como sea una descripción de los hechos que los convierta en parte de una *acción* responsable y culposa o en consecuencia suya. Si en mitad de un monte muy frondoso cae un rayo que me atraviesa y me mata, mis deudos no pedirán responsabilidades a Zeus o al Dios cristiano (tan solo les sería dado abjurar de su fe en caso de que la poseyeran); creerán que si hubiera habido en el bosque letreros con la inscripción «no conviene pasar muy adentro cuando hay riesgo de tormentas», o si la sección meteorológica de los periódicos fuera más completa, o si estuviera prohibida la difusión de ciertas obras de Heidegger y de Jünger que fomentan un aprecio poco razonable por el monte, o si en la escuela se me hubiera instruido para desempeñarme bien en tormentas con aparato eléctrico (o acaso si Juan Benet hubiera contado con más lujo de detalles las crueldades del guardabosques Numa), entonces es cierto que el rayo habría caído, pero no me habría atravesado porque yo no habría estado allí. Búsquese, pues, al responsable de esto último y no al del rayo. Basta con que se dé la posibilidad de formar uno solo de estos enunciados condicionales contrafácticos para que pueda suscitarse la atribución de responsabilidad retributiva vicaria —como cabe llamarla—, y en verdad es muy difícil encontrar fenómenos de la naturaleza (y

Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften, 6.^a serie, vol. 1, p. 239).

episodios en general, naturales o no) que excluyan del todo la posibilidad de formar oraciones contrafácticas como las anteriores.

La Compulsión Atributiva se manifiesta en la busca desafortada de algún agente humano —individuo o institución— que pudiera haber emprendido una acción, producida la cual, no se habría dado el mal que se dio. Se funda en algo concebible, pero en extremo disparatado para cualquiera que no esté poseído por este furor retribuidor. Lo malo es que si a alguien se le acostumbra al esquema de la Compulsión Atributiva, son costosísimos los esfuerzos para que lo abandone. Los posesos de Compulsión Atributiva no se preguntan sobre si es pertinente describir cualquier tipo de hechos como acciones responsables (o, al menos, como esencialmente ligados a una acción responsable). Dicha pregunta está contestada de antemano. Si un hecho se juzga perjudicial o si contraviene alguna expectativa favorable poseída, la mejor descripción de ese hecho será alguna que muestre a un agente o conjunto de agentes como responsables de él y resarcidores obligados de sus efectos. La única pregunta pertinente es quién debe resarcir y a quién le toca la responsabilidad, no la de si la responsabilidad puede tocarle a alguien o a nadie. El esquema de la Teodicea Pervertida está acendradísimo en los supuestos normativos de muchos ciudadanos de los estados liberales democráticos y, lo que sin duda es peor, resulta de lo más incómodo argumentar en su contra. Sin embargo, merece la pena intentarlo, aunque solo sea porque el esquema quebranta una muy sana condición de uso de la palabra «responsable» y sus derivadas: la de que entre dos descripciones de un hecho, no siempre es la mejor aquella que lo convierte en acción humana (o en derivado esencial suyo) e identifica a su autor responsable. Para poder atribuir responsabilidad, es preciso suponer que no siempre puede uno triunfar en sus propósitos atribuidores. Algunos hechos pueden describirse como acciones responsables, pero pueden serlo solo porque con otros la tarea está condenada al fracaso⁹.

3

El segundo esquema de que voy a ocuparme es también muy frecuente. Lo emplea quien cree que, si una acción perjudica al que la lleva a

9. Una buena discusión del tormentoso vínculo entre el concepto de responsabilidad y los fenómenos naturales se encontrará en el capítulo 7.3 («Responsabilidad o culpabilidad») de M. Cruz, *¿A quién pertenece lo ocurrido? Acerca del sentido de la acción humana*, Taurus, Madrid, 1995, pp. 227-241.

cabo y beneficia a otros, entonces son estos los genuinos responsables de los daños y, en cierto modo, los autores profundos o últimos de la acción. El de la teodicea no es el único problema filosófico que podría haberse disuelto con una buena dosis de compuisión retributiva. Parecido destino le habría podido tocar, según se verá a continuación, a la noción de *akrasía*, incontinencia o debilidad de la voluntad. A menudo se propone como ejemplo inequívoco de acrasia¹⁰ el caso de quienes fuman con conocimiento cierto de que el consumo de tabaco puede echar a perder la salud (y aun la vida) y deseando dejar de fumar. La debilidad de voluntad del fumador recalcitrante puede exponerse como el conflicto entre un deseo o preferencia de primer orden («deseo fumar») y otro de segundo orden («deseo no fumar» o «deseo no desear fumar»), el segundo de los cuales está motivado por una creencia justificada y verdadera («fumar es destructivo»). El acrático tiene esos dos deseos y esa creencia y fuma (de modo que su deseo de segundo orden no logra imponerse sobre su deseo primario), mientras que el encrático, aun poseyendo también los dos deseos contrapuestos, se abstiene de fumar, de suerte que su deseo de segundo orden, coherente con la creencia verdadera y justificada que aquí es pertinente, triunfa sobre su preferencia primaria¹¹.

Si Balbino es un fumador acrático, sus cuitas se acabarían en un mundo del que el tabaco hubiera desaparecido del todo o casi del todo (terminarían sus cuitas acráticas, aunque no —al menos durante cierto tiempo— sus ganas de fumar). Balbino sufriría un conflicto entre el deseo de fumar y el de no desear hacerlo, pero el primer deseo sería del todo imposible de satisfacer y terminaría por debilitarse muchísimo. Acaso Gabino, que vive de su trabajo, desea ser muy rico y no tener que acudir todas las mañanas muy temprano a trabajar, aunque también desea levantarse y evitar así que lo acaben despidiendo. Sabe de sobra cuán poco probable es que le toque la

10. Creo que podría castellanizarse, sin más, la palabra. Así lo haré, aunque también usaré «incontinencia». Diré también «encracia» para referirme a la *enkrateia* o «fortaleza de voluntad».

11. Vid. el artículo, mercedamente clásico, de H. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», en G. Watson (ed.), *Free Will*, OUP, Oxford, 1982, pp. 81-95. Para que haya acrasia y también para que se dé su contrario —la encracia o fortaleza de la voluntad— es preciso que se den los dos deseos contrapuestos. Si nunca he tenido el deseo de fumar, entonces no soy encrático o fuerte de voluntad, sino simplemente virtuoso (al menos en esto). Otra cosa es que la encracia sea un camino hacia la virtud. Una magnífica defensa de la encracia y la virtud como categorías esenciales de la filosofía política es el libro de A. Domènech, *De la ética a la política (De la razón erótica a la razón inerte)*, Crítica, Barcelona, 1989.

lotería o que alguien le deje una herencia cuantiosa, pero algunos de sus deseos —como el de querer levantarse siempre después de las once— casarían mejor con un mundo en el que Gabino fuera rico que con el mundo tal como es. Muchas veces llega tarde a casa de su empleadora —una teórica literaria destructiva muy dada a madrugar, para la que trabaja de secretario— y gasta bastante en loterías y otras apuestas. Pero Gabino lo tiene bastante más fácil para levantarse temprano de lo que lo tenía Balbino para dejar de fumar antes de que los cigarrillos desapareciesen de su alcance. Balbino sabe, no obstante, que el tabaco no ha desaparecido *del todo*. Hay un *Smoke Memorial Museum* con sedes en varias capitales europeas que custodia gran cantidad de cajetillas de tabaco y se dice que a veces sus vigilantes aceptan sobornos. Además, el tráfico de tabaco sigue existiendo —aunque de manera clandestina— en Formosa, en Ceilán y en ciertas partes de Insulindia, y quizá en otros sitios. Si Balbino se empeñase, podría hacer tratos con el hampa y obtener algún cigarrillo, aunque esto podría llevarlo a la cárcel. Con esta salvedad, Balbino y Gabino lo tienen parecidamente fácil... o difícil. La probabilidad de que uno llegue a obtener tabaco es semejante a la que el otro posee de que le toque la lotería.

Balbino quiere mantener con el tabaco una relación lo más parecida posible a la que tiene Gabino con la pereza. Quiere desde luego que el dejar de fumar sea un logro suyo —como lo es para Gabino llegar con puntualidad a casa de la doctora De Woman—, pero quiere también que el mundo ponga algo de su parte para hacerle fáciles sus empeños (y donde dice fáciles quiere, sin duda, decir inevitables). Balbino vería muy bien, por ejemplo, que uno pudiese apuntarse irreversiblemente en una lista de ciudadanos a los que en ningún caso se pudiera vender tabaco (los estanqueros y demás comerciantes podrían tener quizá una copia electrónica de esa lista y perder el negocio en caso de vender tabaco a uno de los inscritos en ella). Sin llegar a tanto, Balbino puede hacer otras cosas. Le cabe quizá suspender el consumo de tabaco y anunciar a sus allegados y conocidos que ya no va a fumar más (puede hacerlo con solemnidad, dando, por ejemplo, una fiesta muy multitudinaria y suntuosa). Se trata de dos casos de lo que suele llamarse «compromiso previo», el primero de ellos por restricción del conjunto de acciones físicamente posibles —algo tan antiguo y familiar como la astucia de Ulises en la *Odisea*, XII, 166-200— y el segundo por cambio de la estructura de recompensas¹².

12. Vid. J. Elster, *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, trad. de J. J. Utrilla, FCE, México, 1989, cap. II.

Pero el Fumador Litigante no quiere ser tan astuto como Odiseo ni tan dadivoso como Balbino. Él cree —y lo cree con verdad y buenas razones— que, desde el día en que probó el tabaco, la compañía tabaquera que elabora y vende los cigarrillos que fuma lleva obtenida una pingüe cantidad de dinero a sus expensas. Si algún día muriese a causa de este hábito o enfermase de gravedad por él, la compañía tabaquera debería indemnizar a sus familiares o a él mismo con cierta cantidad de dinero. El Fumador Litigante cree que los tribunales le darían la razón, y muchos jueces y jurados creen que deberían pronunciarse en favor del Fumador Litigante o de sus herederos¹³. Ahora uno puede desentenderse de todo lo que tenga que ver con el dejar de fumar, porque ningún fumador es responsable de su vicio. Se trata de terminar con la insatisfacción que produce la acrasia sin acabar con la acrasia misma. Quizá no sea sensato enfurecerse mucho contra esto; dar dolores de cabeza de vez en cuando a los accionistas de las compañías de tabacos es un vicio que puede muy bien disculparse.

Lo más seguro, sin embargo, es que el Fumador Litigante o sus deudos quieran algo más que el loable fin de sacar unos millones a costa de prósperas empresas multinacionales. Porque quizá, y esto es lo peor de todo, el móvil del litigio es desinteresado, o al menos puede serlo. Lo que quiere el Fumador Litigante es mostrar que el verdadero responsable de su enfermedad o de su adicción es la compañía tabaquera y que, por ello, dicha compañía está obligada a dar resarcimiento. Los mayores afanes de nuestro personaje son lograr que esta verdad sea reconocida como merece y sacar de los términos del litigio una *explicación* de lo que hacía cuando fumaba. Puede ser instructivo compararlo con Balbino y con Gabino. El primero de estos tiene grabada en su mente la idea de que, si no hubiera cigarrillos a su alcance, entonces sus mejores deseos se impondrían a los peores. Su rarea, como ya se vio, consiste en averiguar la manera en que el imperfecto de subjuntivo del antecedente puede convertirse en presente de indicativo (como le ha ocurrido a Gabino con la pereza). Pero el Fumador Litigante, amigo también del modo subjuntivo, es más dado a usar el pluscuamperfecto: «Si nunca hubiese habido cigarrillos a mi alcance, entonces mis mejores deseos se habrían

13. No parece que sea necesario que uno muera para que sus allegados pidan dinero a las compañías de tabacos, y ni siquiera que uno enferme de gravedad. Bastaría con querer dejar de fumar y enfrentarse a las dificultades que esto acarrea para poder pedir con éxito cierta cantidad de pesetas: ¿por qué los chicles de nicotina tengo que sufragármelos yo y no las compañías que se lucraron con mi adicción pasada?

cumplido siempre»¹⁴. Lo anterior es una forma de abogar por un estado de cosas en el que sus mejores deseos lo habrían tenido muy fácil para imponerse, porque habría estado libre de deseos en conflicto, al menos en lo tocante al tabaco.

El esquema es claro: no soy yo el responsable de los deseos que no quiero tener; lo son los otros, que están obligados a indemnizarme por tener deseos de los que abjuro. El problema de la acrasia puede disolverse de un modo bien expeditivo: los deseos de menor nivel no son propiamente de uno; son como una lesión que a uno le han infligido, una especie de herida en el aparato desiderativo por la que nos tiene que resarcir quien la causó. Es como si uno se quedara ciego o mutilado, algo que se funda en el raro supuesto de que el estado normal y saludable es no tener conflictos de deseos. Pero la analogía es espuria a más no poder, porque los conflictos de acrasia no son heridas que provengan de accidentes o de agresiones, sino un rasgo de la condición humana misma¹⁵. Muchas veces me vendría muy bien tener tres o más brazos, pero de ordinario no atribuyo responsabilidad a terceros por la adversa circunstancia de que yo no tenga cinco brazos y dos cerebros. Tan solo me la atribuyo a mí mismo cuando, por exceso de autoconfianza, me embarco en tareas que exigen capacidades de las que carezco. El Fumador Litigante desea que el mundo hubiera sido de otro modo, pero cree que hay un causante claro de que sea como es y sabe además que ese causante ha extraído cierto beneficio económico por ello; todo parece conspirar en pro de un resarcimiento justo. No me interesa examinar si las compañías tabaqueras deben pagar una cantidad a los antiguos fuma-

14. Un caso a primera vista contrario al del Fumador Litigante es la tendencia, hasta ahora solo anecdótica, a sostener que los servicios públicos de salud no han de correr con los gastos de enfermedades producidas por el tabaco. Esta tenebrosa doctrina se funda en que la responsabilidad del fumador por su adicción exime al Estado de toda obligación sanitaria, pero puede hacerse compatible con las pretensiones del Fumador Litigante sólo con que sean las compañías de tabacos quienes hayan de pagar las facturas hospitalarias y farmacéuticas de los fumadores y antiguos fumadores. Aunque meos repugnante, esta última opción es tan poco aceptable como la primera. Los sistemas públicos de salud se fundan en que no puede consentirse que los ciudadanos sean abandonados a su fortuna —ni dejados al albur de lo que se le ocurra a algún argumentador sofisticado— en lo toca a su salud o enfermedad, cualquiera que haya sido el camino causal (casi nunca libre, probablemente, de alguna culpa remota) que haya conducido a la circunstancia médica de que se trate. Me parece que la vigencia de este principio es, con toda certeza, moralmente más vinculante que cualquier argumento elaborado con el escurridizo vocabulario de la responsabilidad.

15. Vid. D. Davidson, «Paradoxes of Irrationality», en P. K. Moser (ed.), *Rationality in Action. Contemporary Approaches*, CUP, Cambridge, 1990, pp. 449-464.

dores que se consideren lesionados por ellas ni, desde luego, tengo nada que oponer a que lo hagan. La cuestión que merece discutirse se refiere más bien al modo como el Fumador Litigante justifica su pretensión. Me parece que el esquema de justificación del que se echa mano exige un modelo de explicación y de evaluación de los conflictos de deseos inaceptable del todo.

Reconocer que uno tiene deseos que no es capaz de gobernar suele ser incómodo, porque los conflictos irresueltos de deseos, y también los resueltos en favor de deseos de rango inferior son una mancha en el orgullo racional de los animales humanos. Muchas veces, el fumador que intenta dejar de fumar sin éxito dirá que en realidad no quiere abandonar el tabaco y que, si se lo propusiera en serio, terminaría por abandonarlo. Esta forma de autoengaño puede llegar a ser muy exitosa: quizá el fumador acrático terminará creyendo honradamente que, a fin de cuentas, fumar no debe de ser tan malo. Mi orgullo me permite aceptar que no he sido capaz de resolver un conflicto acrático particular en la medida en que pueda alegar en mi descargo otros conflictos acráticos que sí he resuelto (quizá Balbino no puede dejar de fumar, pero sí que ha logrado vencer la pereza para contestar cartas, la propensión a alzar la voz en las discusiones y acaso las ganas de cometer adulterio con Margarita). Aunque el acrático generalizado sería un animal humano muy poco viable —acaso no sobreviviría muchos lustros— y un inepto social, todos somos acráticos parciales en diverso grado y tendemos a ocultar cuanto sea posible nuestra incontinencia a los otros y, muchas veces, a nosotros mismos. Ser consciente de que uno es acrático anda relacionado con la emoción de la vergüenza; es cierto que un individuo que se azorase cada vez que se descubre incontinente tendría unas emociones un tanto desordenadas (enrojecería, por lo pronto, muchas veces al día), pero todo animal humano normal recordará ocasiones en que se avergonzó de doblegarse a sus deseos más primarios. La emoción de la vergüenza posee una relación muy estrecha con la responsabilidad; avergonzarse de que algo sea el caso implica, en distintos grados, admitir que uno es responsable de que eso sea el caso. Sin embargo, es frecuente arreglárselas para no tener que pasar vergüenza por las propias acciones y para que la responsabilidad termine por anularse o se reduzca a proporciones nimias. Uno lleva siempre consigo al abogado de su autoindulgencia, que casi nunca está ocioso. La responsabilidad por la mala resolución de los conflictos acráticos puede también declinarse y esto no siempre es un indicio de bellaquería. Pero cuando la autoindulgencia dice fundarse en razones, haríamos mal en no examinar estas.

El Fumador Litigante es de lo más ambicioso cuando expone las razones por las que declina su responsabilidad. Su pregunta —pensada para obtener una respuesta rápida y terminante— interroga por la causa de que a veces seamos acráticos más bien que encráticos o virtuosos. Pero la mejor respuesta a esta pregunta es la más modesta de todas: porque estamos hechos así. De la condición de persona forma parte el poseer deseos de órdenes distintos, si bien el poseer deseos de órdenes distintos implica el tener que padecer casos más o menos frecuentes de acrasía. Podemos preguntarnos por quién nos puso en disposición de tener que sufrir tal o cual caso particular de incontinencia y también a quién aprovecha nuestra dificultad para resolver conflictos acráticos. Algunas veces estas preguntas tienen respuesta, pero no solo no las tienen siempre, sino que es excepcional que la tengan. El Fumador Litigante que no sea un mero cazador de indemnizaciones y que trate de justificar sus demandas incurrirá con facilidad en la torpe afirmación de que, siempre que hay un caso de debilidad de la voluntad, tiene que poder hallarse alguien, distinto del paciente del conflicto, que causó la posesión de deseos indeseables y que además extrae beneficio de ellos. El Fumador Litigante posee una compulsión atributiva exacerbada que lo lleva a buscar a toda costa a alguien responsable de la acrasía; es como un adepto de la Teodicea Pervertida que uniera a su fervor atribuidor una inmoderada autoindulgencia. Pero el Fumador Litigante está equivocado en sus pretensiones, porque, por muchos éxitos ocasionales que logre, siempre encontrará casos tenaces de acrasía sin responsable distinto del que la sufre y sin beneficiario conocido. Está equivocado al creer que la acrasía es un mal que podría haberse evitado en un mundo sin gentes que cumplieran el papel de las compañías de tabacos. El mundo contrafáctico que anhela es un mundo que no puede existir con animales humanos dentro. La creencia —propia de lectores de Calderón un poco venales— de que se puede reclamar indemnización por pertenecer a la condición humana, convierte al Fumador Litigante en un argumentador harto pintoresco. Buscar un responsable de que haya acrasía es como buscar un responsable de que pueda haber responsabilidad.

4

A veces, el interés de los animales humanos en prodigar atribuciones de responsabilidad no se funda en la renuncia a la responsabilidad propia, sino que es una técnica más bien enrevesada para lograr auto-

estima moral. Es conocida la tesis de Aristóteles según la cual al virtuoso no le basta con obrar de manera virtuosa, sino que necesita, en cierto modo, ser sabedor de su propia virtud¹⁶. El virtuoso aristotélico —y quizá cualquier clase de virtuoso— posee entre sus hábitos el de saber reconocer la virtud allí donde esta aparece, distinguiéndola netamente del vicio y pudiendo razonar su reconocimiento. Del valiente que no supiera hallar valentía donde la hay no podría decirse que es valiente, aunque solo sea porque la habituación virtuosa exige imitar acciones de individuos que uno admite como virtuosos, y eso implica haberlos reconocido como tales. Tener una virtud implica como requisito previo (aunque a la inversa no ocurra) haberse habituado a elogiar con fundamento acciones virtuosas de otros¹⁷. Parece natural pensar que, si alguien es capaz de descubrir la virtud en otros (digamos que en tercera o quizá en segunda persona) será también apto para reconocer la virtud propia. Quien es valiente sabe que lo es y, como la virtud exige el reconocimiento social y la práctica del elogio, pronto encontrará a quien lo saque del desconocimiento en caso de que ignore su valentía. Pero al valiente, como al virtuoso en general, la virtud lo pone en un serio apuro. Porque, si el valiente ha de poseer consciencia de su valentía para ser tal, quizá tenga que obrar como si no fuera consciente de ella en un aspecto: tiene, al menos, que callar con modestia acerca de su virtud¹⁸. La virtud, pues, ha de mostrarse, más bien que autoatribuirse. Es cierto que el cobarde que dice de sí mismo que es valiente incurre en una gruesa fanfarronería, pero incluso quien en verdad es valiente resultaría fanfarrón si blasonase de valentía.

El sino del virtuoso es esperar a ser reconocido por otros, so pena de que su virtud haya de ponerse en entredicho como en el *Quijote* el arte del pintor que, adelantándose a Magritte, escribió «este es gallo» debajo de la figura de un gallo. Proclamar la propia

16. *Ética Nicomáquea* (en adelante, *EN*), 1105 a 25 - 1105 b. Bernard Williams y John McDowell son autores de sendos estudios muy notables sobre este asunto: B. Williams, «Acting as the Virtuous Person Acts», en R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, University College London Press, London, 1995, pp. 13-23; J. McDowell, «Virtue and Reason», en *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, pp. 50-73.

17. El virtuoso es un retórico epidictico implícito. *Vid.* Aristóteles, *Retórica* (en adelante, *Rhet.*), 1366 a 23-34 sobre el género epidictico y 1354 a 1-8 sobre el carácter «común» de una retórica implícita y no profesionalizada.

18. «En cuanto a la pretensión de verdad (*prosphésis*), llamemos fanfarronería (*alazoneia*) a la excesiva, y fanfarrón al que la tiene; a la defectuosa, ironía (*eirôneta*), e ironista (*étrôn*) al que la tiene» (*EN*, 1108 a 21-23). *Vid.* también *Rhet.*, 1419 b 8-10.

virtud es indicio de deficiencia en ella, o al menos lo es de que no ha sido reconocida como debiera (y esto no le ocurre por mucho tiempo a la virtud si en verdad lo es). La virtud aristotélica estaba concebida en términos de reconocimiento social. Pero, habituados al modo cartesiano de pensar, creemos a veces que el mejor conocedor de la virtud propia es uno mismo. Muy bien puede ocurrir que el virtuoso pase inadvertido y hasta que sea despreciado por sus pares; esto no son injusticias de la vida, son secuelas de Agustín y de Descartes. Quien se sabe virtuoso y no es reconocido como tal lo tiene un poco difícil, porque en caso de que se preocupe mucho por corregir al común parecer se expondrá a ser tenido por fanfarrón. La concepción internista de la virtud (*in interiore homine habitat, según ella, virtus*) establece que uno mismo es el mejor juez de la bondad propia¹⁹. Después vendrá el juicio social, que puede coincidir o no con la íntima convicción del individuo. El virtuoso postcartesiano confía casi siempre en que el juicio interno y el externo coincidan, pero debe estar preparado —y lo está de ordinario— para que esto no ocurra. Una vieja opinión, que se remonta a los inicios de la filosofía moderna, establece que el estado normal de las intenciones de los individuos humanos es estar cifradas, veladas y ocultas. Aunque algunos moralistas de los llamados barrocos, y señaladamente Gracián, son valedores muy característicos de esta filosofía de la mente, acaso fue Hobbes su defensor más ponderado cuando manifestaba no poder «entrar en los pensamientos de otros hombres más allá de donde me lleva la consideración de la naturaleza humana en general»²⁰ o que «[e]s difícil, o más bien imposible, saber qué quieren decir otras personas, especialmente si son astutas»²¹. Cabe sospechar que esta concepción de la mente humana vino facilitada en forma poderosísima por la creencia calvinista en la impenetrabilidad de los designios divinos: el Dios inescrutable para las criaturas es un buen modelo del animal humano inescrutable desde fuera.

Como sabe que la eficacia retórica de la autoatribución de virtud es nula (de hecho, estas atribuciones suelen ser contraproducentes), el virtuoso putativo procurará echar mano de procedimientos indirectos. Uno muy natural es frecuentar la práctica del elogio. Aunque no todos los que saben reconocer la valentía son valientes, la inversa

19. Creo preferible el término «internismo» (o «externismo») a los habituales «internalismo» y «externalismo», anglicismos nada fáciles de justificar. Vid. M. García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 53.

20. Th. Hobbes, *Behemoth*, ed. de M. A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 1992, p. 41.

21. *Ibid.*, p. 51.

sí es cierta, y el elogiar disposiciones virtuosas de otros puede valer abductivamente como indicio de virtud. Sin embargo, esta estrategia no es demasiado eficaz como instrumento de persuasión. Si elogio con ahínco a un valiente, muy bien puede ocurrir que lo haga porque admiro algo que está fuera de mi alcance, y lo mismo con cualquier otra virtud. En una mentalidad social donde la posesión de virtud es excepcional (recuérdese a Spinoza: «todo lo excelso es tan difícil como raro»), las posibilidades de que la aptitud para el elogio no basten a favorecer la atribución de virtud sobrepujan con mucho a las de la opción rival. A esta estrategia la vence sin esfuerzo su contraria: tratar de prodigar tanto como sea posible la censura. Quien es diestro en el arte de vituperar no demuestra con ello la posesión de virtud —el mecanismo peca de abductivo tanto como el anterior caso— pero se sirve de un arma mucho más poderosa. Cuando vitupero a alguien por su cobardía, muestro desde luego que soy capaz de distinguir al cobarde del valiente (y esto me convierte en un candidato a valiente, si bien en un mero candidato), pero puedo expresar el vituperio de tal modo que la conducta censurada se presente como algo que repugna muy vivamente a mi sensibilidad y que, por haber excitado mi capacidad de indignación, revela que esa conducta pertenece al tipo de cosas que yo nunca estaría dispuesto a hacer. La censura moral fidedigna se funda en cierta autoridad para ejercerla; quien vitupera a otro está respaldado —o en ese supuesto descansa la eficacia persuasiva de esta estrategia— por la capacidad, sin duda virtuosa, de sentirse herido por la falta de virtud de los otros.

Uno de los argumentos tradicionales de la teodicea es el de que el ser supremo tiene que consentir el mal para que el bien pueda manifestarse y conocerse por contraste con él²². Un esquema de argumentación parecido puede aplicarse también y se aplica muy a menudo a cuestiones morales. Cabría compendiar estos usos en una parodia del aforismo de Mandeville: «A las virtudes propias las hacen los vicios ajenos». Desde muy antiguo, uno de los modos más aseguibles de cobrar certeza sobre la excelencia de uno mismo y de sus allegados es cerciorarse de la depravación y maldad que le rodea, y denunciarlas con el mayor escándalo posible. Esta práctica se funda, por cierto, en una falacia: la de que se necesita virtud para poder descubrir el vicio. De ese modo, la atribución de vicio a otros es, como mínimo, indicio

22. Vid. el magnífico libro de J. L. Mackie, *El milagro del teísmo*, trad. L. García Urriza, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 180 ss. Una muy buena discusión de este género de temas se hallará en E. Romerales, *El problema del mal*, Universidad Autónoma, Madrid, 1995.

plausible de virtud. Esto vale para las virtudes éticas y también para las epistémicas: si denuncio la incompetencia, la ignorancia o la mediocridad, se sigue que yo no soy incompetente, ni ignorante ni mediocre. Rafael Sánchez Ferlosio lo ha expuesto de manera muy precisa:

La propensión a escandalizarse es justamente la roña y miseria característica del virtuoso, la enfermedad específica y endémica a que se halla siempre expuesto el virtuoso, o más precisamente quien tiene el sentimiento de su propia virtud. [...] El fariseísmo consiste en constituir a la conciencia virtuosa en legítima acreedora de la deuda que el pecador contrae por su pecado: el fariseo concibe, pues, su virtud como un capital cuya renta sería el pecado ajeno. El momento psicológico del escándalo, en que el fariseo se rasga las vestiduras, es el momento de la reclamación y el cobro de la renta que la culpa acredita a la virtud. El escándalo es el medio específico de la autoafirmación moral; tal autocomplacencia explica la avidez de drogadicto con que el virtuoso corre constantemente en busca de motivos para escandalizarse²³.

Lo que sin duda tiene que lograr el experto en el arte del escándalo es templar con buen tino su propensión a indignarse. Ha de hacerse respetar y temer, pero tiene que medir con cuidado su severidad si no quiere convertirse en un petulante moral —un personaje semejante al fanfarrón de Aristóteles— cuyo veredicto inculpatorio puede saberse de antemano. El gran justiciero y el gran perdonavidas son gente temible, pero con escaso crédito ético.

¿Tiene esto mucho que aportar para esclarecer en algo la noción de responsabilidad? Si es cierto que el Escándalo del Virtuoso constituye un formidable mecanismo de fabricación de virtud, no será muy costoso sacar consecuencias análogas para la industria de la responsabilidad. El maximizador de la culpa ajena será de ordinario un buen minimizador de la propia y un expertísimo autoindulgente. Los virtuosos escandalizados propenden a examinar los casos de responsabilidad de manera parecida a la siguiente. Dada una acción u omisión determinada, o dado un hecho que puede describirse como la consecuencia de una acción u omisión, ha de poder encontrarse una interpretación que atribuya a alguien responsabilidad bastante en ese episodio (los mecanismos de la Teodicea Pervertida y del Fumador Litigante pueden hacer aquí un inestimable servicio). Una vez determinada la responsabilidad ajena —y establecida la consiguiente demanda de resarcimiento—, quien atribuye responsabilidad está en

23. R. Sánchez Ferlosio, «Rayado como una cebra» [1990], *Ensayos y artículos I*, Destino, Barcelona, 1992, pp. 749-750.

condiciones de presentarse, además de como víctima, como alguien de cuyas acciones pertinentes ha de responsabilizarse a aquel a quien se pide cuentas por el daño. La eficacia de la empresa depende de que funcionen bien varios mecanismos al mismo tiempo.

En primer término, el responsabilizador ha logrado que no quedara impune una acción que de otro modo habría pasado inadvertida. Todo amante de la justicia deberá estarle, así pues, reconocido por ello (saber que alguien es responsable de ciertas cosas es un conocimiento muy útil, gracias al cual uno sabrá andarse con el debido cuidado). Además, el responsabilizador ha logrado presentarse a sí mismo como una víctima —cosa que no era, desde luego, antes de que los hechos relevantes se hubieran descrito como una acción responsable— y es acreedor por ello a sentimientos de compasión y, con estos, al prestigio ético inherente a su condición de víctima. Gracias a lo anterior, el responsabilizador se ha ganado con plena justicia una reparación o resarcimiento. Esto es del todo acorde con las intuiciones habituales sobre la responsabilidad. Pero el responsabilizador pide algo más. Pide —y muchas veces obtiene— que en el resarcimiento esté incluida una buena dosis de autoindulgencia. El responsabilizador tiende a ver en sí mismo a alguien que actúa como si estuviera movido por los hilos de alguien a quien aprovechan sus males. Depone, así pues, su autoría en todo lo que esté afectado por las secuelas de la acción o acciones culposas de que es víctima (y *todo* puede estarlo, en mayor o menor medida). Cualquier cosa que haga —por brutal que parezca al desconocedor de su virtud— puede añadirse al monto de resarcimiento para el que ha acreditado derecho bastante. ¿Acaso alguien puede censurarle acciones a las que ha sido llevado por agentes conocidamente bellacos que le han puesto en la resitura de tener que obrar como obra? Su autoestima moral vive del contraste entre su virtud y el vicio de quienes le han infligido daño (aunque ya sabemos que esa virtud es espuria), y la estima que los otros le profesan viene de su condición de víctima. Pero el responsabilizador necesita más; necesita no haber cobrado aún la totalidad del resarcimiento a que es acreedor, de modo que sea la existencia de una justicia pendiente lo que funde su potestad de sustituirla por acciones futuras que han de perdonársele. Las acciones del Virtuoso Escandalizado se dividen en dos clases: las que manifiestamente muestran virtud —y estas vienen a corroborar, por si todavía hiciese falta, que el Virtuoso es merecedor del epíteto que se le tributa— y las que, si fueran llevadas a cabo por individuos ajenos a la condición virtuosa, serían objeto de condena. Pero estas últimas —«responda el cielo y no yo»— no han de imputársele al Virtuoso, sino a quienes, por

haberle infligido daños sin cuento, lo han convertido en un forzado a la maldad. Forzado, sin duda, a una maldad solo aparente, pues nada hay, según él, de malo en que el acreedor de culpas ajenas vaya cobrando en plazos de autoindulgencia lo mucho que se le debe.

5

Acaso sea provechoso imaginar lo que habría de ocurrir para que los tres esquemas de responsabilidad vistos fueran aceptables. El de la Teodicea Pervertida lo sería si se diera algo que nadie razonable cree que se da: que cualquier hecho de no importa qué clase se pudiese describir como unido de manera esencial a acciones humanas, esto es, que no pudiera aceptarse la descripción de ningún hecho que no hiciera mención de al menos una acción u omisión humana sin la cual el hecho mismo o sus consecuencias serían significativamente distintos de lo que son. Para que fuese razonable el esquema del Fumador Litigante, siempre tendría que poder hallarse un responsable último de todos los estados de cosas (o sistemas de estados de cosas) que se juzgan contrarios a nuestros mejores deseos. Para que el Escándalo Virtuoso, en fin, pudiera encontrar alguna justificación, la responsabilidad habría de ser como un mercado perfecto en el que la responsabilidad de unos valiera por indulgencia para otros. Si fueran verdad estas tres cosas, lo que convendría es procurar ensartarlas con otras intuiciones y ver si de ello resulta una teoría coherente de la responsabilidad (o, al menos, una explicación coherente de dicha noción). Pero ninguna de las tres es una intuición razonable. Lo que quiere decirse cuando se dice que no lo son es quizá que, en caso de que lo fueran, uno estaría obligado a llevar a cabo tantas mudanzas en otros de sus usos del concepto de responsabilidad, que el resultado sería un nuevo concepto, muy distinto ya del familiar. Esto último, sin embargo, no ha de temerse de por sí, pues podría dar lugar a una teoría revisionista de la responsabilidad que mejorase las intuiciones ordinarias. Debe mostrarse, entonces, por qué la revisión resultante sería una revisión a peor, y esto exige identificar algunas intuiciones sobre la responsabilidad que habrían de abandonarse sin ser merecedoras de abandono.

Veamos qué pasa con la Teodicea Pervertida. Si uno cree que este esquema goza de plausibilidad, creará que siempre cabe encontrar, con más esfuerzo o con menos, a un responsable de lo que se considera malo o perjudicial. Es cierto que, cuando alguien me deja abandonado con engaño junto a un río que sabe va a experimentar

una tremenda crecida, y yo estoy a punto de perecer arrastrado por el río, hay un responsable inequívoco de mi peligro de muerte, pero sería un desvarío creer que todos los casos de catástrofe natural son semejantes a este o reductibles a él. Conviene saber cuándo es pertinente buscar responsabilidades y cuándo no lo es, porque hay casos en que no lo es en absoluto. Atribuir responsabilidad ha de ser el resultado de la inteligencia selectiva, no de la compulsión. Uno no sabe siempre si su búsqueda de responsabilidad va a coronarse con un resultado razonable, aunque sí sepa que encontrará, a poco que se esfuerce, una atribución de aspecto semejante a otras de cuya pertinencia no se duda. Por citar de nuevo a Ferlosio, «lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere»²⁴. Aquí lo esencial radica en cómo desechar *algunos* resultados a los que se puede llegar cuando se da rienda suelta a la busca de atribución. El afán atributivo tiene, entonces, que atemperarse con cuidado para evitar que *cualquier* hecho sea candidato a la atribución de responsabilidad. Esto sería sencillo si se poseyeran criterios claros para decidir en todo momento si un hecho es atribuible o no lo es. Como tales criterios no parecen existir, no hay más remedio que acudir a cierta prudencia atributiva aprendida de anteriores éxitos y fracasos. Ciertos fracasos, sin embargo, presentan un engañoso aspecto de éxitos y también a la inversa; por eso es recomendable tomar las atribuciones de responsabilidad como enunciados sujetos a revisión, pendientes de un hilo que puede soltarse en cuanto se obtengan mejores razones. La prudencia y el falibilismo tienen que fundarse en un supuesto que cabe enunciar de dos maneras equivalentes; según la primera, atractiva sobre todo para gustos metafísicos, existe cierta clase de hechos que son tenazmente inatribuibles (y, aunque puede haber desacuerdos en torno a qué hechos forman parte de esa clase, no es sensato dudar de que exista); para la segunda, que agrada más a paladares pragmáticos, el creer que uno puede encontrar atribuciones coherentes de responsabilidad siempre que quiera constituye una mala regla de acción. No voy a argumentar ahora por qué creo que estas dos versiones son equivalentes; basta con que se admita una cualquiera de ambas. Me parece que todo usuario de la noción de responsabilidad que niegue este supuesto —y el de la Teodicea Pervertida lo hace— está condenado a que la responsabilidad se le termine diluyendo entre los dedos. La responsabilidad no es ubicua; hay agentes responsables de hechos porque hay hechos que

24. R. Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Destino, Barcelona, 1993, p. 9.

carecen de responsable, y abandonar esta intuición sería un empeño tan artificioso como poco duradero.

El esquema del Fumador Litigante no está en mejores condiciones. Si se cree que es lícito este mecanismo, hay que pensar también que la responsabilidad por las acciones propias puede declinarse siempre que se quiera, con tal de que se halle alguien a quien transferirla. Pero esto no es lo único que hace inaceptable el esquema. Su principal vicio es que, en caso de confiar en él, uno puede interpretar *todos* sus fracasos en el logro de sus propósitos racionales como el resultado de la interferencia ajena. Esto se funda en la descabellada idea de que, en ausencia de intereses ajenos contrarios a la enracia y virtud propias, uno se gobernaría regularmente a sí mismo conforme a sus mejores razones sin tener que enfrentarse a conflictos intrapersonales. Y, como a veces hay alguien a quien estos aprovechan, se concluye que los beneficiarios de la debilidad de uno son, sin más, sus únicos responsables. Muchas cosas tendrían que dejar de ser lo que son para que todo lo anterior resultase sensato; la responsabilidad misma —en todos sus demás usos— es una de ellas, y la mudanza que experimentaría no parece deseable. Cuando se afirma que alguien es responsable de algo, se suele establecer —faliblemente, según creo— cierta relación entre un agente humano, descrito de cierta manera, y cierta descripción de una acción suya²⁵. Mas, para que una atribución de responsabilidad tenga sentido, es preciso que el agente candidato a responsable de tal o cual acción concreta sea considerado «responsable» en otro sentido más amplio. Es el sentido que corresponde a una doble intuición: sin atender a la identidad del agente no puede describirse bien ninguna de sus acciones y sin conocimiento de un número grande de estas no cabría reconocer dicha identidad. La relación circular que hay entre el agente y sus acciones puede expresarse mediante la paradoja de que uno es hijo de sus obras y también padre de ellas. Hay una noción holística de responsabilidad individual que corresponde a la capacidad de percibir el vínculo entre lo que somos y lo que hacemos y de dar cuenta de él; en

25. Esto, y lo que viene a continuación, no impide atribuir responsabilidad a grupos ni tampoco a individuos o grupos por las acciones u omisiones de otros individuos o grupos. La responsabilidad «holística» a que voy a referirme es, eso sí, un predicado de individuos, pero tal cosa no exige que la responsabilidad por acciones y omisiones se reduzca a ellos. Que esta última forma de responsabilidad dependa de la primera solo obliga a que los grupos estén constituidos por individuos —cosa que no niegan, creo, ni aun los más ávidos defensores de las identidades colectivas— y a que los individuos puedan afirmar ciertas relaciones significativas, distintas de la de autoría, con acciones que no son suyas.

este sentido holístico todos hemos de ser considerados agentes responsables, porque de lo contrario no podríamos entender cabalmente las acciones ajenas ni tampoco las propias²⁶.

Es característico de los animales humanos tener relaciones conflictivas con los vínculos que establecen entre su ser y su obrar. A veces creemos que algunas de nuestras acciones no son dignas de aquel que somos (nos disgustan los hijos que hemos traído al mundo) y otras veces lamentamos la estofa de que estamos hechos, aunque en gran parte sea nuestra propia hechura (creemos que habríamos merecido mejores padres). Si no experimentásemos conflictos así, no estaríamos en condiciones de adoptar distancia crítica respecto a nuestras acciones, porque todas ellas serían las mejores posibles. Pero este último resultado sólo puede resultar halagüeño a gentes muy poco excelentes y, además, acaso no fuera muy buen negocio para la vida práctica. Sería, sin embargo, la conclusión que habría que sacar si uno piensa que todos sus conflictos intrapersonales son exógenos y que puede transferir a otros su responsabilidad por dichos conflictos. Nadie puede jugar al juego de la atribución de responsabilidad proclamándose irresponsable de sus propios fallos de coherencia; se suele dar por supuesto —y esta es una intuición resistente a toda labor revisionista— que ninguna atribución de responsabilidad sería posible sin cierta aptitud para imaginar a los agentes humanos, empezando por uno mismo, distintos de como son. Ahora bien, imaginar a alguien distinto de como es se convierte en una tarea provechosa solo cuando se le atribuye capacidad de mudarse a sí mismo, una capacidad que nadie podría tener si los conflictos interiores fueran un puro accidente causado por terceros.

Quien confía en el esquema del Escándalo Virtuoso también ha de prescindir de intuiciones imprescindibles. Para poderlo llevar a la práctica, los partidarios de este esquema creen que puede determinarse un conjunto de casos en los que la indulgencia o exención de responsabilidad se otorga de manera automática y otro en el que dicha exención estaría siempre injustificada. (Creen, desde luego, más cosas muy poco sensatas, pero no las creerían si no creyeran esta.) El primer conjunto de casos es aquel en que el autor de las acciones es uno mismo o quien pertenece a cierta comunidad más o menos am-

26. La responsabilidad por una acción u omisión es un concepto o predicado «asertivo» en el sentido de Carlos Thiebaut, mientras que la condición responsable es «presuntiva» y no puede falsarse. Vid. C. Thiebaut, *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 83-97. Puede ser provechosa la crítica de B. Alcalá, «La vindicación ciudadana de Carlos Thiebaut»: *La Bolsa de la Medusa* 45-46 (1998), pp. 216-225.

plia con la que uno se identifica; el segundo lo componen todas las acciones llevadas a cabo por cierto autor o autores a quienes se ha proscrito por su condición moralmente aberrante. Que se haya de ser indulgente o que no se pueda serlo está determinado entonces por la identidad del agente que en cada caso corresponda, pero esto contraviene un rasgo esencial de la relación que guarda la responsabilidad con la indulgencia. En general, se tiene a alguien por responsable de algo cuando la atribución de responsabilidad ha sobrevivido —y se prevé que sobreviva— a todos los intentos de declinarla, de suspenderla o de ponerla en tela de juicio. A nadie se le consideraría responsable de nada si no se pudiera mostrar que no merece indulgencia. Dominar la gramática de la responsabilidad implica haber aprendido también las reglas de uso (ciertamente implícitas en su mayor parte) de la noción de indulgencia.

La responsabilidad no es eterna; se crea y se anula. Es siempre tentativa y falible (al menos la que no se atribuye en contextos jurídicos). Si tengo a alguien por responsable de algo, contraigo el compromiso de exponer en todo momento las razones por las que le hago responsable; tal cosa significa que estoy dispuesto a atender seriamente las razones en contra de la atribución que hago y a variar mi juicio si hallo razones mejores que las mías. Pero, sobre todo, significa que en ningún caso puedo anticipar los resultados de la pugna entre indulgencia y responsabilidad. Cuando se da el beneficio de la duda, uno no sabe quién acabará siendo el favorecido y quién el perjudicado²⁷. Pensar si alguien es responsable de algo es ir poniendo pesas en el platillo de la responsabilidad y en el de la indulgencia para ver cuál puede más, y nadie admitiría como un sopesamiento honrado aquel en el que los platillos mismos tuvieran distinto peso. Si he decidido de antemano cuál va a ser el resultado, muy bien podría ahorrarme el trabajo de buscar razones, como no sea para contribuir al homenaje que el vicio rinde a la virtud, algo muy caro al adepto del Escándalo Virtuoso. La intuición que hay que abandonar para cobrar aprecio a este tercer esquema es precisamente esta: que cuando uno se mete en el juego de la reponsabilidad no sabe si saldrá ganando o perdiendo, salvo que ya sepa que tiene los dados cargados.

27. Al «beneficio de la causalidad» como mecanismo de indulgencia apto para su uso en tercera persona se ha referido Javier Muguerza en varios escritos inéditos que aparecerán en breve en sus libros *Decir que no* y *Sueños de la razón, razones de los sueños*. Puede verse mientras tanto su trabajo «Sobre la condición "metafísica" y/o "postmetafísica" del sujeto moral», en M. Herrera Lima (ed.), *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, Alianza, México, 1993, pp. 173-191.

He tratado de explorar una de las vías que están abiertas cuando se carece de una teoría satisfactoria sobre cierto concepto normativo y cuando, además, no se encuentra el modo de describir con coherencia lo que uno cree que son las intuiciones morales realmente existentes. El proceso consta de cuatro pasos. En el primero de ellos se trata de buscar intuiciones patológicas, aunque frecuentes, sobre el concepto en cuestión. Más adelante se tendrá que mostrar por qué son patológicas; en este primer paso basta con que a uno le resulten espontáneamente inadmisibles. Lo que más importa es que esas intuiciones que uno tiene por inadmisibles gocen de cierto éxito social; no basta con inventar adrede creencias disparatadas para mostrar después por qué son disparatadas. Lo que he llamado la Teodicea Pervertida, el Fumador Litigante y el Escándalo Virtuoso son casos de intuiciones con notorio éxito social, y esto quiere decir que para muchas gentes son apreciables y hasta valiosas. En el segundo paso se intenta determinar algunas de las otras intuiciones que habría que tener para que las descritas como patológicas pudieran resistir ciertas críticas. En esta tarea, uno tiene que ponerse muy en serio en el lugar del infectado por las patologías y tratar de encontrar algunas consecuencias contraintuitivas que se siguen de lo que el infectado cree (o, si se prefiere echar mano de la ley de contraposición del condicional, intuiciones tales que, si el infectado no las poseyera, entonces tampoco poseería las tenidas por patológicas). Es importante, desde luego, suponer que el infectado será más fácilmente autocrítico con las intuiciones determinadas en este segundo paso que con las expuestas en el primero (esta es una condición pragmática de toda reducción al absurdo). El tercer paso consiste precisamente en llevar a cabo esa crítica; en mostrar con buenos argumentos que las intuiciones que se necesita tener no se pueden tener. Sin duda, uno puede fracasar en esta tarea si los argumentos que creía buenos no lo son. La implausibilidad de estas intuiciones puede mostrarse por vías muy distintas; si todas las demás han fallado, quizá convenga probar con el cuarto y último paso, consistente en explicitar aquellas intuiciones que uno tiene y que hacen implausible del todo tener las exigidas por las patológicas.

Afirmar que estos cuatro pasos pueden darse con fruto en la discusión de conceptos normativos no es, ciertamente, un descubrimiento muy meritorio. Todos los autores de teorías normativas y la mayor parte de los argumentadores morales ordinarios están acostumbrados a la sucesión de los cuatro pasos expuestos, casi tanto como a hablar en prosa. Se trata de cierta *dialéctica natural* del juicio práctico; esta dialéctica empieza con creencias falsas —aunque muy tentadoras— que a veces se poseen y termina enunciando creencias verda-

deras que se deben poseer. Su principal fuente de dificultades filosóficas estriba en cuál es la naturaleza de estas últimas creencias. He definido el último paso del proceso que conduce a ellas como «explicitar creencias que uno tiene», y esto puede entenderse como una tarea de rescate y aun de reminiscencia: descubrir intuiciones que uno ya tenía y que estaban olvidadas, latentes o rudimentariamente formadas. Es cierto que a veces suceden episodios así, pero sería erróneo pensar que todos los intentos de explicitación tienen este final; en muchos casos (quizá en los más importantes), las intuiciones que se expresan son novedosas. Quien las enuncia, las enuncia por vez primera, de modo que no parece justificado decir que alguien las *tenía* de antemano. Podría decirse que tenía si acaso la necesidad de poseer creencias semejantes a ellas o una disposición a admitirlas en caso de que llegaran a ser enunciadas, pero tal necesidad y tal disposición solo pueden determinarse cabalmente después de expresadas las correspondientes creencias. Antes de ello, lo que se hacía era formar deliberaciones y juicios que habrían podido justificarse aceptablemente —o con un grado mayor de aceptabilidad— si hubieran usado las creencias en cuestión. No las usaron porque no estaban enunciadas; de haberlo estado, habrían hecho un servicio inestimable. Muchas veces aceptamos creencias (normativas y de otros tipos) porque imaginamos el uso que podríamos haber hecho de ellas en ocasiones pasadas de apuro argumentativo. Pensamos que, si hubiéramos podido echar mano de tales creencias, nuestras deliberaciones y nuestros juicios habrían sido mejores de lo que fueron; el error habría sido menos frecuente y el acierto, mejor fundado.

Algunos de los mejores hallazgos en la argumentación sobre asuntos prácticos son el producto de las dificultades que uno encuentra en exponer con coherencia sus intuiciones normativas. El modesto esfuerzo de rastrear patologías y mostrar por qué lo son puede traer la recompensa inesperada de descubrir creencias con las que no se había contado. Es quimérico prever al detalle los cambios que la aparición de una creencia novedosa puede causar en las que se poseían hasta entonces. El nuevo huésped traerá unas veces la paz, otras la espada. Pero sin creencias pertinentemente novedosas y sin la tarea de intentar encajarlas con las antiguas, el juicio práctico no tardaría en atrofiarse. No es asunto de hacer de la necesidad virtud; lo que pasa es que a la larga los estados de desorden conceptual son más provechosos que los de armonía. Puestos en la tesitura de elegir entre tener una buena teoría que aplicar y un buen puñado de casos en los que aventurarse, solo los argumentadores muy pusilánimes preferirán lo primero.

DILEMAS DE LA RESPONSABILIDAD. UNA APROXIMACIÓN WEBERIANA

José Luis Villacañas Berlanga

I. INTRODUCCIÓN

Supongo que cualquiera estaría de acuerdo en identificar a Max Weber como un nombre principal cuando se habla del problema de la responsabilidad política. En este sentido, su conferencia sobre *La política como vocación* se ha convertido en un clásico que, por lo demás, resulta más citado que comprendido. Ya es una señal inequívoca de este hecho el que se extraiga como resultado central de la lectura de este librito la oposición entre una política de la responsabilidad y una política de la convicción. La alternativa central de la conferencia, lejos de ser ésa, dibuja la hostilidad existente entre una política de la responsabilidad y una política de mero poder, meramente pragmática y realista¹, afincada en la táctica desnuda².

En este sentido, la política de la responsabilidad tiene como enemigo, pero no como principal enemigo, al anarquista terrorista o al pacifista tolstoiano, que son las formas extremas de la ética de la convicción, sino al político falsamente llamado realista, el defensor

1. En *Política como vocación* se dice de una forma inequívoca que «el puro político de poder, tal y como un culto ciego busca transfigurarlo entre nosotros, puede hacer su pequeño efecto, pero desemboca sobre el vacío y el absurdo» (*El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981, p. 156). De este político de poder ha dicho W. Mommsen que «gustar el poder por sí mismo sin apreciar la finalidad del contenido es el mayor peligro» (*Max Weber et la politique allemande 1890-1920*, PUF, Paris, 1985, p. 72).

2. Para la crítica de la política entendida como mera táctica, cf. la carta a Tönnies de 9 de mayo de 1906, en la que se opone a las expresiones que el gran sociólogo había expresado al respecto.

de una *Realpolitik*. Aquellos, por la propia naturaleza de las cosas y de su actitud, no rozan el poder ni pueden usarlo. Si intervienen en la acción política —y lo han hecho muchas veces y además de forma radical revolucionaria— son políticamente irresponsables en el sentido de que transfieren irresponsablemente estructuras y sentido desde una esfera de acción —la religión o la moral— a la esfera de acción de la política. Cuando el poder político, realidad fundamental de esta esfera, les plantea sus propios retos, ellos no responden políticamente, sino religiosa o moralmente, esto es, en el fondo no responden con sentido específico. Pero el *Realpolitiker* desde luego que detenta el poder y, justo por eso, debería responder de su uso. La cuestión es que el político realista no hace del poder un medio por cuya obtención debe luchar con vistas a la realización de sus respectivas convicciones, sino un fin en sí, elevando su posesión a cuestión de prestigio incondicional. Con esta actitud, el político realista se sustrae al tipo de argumentación electivamente afín a la cuestión de la responsabilidad. El hombre moral o el religioso es, en cierto modo, responsable ante su idea y, si es coherente, no adoraría ni rozaría al dios de la política. Si es responsable ante sí mismo y ante su propia idea, repudiaría el poder, y lucharía por vivir el ideal de la actitud moral, que no se enfrenta a la dura realidad de la política como construcción de un orden vertical de obediencia y de protección entre los hombres, sino que pretende universalizar las relaciones de igualdad y horizontalidad perfectas.

Weber siempre pensó que el uso del poder se somete normativamente a una axiología ética y cultural que condiciona inevitablemente la política. Esta tesis, aunque dependa de un irracionalismo último de los valores de la vida política³, impone que esta no se reduzca, por naturaleza, ni a mero pragmatismo ni a mera acción orientada incondicionalmente por el éxito. Las críticas a esta actitud realista se han dispersado por todos los rincones de la obra de Weber⁴. Para él, un

3. Cf. La carta a Lujo Brentano de 16 de septiembre de 1912: «Los últimos puntos de toma de posición política brotan de valores muy personales que cada uno evalúa y no de la lógica. Si así fuera, esta posición nos llevaría a una secta determinada por la lógica, que sería totalmente impotente».

4. En la *Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1985, p. 515, se dice, por ejemplo: «los hombres se inclinan suficientemente a adaptarse al éxito interiormente o a cualquiera que en un momento dado promete el éxito, no solamente en los medios o en la medida en que aspiran *hinc et nunc* a realizar sus íntimos ideales, sino en el abandono de estos. En Alemania, se asocia esto al nombre de *Realpolitik*». Y en *Politische Schriften*, p. 169 se dice: «El adepto alemán moderno de la política es ancho de espaldas. Se trata de un comportamiento singular: las otras naciones practican la polí-

político realista está guiado esencialmente por la adaptación a las oportunidades momentáneas reales o aparentes de éxito. Su *ethos* en este sentido es más bien pasivo, oportunista y dependiente de la circunstancia. Este político renuncia a una verdadera dirección de los asuntos y, con su oportunismo, en cierto modo manifiesta una genuina falta de capacidad de poder⁵. Naturalmente, este punto obligaría a interpretar correctamente la noción weberiana de voluntad de poder, su dependencia de Nietzsche y sus matices. Como resulta obvio, esta no puede ser la ocasión para desplegar este tema. En todo caso, vaya por delante el apunte de que una voluntad de poder no es una voluntad de acumular poder ni de disfrutar del prestigio del poder. En cierto modo, una política responsable de poder no es ni una política de prestigio ni una mera política de adaptación. Es una política de convicción, esto es, una política que, partiendo de convicciones reales, entiende que el uso del poder es un medio humanamente legítimo de realización de los fines derivados de las convicciones. La crítica más radical que Weber tenía que hacer a la SPD alemana, dejando aparte otras cuestiones⁶, denuncia precisamente la esquizofrenia en la que tal partido vive, al profesar convicciones definidas de labios para fuera⁷, pero al mismo tiempo impulsar una política adaptativa y de corto alcance, esencialmente pendiente de arrancar mejoras concretas renunciando a la dirección políticamente activa.

Pero el problema no se acaba aquí. Cuando comprendemos bien a Weber, cuando entendemos de qué estaba hablando y contra quién estaba polemizando, entonces identificamos problemas y conflictos que antes no aparecían en su texto. Tan pronto apreciamos el carácter histórico de su pensamiento, y reconocemos la diferente situación de nuestro tiempo, nos damos cuenta de sus aporías internas. Weber ha defendido una altísima idea de responsabilidad que, antes de ser viable, muestra los dilemas en los que inevitablemente se intro-

rica pragmática y no hacen caso de ello. Pero el alemán, cuando hace política pragmática, debe forjarse una fraseología en la cual creer —me atrevo a decirlo— con todo el fervor del sentimiento femenino».

5. *Wissenschaftslehre*, cit., p. 515.

6. Cf. para otras cuestiones mi Introducción a Karl Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Natán, Valencia, 1987, donde analizo la cuestión del partido y la comprensión de la burocracia interna como el principal obstáculo para la emergencia de líderes con la conveniente voluntad de poder.

7. Cf. la misma carta a Tönnies de 9 de mayo de 1906: «Solamente que yo no podría compartir el credo social-demócrata y esto me impide entrar allí (dejando aparte el hecho de que yo sirvo a otros dioses), por mucho que en el fondo el suyo no sea más que un credo de labios para fuera, como el de los apóstoles».

duce el pensamiento clásico del tema cuando se quiere aplicar a la realidad. Sin negar aquel supuesto de la centralidad de la figura de Weber, antes bien, reconociendo su radical relevancia, pretendo analizar en este ensayo el carácter claramente aporético de la noción de responsabilidad que él defendió. Este hecho tiene que ver con la situación en la que habitualmente se encuentra el pensamiento político, incapaz hasta el momento de encontrar un concepto unívoco de responsabilidad política. Sin pretender en esta ocasión ofrecer una propuesta alternativa, sí deseo analizar la estructura misma de la aporía weberiana.

2. EL HÉROE CIENTÍFICO

Cuando las cosas se miran desde el punto de vista del contenido específico de los afectos, los fines y los valores de la esfera de la política, se producen profundas distorsiones en el análisis de la responsabilidad. Los planteamientos de Max Weber en este sentido son demasiado dependientes de una aproximación especializada al sujeto tradicional de la acción política, al detentador del poder ejecutivo, al que decide. Su problema, en su más profundo sentido, consiste en proponer cómo debe ser el político si ha de ser responsable primero que nada ante sí mismo. En primera instancia, su planteamiento es autorreferencial y no aborda el tema de cómo es responsable el político en relación con aquella forma de acción social que es propiamente política. En este sentido, Weber no ha desplegado su análisis desde sus propios planteamientos de acción social. Para él, la responsabilidad del político como sujeto tenía que ver con la formación de una personalidad ética que estuviera en condiciones de resistir las peligrosas situaciones en las que el alma se ve envuelta en la esfera de la acción política. En esta dirección no se ahorró ningún patetismo. En lo más hondo de su visión, el sujeto político es un héroe, un personaje siempre potencialmente heterogéneo respecto al hombre común y acaba apareciendo como un líder capaz de asumir todo el nihilismo del mundo sin caer en la desesperación. Esta noción de responsabilidad se ve inicialmente en el famoso texto:

La política significa una dura y larga lucha contra tenaces materiales, con pasión y con mesura a un tiempo. Y es completamente cierto, y lo confirma toda la experiencia histórica, que no se alcanza lo posible si no se ataca siempre de nuevo lo imposible. Pero el que pueda hacer esto, tiene que ser un dirigente, y no solo esto, sino también un héroe en el estricto sentido de la palabra. E incluso los que no lo

sean, tienen que armarse desde ahora con aquella firmeza de corazón que les permita soportar la destrucción de todas las esperanzas, si no quieren mostrarse incapaces de realizar inclusive todo lo que aún es posible. Solo quien está seguro de que no se destruirá a sí mismo porque el mundo, visto desde su punto de vista, sea demasiado abyecto o necio para lo que él le está ofreciendo, quien puede decir frente a todo «a pesar de eso» solo este tiene la política como vocación⁸.

No pretendo decir que este, el autorreferencial y heroico, de tan profundo regusto nietzscheano, fuese el único abordaje weberiano del tema de la responsabilidad. No es así, desde luego. Mas curiosamente, cuando complementa su análisis —y él ha visto muy bien la necesidad de ese complemento—, Weber despliega el tema de la responsabilidad del líder político desde la necesidad de su alianza, e incluso a veces de su transformación, de la mano de la responsabilidad propia del científico social. De esta forma, ha cargado su inicial aproximación con importantes exigencias.

Por el contrario, nunca lo analiza desde esa estructura de simetría entre *ego* y *alter* que inevitablemente se supone en la política como esfera de acción social. Pues en ese ámbito es donde cabe situar el reconocimiento democrático del hombre político, reconocimiento que de no incluir el momento de la simetría, de la razón común, de la publicidad y de la elección, se convierte en autoritario. En este sentido, Weber ha extremado el rigor de su noción de publicidad y opinión pública y se ha mantenido firmemente anclado en la idea liberal, ya expresada por Kant, de una alianza sólida entre razón pública, universidad y ciencia. Como vemos, de esta manera Weber se ha mostrado poco dispuesto a hacer concesiones a la sociedad de masas, caracterizada por el amateurismo de las opiniones y por el dominio de los literatos.

En este ámbito de la relación de la política con la ciencia social hay que situar su inicial duda, con la que superaba la mera aproximación subjetiva y autorreferencial al problema de la responsabilidad. «Se debe empezar a dudar de la consistencia interior que existe en el trasfondo de la ética de la convicción», dijo, con pleno acierto⁹. Repárese bien en la tesis: no se debe dudar de la necesidad de la convicción, sino de la mera traducción de la ética de la convicción a mera consistencia interior. En términos modernos, se debe negar la inter-

8. *Politik als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin, 1987, p. 67; ed. cast., p. 179.

9. *Ibid.*, p. 65; ed. cast., p. 176.

pretación solipsista, autorreferencial de la ética de la convicción, no de que sea necesaria la convicción en la acción política. Weber apuesta en cierto modo por una convicción razonable que no acude de forma inmediata a la mera autoafirmación, con la pretensión de que yo sólo me entiendo o yo sólo me juzgo, o sólo yo tengo derecho a decidir lo que es buena intención.

Weber quiere también someter al ámbito de la responsabilidad la misma formación de convicciones. No cualquier convicción, por el mero hecho de serla, está justificada o es legítima. También hay que dar cuenta de ellas y alejarnos de las visiones carismáticas que idealizan la interioridad humana como el escenario de revelaciones especiales. Hegelianamente hablando: la forma de la convicción como certeza no implica también su verdad. Y, sin embargo, una convicción es responsable, para Weber, si asume confrontarse con una dimensión de verdad, que únicamente puede acreditar la ciencia social —no la filosofía de la historia de corte hegeliano, la gran rival de Weber en todas sus formas—. Pues la esfera de acción que tiene el monopolio de la verdad es la ciencia. Por tanto, la responsabilidad de la convicción depende de su voluntad de medirse con la dimensión de la científicidad. Para ello se debe crear un territorio científico en el que se analicen las convicciones y valores con independencia de su valor para alguien, en una especie de *epoché* valorativa que analice sin embargo el valor. Concluyo, por tanto, que cuando Weber quiere objetivar el proceso de obtención de una convicción, el valor ante el que un actuar deviene responsable, no tiene sino que acudir a la ciencia social libre de valores.

Y así, lo que distingue al político de la responsabilidad, dejando aparte la pasión y la medida¹⁰, lo que define la noción de responsabilidad en él, lo que permite su síntesis entre eticidad y política, es que, consciente de que las convicciones mantenidas en la interioridad carecen de criterios de coherencia, firmeza, rigor y solidez, y de que la acción política es un arma cargada de potencialidad destructiva, está dispuesto, primero, a entender reflexiva y objetivamente su convicción, y, segundo, a calcular las consecuencias objetivamente posibles de su acción respecto del mal que reportaría a su actor y a sus conciudadanos. Como es obvio, estas operaciones solo serán viables si sus convicciones y sus consecuencias prácticas posibles son científica y racionalmente estudiables. Como veremos posteriormente, con ello no se habrá concluido el tema.

10. *Ibid.*, pp. 46 ss.; ed. cast., pp. 145 ss.

3. LA DIMENSIÓN INSTITUCIONAL DE LA RESPONSABILIDAD

Hemos visto entonces que el político, como sujeto activo, disfruta de una personalidad doble: por una parte, una personalidad reflexiva que da cuenta de las razones de sus convicciones, que se comprende a sí misma; pero además conoce y anticipa las consecuencias posibles que se derivarían de poner estas convicciones en práctica en el mundo real, por naturaleza imperfecto y refractario a la pureza de cualquier ideal. Ambas dimensiones son teórico-prácticas. Ambas tienen dimensiones epistémicas y éticas, dimensiones de conocimiento y de eticidad. En esta síntesis continua se da la dimensión ético-científica del político responsable.

Esta posición, por muy conocida que sea, no es evidente en sí misma, ni es la única posible. De hecho está condicionada por un referente crítico muy especial, que será relevante para entender la carrera entera de Weber como científico social. En el fondo, todos los planteamientos del problema de la responsabilidad política por parte del Weber están diseñados para definir una figura, una forma de subjetividad, capaz de hacer frente a la forma de subjetividad romántica que, con toda autocomplacencia, encarnara el último Káiser alemán. Pues para Weber, Guillermo II no solo será el ejemplo perfecto de político de prestigio, de político finalmente pasivo en relación con las oportunidades reales o posibles de poder, de político oportunista y sin consistencia interna. Es también, y sobre todo, ejemplo de un político sin convicciones —la adoración del poder como elemento central del prestigio no es una convicción, sino un equívoco conceptual en la apreciación del poder—, y de un político confiado en su propia capacidad genial de salir de las situaciones concretas con la única ayuda de la improvisación y el carisma. En suma, Guillermo II es el ejemplo de político irresponsable y todo lo que Weber tiene que decir sobre el tema de la responsabilidad política está mediado por su firme voluntad de criticar este modelo, para él verdadera causa de la tragedia alemana. Sin embargo, rara vez se tiene en cuenta que Weber no consideraba la figura del Káiser como un azar histórico que la desgraciada fortuna hubiera lanzado sobre Alemania. Antes bien, en muchos sitios dejó claro que se trataba de instituciones, no de personas¹¹. Por lo tanto, la política de la responsabilidad

11. Cf. este pasaje de una carta a Naumann de 12 de noviembre de 1908: «El rey de Inglaterra es ambicioso y potente; el emperador alemán es vanidoso y se contenta con la ilusión del poder. Consecuencia del sistema, no de las personas».

tendría una inevitable dimensión institucional que, sin embargo, no aparece de una forma visible en la patética conferencia sobre la política como vocación.

Este hecho conviene no olvidarlo, porque encaja con otro de cierta relevancia. Weber opuso a esa personalidad romántica y genial, apoyada por la magia del carisma autoritario e irresponsable de una neblinosa subjetividad pretendidamente consciente de sus certezas, otra forma de subjetividad racional y libre, dotada de coherencia y del carisma político racional, en modo alguno autoritario y, como resulta claro desde lo dicho, apoyado por determinadas instituciones que configuran el escenario indispensable de la responsabilidad. Estas instituciones son dos para Weber, a saber: la elección directa del responsable político por parte del pueblo y el debate parlamentario en comisión pública con relevancia para la configuración del poder ejecutivo y su control. Sin estas dos instituciones a la vez no es posible una institución de responsabilidad política. Uno de los dilemas más complejos de la responsabilidad política reside justo en la dificultad de mantener funcionalmente y a la vez estos dos escenarios de una manera convergente.

4. ANTI-ROMANTICISMO

La radicalidad del planteamiento de Weber se acredita por su decidida intención de criticar no solo la figura de la personalidad irresponsable, sino por descubrir el conjunto de valores y de creencias, la cosmovisión filosófica en suma, desde la que brota aquella comprensión de la subjetividad romántica. En efecto, ya en la segunda parte de su ensayo sobre *La irracionalidad en las ciencias sociales*, en su debate con Roscher y Knies, Weber da un firme paso en su lucha contra el romanticismo científico que retira a la convicción del escenario de la responsabilidad. Knies, a quien Weber sucedió en la cátedra de Heidelberg, había publicado un libro en 1853 con el título de *La economía política desde el punto de vista del método histórico*, escrito que pasó desapercibido hasta 1883, en que se reeditó, justo en el momento inicialmente álgido del debate metodológico de las ciencias humanas, con las aportaciones de Dilthey.

Para Knies las ciencias históricas son una síntesis de las ciencias naturales y las ciencias espirituales. En ellas, los factores espirituales internos producen resultados naturales externos en medio de circunstancias externas. Dado que las dimensiones naturales están dominadas por la legalidad causal y las dimensiones espirituales por la

dimensión individual e irracional, la acción histórica racional es bastante problemática. El resultado será un efecto incalculable y ahí ve Knies la dignidad específica del hombre. De esta forma, la libertad de convicción condena a la irracionalidad todas las ciencias históricas y sociales. El residuo irracional de la personalidad, ese santuario interior del que hablaba Treitschke, es transcendente a la ciencia y a la razón. Puesto que de él no podemos saber nada, la ciencia tiene aquí un límite insuperable para imponer su racionalidad. Naturalmente, esto es justo lo que se cumple sobre todo en los grandes individuos históricos.

Weber, tras mostrar que esta noción de personalidad depende de la vieja y romántica idea de creatividad, en sí misma un antropocentrismo intolerable, recurre a Kant¹² para darle forma lógica a su argumento: la dimensión ética y moral del hombre, libre desde luego, es la causa noúmeno de las cadenas naturales de efectos. Pero en Kant la estructura lógica de este planteamiento era nítida: él no quería fundar una ciencia de la libertad, no quería olvidar que se estaba hablando de ética, no de ciencia. Pero tampoco quería negar la posibilidad de una contemplación científica de los efectos de la libertad en el ámbito fenoménico. A su vez, no deseaba defender que la libertad, aunque ajena a la ciencia, no estuviese sometida a un ámbito de racionalidad propio, y desde luego mostraba claramente que la ciencia tenía su valor porque servía a un valor más alto: la libertad. En modo alguno quería Kant, mediante la afirmación de la libertad humana, conocer mejor al hombre. En conclusión, Knies, para Weber, solo era explicable desde una involución respecto a la filosofía clásica alemana, en este caso respecto a Kant.

La meta de esta crítica, sin embargo, avanza dificultosamente a través de un texto que hasta en su ordenación resulta caótico. Se supone que Weber aspira sobre todo a fomentar una idea de personalidad lejana de las brumas románticas. Lo que está en juego en este argumento es una teoría de la acción humana capaz de canalizar una comprensión del hombre anti-romántica y, en este sentido, racional. Se supone que solo un triunfo en esta batalla puede hacer inevitable la exigencia de responsabilidad. Considerar a un hombre como personalidad dotada de una genialidad creativa es un enunciado valorativo que se sostiene únicamente en una cultura que ante todo valora la innovación, la genialidad, la impredecibilidad y todo aquello que se separa del saber regular disponible.

12. *Wissenschaftslehre*, cit., p. 62; ed. cast. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 74.

¿Pero por qué habría de considerarse esta incomprendibilidad como un valor supremo en el hombre?, se pregunta Weber. Desde luego, esta consideración no viene apoyada desde una consideración ontológica de lo que significa ser hombre. También es posible una valoración de lo calculable en el hombre y también cabe una personalidad tanto más acusada cuanto más conscientemente asuma sus convicciones, sus metas, sus fines y sus medios y tanto más se atenga a ellos, por mucho que entonces despliegue una conducta perfectamente calculable. En cierto modo, la personalidad no es autorreferencial ni se impone autoritariamente. Es sobre todo, como hemos dicho antes, una dimensión social y se reconoce en la acción social como *alter* y desde la libertad de *alter*.

Cuando estos dos tipos de hombres se oponen, el uno con una conducta concebible, comprensible en sus motivos, calculable en sus resultados, imputable en sus acciones, y el otro con su divergencia respecto a lo que sabemos hasta ahora de los hombres, con motivos que se suponen propios, impredecible en sus acciones y altamente sensible a dimensiones inconscientes o impulsivas, en el fondo se oponen dos formas de vida, una que puede ser parte de la acción social y otra que de hecho es autorreferencial y que siempre tiene abierta la puerta de salida que escapa a aquella. La primera forma de vida no es más irracional que los procesos analizados en cualquier ciencia natural, si se pretende llegar a prever sucesos individuales desde meras leyes generales. Es más, en la medida en que esta forma de vida es previsible e interpretable, su calculabilidad es mayor que los sucesos individuales de la ciencia natural¹³. La segunda forma de vida, desde luego, no puede producir ciencia alguna, ni acción social, ni discurso racional, sino esencialmente reconocimientos expresivos o afectivos, apelaciones a revivir la experiencia del hombre, a interiorizar sus mismos procesos psíquicos, como si esta reproducción implicase conocimiento.

Con ello, Weber quiere sobre todo oponerse a que la interpretación de la acción humana se identifique con los procesos altamente privados y sentimentales de simpatizar o identificarse con el otro, de revivir sus procesos internos, de mimetizar expresivamente el curso vital que presta ese sentido íntimo a la acción¹⁴. Esta comprensión de la irracionalidad de la libertad humana impone una noción de las ciencias históricas que lleva directamente a la sugestión, y hace inviable toda consideración científica que aspire a configurar legalidad en

13. *Ibid.*, p. 69; ed. cast., p. 82.

14. *Ibid.*, p. 85; ed. cast., p. 101.

la acción de la persona e imputación causal en sus consecuencias, dimensiones ético-epistémicas que constituyen la aspiración fundamental del conocimiento social.

Pero esta contraposición de formas de entender al hombre y su acción y, por tanto, de comprender el método y la finalidad de la ciencia histórica o social, tiene un aspecto inicialmente ético. Creo que el motivo fundamental de Weber para oponerse tan amplia y prolijamente a esta cuestión reside en la falsa afinidad electiva entre la teoría de la personalidad creativa y genial, imprevisible e incalculable, base de la personalidad romántica del Káiser Federico Guillermo II, y la idea de una libertad y dignidad específicamente humanas. Con ello comprendemos la profunda repercusión ética de este ensayo, y más todavía de los que le habían de seguir en la misma línea. Por eso se puede decir que estos problemas metodológicos, en el fondo, son aproximaciones a una teoría de la subjetividad que resulta electivamente afín con la defensa del mismo tema en la ética protestante, en un sentido que todavía no podemos anticipar más allá de sus dimensiones intuitivas evidentes.

En efecto, resulta obvio que la libertad, entendida como imprevisibilidad, es defendible exclusivamente desde una idea ontológica emanantista del sujeto. Según esta concepción, se es libre cuando se da curso a la expresión de un ser individual, que justo por ser tal, no puede ser penetrado *a priori*. Con anterioridad a la expresión, este ser sólo es accesible a sí mismo. Como su realidad personal es la clave única de su acción, comprender esta acción requiere hacerse con la vida interior del ser humano. De ahí la necesidad de simpatizar, reproducir, revivir su interioridad. Este sujeto se nos impone en toda la necesidad de su expresividad, y es nuestro deber reconocerlo como tal, sin que estemos en condiciones de interrogar acerca de la pertinencia de su creatividad. Como se ve, tenemos aquí una idea ontológica de libertad, no una idea ética. Aplicado a la teoría de los pueblos, Knies debía asumir que sólo un pueblo se entiende a sí mismo, por una parte, y que lo hace porque existe una homogeneidad esencial entre los miembros de ese pueblo que teje una homogeneidad cultural en todos los fenómenos relativos al mismo¹⁵.

Ya hemos visto que esta posición debía parecerle a Weber —él mismo cercano a los ambientes filosóficos de Heidelberg— un gratuito retroceso respecto a Kant. Desde un punto de vista ético, contra aquella teoría romántica, la libertad es la auto-adscripción a una

15. *Ibid.*, p. 142; ed. cast., p. 170.

norma. En la medida en que considero esta norma como un deber, resulta claro que mantengo mi conducta como significativa desde una permanente relación con la norma. Pero entonces mis motivos son interpretables no desde mi realidad personal, sino desde la fiabilidad de este acto de dirigir mi conducta por la norma. En este caso, mi conducta será tanto más libre cuanto más se rija por la norma. Como es obvio, esto significa que mi conducta será tanto más calculable e interpretable cuanto más libre éticamente sea. Libertad y racionalidad de la acción histórica no serán divergentes, sino justo al contrario: convergentes. Esto significa que de la libertad ética es posible una ciencia comprensiva de sus normas, pero también una ciencia de imputación causal, de los efectos de la conducta basada en esas normas. Por la adscripción libre a una norma clara y reconocible —una convicción razonada— se deberían asumir los efectos causales de la acción humana sobre el devenir histórico. Así, solo ciertamente una libertad ética puede ser complementada por una dimensión epistémica tanto de la norma como de los efectos de la acción. Solo la responsabilidad ante la norma permite definir una responsabilidad ante las consecuencias.

5. CRÍTICA Y RESPONSABILIDAD

En 1904 Weber editaba otro ensayo con el que comenzaba su colaboración en la revista de E. Jaffé. Su título ya abandonaba los puntos de vista críticos de su colaboración en el homenaje a Knieps. Ahora el problema lógico pasaba a primer plano. El nuevo trabajo se llama *La objetividad del conocimiento científico social y político social*. Se trataba de una primera contribución radical para la definición de una concepción coherente del papel de la ciencia social en el ámbito de la praxis humana. En este sentido, aunque Weber reconoce que solo tratará de lógica¹⁶, lo que ahora significa lógica es tanto como lo que significa para un kantiano la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* a la vez.

De hecho, para poder entender este artículo, necesitamos ponernos en el *pathos* de la *Antrittsrede* de 1895. La ciencia social aspira a la intervención en el ámbito de la política y de la legislación. Pero ya no aspira a hacerlo de una forma inmediata, deduciendo de ella mismos juicios de valor, sino a través de la crítica, que en sí misma es una

16. *Ibid.*, p. 147; ed. cast., Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 39.

actividad científica que responde de forma autónoma a la *Beruf* del conocimiento. De esta forma, la nueva empresa del *Archiv* no solo debía aspirar a aumentar el conocimiento de los hechos de la vida social, sino también contribuir a la clarificación de los juicios sobre problemas prácticos y por tanto a «la crítica de la práctica político-social, incluida la legislación»¹⁷, pero solo con medios científicos. Tenemos así claro que ahora Weber se ocupaba de las dimensiones epistémicas sin las que la responsabilidad no era viable.

¿Como se concilia este fin, intervenir en la práctica, y estos medios, la objetividad de la ciencia? Pues se supone que el fin, la intervención en la práctica, depende de convicciones, intereses y valores que, aunque explícitos, normativos y razonados, no superan jamás su condición subjetiva, mientras que la objetividad de la ciencia debe superar la subjetividad y ofrecer juicios prácticos objetivos. ¿Cuáles son entonces las normas y la validez de los juicios prácticos? ¿En qué sentido existen verdades objetivamente válidas en las ciencias de la cultura en general?

Estos son los problemas que Weber aborda en ese nuevo ensayo reflexivo sobre el papel de su ciencia social. Pero jamás olvidemos el horizonte final: se trata de la responsabilidad del actor en la praxis histórica. Pues ya en el origen, señala, la ciencia cultural, histórica e institucional, dependía de un punto de vista práctico¹⁸. Como el propio Weber lo hizo en su *Antrittsrede*, trataba al principio de formular juicios de valor sobre economía política. Su pretensión fue técnica, como las disciplinas clínico-médicas: pretendía realmente curar. Su conclusión debía ser siempre una cláusula normativa, un imperativo que debía seguir el curso de la acción. En el caso de 1895: la expropiación de las grandes haciendas de los junkers del este del Elba.

Sin embargo, esta posición inicial no llegó a una clara división entre conocimiento de lo que es y de lo que debe ser, entre conocimiento de hechos y conocimiento normativo. Esta confusión produjo una comprensión naturalista de la economía, tal y como la hemos visto desde la metafísica de los pueblos: los procesos económicos eran legales-naturales. Según fuese el nivel evolutivo del pueblo, así se deberían proyectar determinadas políticas. El evolucionismo étnico y el relativismo histórico intentaban despojar a las normas éticas de su carácter formal, determinarlas en cuanto a su contenido, introduciendo la totalidad de los valores culturales en el ámbito de la

17. *Ibid.*, p. 147; ed. cast., p. 40.

18. *Ibid.*, p. 148; ed. cast., p. 41.

eticidad del pueblo y así elevar la economía nacional a la dignidad de una ciencia ética sobre fundamentos empíricos. En cuanto que se aplicaba a la totalidad de los ideales de cultura posible de un pueblo, del sello de lo ético se volatilizaba la dignidad específica del imperativo moral, al tiempo que se rompía con la idea ética de libertad y dignidad, de norma de conducta. Con ello, la noción de responsabilidad individual desaparecía ante una norma concreta que venía impuesta por el contexto ético de un pueblo. Naturalmente, dice Weber ahora, casi diez años más tarde, con ello no ganaba nada ni la responsabilidad ética, ni los ideales¹⁹, ni la ciencia. La primera se refugiaba en una apuesta por la normatividad evolutiva de un supuesto espíritu del pueblo que superaba y coaccionaba a la responsabilidad individual; los segundos se refugiaban en la personalidad genial que expresaba el espíritu del pueblo en cuestión; la tercera se llenaba de enunciados pretendidamente normativos que no eran sino juicios de valor, que solo podían ser compartidos desde una teoría de la intuición llena de elementos sugestivos, pero finalmente incommunicables.

Weber desea oponerse a la vez a ese colectivismo moral, a ese relativismo y evolucionismo histórico y a ese subjetivismo científico. Pero de manera inmediata, rebajando el tono imperativo de sus recomendaciones en la *Antrittsrede*, afirma que jamás podrá ser tarea de la ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios de los que puedan derivarse preceptos para la praxis²⁰. No se quiere decir con ello que los juicios de valor estén sustraídos a la discusión científica por el hecho de que sean subjetivos y se deriven de ideales. La tesis central es que deducir juicios de valor y normas de acción no es el objetivo al que tiende la ciencia, pero que tantos unos como otras son el objeto de análisis de la crítica científica. La tesis más rotunda dice: «La crítica no se detiene ante los juicios de valor»²¹. La cuestión final es qué puede significar crítica científica de ideales y juicios de valor. Esa es la cuestión. En una misma expresión se sintetizan las dos palabras centrales: crítica y ciencia.

En todo caso sabemos que la ciencia social, como crítica científica, está en condiciones de poner la responsabilidad personal en su sitio, refiriéndola a convicciones libre y conscientemente asumidas, y retirándola de procesos históricos objetivos y coactivos; sabemos que

19. *Ibid.*, p. 148; ed. cast., p. 41.

20. *Ibid.*, p. 149; ed. cast., p. 41.

21. *Ibid.*, p. 149; ed. cast., p. 42.

solo ella puede dotar a esa convicción de una referencia a la acción y, por lo mismo, prever de forma objetiva las consecuencias históricas de la puesta en marcha de determinados ideales. Lo peculiar del asunto es que la dimensión epistémica de la responsabilidad es siempre la crítica. Esta es científica, pero no deja de ser por eso crítica. Justo por eso la responsabilidad es algo más que una técnica.

6. LOS SENTIDOS DE LA ACTIVIDAD CRÍTICA

Para explicar este problema Weber vierte los conceptos de convicción o ideal y de acción efectiva en los conceptos fin y medio. En relación con ellos emerge la responsabilidad. Podemos querer algo en función de su propio valor o como medio de algo que queremos en función de su propio valor. A la consideración científica es asequible ante todo lo que en la crítica a Knies se llamó la interpretación racional, esto es, relación nomológica entre medios y fines. La crítica puede ejercerse aquí ponderando las posibilidades de alcanzar un fin determinado con determinados medios objetivamente definidos. Un sujeto sería responsable en la medida en que conoce los medios disponibles y selecciona el más adecuado. Si elige uno que conduce al fracaso, podría ser criticado recordando que existía un medio más seguro y será responsable entonces de las consecuencias en la medida en que el medio alternativo era conocido. Llamamos a esta noción de crítica, la más trivial (C1). Un ejemplo de C1 sería, por ejemplo, rechazar que el mejor medio para potenciar la autonomía universitaria fuese hacer depender las universidades del poder autonómico, siendo así que existía el medio, puesto en marcha por la Segunda República, de mantener la Universidad como competencia exclusiva del Estado. Esta crítica pretende sobre todo definir sujetos competentes.

Como consecuencia de esta diferencia medios-fines, el análisis se puede concentrar no en el curso concreto de la acción, sino en los fines, normas, convicciones e ideales. La crítica puede argumentar que estos fines no son realizables en la situación histórica concreta, con los medios disponibles a la mano y en las circunstancias concretas de acción. Para ello se deberá emplear masivamente el conocimiento histórico de antecedentes, basado generalmente en la ambigua expresión «afinidades electivas»: hay cosmos históricos donde un fin resulta insensato, no tanto por que en sí mismo lo sea, sino porque no hay posibilidad objetiva para él, porque ciertas ideas y ciertos procesos históricos objetivos no se atraen el uno al otro. Esta inviabilidad de los fines en relación con un contexto histórico, más o

menos conclusivamente demostrada por la ciencia, es el segundo sentido de crítica y la llamaremos C2. Por ejemplo, el fin de reconquistar una dimensión imperial de España en 1939 carecía de pleno sentido en ese cosmos histórico. Lo mismo se podría decir del fin de pretender aumentar el número de socios ibéricos que se sientan en el Consejo de Ministros de las Comunidades Europeas. Son fines poco electivamente afines al contexto histórico objetivo. En la medida en que estos fines sean evidentemente inverosímiles, tanto más delatan su función ajena a la convicción, y en esa misma medida delatan apuestas ideológicas de naturaleza irracional, generalmente afectiva. Esta crítica, por tanto, pretende definir fines sinceros y realistas, que suponen siempre posibilidad objetiva.

Pero no son estas dos las únicas formas de ejercer la crítica. Cuando la posibilidad objetiva de alcanzar un fin está dada, podemos comprobar las consecuencias que tendría la aplicación del medio requerido para realizarlo. Estas consecuencias podrían ser divergentes de lo pretendido al perseguir el fin y contradictorias con él. Estas consecuencias previsibles dependerían de la interdependencia de todo acaecer. Buscando una cosa, y desde una influencia compleja y mostrable sobre fenómenos laterales, nos encontraríamos con otra contraria. Este tercer sentido de crítica la llamaremos C3²². Este tercer sentido C3 nos ofrece la posibilidad de ponderar las consecuencias no queridas de la acción y nos obliga a responder a la pregunta: ¿Cuánto cuesta el logro del fin en términos de pérdida respecto de otros valores? Esta pregunta, y la actitud crítica en general que genera, es naturalmente del máximo valor ético. La energía que se despliega aquí es básicamente ética y está orientada por el sentido de la responsabilidad: se trata, dice Weber, de «la autorreflexión (*Selbstbesinnung*) de un hombre que actúe responsablemente»²³. Pues no solo tiene en cuenta el valor y la convicción que en un momento dado es dominante, sino su jerarquía con otros valores y deseos, de tal forma que está dispuesto a hacer consciente la idealización de un valor frente a otro y a razonar esta preferencia. Esta crítica se hace cargo entonces de la pluralidad del mundo y desea respetar los dioses plurales que en un momento dado puedan contender. Por ejemplo, esta responsabilidad es la que permite que un gobierno que tiene plena soberanía en materia cultural, no imponga una medida legal y legítima desde diversos puntos de vista, como

22. *Ibid.*, p. 149-150; ed. cast., p. 42.

23. *Ibid.*, p. 150; ed. cast., p. 42.

sería la de exigir siempre la posibilidad de expresarse en la lengua considerada propia, ante la consideración de que el más alto valor de la amable convivencia ciudadana podría sufrir alguna merma. En este caso, es responsable buscar una acción que permita el mismo fin, sin que dañe a otras dimensiones normativas o convicciones, con gastos no de los ideales, sino de bienes materiales, como podría ser tiempo o dinero.

Lo que en modo alguno incumbe a la ciencia es extraer una decisión. Esta es una tarea ética del hombre en tanto libre voluntad, del hombre que quiere de acuerdo con su propia tarea o su propia cosmovisión. En todo caso, la ciencia puede proporcionarle la conciencia de que todo actuar —y todo no actuar— supone en sus consecuencias una toma de partido por determinados valores y una dejación o lucha contra otros. Encontrar la elección entre ellos es cosa del sujeto. La C3 propone en ese caso que esa elección, en la medida en que es plenamente autoconsciente, libre, reflexiva y razonada, puede fundarse en una acción social y por tanto es responsable. De no hacerse, alguien puede exigir respuestas por la destrucción de valores que debían haberse considerado y evaluado. Esta crítica aspira a formar personalidades no dogmáticas y flexibles, aunque, sin embargo, no renuncien a sus ideales.

Pero con esta formación de personalidades competentes, sinceras, realistas y flexibles, antidogmáticas y antiideológicas, no se acaban los sentidos de crítica. Hay todavía una cuarta forma de crítica (C4) que está implicada directamente en el proceso de toma de posición ante la praxis como totalidad, ya se trate de un valor, un fin, un medio o una decisión práctica. Se trata del conocimiento preciso del significado (*Bedeutung*) de lo querido mismo, sea en la convicción o sea en el acto concreto.

Este conocimiento se puede desarrollar a su vez en varias dimensiones. Así tenemos una C4-1 cuando se muestra el desarrollo lógico de las ideas que sirven y pueden servir de fundamento a los fines concretos. Se deben poner en claro las ideas por las que se lucha, y se ha de ser capaz de distinguir cuándo se lucha realmente por ellas, o cuándo se realiza solo en apariencia [*teils wirklich, teils vermeintlich*]²⁴. Esta tarea, la de vincular prácticamente un orden conceptual con la realidad empírica, supone una especie de interpretación conceptual [*Deutung*] de los valores espirituales, así como un registro de los usos históricos que han dirigido. Este análisis conceptual, junto

24. *Ibid.*, p. 150; ed. cast., p. 43.

con el uso histórico, constituye la explicación filosófico-histórica que se estudió en Roscher y Knies y que ahora, en 1904, ya se reconoce como labor propia de la *Sozialphilosophie*²⁵. Así, por ejemplo, tendríamos una C4-1 cuando analizásemos cómo ha sido usada la idea de nación en la historia, qué efectos ha producido desde alguna de sus ideas, cuál ha sido el contenido teórico que en la acción ha sido finalmente movilizado, qué sentidos han sido reducidos o apartados de eficacia, etcétera.

Este análisis filosófico-histórico-social estudia el poder efectivo, el uso histórico de las ideas para el desarrollo de la vida social. Constituye así el primer sentido de C4. Pero existe una segunda tarea aquí (C4-2). Y es la que trata de enseñar a juzgar críticamente los fines y los ideales queridos:

Esta crítica solo puede tener un carácter dialéctico, y solo puede constituir un enjuiciamiento lógico-formal del material que se presenta en los juicios de valor y en las ideas históricamente dadas, y ser un examen de los ideales respecto del postulado de la interna carencia de contradicción de lo querido²⁶.

Aquí se jerarquizan los elementos internos de una cosmovisión, se proponen explícitamente los ideales últimos, se descubren los criterios de valor de los que se parte inconscientemente o de los que, para ser consecuente, se debería partir. Llevar a conciencia estos criterios últimos, que definen la vinculación querida del sujeto respecto de una acción dada, es lo último que puede hacer la ciencia filosófico-histórico-social antes de entrar en la especulación. La frontera que no se puede traspasar es que, en el terreno de acá, los conceptos y valores funcionan como ideales prácticos y en la acción histórica y social, mientras que más allá, en la especulación, se separan de la vinculación con la acción y se estudian en su aspecto abstracto. Un ejemplo de esta C4-2 sería intentar recoger el material histórico de la idea de nación y mostrar el juego lógico de sus estratos, la posibilidad de coherencia o no, la posibilidad de atender a las dimensiones semánticas de que se compone. Pero no tendría como meta configurar una teoría de la nación, por mucho que una teoría responsable la tuviese en cuenta. De ser ese el caso, entonces hablaríamos de responsabilidad teórica en sí misma, no de esta responsabilidad teórico-práctica del sujeto activo políticamente.

25. *Ibid.*, p. 151; ed. cast., p. 43.

26. *Ibid.*, p. 151; ed. cast., p. 43.

Que el sujeto actuante deba llevar adelante este ejercicio de crítica científica, en todas sus fases, para operar responsablemente en la acción histórica, es algo que depende del talante ético del sujeto, no de la ciencia. Atañe a su voluntad y a su conciencia moral (*Gewissen*), no al saber de la experiencia. La dimensión crítica es de naturaleza práctica, no meramente teórica. La ética reconoce que, sin la crítica, nuestra acción carecería de responsabilidad. Pero reconoce sobre todo que esa irresponsabilidad sería a pesar de todo algo de lo que a la postre seríamos responsables.

Ahora bien, Weber da un paso más allá en su reflexión metacientífica cuando establece que solo tras esa reflexión crítica se posee aquello que él llama «la dignidad de una personalidad», una personalidad anti-romántica y responsable. Forma de vida plenamente humana, existencia autoconsciente hasta donde sea posible, la dignidad práctica reclama la referencia de la vida a valores últimos, la exteriorización de una acción según intereses permanentes que se refieren a sus valores ideales²⁷. Parece que alguien que no encarna esta estructura de personalidad, no es políticamente digno. Del planteamiento de Weber se puede derivar, primero, un juicio de valor estrictamente ético, no científico; y, segundo, un juicio de valor formal, en la medida en que se separa de toda referencia relativa a la evolución ética de los pueblos y se concentra en la dimensión personal e intransferible de la acción. De esta forma, vemos que el tema de este ensayo es el mismo que el de la crítica a Roscher y Knies: definir una personalidad ética en una edad en que la experiencia histórica acumulada no nos permite ser ingenuos en nuestra acción. En cierto modo y aspecto, Weber ya ha inaugurado el gesto de Giddens y se ha situado en una modernización reflexiva²⁸.

La conclusión es sencilla: la ciencia no puede enseñar qué se debe hacer, qué se ha de decidir. Pero la crítica científica debe ayudar a saber no solo cómo se puede hacer algo, sino qué se puede hacer en una situación dada, y a veces qué se quiere realmente y a qué nos obligamos y comprometemos queriendo eso que queremos²⁹. Ilustrarnos acerca de nuestro auténtico querer es también parte de esta crítica. Ahora bien, en la medida en que la crítica se canaliza a través de la actividad científica, jamás pierde la dimensión de acción social propia de esta. La crítica no es separable de la dimensión social de la ciencia, y por eso mismo, en cierto modo, la responsabilidad no es

27. *Ibid.*, p. 152; ed. cast., p. 44.

28. Cf. *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Oxford, 1990.

29. *Wissenschaftslehre*, cit., p. 151; ed. cast., p. 44.

definible propiamente al margen de todo uso crítico de la ciencia. Por mucho que la ciencia, sin embargo, sea una condición más o menos separada de la vida social como conjunto, la crítica la resitúa en los ámbitos de la vida cotidiana y, por eso mismo, determina que la responsabilidad política no sea una dimensión más de la esfera científica.

7. UN HÉROE POLÍTICO POTENCIALMENTE CÉSARISTA

Resulta claro que Weber ha cargado al sujeto político con unas autoexigencias verdaderamente heroicas. Primero tiene que ser franco consigo mismo y estar seriamente preocupado por el valor ético de su propia personalidad, por su integridad y coherencia, por todo aquello que en el joven Lukács se reconoce como alma. Pero no solo eso, sino que tiene que iluminar todos los ámbitos oscuros que se esconden en las parcelas más inconscientes de su propios valores, practicando una especie de psicoanálisis de convicciones mediante la crítica filosófica, histórica, lógica y práctica de estos mismos ideales a los que sirve. Tiene que comprender permanentemente su propia posición antes los propios valores, manteniendo a la vez una esquizofrenia entre una actitud objetivante y una actitud subjetivante, entre una actitud de distancia y una actitud de participación en ellos. Tiene que conciliar las dos dimensiones estrictamente nietzscheanas del *pathos* de la distancia y de la voluntad de poder. Tiene al mismo tiempo que conocer la eficacia histórica de estos propios ideales, la eficacia en el pasado y el presente, contrastar una con la otra, definir la posibilidad objetiva en la que son previsible estas consecuencias, reconocer las constelaciones pragmáticas en las que su ideal es realizable y en qué parte, qué debe pagar por esa parte y decidir hasta qué punto merece la pena ese precio. Para ello tiene que comprender la estructura social de su presente, pero al mismo tiempo poseer un arsenal de casos parecidos e inducciones con los que dar razones sobre su creencia acerca de la imputación causal adecuada de una acción o una decisión que se ha de tomar.

Esta autorrepresentación del político, sin duda, lo coloca a un nivel de heroicidad ética, cultural y científica hercúlea. Hay buenas razones para pensar que esta figura coincide con la propia autopercepción de Weber y con la estilización de su personalidad, que impulsó de la forma más coherente y rigurosa, sin rival por tantos motivos en el siglo XX. Pero la perfección de su propio nivel de exigencias, el cumplimiento de todas estas condiciones para poner la

mano en la rueda de la historia, como en cierto modo reclamaba, parece conferir a esta personalidad un punto más de lo necesario para cuadrar perfectamente en la noción de carisma antiautoritario que define su posición política última. En efecto, esta noción de carisma, frente al carisma autoritario, requiere un momento de igualdad entre el representante político y el ciudadano. Es el ciudadano libremente, y desde el propio movimiento de la voluntad, el que confiere el carisma al representante, al prestarle su confianza y su identificación. Por eso el carisma antiautoritario impone un momento republicano y, justo por eso también, supone la institución de la renovación explícita de la confianza en el momento de la elección. Este carisma es resultado del reconocimiento, no causa del reconocimiento. Ahora bien, el héroe político de Weber reúne tal cantidad de virtudes aceradas que, finalmente, se podría afirmar que resulta heterogéneo respecto a los ciudadanos, que les impone el reconocimiento como consecuencia de su propia *virtù*. Por mucho que los valores que estén en juego para forzar este reconocimiento sean racionales —cientificidad, eticidad, responsabilidad, decisión, claridad de actitud—, por mucho que no sean los valores afectivos ni vagamente comunitarios del líder carismático autoritario, por mucho que reclamen internamente la crítica y el debate público, y no la adhesión total y el asentimiento, la aclamación o la entrega, son de tal naturaleza que en el fondo podrían parecer autoritarios para una sociedad que no compartiese estos valores mismos o que hubiese relajado su comprensión hasta niveles considerables.

Sin ninguna duda, descubrimos aquí una especie de autoritarismo racional que no es de nuestro gusto. La sociedad de masas, que se construye sobre la relajación de cualquier tipo de nitidez aristocrática de valores y figuras, se venga de este autoritarismo racional privándolo de toda relevancia democrática. Aislándolo de toda relevancia práctica, privándolo de toda confianza y de toda capacidad de representación, la sociedad de masas condena este autoritarismo de la responsabilidad a una especie de quijotismo, cuya figura más agri-dulce se encuentra en esa foto del Weber, héroe superburgués, ya con una barba afilada y blanquecina, defendiendo a los revolucionarios de Múnich, a ese Toller que finalmente no podrá resistir el exilio americano. No es que la sociedad de masas descubra en este héroe radical un peligro: descubre un personaje que no corresponde a su presente, con el que no se puede sentir representada en absoluto. Por lo demás, siempre habrá literatos que muestren el lado incómodo de esta figura en una sociedad de exigencias genuinamente mediocres. Todo esto viene al caso para reconocer que, tras el héroe político

weberiano, se esconde también una concepción acerca de la sociedad en la que es viable. En ese sentido, Weber no se ha separado un ápice de las exigencias heroicas de la sociedad burguesa, propia de ese liberalismo reformulado tras la figura del superhombre nietzscheano que, en su ilusión, Weber creía poder democratizar en la medida en que se pusieran en recirculación las energías éticas de la primera modernidad, de la que se sentía inmediato heredero.

De hecho, su ideal político quedó bastante explícito cuando comentó que si cada generación pudiera tener su propio Bismarck, el cesarismo democrático sería el régimen providencial para Alemania. Weber, en este sentido, no se ha equivocado respecto del nombre y del sistema. Cesarismo democrático es la forma de gobierno dominante en los regímenes atlánticos desde la Primera Guerra Mundial, y los gobiernos que han sabido orquestar de forma típica este sistema se han demostrado capaces de asumir los retos nacionales con máxima competencia, respecto a otros que han instaurado un cesarismo autoritario y afectivo. Pero Weber se ha equivocado acerca de las virtudes de este César, que desde Roosevelt hasta Reagan ha ido separando las dos grandes dimensiones del político responsable weberiano: su lucha política en el seno de las comisiones parlamentarias y su capacidad política de representar al pueblo en su mayoría de forma directa. La comunicación pragmática, en el seno de la comisión, de amplio saber científico-técnico y político, se ha separado de la más bien social y personal comunicación simbólica, que caracteriza al líder plebiscitario actual. De tal manera que llegamos al dilema básico de la responsabilidad política weberiana: cuanto más fiel sea a la dimensión pragmática de comunicación, menos intensidad tendría su capacidad de representar simbólicamente a la sociedad de masas del presente. Este dilema impone un ocultamiento del tratamiento objetivo de las cuestiones que se trabajan en el seno de comisiones, donde efectivamente se podría juzgar una actuación política, y donde se cumple con la responsabilidad en su plenitud, en beneficio de la monopolización del espacio público por identificaciones personales, afectivas, culturales, ideológicas o simbólicas. Cuanto más responsable se quiera ser en el primer escenario, menos reconocimiento se obtendrá en el segundo. El mantenimiento de una esquizofrenia que separase ambas funciones y fuese capaz de mantener su lógica en sus diferentes escenarios no solo está más allá de unos hábitos de comunicación que no respetarían la circunspección necesaria para desplegar las virtudes weberianas, sino más allá de lo que es humanamente viable. Sin embargo, a algo de ello apelaba Weber cuando reclamaba algo más que especialistas sin espíritu y estetas sin corazón. Quizás la cuestión es sencillamente que

los estratos sociales que podrían entender las virtudes weberianas, no gozan de la suficiente densidad como para sostener el prestigio de determinadas tareas, hábitos y funciones, que escapan así a la publicidad política, refugiándose quizás en consejos de administración o en laboratorios o departamentos universitarios. En este sentido, la idea de Weber tiene vigencia en una sociedad en la que ciertas capas todavía podían vivir con la sensación de estar rodeadas de virtudes universitarias, protegidas en ambientes de prestigio social innegable, en continuo contacto con medios de publicidad en los que podían expresarse con rigor. En este sentido, Weber es comprensible en una sociedad que todavía se ha negado a reconocer que el destino de la política ya no pasa por incorporar las formas humanas más innovadoras y prestigiosas en su seno. Hoy ese camino se ha recorrido hasta el final.

En cierto caso se trataba de un destino, y era fácil llegar a esa conclusión tan pronto se descubriera la responsabilidad política clásica como un dilema insoluble. Pues el problema no era exactamente que Weber había depositado en su noción de responsabilidad un exceso de condiciones que hacía que difícilmente se cumpliera con éxito. El problema más grave es que, incluso en el caso de que se cumpliera en su totalidad, el modelo estaba sometido a su propia degradación de una forma inapelable. Pues en el caso de que la figura del héroe carismático democrático se impusiera en toda su rotundidad y éxito, sería inevitable que acabara generando en las masas una sensación de protección, de dirección adecuada de la cosa pública, de convicción extendida de que el timón del Estado está en buenas manos, que iría en contra de toda expectativa de mantenimiento de la agudeza de juicio político, de toda esperanza en la exigencia de rigor en la petición de cuentas, de toda honestidad en la reclamación de responsabilidad. Nosotros, los españoles, sabemos algo de esto, pues así ha evolucionado el modelo de césar carismático, bajo los largos años de Gobierno del señor González. El dilema finalmente dice que triunfe o fracase el modelo, fracasa. Finalmente, podemos enunciar un ley de la política que no me gustaría defender demasiado, ya que me parece en exceso intuitivamente evidente. Cuanto más responsabilidad se concentra en el gobernante weberiano, menor responsabilidad se tiende a concentrar en el ciudadano. Finalmente, esta ley parte del supuesto de que la responsabilidad es un bien frágil y escaso, que degenera tanto más rápido cuanto más se concentra. Quizás Weber jugaba con categorías aristocráticas en un universo democrático, dejándose llevar, desde luego, por la aguda intuición de que la responsabilidad era desde siempre un concepto aristocrático. Pero de la misma manera que *vocatio* o *virtù* fueron conceptos aristocráti-

cos que se democratizaron, quizás también se debería pensar en la metamorfosis que debería seguir este concepto en una sociedad democrática de masas. Aquí, la sombra imponente de Weber nos abandona. Es una cuestión de franqueza reconocer que, al despedimos de ella, lo hacemos con todo pesar, pues abandonamos un universo de grandeza para encaminarnos a un mundo nuevo que solo sería soportable si produjese el sereno estado de ánimo de la reconciliación con el presente.

II

OTRAS FORMAS DE RESPONDER

RESPONSABILIDAD NEGATIVA

Antonio Aguilera

«El pecado original, la vieja culpa del hombre, consiste en el reproche que formula y en el que reincide, de haber sido él la víctima de la culpa y del pecado original» (Kafka).

Responder de la responsabilidad. Pero habría que dudar de la responsabilidad del filósofo sobre este asunto. Si la responsabilidad filosófica radica en asumir un riesgo, en atacar los límites de lo establecido para salvar la cosa mediante el concepto, como no hay garantía alguna de que se pueda conseguir, pese al mayor esfuerzo, esa tarea tiene algo de irresponsable. Cuando no se pueden predecir las consecuencias de lo que se hace o de lo que se piensa, difícilmente puede uno asumir responsabilidad sobre ello. Mejor parece entonces desocuparse de esta tarea, encargarse sólo de lo que con seriedad puede uno dar cuenta. Lo más responsable consistiría en no hacerse cargo de ciertas tareas filosóficas, empezando por temas como la responsabilidad. Sin embargo esa paradoja no ha sido inventada por la filosofía, ella busca salida a esa aporía. Trátase entonces de dar respuesta a lo que nadie ha preguntado, de hablar con quienes ya no quieren dialogar, de hacerse cargo de lo que pesa demasiado para sobre-llevarlo, de asumir una responsabilidad sin haber cometido ningún delito, de hacerse cargo de lo que no se cuida, de responsabilizarse hasta el final del mismo concepto de responsabilidad.

1. RESPONDER Y CUIDAR

Sublimes eran para Kant la noche estrellada y la conciencia moral. Lejos de Königsberg y de la ilustración histórica, ya no podemos contemplar el cielo estrellado premoderno, las constelaciones griegas y renacentistas se borraron con la iluminación de gas de las ciudades del XIX, el plumizo cielo contaminado de las metrópolis modernas lo sigue impidiendo hoy. Tampoco es fácil encontrar entre los urbanitas conciencia moral alguna que produzca admiración, su centelleo lo enturbiaron en el XIX las primeras exposiciones universales, hoy las luces fluorescentes de los hipermercados postmodernos la ensombrecen. Una alternativa postkantiana para contempladores está en la arquitectura de esas ciudades bajo el cielo turbio o en el sistema jurídico moderno con su invocación de la conciencia moral. Una sublimidad de segundo orden empequeñece la kantiana, la metrópolis y el sistema jurídico insinúan la fragilidad de todo lo entendido como natural, nosotros mismos con ello. Bajo tales estrellas cualquier modulación del concepto de responsabilidad implica un espacio lógico lingüístico donde su negación demarca el significado que pueda tener. En el derecho este espacio lógico se muestra nítidamente, en cuanto que el concepto de responsabilidad aparece como clave de su sistema conceptual. La responsabilidad de un individuo o de un colectivo depende estrictamente de la limitación que dibuja una norma, que al mismo tiempo establece una falta de responsabilidad. Solo en tales condiciones se podrá poner énfasis en la responsabilidad o en la irresponsabilidad, en lo calculable. Comenzaré en ese campo de fuerzas, entre responsabilidad y su contrario, no en uno de los polos, para avanzar en la clarificación de una responsabilidad radical. Responder de la responsabilidad, desde una cierta irresponsabilidad, cuidar la cosa que nombra, hacerse cargo de ella, invocar la justicia.

La responsabilidad es un concepto tan moderno que no puede llevarse más allá del siglo XVIII, vinculado en primer lugar a lo político. Se hablaba en inglés de una responsabilidad política¹ por la que el gobierno constitucional debía dar cuenta ante los ciudadanos. Más tarde esa responsabilidad, que también apareció en disputas filosóficas sobre la libertad, como es el caso de Hume y Kant, se concretó como responsabilidad jurídica o legal. Es en el derecho donde recibe una precisión que puede ser el punto de partida para avanzar en lo filosófico, máxime cuando ya Max Weber entrelazó lo jurídico y lo

1. Aparece el término *responsability* en el *Federalist*, de 1787 escrita por el político americano Alexander Hamilton.

político con lo ético en su concepto de ética de la responsabilidad. Sin embargo, en el derecho la responsabilidad se acerca tanto a la imputabilidad², especialmente cuando el deber se ve como obligación y esta se remite a la norma (Kelsen), que bajo todas las complejas distinciones jurídicas emerge un significado que elude cualquier otra responsabilidad que no fuera el cumplimiento de una obligación. Si se niega la identidad entre responsabilidad e imputabilidad, como se percibe en algunos pasos de la teoría del derecho actual, se muestra un concepto de deber que no es el de mera obligación o cumplimiento de un cierto orden (moral, social o natural). Aparece un concepto de deber más antiguo, olvidado desde la Ilustración histórica, que se conecta con el concepto de *officium*. Fuera del derecho parece abandonarse de modo general en este siglo el interés por un concepto de deber como obligación de cumplimiento de una norma, acaso por la imposibilidad de ver ya las estrellas o la conciencia moral pura. Sin embargo no parece posible abandonar la responsabilidad como categoría moral. Un resto del deber se muestra en ella, un deber entendido como algo más que imputabilidad, un deber que tiene que ver con el oficio, con el cargo que uno ocupa y del que uno se hace cargo. Justo en ese concepto antiguo de deber emerge el gozne que articula la responsabilidad con el hacerse cargo, un cierto decir y un hacer. Y precisamente se comprende que la carencia de oficio en tantas tareas intelectuales conlleve hoy un rechazo de la responsabilidad, especialmente de la sujeción al oficio que uno ostenta.

Si se entiende responsabilidad como un responder, como una capacidad para responder y una exigencia de hacerlo, el hacerse cargo de algo comienza con un decir y desemboca en un hacer, empieza como un poder razonar y lleva a un tratar con la cosa de la que se habla. La responsabilidad tiene entonces un estricta conexión con el lenguaje, por lo tanto también con la razón, si esta se entiende ya definitivamente vinculada al lenguaje. Depende de la razón jurídica desde luego, pero también de lo que la sobrepasa y la empuja en dirección de lo político y de lo ético. El carácter lingüístico de la responsabilidad la hace depender del desarrollo teórico, de los avances filosóficos de este siglo. Pero no basta con un responder, la responsabilidad también se conecta con la cosa, con algo objetivo, con un más allá del lenguaje. El que se hace cargo, carga con algo ante alguien, cuida una cosa; el que responde de algo, responde de una cosa ante alguien. La responsabilidad tiene una carga de objetividad

2. Remite al concepto antiguo de *imputatio*.

de la que deriva cualquier subjetividad. La cosa que cuida la responsabilidad también depende del modo en que las acciones de un sujeto pueden evitar su daño. Lenguaje, cosa e historia se entrelazan en el concepto de responsabilidad.

2. IRRESPONSABILIDAD

Admirable se muestra quien no queriendo hacerse cargo de nada se margina hasta el punto de tratar de vivir alternativamente, renunciando a cualquier cargo, al cargo de funcionario o gobernante, al de empresario pagado con sueldo público o informaciones privilegiadas. Ese querer vivir sin cargo alguno, sin carga alguna de la que responsabilizarse, tras Baudelaire, Rimbaud y Gauguin, tras los *hippies*, parece que ya solo es posible en los agujeros entre las ruinas urbanas, en la ocupación de un espacio donde vivir alternativamente, como la vegetación que crece entre los escombros. El mero querer vivir despojado de todo lo histórico social se acerca a lo animal, a lo vegetal, el precio por su inocencia. La irresponsabilidad inocente no puede dejar de cuidar su vida, por eso incluso cuando no desea responder ante ninguna razón acaba por tener que responsabilizarse ante sí misma de la estrategia para vivir. Entre esa irresponsabilidad inocente y una responsabilidad no culpable hay otras alternativas de vida. Hacerse cargo no es para algunos la tarea a que obliga un oficio, sino la ficticia asunción de responsabilidad, pero difícilmente podrán responder de ello, al menos públicamente. La cosa y el lenguaje se contradicen y finalmente actúan en contra, produciendo un daño en la cosa y en el lenguaje. Quienes al hacerse cargo de cosas públicas se hacen un cargo con intereses privados y no quieren responder de ello cuando se desvela a la luz pública, incurren en responsabilidad. Pero esta solo puede exigirse desde instancias objetivas, especialmente la justicia institucionalizada, que tienen su correspondiente responsabilidad. Cuando la justicia institucionalizada no sanciona la irresponsabilidad, encadena el derecho a lo que precisamente este trató de evitar al constituirse, en su lucha contra la justicia entendida como venganza. El derecho primitivo se venga de la justicia en la prosecución de la injusticia por sus máximos representantes. El mito vuelve a brotar en la punta de la ilustración, en esa diferenciación de esferas de la razón; se colapsa lo jurídico con lo político.

Lo que ha sido habitual en la política de este país y en otros, sobrepasando la esfera de lo político hasta alcanzar la de lo penal, tiene una larga historia que se extiende precisamente hasta donde

apareció el concepto de responsabilidad política, pero se ha introducido en ámbitos no siempre determinables jurídicamente, en lo moral, más allá de lo político. La corrupción aparece como la otra cara de la democracia ya en su comienzo burgués, como antes lo fue el mal ante la posibilidad del bien. Kant, que no lo desconocía, pese a no prever el horror que podía dar de sí una sociedad burguesa en su maduración, hablaba de la necesidad de unas leyes que permitieran la vida entre demonios. Una tarea titánica para juristas con experiencia. Pero los demonios no están solo entre los gobernantes, más bien habría que pensar al revés: están ahí porque muchos aclamaron en ellos lo que los muchos quisieron. Lo están hasta entre ciertos opositores radicales que finalmente han buscado cargos que soporten pocas cargas y ninguna necesidad de responder. La mística invocación del «poder» como instancia que todo lo controla acaba por someter al sujeto rebelde que pone esa palabra en su boca, con su odio confirma la fuerza del objeto en su carne. La irresponsabilidad adquiere cuerpo institucional, lo hace en la carencia de oficio del que ocupa el cargo por enchufismo, se manifiesta en la falta de respuesta ante demandas sociales, se prolonga en la tortura a la cosa de la que habría que responder, y sobre la que brota la facundia. La responsabilidad culpable prosigue en los pactos políticos que sellan la boca de la justicia y le quitan la venda de los ojos para que contemple no al que espera ante la puerta de la ley, ni al funcionario que la cuida, sino al que no podrá tocar por exigencia político-económica. Reducir toda responsabilidad a la legal, como algunos políticos han intentado en este país, puede también entenderse como una operación contraria a lo que se dice: ¿no será el intento político de flexibilizar la responsabilidad legal para que sea limitada por lo político según arbitrio? La reducción de lo jurídico no ya a lo moral, sino a lo político, descarga de responsabilidad moral, en cuanto identifica la responsabilidad como mera imputabilidad controlada políticamente.

Sería irresponsable suponer que toda responsabilidad se reduce a lo político o a lo jurídico en una sociedad moderna con complejos subsistemas. El concepto de responsabilidad implica necesariamente una remisión a la falta de responsabilidad, a una limitación respecto a lo que se es responsable. Sin embargo no ser responsable no conlleva ser inocente, como tampoco el ser responsable implica necesariamente culpabilidad, algo que muestra tanto la responsabilidad indirecta como el simple buen cuidado de la cosa. Que no se pueda ser responsable de todo no otorga inocencia respecto a lo que no se es inmediatamente responsable. La responsabilidad sobre personas y cosas exige negar, sobrepasar, cuestionar la mera responsabilidad ju-

rídica, para sacar a la luz lo que ha cristalizado, ha muerto, en ese mismo concepto de responsabilidad. Se trata de acceder a un concepto de responsabilidad que comprenda lo que sin cuidado muere, lo que es pisoteado bajo principios especialmente económicos, tras lo jurídico. Inocentes ya no lo son ni siquiera los marginados voluntarios, tan solo pueden serlo seres como el Odradek de Kafka, los animales, las plantas, las estrellas, los brutalmente arrojados a los vertederos de la historia, todo aquello que ha sido inútil socialmente y se ha alejado de lo parasitario, o simplemente el que cuida la cosa de la que se encarga sin instrumentalizar su cargo.

La irresponsabilidad social implica una individual, como efecto histórico del hundimiento de la fuerza moral de las religiones en las sociedades occidentales, como efecto de la juridización de las relaciones sociales. Cuanto más se reduce la responsabilidad a imputabilidad, tanto más se pierde la conciencia de una responsabilidad moral. El efecto de la irresponsabilidad de instituciones y Estados lleva a una disposición subjetiva irresponsable que vive en esa atmósfera y se alimenta del rechazo de la responsabilidad asumida por algunos individuos, a los que se califica simplemente de conformistas o estúpidos. La irresponsabilidad individual prospera y se adapta gracias a la irresponsabilidad social. La defensa de una responsabilidad individual es peligrosa sin una defensa y un fortalecimiento de la social, puesto que solo en esta adquiere la primera sostén. La irresponsabilidad presupone una trama social de la que nadie puede estar ya fuera; es la responsabilidad de otros la que sostiene su apariencia de libertad. ¿Bastará simplemente con querer vivir? ¿Y quién no lo quiere hasta soportando la carga de la culpa más pesada? Para simplemente vivir se invoca la inocencia de toda vida o la astucia necesaria en un capitalismo feroz. Nadie quiere sentirse responsable en esa situación, todo se llena de responsabilidades sin culpables, de algunos inocentes sin responsabilidades. No es ya la huida del deber, una vez se apagaron las estrellas con la iluminación nocturna en las ciudades, es hasta la fuga de lo que resta antes de dejar meramente el descarnado vivir, aunque sea el de una perra vida. Como un perro, así muere K al final de *El proceso* de Kafka, tras un extraño proceso judicial que había convertido su vida en una trama en la que ya solo queda la moralidad de la imputación incomprensible. La inmoralidad campa a su aire, al aire contaminado de modernas metrópolis que no dejan ver el cielo estrellado.

Sin embargo las estrellas siguen allí. Basta salir al campo por la noche para comprobarlo, cuando uno desconfió de la ciencia ante tanta idolatría tecnológica. Si todavía algunos teóricos pueden responder de una situación social de irresponsabilidad, creyendo que la

irresponsabilidad en ciertos cargos o de ciertas instituciones puede cargarla la sociedad, es porque todavía suponen que esta carga es sobrellevable en una sociedad moderna, que una variante naturalizada de un estado del bienestar puede encontrar siempre el modo de responder en ausencia de responsables. Esta irresponsabilidad social que presupone un crecimiento económico sin límite, que postula una pérdida de lo natural en una cultura omnipotente, olvida no la naturaleza, sino el carácter de naturaleza que ha adquirido la cultura humana. Sus pasiones y principios, su voluntad de vivir y su metapolítica, desconocen las consecuencias. La novedad social percibida por algunos hacia los años cincuenta, ya evidente de modo general en la teoría social desde los setenta, está en que los trabajadores ya no tienen idea del efecto de su actividad (Anders), en que la complejidad de la globalización impide una percepción inmediata de los efectos de nuestras acciones (Giddens, Luhmann). Si responsable solo puede ser el que repara en las consecuencias de sus actos y evita aquellos que conllevan algo nocivo, como irresponsables hay que denominar a los individuos tardomodernos. No es que su conciencia del deber pueda ser menos fuerte, la cuestión decisiva está en que sus acciones, lo que producen, los artefactos industriales, pueden en su extremo nada menos que aniquilar a la especie humana o dañarla de modo irreversible. La ceguera ante cosas como las armas atómicas, especialmente las portátiles, ante Chernóbil, frente a industrias contaminantes, ante una industria alimentaria que roza muchas veces lo delictivo, ante actividades que dañan la salud física y mental de multitud de individuos, por no mencionar la industria moderna de las drogas o de la sexualidad, afecta al concepto de responsabilidad. La desnacionalización de la economía vuelve impotentes sobre innumerables asuntos a los gobiernos nacionales, a instituciones modernas no preparadas para esa mundialización de la economía, paralela al aumento irresponsable de los nacionalismos premodernos.

El concepto moderno de responsabilidad, al menos hasta los años cincuenta de este siglo, implicaba una experiencia de las actividades cuyos efectos había que predecir, exigía un conocimiento previsible de ello. La carencia de esa experiencia social inmediata en la tardomodernidad, a causa fundamentalmente de la globalización, no parece compensarla todavía una experiencia científica o la teoría social. En el mejor de los casos existe una experiencia de segunda mano (Gehlen), una vivencia del choque (Benjamin) o un comportamiento reflejo (Adorno), un desanclaje de las relaciones sociales de sus contextos locales (Giddens), que implican un concepto de responsabilidad distinto. Mientras que este no adquiera fuerza social,

la irresponsabilidad será lo único que podrá responder. Falta imaginación adecuada para comprender la novedad histórica, para comprender cómo por primera vez la humanidad tiene ante sí la posibilidad de actos y productos que pueden borrarla de la Tierra, de artefactos que por su apariencia no parecen siniestros. Esas acciones, artefactos, industrias, relaciones sociales, que van más allá de lo familiar o fraternal, pueden cambiar sustancialmente las condiciones de vida de toda la especie. Si la imaginación ha operado siempre con la percepción introduciendo variaciones lingüísticas, ahora debería partir del lenguaje para hacer algo perceptible, para otorgar apariencia a lo temible. Tal vez eso haría posible comprender, mediante un recurso que remite al arte y a la filosofía de vanguardia sin olvidar las ciencias, la necesidad de introducir un cambio en esa situación para que de nuevo pudieran exigirse y retomar responsabilidades. Asumir la responsabilidad de esta situación, que ya no puede cargar ni el irresponsable inocente, ni el responsable, que tampoco puede eludir el irresponsable olvidado o absuelto, implica hacerse cargo de la carga más pesada.

Un pensamiento irresponsable sería el que negase la responsabilidad moral, incluso tras Nietzsche, al partir ingenuamente de la componente de irresponsabilidad del pensamiento, de una filosofía entendida solo como pensamiento abierto y experimental, como libre. Tal experimentación filosófica o teórica, que fue propia de las vanguardias, no exime hoy de una responsabilidad respecto a la cosa, a eso a lo que se entrega la experimentación cuando quiere evitar lo establecido formalmente, legalmente. Más allá del deber y de la libertad convencionales se perfila un concepto de responsabilidad que comienza filosóficamente con un hacerse cargo de ello.

3. RESPONSABILIDAD Y DEBER

Una responsabilidad sumamente estricta, la responsabilidad jurídica, se constituye por la negación de una cierta irresponsabilidad, no solo la que castiga o regula normativamente, sino especialmente la que sostiene en su ufana complacencia y en su burla de cualquier intento por ir más allá de su pretendido rigor. Implica aparentemente la negación de una irresponsabilidad respecto a las cosas. ¿Puede alguien responsabilizarse de la naturaleza que no domina o de las personas como tales y no de sus acciones, estipuladas dentro de ciertos ámbitos? Jurídicamente no, pero lo jurídico trata de proteger algo que ya la religión no permite cuidar, puesto que la vieja *religio* ya no enlaza

de modo suficiente. Se produce una juridización de las relaciones sociales y de todo cuanto participa en ellas, contrapartida de la desmoralización que ha introducido la mercantilización de la vida entera. En lugar de las estrellas aparecen las fachadas de los Palacios de Justicia. Hay que traspasarlas para comprender lo que las sostiene.

Nino³ establece diversos conceptos de responsabilidad apoyándose en Hart: obligaciones derivadas de un cargo, factor causal, capacidad o estado mental, algo punible o moralmente reprochable. Kelsen distingue entre responsabilidad directa e indirecta. En la directa un individuo es directamente pasible de una sanción como consecuencia de un acto ejecutado por él mismo. El derecho penal moderno solo admitiría la responsabilidad directa. En la indirecta un individuo es sancionable por la conducta de un tercero. El derecho primitivo castigaba también a los familiares o al clan de un responsable o autor directo, mientras que el derecho contemporáneo mantiene la responsabilidad indirecta fuera del derecho penal: la responsabilidad de unos padres respecto a los actos antijurídicos de sus hijos menores es una responsabilidad civil. Kelsen implícitamente remite a la diferencia entre responsabilidad individual y colectiva, que a primera vista podría relacionarse con la directa y la indirecta haciendo intervenir ingenuamente una asociación entre lo colectivo y el carácter primitivo del derecho. Los miembros y socios de una sociedad o colectividad o institución tienen una responsabilidad colectiva, a veces limitada, definida por lo que constituye a la persona jurídica. También existe en el derecho internacional la responsabilidad colectiva: si un jefe de Estado comete un acto antijurídico según normas internacionales, las sanciones pesan sobre todos los habitantes del Estado agresor.

En todas esas distinciones se muestra la conexión entre responsabilidad y deber u obligación⁴. La posible distinción entre ambos pasa por algo más cercano a una experiencia que introduce cambios jurídicos, por algo que ha sido anticipado teóricamente por la filosofía. No se trata desde luego de la confusión entre responsabilidad legal y moral, sino de cómo lo moral impulsa la tarea de la teoría jurídica. Kelsen utiliza la distinción entre responsabilidad directa e indirecta para sostener la no identidad entre responsabilidad y deber jurídico⁵.

3. C. S. Nino, *Introducción al análisis del Derecho*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 184.

4. De hecho Nino lo identifica (*op. cit.*, p. 190).

5. H. Kelsen, *Teoría general del Derecho y del Estado*, UNAM, México, 1995, p. 79.

Cuando un responsable no puede evitar la sanción mediante su propio comportamiento nos encontraríamos ante una responsabilidad jurídica sin deber jurídico. Es la relación entre el autor del acto y el responsable del mismo lo que establece indirectamente la sanción. En este orden se situaría una cierta responsabilidad colectiva, la indirecta. Kelsen ataca la indistinción entre deber jurídico y responsabilidad en Austin, apoyándose en la negación de la conexión entre el deber y lo psicológico. El deber jurídico sería para Kelsen exclusivamente normativo, pues ni siquiera el desconocimiento de la norma exime de la misma. Finalmente queda claro que hasta para una distinción entre responsabilidad y deber, no se puede prescindir de una estrecha conexión entre responsabilidad y norma. Kant trata la responsabilidad como imputabilidad (*KrV*, B 583), como ejemplo dentro de una sección en la que se habla del carácter inteligible (B 567).

La evolución teórica y las diversas polémicas en derecho muestran el carácter dinámico mismo de los conceptos jurídicos, saca a la luz un componente histórico, además de su vinculación a lo lingüístico y la cosa de la que trata (¿será la justicia como creía Platón?). Ante un positivismo jurídico que no cree sino en lo establecido como norma, apoyado en la juridización de las relaciones sociales, hay que oponer en el campo de fuerzas teórico un iusnaturalismo que pretende encontrar tras las normas algo natural. Mientras que el positivismo jurídico toma como criterio la mera positividad textual, no lejana a la de la exégesis de textos sagrados, lo cual coloca lo político (o lo divino) por encima de lo jurídico, el naturalismo jurídico convierte la naturaleza (o un acontecimiento fundacional) en invocación mística. Tal vez mejorase la comprensión del problema si se tomase lo textual como cuasinaturaleza, y la naturaleza como algo configurado culturalmente. En la tensión entre lo establecido como norma y su comprensión como naturaleza que habría que dominar brota un concepto de derecho tardomoderno que debería hacer justicia al que espera ante la puerta de la ley, como sabía Kafka. Hay indicios de ello en pequeños detalles. La responsabilidad por negligencia siembra dudas en algunos juristas⁶: ¿será que la defensa de una responsabilidad legal que depende de la voluntariedad y de la intencionalidad se ve conmocionada por lo que ya insinuaba Kelsen a través de la responsabilidad indirecta y la objetiva? Al mismo Kelsen es el derecho internacional, las sanciones tras una guerra y el concepto de persona jurídica, el que le guía por el extraño sendero de esa responsabilidad indirecta.

6. Ver E. Garzón Valdés y F. Laporta (eds.), *Derecho y justicia*, Trotta-CSIC, Madrid, 1996, p. 352.

ta, que para unos juristas se percibe como propia del derecho primitivo y para otros emerge como promesa de un derecho ultramoderno. Por la responsabilidad indirecta, por la colectiva, por la objetiva, además de lo que brota con el derecho internacional que no llega a ser un sistema, brota de modo inmanente lo que va más allá de la responsabilidad legal. Si no hay responsabilidad alguna sin sanción para Kelsen, otros juristas en el ámbito del derecho internacional, laboral, constitucional, hablan de deberes para los que no están previstas sanciones⁷. Un poco más allá habría que hablar de una responsabilidad sobre lo que no hay normativa.

4. RESPONSABILIDAD Y LIBERTAD

Cuando el término «responsable» se aplica a un sujeto como predicado monádico está denotando una capacidad que está en la base de cualquier enunciado de responsabilidad. Adulterio, pérdida de la minoridad, presuponen responsabilidad. Convertirse en responsable implica entonces aceptar y asumir deberes y derechos, los que convierten a un individuo en persona y aquellos que soportan los instituidos socialmente, incluso cuando se desconocen. Pero no es incomprendible que precisamente la responsabilidad atribuible a un individuo pueda contradecirla una responsabilidad que depende de un oficio, de un rol social asumido. El caso extremo está en el arte entendido como pura negatividad de los discursos racionales, como ha argumentado Menke prosiguiendo la estética de Adorno, más allá del concepto de deconstrucción. La función de correctivo de los discursos racionales para abrir sus limitaciones también es posible percibirla en la filosofía y en cualquier actividad intelectual que adquiera un rasgo crítico. En una responsabilidad derivada de lo cultural, que puede entrar en contradicción con lo instituido, con algunas responsabilidades establecidas por la letra de la ley, se manifiesta la complejidad de fuerzas discursivas que la ilustración ha ido configurando desde hace tres siglos. Si el arte o la filosofía, o al menos cierta manera de llevarlas a cabo, pueden aparecer como irresponsables para cierto concepto de responsabilidad, tan vigente como lo son aquellas actividades en cuanto institucionalizadas, lo es porque lo uno y lo otro se conforman mutuamente. En la responsabilidad intelectual radical se expresaría una libertad que sobrepasa los límites de la res-

7. C. S. Nino, *op. cit.*, p. 194.

ponsabilidad jurídica. Ocurre algo semejante en ciertos ámbitos donde la responsabilidad legal sobrepasa en moralidad a muchas costumbres establecidas que se cierran sobre sí mismas en particularista defensa de privilegios que presuponen abusos sobre otros individuos. La carencia de libertad y la escasa inteligencia pueden asumir responsabilidades que ni siquiera alcanzan la responsabilidad jurídica, como se encarga esta en ciertas sociedades de recordar en los casos adecuados. Si responsable es quien puede responder adecuadamente de lo que hace o dice y quien al mismo tiempo sabe cuidar de la cosa que responde, si eso implica una capacidad autónoma para valorar las acciones adecuadas para cumplir esa tarea, si todo ello exige libertad y al mismo tiempo un saber adecuado de las conexiones, entonces puede existir una responsabilidad que sobrepase la establecida legalmente; existe siempre.

Para comprender eso no es necesario apelar a la naturaleza, a la naturaleza del hombre o a la biología de las sociedades, a lo etológico, basta con remitirse a lo que articula una imagen del pasado con otra del futuro y da lugar a una identidad, a una identidad que genera tanto una responsabilidad correspondiente como una libertad. Una identidad que pusiera el centro en lo no idéntico evitaría tanto la descomposición de la mera entrega a la no identidad, que finalmente no puede sino vivir a la sombra de otras identidades para sostenerse, como evitaría la identidad que intenta cerrarse sobre sí y sobre su propio pasado frente a lo no idéntico, al menos hasta que esto no irrumpe violentamente. La identidad es otro de los presupuestos de la responsabilidad, pero se dice de varias maneras. A las diversas responsabilidades correspondería pues una subjetividad⁸ instituida por esa identidad. Todo hacerse cargo de algo requiere de un sujeto que por responsable necesita de una identidad. Lo que puede responder de sus actos es alguien que puede razonar y que podía haber actuado de otra forma. La libertad se coloca en el centro de la responsabilidad. Pero parece chocar con el deber.

La libertad aparece entonces, no como el precio de la responsabilidad o su fruto, sino como la otra cara de la responsabilidad. Difícil es determinar la genealogía de ambos conceptos, pero no parece imposible establecer la precedencia de la responsabilidad respecto a la libertad, si es que esta no se considera como algo innato, en una versión biologista de la vieja afirmación dualista respecto a la naturaleza del hombre. No solo es que la libertad tenga que ver la mayor

8. Inevitable es recordar a Levinas, en especial el Otro como rostro que funda la subjetividad por la responsabilidad que comporta.

parte de las veces con una liberación, con una negación de una cadena o de una obligación inaceptable, también el otro aspecto de la libertad implica el supuesto de la obligación para que adquiera cumplimiento. Si en la libertad existe un componente de negación, que abre a un cierto arbitrio y desde él a lo inconmensurable, el otro componente, mucho menos tenido en cuenta, es el de sujeción, ese rasgo que implica un sujeto que la porte. Por decirlo en castellano: el sujeto lo es porque se sujeta a algo, inevitablemente porque se sujeta a una cosa, a un objeto, pero eso le obliga a soltarse de muchas otras cosas, a liberarse continuamente. Y bien está no confundir sujeto con individuo, error que no se produce en el derecho moderno al introducir la persona jurídica.

Si libre es también lo que no se somete al yo, si libre es el impulso o las pasiones, bajo la exigencia de que sean articulados conscientemente, según insinúa el concepto de carácter inteligible en Kant, también hay que entender como responsable lo que no se somete a la norma establecida, aunque deba dar cuenta de ello en un ámbito de responsabilidad que es lingüístico, que remite a lo teórico o que simplemente entra en el dialogar. La responsabilidad dibuja un espacio sobre lo que no se siente uno responsable en cuanto que no lo domina. Bauman⁹ ha planteado la cuestión del Holocausto en cuanto este implica un cambio sociológico respecto a la moralidad y en cuanto lo jurídico debe asumir el problema tanto de un cumplimiento criminal de la ley como un incumplimiento que es moral. Aquí abordamos algo menos extremo.

La responsabilidad se muestra en lo contrario de lo que se cree, como la libertad, aparece en lo que no se sabe o no se teme, en lo que no se domina. Emerge un rasgo central de la responsabilidad, lo que ella cuida. En una situación histórica como la nuestra, donde lo previsible socialmente se vuelve inquietante, ese rasgo de la responsabilidad pasa al centro. Los contratos firmados, los compromisos aceptados, las palabras dadas, los roles asumidos, las intenciones manifestadas, llevan hasta un más allá que los presupone, que los muestra como intentos por vérselas con lo imprevisible, como esfuerzos voluntariamente asumidos para cuidar tanto ciertas cosas como las relaciones humanas, para sujetarlas y ordenarlas tanto como para liberar las otras no asumidas. La responsabilidad se muestra cuidando el habitar de los hombres, la dignidad de sus vidas. La responsabilidad del concepto de responsabilidad desvela la libertad

9. Z. Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997.

como sujeción a la cosa y como liberación de lo que se ha convertido en lastre. Pero también hace aparecer en ese momento de pura responsabilidad, de metarresponsabilidad, algo inquietante, un abismo que la ufana remisión a la libertad como liberación no hace habitable, pero que tampoco la sujeción cierra. Brota una extraña culpa sin culpable alguno, una culpa radical, una desesperanza, una falta de consuelo radical, que no detiene la histriónica risa sobre la inocencia de la vida, especialmente cuando esta adquiere rasgos de lo cadavérico.

Cuanta más libertad se atribuye al sujeto, tanto mayor es su responsabilidad. Y el sujeto se siente culpable en una sociedad donde su praxis no le otorga la autonomía que le concede la teoría. O niega culpablemente esa culpabilidad como impedimento para vivir. Para no hablar de Nietzsche, el Kant que desplaza la causalidad libre a la primera infancia, retrayendo la responsabilidad moral a su oscura prehistoria, termina asignando de modo sorprendente una perversidad prematura desde la infancia a ciertos hombres, pese a la buena educación. La propensión natural soluciona en Kant la escasa seguridad respecto a la ley moral, lo inexplicable no solo garantiza el sometimiento a la ley moral, sino que también sirve para justificar la falta de sometimiento perversa (*KpV*, 178-179). Y así no explica nada: la causalidad que se expresa en el carácter debería remitirse al ámbito social e histórico para que pudiera entrar en el ámbito de la libertad, y por lo tanto en donde la ética tiene sus exigencias al lado de lo político y lo jurídico. Pero aun ahí la libertad encuentra un duro oponente, que ya no es el de acciones que no pertenecieran al ámbito del espacio y del tiempo, como Kant argumenta un poco después, atacando más bien una religión que se adentra en el ámbito humano sin freno. Cuando nuestras acciones o productos no parecen controlables por nuestra voluntad o nuestro saber, se convierten en fatalistas. Pero al mismo tiempo brota la conciencia, todavía no refutada teóricamente, de que nuestra situación de irresponsabilidad ha sido producida por nuestras acciones, acaso como un resultado no querido de nuestras acciones, previsto por reóricos en el XIX o antes de la Segunda Guerra Mundial. La responsabilidad sobre esa irresponsabilidad abre las puertas a una responsabilidad de segundo orden, a una responsabilidad negativa que comenzaría por asentar con la libertad un tipo de sujeto que pudiera vérselas con un más allá de la modernidad. No se trata entonces de apelar a una responsabilidad moral, sino de comprender que solo esa responsabilidad sería moral.

5. RESPONSABILIDAD INDIVIDUAL

Un individuo se convierte en persona física en cuanto tiene derechos y deberes jurídicos. Lo mismo ocurre respecto a una colectividad: se constituye en persona jurídica en cuanto adquiere deberes y derechos normados. Kelsen critica la concepción de la persona física o jurídica como realidad natural, aparece como una construcción del pensamiento jurídico. Casos especiales de persona jurídica son las sociedades o asociaciones y las instituciones, acaso también los Estados, pero no todavía algo que vaya más allá de los Estados. Ser responsable legalmente de una determinada conducta implica estar sujeto a una sanción cuando se realiza lo contrario. La culpa acompaña a la responsabilidad. Un mismo hecho conlleva dolo o negligencia si existe intención maliciosa o no. Lo subjetivo caracteriza al acto anti-jurídico, lo subjetivo interviene en el derecho moderno, especialmente en el derecho penal.

Se puede invocar una responsabilidad individual como contrapartida de la creencia en un destino que descarga de responsabilidad a los hombres. Pero decir que las estrellas y constelaciones no rigen nuestros actos no implica que la responsabilidad individual sea la clave para configurar nuestro decurso histórico. Justamente quien cree poner las cosas en el camino adecuado al centrar la responsabilidad individual como garante de lo demás, olvida los tipos de individuos en una sociedad tardomoderna, las diversas personas jurídicas y lo que todavía no ha adquirido consistencia jurídica, acaso también lo que nunca podrá obtenerla. La responsabilidad jurídica ha tomado cuerpo, se ha convertido en letra, gracias a decisiones sociales, políticas. Otro tipo de responsabilidad no jurídica, incluso la moral, requieren de lo que ni colectivos ni individuos controlan.

En nuestra situación quienes apelan al destino o descargan su responsabilidad en la naturaleza o en la venida de un dios hacen algo semejante a quienes invocan una responsabilidad humana que apenas va más allá de lo meramente individual, al estilo de un empirismo hobbesiano que no había leído a Rawls, al primer Rawls, al que aún no había generalizado su teoría de la justicia al derecho de gentes. Cuando la desmitificación no desencanta también al individuo, mostrando hasta qué punto él mismo está dividido por instancias que lo constituyen y tensan, se impide comprender cómo la invocación de la responsabilidad individual apenas consigue menos que la apelación al destino. Los dos extremos se rocan, en especial cuando se hace valer una responsabilidad de colectivos imaginarios que carece de medida, tan cercana de la irresponsabilidad del que se cree fuera

de colectivos bien reales. En ambos casos los individuos que tienen como máxima el remitir su responsabilidad a un pueblo, a una nación, a un gremio, a una edad, a una raza, a un sexo, son tan irresponsables como el que proclama su irresponsabilidad en el seno de un Estado, en el interior de una comunidad internacional, en una institución. Quienes desean perseverar a la sombra de un difuso poder se hacen tan poco cargo del pasado y del futuro, como los que desean meramente perseverar en su ser, como si ese ser no estuviera tan podrido o fuera tan inocente como otro cualquiera. La responsabilidad colectiva vive en la individual y esta se protege en la colectiva, sea jurídica o imaginaria, sea nítida o fantasmagórica. Cada individuo parece buscar lo que cree otorgarle vida, persevera en su ser con la astucia disponible, pero no suele preocuparse de si esa estrategia es astuta para la vida humana, para él mismo cuando ninguna vida humana está ya al margen de la sociedad.

El concepto de responsabilidad debe articularse entre dos extremos: el individual y el social. En el individuo está también lo social como enculturación y como socialización adquiere el rango de persona o de sujeto gracias a lo social. Una vieja cuestión platónica aparece bajo una nueva etiqueta, la del comunitarismo en su tensión con el individualismo. El individuo se vuelve sujeto gracias al lenguaje y a todo lo que interioriza de su comunidad. También la sociedad solo es posible en cuanto que su actividad concreta la realizan individuos en un quehacer concertado, que será sólo mero hechizo, naturaleza, hasta que no se haya convertido en sujeto. Se trata de ver en la responsabilidad social la individual y en la individual la social. Un derecho cosmopolita situaría esa relación directa entre sociedad mundial e individuo sin la mediación de instancias o colectivos interpuestos. El concepto de paz perpetua de Kant supera el de nación en Hegel porque se responsabiliza mejor de los individuos en cuanto tales y como totalidad.

No hay responsabilidad individual sin que se asuma una responsabilidad social, ya que el individuo y su experiencia, tanto como el recuerdo y el lenguaje, son interiorizaciones de lo sociohistórico, incluso cuando lo critican o disienten de ello. Pero tampoco es posible una negación de la irresponsabilidad social sin que al mismo tiempo no se establezca una responsabilidad individual, o algo equivalente. No se puede invocar la irresponsabilidad individual o criticarla apelando a una pérdida del individuo en lo social, sin al mismo tiempo estar postulando una responsabilidad social, algo que presuponía simplemente la invocación pública y la difusión de una afirmación en una esfera pública. Una invocación de la responsabilidad

individual como clave de todo el proceso social, cuando en la esfera de lo público se diluye en confusas responsabilidades colectivas, produce pánico entre los individuos más conscientes porque se descubre en ella una responsabilidad social que amenaza con la destrucción. Aparece la destructora irresponsabilidad de lo no sujeto.

La transformación de la experiencia individual que ha producido la irrupción de la ciudad moderna, junto a una explosión demográfica y la revolución industrial, ha sido abordada filosóficamente por Benjamin, tras Simmel y Weber. La atención a detalles como los efectos producidos por la fotografía y el cine, por los periódicos o los pasajes, le permite a Benjamin formular un concepto de experiencia moderna que desde una lectura de Baudelaire trata de hacerse cargo de sus transformaciones, de la experiencia que para Kant y Hegel se convertía en punto de partida filosófico. Comprender la vivencia del choque en la vida moderna, la conducta refleja de los urbanitas, obliga a replantear un concepto de responsabilidad centrado en una experiencia de las consecuencias impredecibles de acciones y decisiones. Vuelve a aparecer indirectamente el hundimiento de una tradición que ya no se teje en la cotidianidad. Cuando la filosofía atiende a lo histórico encuentra que su punto de partida ya no es el del siglo XIX, aunque en él pudiera contemplarse nuestra prehistoria.

Exigir una responsabilidad individual de quienes ya no tienen responsabilidad sobre muchos aspectos de su vida supone una desmesura que lleva a la irresponsabilidad. Instituciones y macroinstituciones, ciencia y tecnología, dibujan ya ante lo social una sombra, también una promesa, que nadie puede ignorar, ni siquiera en el ámbito de la teoría. La invocación de responsabilidad individual tiene que ser cuidadosa, no puede prescindir de pensar lo que se escapa del control de los individuos vistos aisladamente. Que se pueda ser responsable de pequeñas cosas, de los hijos, de los amigos, en unos *minima moralia*, no impide la conciencia de una responsabilidad global, que no se sabe quién controla. Las dificultades de una civilización científica y tecnológica no parecen solucionables solo mediante la introducción de más ciencia y más tecnología como muchos tecnócratas suponen¹⁰; se requiere de algo que depende de la acción concertada de los individuos, de una responsabilidad colectiva que pudiera entenderse como directa. Aunque no exista para Luhmann una

10. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y de la derecha*, Cátedra, Madrid, 1996, p. 230.

responsabilidad total de la política por parte de toda la sociedad¹¹, eso no impide afirmar que la responsabilidad social estaría en la sociedad, pero exige al mismo tiempo entender la sociedad tanto como un conjunto de sistemas, ya mundiales, como un conjunto de individuos. La separación de la política y la sociedad en Luhmann¹², no debería dar paso a una separación de la sociedad de sus miembros, dejándola a la deriva como una muñeca rusa de subsistemas. Si el sistema político es un subsistema frente al científico y a otros, solo podría ponerse el centro en el entorno si al mismo tiempo ese entorno se entiende como lo no humano y lo humano al mismo tiempo, como un entorno externo y otro interno. La cómoda distinción sistémica entre entorno y sistema requiere de su conexión dialéctico-negativa. Tampoco la cómoda distinción weberiana entre convicción y responsabilidad queda a salvo de lo que implica el nuevo entrelazamiento entre irresponsabilidad individual (incluyendo aquí el líder carismático) y colectiva. Solo una autolimitación radical libera radicalmente. De modo indirecto es la responsabilidad indirecta como centro de una colectiva que no deja de implicar al individuo, lo que permite plantear una responsabilidad social o histórica que no fuera imaginaria. Un mero responder, un simple decir remite a una cosa, a eso de lo que cuida el concepto de responsabilidad, a algo objetivo.

6. RESPONSABILIDAD OBJETIVA

Una distinción jurídica clave para la responsabilidad remite a la diferencia entre subjetivo y objetivo. Para muchos juristas estaría ahí la base de la distinción entre el derecho penal y el civil, en cuanto que el primero no admite la objetiva y el segundo la incluye. Kelsen toma la responsabilidad subjetiva como requisito para que la sanción sea aplicable a un sujeto, en cuanto que el sujeto haya querido o previsto el resultado de su conducta antijurídica. Hay grados para Kelsen: *a)* intención maliciosa; *b)* mera intención de cometer el acto antijurídico; *c)* intención que debería prever como probable el resultado aunque sea indeseable¹³. La responsabilidad objetiva depende de casos de

11. N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1994, p. 148.

12. *Ibid.*, p. 41.

13. Kelsen menciona varios ejemplos: *a)* matar por venganza; *b)* matar para heredar al muerto; y *c)* mutilar a niños para pedir limosna (no se busca su muerte, pero es probable que se mueran).

negligencia o de imprevisión. La negligencia para Kelsen no es un estado psicológico, sino que consiste en la omisión de cumplir ciertos deberes de precaución. Es una responsabilidad por el resultado, se haya querido o no el acto antijurídico. Por eso hay contradicciones sobre su inclusión en el derecho penal¹⁴. En derecho civil tiene gran importancia la responsabilidad objetiva, pero mientras que la responsabilidad indirecta es siempre objetiva, la objetiva no es siempre indirecta, ya que no es necesario para ella la interposición de un tercero, la distinción entre actor y autor. La responsabilidad objetiva es independiente de cualquier intención o previsión: el dueño de una cosa es responsable por los daños provocados por esta.

La defensa de una responsabilidad social sin apelar a la individual la suprime, la suspende, al dejarla vanamente apoyada en procesos sin sujeto (sistema o subsistema), entre otras cosas porque falta objetividad. La defensa de una responsabilidad individual sobre asuntos supraindividuales que no remite a la objetividad la hunde en una culpa sin consuelo, acaba con ella y precipita una irresponsabilidad generalizada, uno de los precios de la moralización de la vida social. El punto de giro entre lo individual y lo social respecto a la responsabilidad está en el componente de objetividad, como podría esperarse del significado de responsable, del algo que cuida, pero lo que la objetividad introduce sorprendentemente es algo que trasciende ese significado. Aparece una responsabilidad sobre lo que no se puede evitar.

Kelsen menciona un caso paradigmático para comprender el efecto de una responsabilidad objetiva. En las personas jurídicas los representantes legales pueden cometer un delito y es la comunidad la que debe asumir la responsabilidad, el castigo. Hoy comienza a generalizarse lo ya sabido en el derecho internacional, que decisiones tomadas por representantes de la sociedad, o lo que es peor por personas que no representan a nadie pero que obran sobre cosas que afectan ya a toda la humanidad, pueden cometer errores que no podrán pagar tales individuos. Cuando la colectividad se convierte ya en el conjunto de todos los hombres, la responsabilidad colectiva adquiere un rasgo de responsabilidad absoluta, el viejo término que remite a la responsabilidad objetiva. Y tal responsabilidad objetiva, se acepte o no, remite a unas acciones, a efectos de tales acciones, que afectan a todos los hombres, ya no a una persona jurídica. Asumir esa responsabilidad es la clave de la situación histórica, pese a los muchos irresponsables, a los defensores de la irresponsabilidad y a los que de casi

14. Para Nino sólo se da en algunas excepciones (*op. cit.*, p. 189); Atienza lo rechaza de plano: *Tras la justicia*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 10.

todo se sienten responsables o incluso culpables. El peso de algo que nadie parece sobrellevar recae sobre las espaldas de todos.

El derecho civil apunta en este siglo al principio de una responsabilidad sin responsable¹⁵, en un predominio de la responsabilidad indirecta frente a la directa que supera un sistema de responsabilidad civil en el que el dañado tiene que probar la culpa o la omisión dañosa. Cambios sociales y filosóficos en el predominio de la objetividad, parecen recuperar viejos temas de modo moderno, justo en una época donde algunos hablaban de desaparición del sujeto, o incluso de muerte del hombre. Vuelven a brillar las estrellas, aunque sea al lado de los satélites de comunicaciones. Como no existe responsabilidad subjetiva antes que la objetiva, hay que fundar la responsabilidad objetiva que atañe hoy a la Humanidad en una situación histórica donde esta se ha vuelto responsable de sí misma como una totalidad. Esto exigiría establecer una normativa que afecte a todos los ciudadanos de la Tierra, a cada uno de ellos, para que pese a desconocer las normas que no podrán dejar de cumplir, se vean como responsables de la Tierra, por mucho que su responsabilidad pudiera ser mínima. Solo un derecho cosmopolita, que convertiría a todos los seres humanos en ciudadanos del mundo, dando lugar a una sociedad civil mundial, a un espacio público mundial (Habermas¹⁶), permitiría salvar lo individual que ha quedado en los pozos sin fondo de los dominios del tercer mundo y del cuarto mundo. Convertir los ejércitos en policía tiene la ventaja de someter la violencia a lo jurídico (Brunkhorst¹⁷); someter la internacionalización de la economía a los requisitos de lo que podría ser una anticipación de un Estado de Bienestar mundial es la única respuesta tanto a los costes sociales que produce la economía tardomoderna, el tardocapitalismo, como la respuesta adecuada a las deficiencias de los pequeños Estados asistenciales que ya no pueden asumir sus responsabilidades.

John Rawls, apoyándose en el *ius gentium* ha generalizado una teoría de la justicia que supera ampliamente la del liberalismo histórico. Habermas ha precisado una línea de desarrollo apoyándose en el Kant de la paz perpetua, criticando el antihumanismo de Carl

15. L. Díez Picazo y A. Gullón, *Sistema de Derecho civil*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 39.

16. Véase de Habermas «La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años»: *Isegoría* 16 (1997); también en *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.

17. En el congreso celebrado en Francfort del Meno en mayo de 1995: «Kants Friedensidee und das Problem einer internationalen Rechts- und Friedensordnung heute».

Schmitt, que con la estética de la guerra de Jünger, se pone a favor de la violencia. La crítica a una moralización directa del derecho, tal es el contenido de verdad de la reflexión de Schmitt, no implica que una política internacional sometida al derecho cosmopolita, confundiera derecho y moral. Una política de derechos humanos propia de una sociedad mundial solo moralizaría si legitimara algo moralmente desde una cobertura jurídica cosmopolita.

El derecho cosmopolita es el penúltimo paso en el que el derecho podría otorgar fuerza a la idea de justicia, antes de introducir lo más concreto. No solo en el sentido de Kant, que considera necesario culminar el orden jurídico en el interior de los Estados con un orden jurídico global que congregate a los pueblos y elimine las guerras, acabando definitivamente con el estado de naturaleza. Terminar con el estado de naturaleza es lo único que establecería una protección real de la naturaleza necesaria para nuestra vida. El derecho cosmopolita abre la perspectiva de una responsabilidad jurídica sobre la Tierra, da cuerpo normativo a la protección de los derechos humanos, y de toda una serie de responsabilidades ecológicas e industriales que hoy aparecen como fuera de cualquier responsabilidad asignable con precisión, especialmente en la invocación humanista. Es el peso de una responsabilidad objetiva, asumida colectivamente, lo que otorgaría la posibilidad del cuidado de cosas que parecen fuera de control en la actualidad. El que desconfía, no sin buenos argumentos, de la posibilidad de que el sistema mundial sea capaz de compensar desequilibrios ecológicos, crimen internacional organizado, tráfico de armas o desequilibrios sociales y económicos, cuando no se entrega a un mero vivir oculto a la espera de no se sabe qué dios o destino o bien se cobija bajo un nacionalismo egoísta suficientemente astuto, habrá de confiar en una globalización que genere una comunidad internacional con capacidad de respuesta ante esa incapacidad sistémica. Antes de eso no merece la pena hablar de un Estado del Bienestar mundial como respuesta al mercado mundial.

7. RESPONSABILIDAD NEGATIVA

Un sujeto que se siente responsable de su vida, pero que carece del control adecuado para configurarla, plantea cuestiones sobre lo contingente, pero no puede responderlas, porque no puede hacerse cargo de ello. Un responsable sin responsabilidad, tal sería la clave de la actual situación, donde el destino parece configurarlo la tecnología como nuevo dios o nueva encarnación de un dios. Se trata de un

sentirse responsable sin tener responsabilidad, una paradoja que trata de resolver el concepto de responsabilidad negativa, apuntando hacia una imaginación que fuera más allá de la vivencia del choque y de la percepción para vérselas con las consecuencias de ciertos productos humanos, tanto institucionales como artefactos, tanto cambios subjetivos como objetos.

Si se entiende la responsabilidad positiva como la suma de las diversas responsabilidades reconocidas socialmente o establecidas jurídicamente, desde lo privado a lo internacional, pasando por las instituciones sociales, la responsabilidad negativa apuntaría a lo que no está en nuestra mano, a lo que los acomodaticios no desean tomar a su cargo, pero que concierne a nuestra vida e implica graves riesgos en virtud de la globalización y de las transformaciones en los individuos y en nuestra experiencia. Se trataría de una metarresponsabilidad que corrige los peligros de la responsabilidad reglamentada, de la que se cierra sobre lo establecido y asegura la irresponsabilidad establecida por el curso de la historia y la trama social. La responsabilidad negativa apunta en la dirección de una responsabilidad sobre cosas y personas, se ocupa de una dimensión objetiva que, se asuma o no, exigirá responsables o creará víctimas.

Se generaliza socialmente cada vez más una exigencia de responsabilidad sobre cosas, bosques, animales en extinción, sobre nuestro entorno natural, también sobre personas, sobre las condiciones de vida de todo tipo de personas, no solo las mujeres, los indios, los que sufren hambre. El concepto de responsabilidad negativa trataría de hacerse cargo de lo que afirma esa trama social con carácter global e individual, frente a una sociedad administrada que limita ciegamente la responsabilidad establecida, en una irresponsabilidad institucionalizada donde la irresponsabilidad individual y la social se complementan. Cuando se asumen contenidos, relaciones, cosas que no pueden reducirse totalmente a la responsabilidad institucionalizada, ni como superyó ni como derecho o como mera extensión del derecho, aunque la idea de un derecho cosmopolita traza un decisivo camino que es preciso recorrer, brota lo que sólo cabría calificar de irresponsable según la noción de responsabilidad positiva establecida. En la negación de esa irresponsabilidad social e individual brota una responsabilidad negativa que trata de asumir, de responder de lo individual, de personas y cosas, no solo de lo colectivo o de lo sistémico. Se plantea la necesidad de pensar aquello de lo que no somos responsables, sobre nuestra irresponsabilidad, pese a que nuestra acción colectiva lo configura. El concepto de responsabilidad, en su mayor pureza, encuentra en su centro justamente la cosa que cuida. Apare-

cen los efectos del dominio de la naturaleza, tanto en la sociedad como en sus individuos, los efectos de la cultura humana en el entorno indispensable para nuestra vida, y la necesidad de intervenir en un control de esos efectos en el momento de una globalización que establece los mayores riesgos históricos, pero también las mayores posibilidades para asumir esa responsabilidad que se dejó primero al destino de las estrellas y luego a la voluntad de los individuos aislados en el interior de sus viviendas. La pretendida ecuación que identifica globalización con represión y control carece todavía de fundamento, pero no la que recuerda que los riesgos aumentan de modo inquietante con la modernización y que hay que establecer una primacía.

La responsabilidad negativa radicaliza la responsabilidad indirecta; ningún derecho la podría reclamar, pero apunta también a lo que debiera reclamarse ya que afecta a todos, invoca indirectamente un derecho cosmopolita, como paso necesario. La responsabilidad negativa radicaliza el concepto de responsabilidad por omisión, en una situación donde lo no hecho genera una responsabilidad monstruosa que podría afectar a las condiciones futuras de la humanidad. Ninguna remisión a una estética de la existencia o a su precedente, la estetización de lo político en el fascismo, ni una remisión a la inocencia de toda vida, puede evitar la objetividad que implica, determinable desde las ciencias sociales y desde nuestra propia experiencia en cuanto roza la globalización. La responsabilidad negativa se haría cargo plenamente de la objetiva, sin reducirla a la subjetiva.

Si ya no podemos concebir bien lo que hacemos, si no podemos prever los efectos de nuestras acciones en la trama insondable de la globalización, al menos conocemos los gravísimos riesgos a los que nos enfrentamos, más allá de las declaraciones optimistas sobre nuestras posibilidades de dominio de la tecnología y de la complejidad desplegada. En esa trama hay que decidir lo que se ha de cuidar. El neorromanticismo invoca la nostalgia de una vieja felicidad, vacía llamada a una belleza o placer que acompaña a la vaciedad tecnológica, en esa oscilación entre hedonismo y puritanismo tantas veces observada en la sociedad moderna. A ello se opone con gesto de racionalismo maduro (y algo cínico) una ecología de la ignorancia al estilo de Luhmann, que pone la primacía en los subsistemas, para descargar de responsabilidad positiva, siempre al servicio de la autoconservación de los subsistemas. Como si el placer mismo o la belleza, la razón o los subsistemas, no estuvieran al servicio de otra cosa, como si no se pudiera poner la primacía en la negación del sufrimiento humano, mucho más cerca de la cosa. La responsabilidad negativa se preocupa de las consecuencias previsibles, ya que se constituye a par-

tir de la positiva y de la negación de la irresponsabilidad conocida. Su negatividad está al servicio de lo que toma a su cargo, por eso niega lo que pondría en peligro la cosa que cuida, sin olvidar un espacio protegido para lo que pudiera servir como potenciación de subsistemas autonomizados, no independientes. La diferencia entre sociedad y cultura, como elemento decisivo dentro de la diferencia entre lo social y lo sistémico que la hace cognoscible, es clave para constituir esa responsabilidad, ya que se trata de determinar culturalmente lo que se negará o asumirá socialmente. El saber sobre la irresponsabilidad obliga a hacerse cargo de las condiciones que transformen esa irresponsabilidad hasta el límite posible. Sabemos que fue real lo que se creyó imposible: Auschwitz y Nagasaki. La trama de la cultura humana, convertida en cuasinatural, parece barrer los últimos restos de la moral. Según Gehlen ya se ha institucionalizado una moral de segunda mano¹⁸, apoyada en una experiencia de segunda mano. ¿Habrá que decir que nos hemos convertido en individuos de responsabilidad limitada, a imagen de las sociedades de responsabilidad limitada? A esa moral de segunda mano, astutamente postnietzscheana, hay que responder con una responsabilidad que se convierte ella misma en moral y que genera la libertad adecuada a la situación histórica, eso que sólo aparece como imposible desde las posibilidades que tapan lo real. Son ciertos futuros los que cierran un futuro que haría justicia al pasado no cumplido, a lo que ha impulsado la historia humana.

Cuando Anders estudió el caso del piloto que arrojó la bomba de Hiroshima¹⁹, o ciertas matanzas en Vietnam, encontró «culpables sin culpa», individuos que simplemente aprietan un botón que masacra miles de seres humanos sin que les sea alcanzable sufrimiento alguno de sus víctimas. Hoy aparece una multitud de responsables sin responsabilidad, que comienzan a llenar innumerables asociaciones de ayuda internacional para limpiar esa culpa, individuos que conocen cómo su bienestar inmediato depende del malestar de otros. Es un paso más allá de la responsabilidad sin responsable que el derecho civil de este siglo tuvo que poner ante la sociedad al comprobar las innumerables injusticias provocadas por un concepto de responsabi-

18. En *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 163. Eso le lleva a Gehlen, mucho antes que a Luhmann, a decir que «absolutamente nadie es responsable del progreso en el sentido de perfeccionamiento de la ciencia y la técnica, incluidas sus inevitables consecuencias directas e indirectas» (p. 164). ¿La teleética que sugiere Gehlen no apunta a una responsabilidad negativa?

19. G. Anders, *Llámesese cobardía a esa esperanza*, Besanzini, Bilbao, 1995.

lidad jurídica que exigía la determinación precisa del responsable, algo propio del derecho decimonónico. La responsabilidad indirecta sirvió para controlar muchas irresponsabilidades provocadas por anónimos irresponsables. Hoy se ha dado el salto a una situación todavía más inquietante. La responsabilidad de segunda mano en que se ha convertido la irresponsabilidad generalizada, que funde el pasado con el futuro, en un pretendido final de la historia o de la modernidad, apunta cuando es negada a una responsabilidad que pone el peso en lo no controlable, que asume el cuidado de personas y de cosas por encima de normas, principios, sistemas, e incluso pasiones, goces y felicidades, de todo lo que no quiere reparar en las terribles consecuencias que podrían producirse²⁰. Lo contrario, como ya sabía Kant, conduce al fatalismo, y en él brota con la ayuda de la televisión digital y la red informativa mundial la mera curiosidad por lo nuevo, el televoyeurismo generalizado, que goza del espectáculo de su propia irresponsabilidad mientras no le afecta.

Finalmente la responsabilidad se relaciona con la culpa, cerca de Kafka y Benjamin. Si la responsabilidad tiene como otra cara la libertad, es porque pese a los defensores de la ley por ella misma y a los transgresores que la necesitan aun más para gozar, no parece posible un mundo humano sin ley, sin comprensión de las leyes naturales en las que la cultura humana se inserta como proceso natural y sin leyes que instituyen los seres humanos para configurar sus vidas, dando fuerza a la justicia. La experiencia de unos culpables sin culpa, la profusión de inocentes que rezuman culpabilidad, remite a una responsabilidad absoluta, la que tiene que ver con la humanidad y con sus condiciones de vida. La culpa más terrible brota, como la del pecado original, del reproche que los hombres formulan al creerse víctimas de la culpa, del *pecado final*, que solo ellos cometen lentamente y día tras día en ausencia de Dios y de una naturaleza que configure su destino. El Apocalipsis se ha convertido ya en un serial televisivo de larga duración (Susan Sontag), donde Derrida encuentra material para divertirse²¹. Se trata ya de un apocalipsis del Apocalipsis que se llena de contenido histórico y social. Pagar esa culpa radical consiste en hacerse cargo de ella como objetividad inevitable. El recuerdo de lo destruido por las catástrofes de la historia, convertido en suelo de delicias y suplicios infernales, regala de-

20. «Pasiones y principios tienen en común la irresponsabilidad de no reparar en consecuencias» (Sánchez Ferlosio).

21. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

seo, al decir de Benjamin en su concepto de historia, otorga deseo individual y colectivo. La responsabilidad por lo no hecho, como responsabilidad de segundo orden, remite a una tarea colectiva que establezca una situación política que permitiera recuperar la responsabilidad sobre acciones y productos decisivos para la vida humana. Lenguaje y cosa, pero también historia, se entrelazan en una responsabilidad de nuevo cuño, que recupera viejos conceptos como el de prudencia, pero que remite a las condiciones históricas en que unos seres actúan y se configuran colectivamente. Brota el peso de la historia, su lado más turbio, al mismo tiempo que el del futuro. El rescate del tiempo perdido, de la historia perdida, de los vencidos y abandonados, entendiendo la involuntariedad de tal recuerdo, implica la constitución de una sociedad que pueda hacerse cargo de ello, que se constituya como identidad que justamente pone el peso en su apertura a lo no idéntico, a los otros, también a lo que no es sujeto, a lo perdido y abandonado. Como en toda responsabilidad, lo que se cuida yace sin garantía alguna que no derive de nuestro decir y hacer. La lejanía comienza por lo más cercano, por el cuidado del otro, sea próximo o lejano, de forma absolutamente incondicional.

RESPONSABILIDAD POLÍTICA.
REFLEXIONES EN TORNO A LA ACCIÓN Y LA MEMORIA

Fina Birulés

1

Se ha dicho¹ que la evolución del concepto de responsabilidad depende a su vez de la evolución de los conceptos de libertad y de comprensión, y con ello se indica de una forma casi directa que la responsabilidad tiene que ver con los avatares de la categoría de sujeto. De modo que, dada la contemporánea querrela alrededor del estatuto de la subjetividad, desearía centrar mi reflexión en el énfasis que, en los últimos años, se ha puesto en el sujeto encarnado, situado.

Efectivamente, parece haber devenido un lugar común afirmar que siempre hallamos al sujeto constituido por fuerzas que exceden a su control y vinculado a un contexto donde invariablemente están otros. Pero, lo que a mi entender está en buena medida todavía por pensar, es cómo afecta este hecho a la red conceptual tejida alrededor de la categoría de sujeto. Por poner un ejemplo, ¿en qué términos podemos seguir hablando de responsabilidad?, ¿de qué se hace, puede (¿debe?) hacerse cargo un sujeto situado, encarnado?

Cabría empezar, como he hecho en otro lugar², con Agnes Heller diciendo que «donde hay acción, hay responsabilidad» y continuar con un análisis de la relación entre la intención o intenciones del agente,

1. «The evolution of the concept of responsibility depends on a like evolution of the concepts of freedom and understanding» (R. McKeon, «The Concept of Responsibility»: *Revue Internationale de Philosophie* 39/1 [1957]).

2. «Entre la inocencia y la acción ¿Responsabilidad política femenina»: *Debats* 57-58 (1996).

las consecuencias de la acción y la comprensión de la misma. Con ello nos daríamos cuenta de que en torno a la responsabilidad se extiende un amplio campo de reflexión en el que aflora el problema de la identificación del agente de la acción a través de preguntas tales como «¿quien lo ha hecho?». Así, pues, en este contexto, el hacerse cargo tendría que ver con la cuestión de la imputación o de la adscripción de la acción y con la identidad, esto es, con el reconocerse a sí mismo como autor de los propios actos. Sin embargo, el campo de reflexión adquiere complejidad en el momento en que centramos la atención en el hecho de que siempre el agente está inserto en una trama de relaciones previamente existentes y ya no podemos concebirlo, como lo hacía el primer pensar moderno, en términos de autonomía o de soberanía, entendidas estas como autosuficiencia o radical autodeterminación. Este hecho sugiere que, para abordar el problema en toda su dimensión, no resultaría suficiente tener en cuenta las críticas postmodernas al concepto de sujeto, sino que también habría que atender a los cambios estructurales que han tenido lugar en la segunda mitad del siglo³; esto es, de entrada habría que plantear la cuestión de la responsabilidad desde la consciencia del cambio cualitativo que se ha operado en el actuar humano⁴: tomamos decisiones sabiendo lo incierto de su resultado y, a menudo, en condiciones que nos resultan opacas, con lo que toda decisión supone asumir un riesgo⁵: que la acción no logre su objetivo o que tenga resultados ilimitados o no previstos⁶. De modo que, si bien el sujeto es el responsable de la acción, en tanto que es

3. Véase N. Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Paidós, Barcelona, 1997.

4. P. Ricoeur afirma que al aumentar el radio de nuestra acción creamos nuevos ámbitos de fragilidad y de responsabilidad. Véase «Poder, fragilidad y responsabilidad» —alocución con motivo de su investidura como *doctor honoris causa* por la Universidad Complutense de Madrid, 1993— en G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid, 1997, p. 75.

5. Véase U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid, 1997. En las pp. 77-78 de este volumen Giddens afirma: «Los pensadores de la Ilustración, y muchos de sus sucesores, consideraban que la creciente información sobre los mundos social y natural incrementaría el control sobre ellos [...] Sin embargo, ninguna de estas imágenes se acerca a captar el mundo de la modernidad avanzada, que está mucho más abierto y es más contingente de lo que sugiere cualquiera de ellas, y lo es precisamente a causa de, y no a pesar del conocimiento que hemos acumulado sobre nosotros mismos y sobre nuestro entorno material».

6. H. Jonas (*El principio de responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994) sugiere que la responsabilidad tiene como correlato lo que es frágil, tanto lo que, por naturaleza, es débil, cuanto lo amenazado por los envites del obrar humano.

«quien» ha actuado, el sentido de la misma no estaría totalmente «en sus manos». Motivo por el cual la pregunta por la responsabilidad arrastra consigo un largo rosario de interrogantes de orden diverso, pero siempre vinculados a la fragilidad de la acción y a su comprensión⁷, ya que en este contexto parece que no tengamos más remedio que entender la responsabilidad como entrecruzamiento entre autonomía y límite⁸. De no hacerlo así, deberíamos dejar de hablar en términos de agente, de libertad, para hablar de pequeñas ruedecitas en un inmenso mecanismo.

Con ello no se trata simplemente de replantear la tercera antinomia kantiana, sino de interrogarse desde la consciencia de que la crisis del pensar moderno no es un acontecimiento solo en la historia del pensar, sino también en la historia política. En este sentido no resulta extraño que el énfasis en el vínculo entre fragilidad y responsabilidad, como podemos leer en autores como Paul Ricoeur o Hans Jonas, sugiera que la responsabilidad, en primer lugar, ya no solo tiene que ver con el pasado, con lo acontecido, sino también con el futuro, con lo que deseamos que perdure o que sea y, en segundo lugar, la responsabilidad no se entiende exclusivamente vinculada a la identidad, al *quién* de la acción, sino que daría primacía a los otros⁹, a la alteridad.

2

En este punto considero conveniente apelar a la distinción entre responsabilidad moral y responsabilidad política establecida por Hannah Arendt, una pensadora que, junto a otros, como Hans Jonas o Günther Anders, mostró de forma impresionante cómo la experien-

7. A. Giddens (*op. cit.*, p. 78) afirma, refiriéndose a los nuevos tipos de incalculabilidad: «Cuanto más intentamos colonizar el futuro, tanto más probable es que nos depare sorpresas». P. Ricoeur o H. Jonas han enfatizado de qué modo el obrar humano tiene consecuencias para la preservación del medio ambiente, de modo que si la naturaleza había sido una suerte de destino, ahora hemos de responder de él.

8. Esto es lo que parece sugerir Hannah Arendt en *La condición humana* (Paidós, Barcelona, 1993) al dedicar una sección del capítulo sobre la acción a la «Irreversibilidad y el poder de perdonar». «Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobramos» (*Ibid.*, p. 257).

9. Jonas toma como modelo de responsabilidad con respecto al futuro la relación parental, la relación no recíproca de cuidar a alguien —una criatura—. Véase, H. Jonas, «Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future» y R. J. Bernstein, «Rethinking Responsibility», ambos en *Social Research* 61/4 (1994).

cia contemporánea ha hecho saltar por los aires todos los conceptos morales, políticos y sociales en los que hasta el momento nos habíamos apoyado y que era consciente de algo que acaso el debate post-moderno acerca del estatus de la subjetividad ha olvidado con cierta frecuencia: que «el fin de una tradición no significa necesariamente que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres [...] a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital»¹⁰.

Frente a la tendencia a considerar casi como sinónimas responsabilidad y culpabilidad, Arendt piensa que tal asimilación vale tan solo para el caso de la responsabilidad moral o jurídica y no para el de la responsabilidad política. En sus artículos «La responsabilidad personal bajo las dictaduras totalitarias» y «La responsabilidad colectiva»¹¹, Arendt entiende la responsabilidad moral como responsabilidad personal, y toma como modelo de la misma las palabras de Sócrates en el *Gorgias* (469 b) «es mejor sufrir el mal que cometerlo». En cambio, para dar cuenta de la responsabilidad política, que es colectiva, recurre a un supuesto *dictum* según el cual «sufrir el mal y cometerlo es igualmente malo puesto que no debería haberse hecho un mal-; políticamente lo que importa es que se haya hecho un daño, sea quien sea el afectado. Con ello se quiere subrayar que en la responsabilidad moral el acento se encuentra en el yo, en el *self*, mientras que, en la responsabilidad política, el énfasis está situado en el mundo (entendido como el medio específico [*in-between*] que se forma entre los individuos¹²). ¿Hacia donde apunta esta distinción?

En primer lugar, la distinción entre responsabilidad moral (y jurídica) y responsabilidad política permite pensar que cabe ser políticamente responsables sin tener culpa y a la inversa. No hay responsabilidad moral (o legal) por lo que no hemos hecho. La culpa, a diferencia de la responsabilidad política, siempre singulariza, es, pues, estrictamente individual; se refiere a un acto y no a las intenciones o a las potencialidades. Para tener culpa hay que haber hecho algo, por ac-

10. H. Arendt, «La tradición y la época moderna», en *Entre pasado y futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 32.

11. «Personal Responsibility under Dictatorship», en *The Listener*, 6 de agosto 1964; «Collective Responsibility», texto de respuesta a Joel Feinberg, leído en un simposio de la American Philosophical Association en diciembre de 1968, actualmente en J. W. Bernauer (ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987.

12. «El mundo y la gente que lo habita no son la misma cosa. El mundo yace entre las personas» (*Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 14).

ción o por omisión. Como es sabido, donde todos son culpables, nadie lo es. Al atribuir una acción a alguien lo hacemos culpable y al mismo tiempo lo estamos reconociendo como agente, como persona (dejamos de considerarlo como una de las pequeñas ruedecitas de un inmenso mecanismo), de modo que paradójicamente la culpa sería una forma de singularizarse¹³. Así, en el caso del tan comentado sentimiento de culpabilidad colectiva de los alemanes, permite distinguir a los verdaderos culpables o bien, por ejemplo, en los actos de desafío a la obediencia militar, se diría que personalmente somos culpables de infringir una ley, pero que, en cambio cabría considerar que somos políticamente responsables.

Por otra parte, y en esta misma dirección, Arendt afirma que solo metafóricamente podemos sentirnos culpables por los pecados de nuestros antepasados, por lo que no hemos hecho, incluso a pesar de que el curso de los acontecimientos muy bien nos pueda hacer pagar por aquéllos. Somos, entonces, *responsables*, *herederos*, de los pecados de nuestros antecesores, pero no somos *culpables* de ellos, así como tampoco podemos contar entre nuestros méritos sus acciones positivas. La responsabilidad política es, pues, colectiva; de modo que tiene que ver no tanto con la pregunta de *quién* es el agente de una acción sino con la cuestión de *qué* nos hacemos cargo¹⁴, qué deseamos que perdure, qué queremos innovar y conservar. Al hablar de una responsabilidad política me refiero a que, como ya hemos indicado, todo individuo es miembro de una comunidad o de grupos que no pueden disolverse a través de la acción de uno de sus miembros. Todos vivimos y sobrevivimos por una suerte de *consentimiento tácito*, que sin embargo sería difícil denominar voluntario¹⁵.

En segundo lugar, la distinción entre responsabilidad personal y responsabilidad política dificulta el hecho de que nos podamos en-

13. La misma Arendt hace interesantes observaciones a este respecto en un pequeño apartado de *Los orígenes del totalitarismo*. «Entre el vicio y el delito» afirma que «La aparente amplitud de criterio que ignora el delito al vicio, si es autorizada a establecer su propio código legal, resultará invariablemente más cruel que las leyes, por severas que estas sean, que respetan y reconocen la responsabilidad independiente del hombre por su conducta» (p. 125; véase también el apartado «Las perplejidades de los Derechos del Hombre», especialmente p. 435).

14. En el diccionario de María Moliner se dan tres acepciones de la expresión «hacerse cargo»: la primera precisamente remite a la obligación o incumbencia que una persona tiene de cuidar cierta cosa o a otras personas (la segunda asimila la expresión a comprender y, finalmente la última recuerda que «hacerse cargo» se usa también como sinónimo de enterarse).

15. H. Arendt, «Desobediencia civil», en *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973, p. 95.

tender como individuos sin historia en la Historia y, de este modo, apunta hacia la necesidad de pensar en términos de una política de la memoria, de una responsabilidad hacia el mundo, como *espacio entre* en el que habitan los humanos. Como decía Hannah Arendt, «el mundo, a grandes rasgos y en detalle, queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo, si los seres humanos no deciden intervenir, alterar y crear lo nuevo»¹⁶. Cada nueva generación parece hacer suyas las palabras de Hamlet: «El mundo está fuera de quicio. ¡Oh, suerte maldita / que ha querido que yo nazca para recomponerlo!» (acto I, escena V).

3

Una política de la memoria se muestra, pues, como una alternativa frente a la autocomplacencia de los neoliberales, la cual supone un presente absoluto, idéntico a sí mismo, no desencajado, y, al mismo tiempo, sin grosor, sin proyectos ni memoria y, por tanto, sin otro futuro que un supuestamente homogéneo con el presente; un presente, que por este mismo motivo, acaso se pueda mantener durante un cierto período de tiempo, pero no rejuvenecer. Una política de la memoria parece, pues, estar conectada a la posibilidad de un mundo en el que todavía sea posible conservar e innovar; la responsabilidad tendría que ver, en este contexto, con lo que asumimos de lo que *ya no* está presente y de lo que todavía *no es* (y acaso no será nunca). De modo que aquí la apuesta por la memoria indica que el presente no queda reducido a la simple presencia¹⁷.

Pero, acaso, tratar de dar contenido a la responsabilidad política a través de interpretarla como un hacerse cargo de la memoria genere más preguntas que respuestas. A modo de ejemplo, veamos tres de ellas.

1) ¿Tiene algún sentido apostar por la memoria en un momento en que, se ha afirmado y con razón¹⁸, que bajo el signo de la muerte y

16. «La crisis de la educación», en *Entre pasado y futuro*, Península, Barcelona, 1996, p. 204.

17. Derrida comenta (*Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1998, p. 30): «Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa —natural o genética—. Se hereda siempre un secreto —que dice: "Léeme. ¿Serás capaz de ello?"».

18. L. Boella, «La non-contemporaneità»: *aut-aut* 271-272 (1996).

del fin (fin del marxismo, muerte del comunismo, bancarota de la idea de progreso, espectralidad de muchos ideales), vivimos en el presente como «póstumos y no como herederos o testimonios»?; lo cual parece hacernos oscilar entre aquel presente absoluto de los neoliberales y la vivencia del presente como carencia, como tiempo inauténtico y sin tiempo, si es que el tiempo verdadero es el de la memoria y de la espera. En esta clave habría que entender el gesto de Jacques Derrida¹⁹, frente a las tesis del final de la historia, de optar por la categoría de «espectralidad» para reformular la no-contemporaneidad²⁰ con respecto a sí mismo del presente, para indicar la convivencia de tiempos discrónicos, para mostrar un presente que, en su estar «fuera de quicio» acoge siempre conflictivamente en su seno la alteridad. Y sin alteridad no habría ni acontecimiento ni historia ni promesa de justicia.

2) En la medida en que la tradición es un medio de organización de la memoria colectiva, ¿qué papel orogar a la memoria en las denominadas sociedades postradicionales en un final de siglo cuyas experiencias centrales obligan a un incesante gesto en el que se subraya, de diversos modos, la ruptura del hilo de la tradición? La pérdida de la continuidad del pasado tal y como parecía transmitirse de generación en generación, desarrollando en el mismo proceso su propia cohesión, hace que estas sociedades se encuentren con un pasado fragmentado que ya no puede evaluarse con certeza y cuya reconstrucción parece presentarse como una tarea acusadamente individual, arbitraria.

3) Por último, ¿actualidad de la memoria?, en este nuestro final de siglo, en que constatamos una cada vez más extrema historización de la cultura derivada, entre otras cosas, de los *mass media* y de la presión de los nuevos «soportes de información y de memoria». En nuestra sociedad mediática nada puede ya envejecer, todo retorna y se da al mismo tiempo, sin que pueda tomarse distancia respecto del «pasado». Vattimo se ha referido a ello en términos de una suerte de fenomenología del espíritu simultaneizada²¹. Lo cual parece obligarnos a plantear la pregunta de hasta qué punto el no-olvido

19. J. Derrida, «Fuerza de ley»: El fundamento místico de la autoridad»: *Doxa* 11 (1992); *Espectros de Marx*, cit.

20. «No toda la gente existe en el mismo Ahora. Lo hacen solo externamente, a través del hecho de que pueden ser vistos hoy. Pero, sin embargo, no están viviendo en el mismo tiempo con los otros» (E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1962).

21. G. Vattimo «El olvido imposible», en AA.VV., *Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

es ya una memoria²² o si no es más que una nueva forma de olvido que tendría que ver con un compulsivo consumo de referencias al pasado, de conmemoraciones, que no deja rastro ni huella de ningún tipo en la experiencia de los individuos, los cuales habitarían, por así decirlo, «un mundo sin edad»²³.

Sin embargo, ante estos tres interrogantes, cabe hacer algunas acotaciones. En primer lugar, habría que insistir nuevamente en que el «final de la historia» no es más que el final de un determinado concepto de historia. Concepto de historia que tendría que ver con el gesto característico del pensar moderno de sustituir la libertad (la fragilidad, la contingencia) de la acción por la Necesidad de la Historia o con aquella expresión, acuñada en los años veinte, «el presente como historia» que pedía al presente proporcionar de forma mundana y concreta lo que en otro tiempo prometiera el «reino de los cielos». Acaso el atender a la no-contemporaneidad con respecto a sí del presente, esto es, a la contigüidad de fenómenos discrónicos entre sí pero que, no obstante, pueden encontrarse materialmente, o a la multiplicidad de experiencias del tiempo y del espacio, que se dan en nuestras ciudades (pensemos en la fractura social entre ciudadanos e inmigrantes o refugiados) señale algún sendero. El hecho de enfatizar esta no contemporaneidad a sí del presente, parece abrir la posibilidad de pensar una historicidad sin teleología y, al mismo tiempo, permitir que los discursos produzcan una transformación en el seno de las prácticas y con ello hablar todavía de habitabilidad, memoria, justicia, democracia.

En cuanto al segundo interrogante acaso lleven razón quienes usan el término «destradicionalización» para indicar un cambio de *status* de la tradición, de la memoria colectiva: en el orden postradicional, incluso en la más modernizada de las sociedades, las tradiciones no desaparecen por completo; en algunos aspectos, y en algunos contextos, florecen²⁴. Una forma de apuntar a los espacios en los que este hecho tiene lugar es recordar cómo en la década de los ochenta —en este punto sigo a Beck— se ha dado un fuerte renacimiento de una subjetividad política, dentro y fuera de las instituciones. Las iniciativas ciudadanas han adquirido poder político: basta pensar en cómo las iniciativas ecologistas han puesto en la agenda el problema de un mundo amenazado, frente a la resistencia de instituciones y

22. A. Badiou, «La ética», en T. Abraham *et al.*, *Batallas éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

23. J. Derrida, *op. cit.*, p. 91.

24. U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *op. cit.*

partidos, o cómo las diversas ONG «solidarias» han obligado a gestos humanitarios a empresas y gobiernos. De modo que lo que en algún momento se interpretó como abandono de la esfera política y retirada a la vida privada se ha ido configurando como una nueva dimensión de lo político.

Y en relación con esta nueva dimensión de lo político se diría que se ha tenido que excavar en el pasado para dar con lo olvidado o desestimado; se han hecho esfuerzos por encontrar, inventar, recrear palabras para decir las nuevas formas de identidad colectiva. Con ello numerosos fragmentos del pasado humano han adquirido el estatus de objetos dignos de recuerdo o de historia, al tiempo que se ha evidenciado que vivimos en un orden social en cuyo seno los nexos sociales tienen que *hacerse* sin que puedan mecánicamente heredarse. Considerese, por ejemplo, el esfuerzo llevado a cabo por lo que se ha dado en llamar la «segunda ola del feminismo» hacia una recuperación de la historia de las mujeres, hacia un «hacerse cargo» del pasado de las mujeres, para ampliar el espacio público con la visibilidad de sus acciones.

Junto, pues, con la crisis de ciertos ideales, basados en la moderna concepción de la historia, ha emergido con fuerza la necesidad de una nueva relación con el pasado, que atienda a los fragmentos de lo no narrado hasta este momento o de lo narrado pero teñido de connotaciones negativas. Estos fragmentos, reunidos de nuevo sin el peso o la guía de la Tradición, ni de los grandes metarrelatos son ahora entendidos como indicios de lo descartado, de lo minorizado, de lo no contemplado, para pensar la propia diferencia. De modo que el pasado está reemplazando al futuro como lugar privilegiado de referencia en el debate político²⁵.

Esta somera caracterización del nuevo giro hacia el pasado, nos obliga a retornar a dos cuestiones acerca de la responsabilidad política antes mencionadas. En primer lugar, el gesto de atender a lo descartado, a lo minorizado, a «las tradiciones ocultas», por supuesto, es totalmente legítimo, pero a su vez encierra un peligro para la identidad de los nuevos colectivos de ciudadanos, el peligro de proporcionarles una identidad colectiva de víctimas, puesto que lo que se lleva al foro es un pasado de dolor, de discriminación, de injusticia con lo que la acción política del presente se traduciría solo en una exigencia de restitución, de reparación, por los males del pa-

25. Como subraya acertadamente Daniel Gordon en su reseña de *History as an Art of Memory* de H. Hutton en *History and Theory* 34/4 (1995), p. 353.

sado. Acaso la distinción arendtiana entre responsabilidad personal y responsabilidad política, sirva para conjurar este peligro: descartada la culpabilidad colectiva (que no la política) nadie está en condiciones de restituir lo que acaso en el pasado se le negó a aquel colectivo.

En segundo lugar, la crisis de los modernos conceptos de historia y de razón ha dado lugar a una decidida apuesta por lo fragmentario en el ámbito de la historia y por un énfasis en que somos aquello que somos capaces de hacer con nuestro pasado, lo cual puede comportar una mirada hacia atrás en busca de un pasado cómodo, a la medida del propio presente, cuyo resultado fuera una autocomplacencia semejante a la exhibida por los neoliberales con respecto a lo que hay.

En este punto me gustaría subrayar que el hecho de dar cuenta de este peligro no significa en absoluto que aquí se esté apostando con ello, por ejemplo, por un simple retorno de las viejas aspiraciones modernas emancipacionistas; más bien se trata de retener que el ámbito de lo político, que la responsabilidad por el mundo, tiene que ver con la pluralidad irreductible de quienes habitan en él, esto es, con la preservación o generación de un *espacio entre*, lo cual es incompatible con cualquier suerte de identidad que unifique, esto es, que comprima a los individuos de tal modo que ya no sea posible un espacio «entre» ellos. Por otra parte, no debería olvidarse que los modernos movimientos de emancipación apostaron por dejar que «los muertos enterraran a los muertos», por cortar los vínculos con el pasado y que es precisamente la nueva subjetividad política la que pugna laboriosamente por heredar²⁶.

Por último, y en relación con el tercer interrogante, cabría reiterar lo dicho hasta aquí: más que signos de amnesia nos hallamos frente a una verdadera obsesión por la memoria, que se traduce, por una parte, en una sobreabundancia de interpretaciones sobre el pasado²⁷ y al mismo tiempo asistimos a una auténtica proliferación de conmemoraciones, memoriales, etc.²⁸ —incluso de acontecimientos muy recientes— y vemos crecer la pasión genealógica, el interés por los

26. Si bien no hay que desestimar el hecho de que, como comenta Giddens (*op. cit.*, p. 76), «Durante la mayor parte de su historia, la modernidad ha reconstruido la tradición a medida que la ha disuelto».

27. A. Huyssen, «Monument and Memory in a Postmodern Age», en J. E. Young (ed.), *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*, Prestel, München-New York, 1994.

28. De ahí el renacimiento del interés por la obra de Halwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) o *La mémoire collective* (1950).

relatos de vida²⁹, etc. Al mismo tiempo y en el marco de esta obsesión por la memoria, aparece en un primer plano un acontecimiento que por su singularidad, por su incomparabilidad con cualquier otra ocurrencia histórica, ha adquirido el estatuto de paradigma de la dignidad de cuanto merece ser recordado. Como dijo Paul Ricoeur «Las víctimas de Auschwitz son por antonomasia las delegadas ante nuestra memoria de todas las víctimas de la Historia»³⁰. La memoria reciente del holocausto, por una perversión que acaso diga algo del estatuto actual de la memoria y de su relación con la nueva dimensión de lo político en las sociedades postradicionales, parece correr paralela a dos fenómenos vinculados a la responsabilidad y a la identidad política: por un lado, el hecho de centrar el discurso en la irreductible unicidad del holocausto, minimiza otras formas de barbarie de nuestro presente³¹, o por decirlo con palabras de Bruckner³²: «Se llamamos para siempre la lápida de los muertos de Auschwitz sobre su espantoso secreto y rechazamos todo lo que no son ellos», con lo que nos sentiríamos eximidos de responsabilidad por las contradicciones de nuestro presente. Al mismo tiempo crece la tentación de considerarse objeto de un nuevo holocausto, de concentrar sobre el propio caso la más potente luz y apoderarse de la desgracia máxima, para de este modo decir la propia diferencia. Con ello no solo se tiene la tentación de verse como víctima inocente, sino que, al mismo tiempo, se empobrece el vocabulario sobre la especificidad de las contradicciones del presente y, paradójicamente, se minimiza también la propia barbarie nazi (baste pensar en cómo en la actualidad cualquier actitud violenta o no dialogante es tildada de nazi o de fascista o cómo en muchos conflictos el debate se centra en apariencia en dirimir quiénes son los nazis y quiénes los judíos).

4

Para concluir, desearía retornar a la distinción establecida por Hannah Arendt entre responsabilidad personal y responsabilidad política, ya que en mi opinión apunta vías para pensar de qué puede (o

29. Véanse P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1997 ('1984/1992) y J. Candau, *Anthropologie de la mémoire*, PUF, Paris, 1996.

30. Citado por P. Bruckner, *La tentación de la inocencia*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 211.

31. Peter Novick ha analizado este punto en su artículo «Holocaust Memory in America», en J. A. Young (ed.), *op. cit.*, pp. 159-167.

32. *Ibid.*, p. 231.

debe) hacerse cargo un sujeto situado. En primer lugar, al enfatizar el hecho de que la culpabilidad está vinculada a la acción y al yo, muestra, como hemos dicho antes, que la posibilidad de ser culpable está vinculada a la posibilidad de singularizarse, y en el mismo gesto, ilumina casi como si de un fogonazo se tratara los peligros de la «tentación de la inocencia». En segundo lugar, al excluir la culpabilidad colectiva, sin por ello renunciar a la responsabilidad política, se nos recuerda que ningún colectivo está en condiciones de reparar mecánicamente los daños infligidos en el pasado. Y, en cambio, se apunta al hecho de que sí somos políticamente responsables de las contradicciones del presente —por supuesto derivadas de situaciones pasadas— y de la actual habitabilidad del mundo como *espacio entre* los individuos.

Hacerse cargo de la memoria, de lo que ya no es y acaso hubiera podido ser, es hacerse cargo de lo que echamos en falta, es asumir un presente con grosor, un presente desencajado que vaya más allá —siempre conflictivamente— de la homogeneidad y de la autocomplacencia. Las palabras de Virginia Woolf —en otro contexto y en otro registro— pueden expresar algo de lo que aquí se pretende: «Escribo esto a fin de recobrar mi sentido del presente por medio de conseguir que el pasado proyecte su sombra sobre esta quebrada superficie». Pero hacerse cargo de la memoria, supone también tratar de dar con las palabras que puedan *responder* al rosario de interrogantes que la pregunta por la memoria y los acontecimientos de nuestro presente dejan planteados en nuestros días. Quiero decir: aunque las transformaciones actuales y la progresiva complejidad del ámbito de lo político dificulten este «hacerse cargo»³³, habría que recordar que la batalla por la inteligibilidad tiene que ver con una apuesta por la supervivencia o que no cabe ser indiferente con respecto al mundo sin al mismo tiempo tornarlo inteligible.

33. Recuerdese que «hacerse cargo» significa también comprender.

REALIZACIONES INDIVIDUALES DEL ORDEN

Román G. Cuartango

I. LA RELACIÓN CON LAS COSAS

¿Qué significa hacerse cargo?, ¿qué entendemos cuando oímos que se nos dice: «¡hazte cargo!; ¡es que no te haces cargo!»? De entrada, parece que se reclama que mantengamos al menos la atención puesta en un fenómeno que tiene dos miembros: uno es nuestra posición frente a (algo) y el otro eso frente a lo cual se está puesto. He de hacerme cargo de algo, y se me conmina a ello porque podría (con cierta facilidad e, incluso, «naturalidad») no hacerlo. Hay que *atender* para entender el orden que gobierna las relaciones entre el sujeto y lo que está al otro lado. Y allí se encuentran las cosas (del mundo) y entre ellas las acciones humanas objetivadas: en forma de relaciones, instituciones, eventos (la historia misma), etcétera.

Entonces, ¿se trata acaso de cargar con las cosas?; ¿pero cómo y hasta qué punto cargar con ellas? Porque podría ser que no valiera cualquier sentido de «cargar». Si estamos considerando (fenomenológicamente) esta situación no lo estamos haciendo desde cualquier lugar, sino desde la perspectiva de la responsabilidad. Se trataría entonces de cómo cargar con las cosas para responder de ellas (o de nosotros en relación con ellas, porque estamos con ellas relacionados o conectados). Por eso mismo, no sería en primer lugar (lo que no quiere decir que no se trate en modo alguno) un hacerse cargo de los caracteres resultantes de una relación epistémica: no hay que responder de cómo es (sin más) la realidad, aunque puede que sí de cómo es cuando tiene que ver con nuestra acción o nuestra posición *con* o *entre* ella. Y de ahí que lo que más preocupe sea lo producido por la acción (humana), que se convierte en cosa objetiva(da).

Así, pues, si bien este hacerse cargo no tiene que ver con un responder estrictamente en el orden cognoscitivo, parece que la acción, en cuanto responde o se hace cargo, no puede dejar de lado la constitución de las cosas; o, dicho de otro modo: no puede dejar de tener en cuenta qué pasa cuando se entra en contacto con el mundo, con la realidad en general. Porque aunque la realidad, en sus diversas formas y ámbitos (incluso el de las instituciones humanas) esté regida por leyes propias hay una diferencia (a la que apunta este «hacerse cargo») entre la mera contemplación y la intervención (incluso, como es sabido, el conocimiento en sentido experimental, no meramente contemplativo, requiere intervención y con ello transformación de las condiciones iniciales, etc.). Lo que se convierte aquí, en todo caso, en asunto es que la posición del sujeto, en tanto que activa, postula un conocimiento de las cosas que *cargue* con ellas, justamente para que luego pueda *cargar* con su acción entendida como un todo (incluyendo tanto el aspecto intencional como sus consecuencias). Solo así puede responder de ellas. Pero, además de esta atención y disposición, puede que se siga también algo de importancia para la propia constitución del sujeto, para su identidad (en sentido propio, es decir: cuando por identidad se entiende algo no meramente tautológico), puesto que esta tiene que realizarse sintéticamente, añadiendo contenidos que están en el mundo (de las cosas), del que forman parte también los caracteres definitorios del propio yo (que deben añadirse a él).

La situación en que queda dispuesto el fenómeno «hacerse cargo» podría ser descrita, según lo dicho, del siguiente modo: el hombre *va* a las cosas con su acción y al hacerlo se encuentra con cómo son las cosas. Pero no va y regresa después sin más, sino que *se queda* en cierto modo: queda afectado hasta el punto de descubrir que lo que él es depende de su relación con ellas. De ahí que al «hacerse cargo» se responde de las cosas (hechas) y, por ello, también de uno mismo haciéndose cosa y regresando de las cosas. Veamos todo esto con más detalle.

En este punto puede resultar ilustrativo seguir la pista que proporciona una indicación que se encuentra en un texto clásico por lo que se refiere a la responsabilidad —la conferencia de Max Weber titulada *Politik als Beruf*—. En ella enuncia Weber las tres cualidades decisivas para un político —aquel que, según la propia definición weberiana, ambiciona su parte en el poder o influir en la distribución del poder¹ y que, precisamente por ello, necesita entrar en un comer-

1. «Quien se dedica a la política pretende poder, poder bien como medio al servicio de otros fines —ideales o egoístas— o “por sí mismo”: para disfrutar del

cio cabal con el mundo que le rodea (para realizar en él sus intenciones y ambiciones). Esas tres cualidades son: «pasión», «sentido de la responsabilidad» y «ojo de buen cubero» (*Augenmaß*); y todas ellas pueden ser entendidas como los caracteres definitorios de una relación entre el sujeto interviniente y las cosas, relación que tiene lugar bajo la exigencia de una intervención que sea *adecuada, proporcionada* a la dimensión o condiciones de las cosas y no *cualquier* intervención (que podría tener consecuencias no deseadas). Weber mismo señala enseguida que la pasión, cualidad primordial en cierto sentido, pues vale como motor de la acción, no convierte al interviniente en político (cabal, habría que añadir) «si ella, en tanto que servicio a una «cosa», no hace también de la *responsabilidad* respecto de esa misma cosa el norte decisivo de la acción»¹.

De hecho, Weber habla de «pasión en el sentido de *objetividad*»: de una entrega pasional a la cosa. Podría decirse que aquello que nos lleva hacia las cosas debe verse constreñido, mediado, estabilizado, por medio de una suerte de (sentido de) responsabilidad respecto a esas cosas. No se dice en este punto qué quiere decir «responsabilidad», pero más adelante se la vincula a tener en cuenta los resultados (sobre todo los perversos) de la acción, así como la relación entre medios y fines. Para lo que aquí interesa, podemos tal vez entender esto como el requerimiento de una atención a las cosas que ponga condiciones a la acción y no solo a esta sino también a la posición misma del sujeto frente al orden de la realidad. Para que esto sea posible, para que las cosas no queden despreciadas por los fines del actor es imprescindible la tercera cualidad, esa capacidad de calibrar la situación, esto es: lo que las cosas son y la relación en que se encuentran ya que el actor toma posición frente a ellas. Esta capacidad de calibrar es definida por Weber como «distancia a las cosas»². Dicho de otro modo: la pasión no tiene que absorber la realidad en virtud de la fuerza de las intenciones o propósitos; tiene que tomar la medida de las cosas y de su propia posición. El «interés», el «dominio» y la «administración» deben ser mediados por un cierto «ponerse a disposición», un «estar atento a» o un «hacerse cargo de». Y continúa Weber dando forma a esta necesidad de atender a las cosas que tiene el político en tanto que hombre (apasionado) de acción:

sentimiento de prestigio que él proporciona» (M. Weber, *Politik als Beruf*, Max Weber, *Gesamtausgabe*, Band I/17, Tübingen, 1992, p. 159; ed. cast.: *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967).

2. *Ibid.*, p. 227.

3. *Ibid.*

El político tiene que superar en sí mismo cada día y a cada hora a un enemigo muy trivial y demasiado humano: la *vanidad* completamente vulgar, que es la enemiga mortal de toda entrega a las cosas y de toda distancia, en este caso, de la distancia frente a sí mismo⁴.

Así, pues, la responsabilidad tiene que ver con una entrega que hemos denominado aquí «puesta a disposición» y que presupone no una aproximación (que tiende a convertirse en apropiación) sino antes bien una distancia. La vanidad a la que se refiere nuestro autor es tanto esa que toda fenomenología pretende evitar subrayando la importancia de la cosa misma, cuanto también la del entendimiento, el cual, seguro con su método y determinaciones, se distancia (infinitamente) de la realidad, de la que le separa al final una nada que se vuelve absoluta.

Weber remata sus reflexiones en torno a la necesidad de atender a la cosa con estas palabras:

Pues hay finalmente dos clases de pecados mortales en el ámbito de la política: falta de objetividad [o «subjetividad» o «parcialidad», en realidad, y morfológicamente, «a-cosidad»] y —lo que a menudo, pero no siempre, es idéntico con ello— irresponsabilidad⁵.

Una tal subjetividad o falta de objetividad no siempre coincide, sin embargo, con la irresponsabilidad, aun cuando la irresponsabilidad tiene que ver con esa distancia o atención necesarias. Resulta no obstante difícil pensar en una responsabilidad que (weberianamente) no tenga que ver con un hacerse cargo tanto de los medios cuanto de las consecuencias de las acciones.

En todo caso, contamos ahora con unos cuantos elementos que permiten construir los trazos del fenómeno al que se hace referencia mediante el lema «hacerse cargo» en lo que tiene de relación entre sujeto y cosa o la realidad en general. El sujeto se ve requerido, para ser responsable, a «hacerse cargo» de las cosas, es decir: a prestar atención a sus características y a las leyes a las que se encuentran sometidas, justamente para que su pasión por hacer, por realizar acciones, por desarrollar sus intenciones, pueda ser adecuada (y responsable). Pero, en los fragmentos citados, Weber no solo conmina a mantener una distancia (reservosa, podríamos decir) frente a las cosas, que se encuentra íntimamente relacionada con la entrega a o

4. *Ibid.*, p. 228.

5. *Ibid.*, pp. 228-229.

puesta a disposición de ellas, que es lo contrario de la vanidad que pone su fe únicamente en la intención, sino también y de modo especialmente señalado la distancia frente a sí mismo por parte del propio sujeto. Una distancia que, podemos suponer, tiene que implicar igualmente la entrega y la responsabilidad correspondientes con respecto a sí mismo. Esto puede ser expresado también de un modo distinto: la responsabilidad pone al sujeto ante la necesidad de limitar su pasión al tiempo que la requiere, ya que solo a ella le concierne las cosas (una indiferencia absoluta sería también «irresponsable», puesto que dejaría, por decirlo así, abandonadas a las cosas). Pero, cabría pensar, ¿qué le tienen que importar a ese hipotético sujeto las cosas?; tal vez pudiera pasarse por completo sin ellas. Y, sin embargo, parece al mismo tiempo que de ese importar o estar concernido depende en cierto modo también la propia subjetividad del sujeto. La pasión des-mesurada, al deshacer toda distancia objetiva, elimina también la distancia en el propio sujeto, con lo que este cae en la identidad pura y tautológica. El mundo parece, pues, necesario ya que de la capacidad para responder de él depende la posibilidad de que haya siquiera algo de lo que responder con respecto a uno mismo.

No obstante, conviene decir ya en este punto que el sujeto se ve concernido o implicado por cómo vayan sus relaciones con las cosas, no solo en el sentido que nombra el término «vanidad» —a saber: que él no aprecie convenientemente a las cosas—, sino también en el contrario: que las cosas (su orden, sus propias disposiciones) parecen en muchos casos desasirse del sujeto, para ser independientes de él e incluso llegar a arrastrarle. El sujeto experimenta ese desasimiento como una necesidad implacable, a la que la tradición ha denominado «destino». Entonces no es que no se haga cargo, que no sea responsable, sino que no puede llegar a responder de las cosas porque ellas *no responden* —¡podríamos decir!— *a la llamada*, están sordas, se tornan opacas: se retraen enrollándose sobre sí mismas (en su propio orden). ¿Qué habría de hacer ante ello el sujeto; debería agredirlas, violentarlas, para que llegaran a responder? Y sin embargo no lo hacen. El sujeto descubre que tiene que someterse a ellas para no ser arrastrado. En ambos casos, por tanto, el sujeto permanece tautológicamente vacío: cuando su pasión desborda inadecuada e inobjetivamente a las cosas, convirtiéndose en una negatividad acelerada que gira sobre sí misma sin encontrar apoyo y cuando su pasión no logra afectar a las cosas y estas se retraen y le dan la espalda, con lo que se convierte en un objeto más entre otros sometido a leyes que parece no poder controlar. Persigamos, pues, tales implicaciones.

2. LA RELACIÓN DEL SUJETO CONSIGO MISMO

Hasta el momento ha resultado que en la relación entre el sujeto y lo que le rodea, que ha sido denominada «hacerse cargo», se dirime la propia identidad del sujeto actuante, la cual dependerá de su capacidad para responder de las cosas y de sí mismo. Pero esta relación no es unívoca sino biunívoca de modo variable, es decir: a veces va en una dirección y a veces en otra y a veces en las dos. No obstante, esto no puede significar que el orden de las cosas pueda actuar sobre el sujeto, sino que el sujeto puede reflejarse en las cosas o ser afectado por ellas con cierta radicalidad.

Aquí podría encontrarse un sentido bien determinado para ese «cargar» que ha sido empleado en varias ocasiones. El sujeto tiene que cargar de un modo u otro con las cosas para ser tal (sobre todo para poder decir-se y asir-se). E incluso cuando no quiere cargar con las cosas (las consecuencias de sus acciones, etc.) carga también con ellas⁶. Pues bien, esta relación del individuo con (el orden de) las cosas podría ser entendida como una relación con la universalidad, con lo generalizable en forma de leyes, etc. Veamos:

El individuo o sujeto se gana en su identidad a partir de estructuras (lógico-lingüísticas, jurídicas, sociales, etc.). A este respecto, puede tomarse como un cierto resultado del pensamiento filosófico de la modernidad lo aporético y vacío de una relación yo=yo que intente convertirse en principio. El yo mismo no puede ser aprehendido como tal yo (en su *yoidad*, podríamos decir), sino solo en la forma de un yo empírico que deja huellas en el mundo y, en ese sentido, es una cosa del mundo sometida al orden que rige este, en tanto que el «yo pienso» que acompaña a todas mis representaciones permanece siempre como un presupuesto que tiene un interés racional pero del que no resulta fácil hacerse cargo (aprehenderlo, decirlo con sentido). Cuando no se encuentra afectado por las cosas o convertido él mismo en una cosa, ese «yo pienso» —en forma, por ejemplo, de «conciencia de sí»—, no puede ser entendido más que como una especie de intimidad prerreflexiva o como la pura transparencia en las disposiciones intencionales (pero esto no son más que formas de hablar imprecisas que señalan algo que, en realidad, no tiene sentido). Dicho con otras palabras: la relación yo=yo requiere, para ser sintética,

6. Nos estamos refiriendo aquí principalmente al sujeto individual (aunque cabría hablar también de ciertos sujetos colectivos, siempre que pudieran ser definidos como tales y siempre que se establecieran ciertas restricciones).

mundo, realidad, lo que implica la imposibilidad de un acceso privilegiado que no pase por la exterioridad y la diferencia.

Desde un punto de vista analítico-lingüístico, el yo puede entenderse (y hacerse efectivo, ser aprehendido) como una posición en un juego de lenguaje en el cual se hacen necesarias las demás posiciones expresadas por los otros pronombres personales «tú» y «él». Su significado resulta intercambiable, dependiendo de quién haga las preferencias. Hacerse cargo de «yo» comporta entonces apropiarse en cierto modo de la estructura completa de las relaciones intersubjetivas, según ha mostrado G. H. Mead⁷ y desarrollado posteriormente E. Tugendhat⁸, buscando allí un anclaje para una posible teoría de la autodeterminación. En todo caso, este yo así entendido es una posición (una variación) en un mundo intersubjetivo en el que se establecen unos juegos de lenguaje que tienen unas reglas, a partir de las cuales podría deducirse, en tanto que una posición entre otras, la identidad yo=yo. La autodeterminación, tal como la presenta Tugendhat, puede ser considerada como una suerte de «hacerse cargo de sí», en el seno de una estructura intersubjetiva, con vistas a la acción.

Esta toma de posición en un juego intersubjetivo o también en el empleo de determinadas reglas lingüísticas o como realización de determinados órdenes puede observarse asimismo en el uso del lenguaje —sobre todo en el estilo—, en la experiencia estética, o en la asunción de una posición en la sociedad. En todos esos usos de reglas podría hablarse de un fenómeno que se compondría (al menos) de las reglas y de las jugadas que estas hacen posibles, pero también de una

7. G. H. Mead, *Espíritu persona y sociedad*, México, 1990. Eso que Mead denomina «mismo» (y que caracteriza como autoconciencia y reflexión) se constituye en el hablar consigo, y este se constituye por su parte socialmente, en la internalización del hablar con otros. De este modo se construye una concepción de autorrelación (como la de la autoconciencia o como la de la igualdad yo = yo) sobre una base dialógica: uno habla consigo como hablaría con cualquier otra persona. Ello implica la asunción de los diversos papeles que integran el juego de lenguaje en el cual se ejerce uno en la utilización —intercambiable— de los pronombres personales.

8. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993. En opinión de Tugendhat, solo con Mead se alcanza el nivel de los conceptos hegelianos de autoconciencia y de espíritu (que tanta influencia han tenido para el tratamiento de estos asuntos): la concepción de una autorrelación práctica que se constituye en la interacción con otros y que al mismo tiempo se puede comprender a partir de la relación con la verdad (razón). Y esto implica que la propia autoconciencia se constituye no en una autorrelación (que tiende a ser vacía e inexpressable), sino en una relación interactiva con la universalidad (que incluye ya una cierta atención al mundo exterior, a las cosas mismas).

cierta posición de indecibilidad que sería algo así como la resistencia a la regla, el volverse sobre sí del jugador, un «no hacerse cargo» que en cierta medida se encuentra presupuesto como una posibilidad por el hecho de haber regla. Esto se muestra, por ejemplo, en el índice de variación que forma parte de las relaciones lingüísticas, tanto cuando se trata de la repetición de una preferencia como de la comunicación, puesto que en toda comprensión se agazapa un elemento de incomprensión y, por lo mismo, en toda comunicación se esconde también un aspecto de incomunicación. Lo dicho no se entiende tal como ha sido dicho, lo ya escrito sufre un desplazamiento cuando es repetido (pues eso se hace poniendo el acento aquí y allá de un modo siempre variable en cada repetición). Así, pues: entender es malentender y repetir, variar⁹. La vida de los significantes representa una deriva de los significados. De ese modo, la comprensión (por ejemplo, en lo referente a las obras de arte, formas canónicas fijadas de expresión humana) lleva aparejada un desplazamiento de las interpretaciones, una suerte de «demora infinita» (*unendliche Verzögerung*¹⁰) en la aprehensión del significado. De un modo similar, la comprensión entre personas en una situación de diálogo exige la aceptación de ese índice de variabilidad que provoca un corrimiento no solo en cada preferencia que es una repetición, sino también en el entendimiento de cada una de esas repeticiones. Ello postula el establecimiento de un cierto acuerdo o compromiso (tácito) entre los hablantes mismos, con la vista puesta en la comunicación: hacer *como si* se hubiera entendido lo dicho por el otro, aun cuando no se esté nunca por completo de acuerdo con la manera que tiene de decirlo y se pudiera aún matizar este o el otro aspecto... Hay entonces que hacerse cargo de alguna forma del fenómeno completo de la comunicación, que incluye la preferencia, la expresión y asimismo ese índice

9. Y, no obstante, los contenidos ya fijados tienen que ser repetidos para que sigan vivos: ¿qué sería si no de lo ya escrito, lo ya pensado, lo ya creado, si tuviera que permanecer petrificado como un nombre de Dios que no pudiera pronunciarse? Las religiones que prohíben pronunciar el nombre de Dios saben muy bien lo que ocurre incluso con lo más sagrado cuando es dejado al albur de la interacción expresiva y comunicativa.

10. Ch. Menke, «Umriss einer Ästhetik der Negativität», en F. Koppke (ed.), *Perspektiven der Kunstphilosophie*, Frankfurt a. M., 1991, p. 196. Este aplazamiento y desplazamiento es una buena prueba de cómo la relación entre las posiciones singulares (la materialidad expresiva de esta obra) y la universalidad presupuesta porque los lenguajes expresivos son comunicables e intersubjetivos provoca para el pensamiento, para la aprehensión en general (sea del espectador, del crítico o incluso del propio autor), un movimiento sin fin, en el que, como mucho, solo puede darse una convergencia asintótica (aparente) del sentido.

de variación al que se ha hecho referencia. Y hay que hacerse cargo presuponiendo y anticipando una convergencia de sentido que permita regular los juegos posibles con las reglas. Pero, como resulta fácil de deducir de lo anterior, esta presuposición y anticipación no es otra cosa que un corte dado en el fenómeno mismo que impone un interés (racional, comunicativo) que tiende a reordenar la deriva e innovación que se produciría si se dejara que el fenómeno se desarrollara sin intervención.

Algo parecido sucede en las relaciones que se establecen entre el individuo, entendido como posición singular, y la sociedad (instituciones, tradiciones, reglas de comportamiento, sistemas diversos, etc.), entendida como el lugar de la universalidad. Dichas relaciones podrían ser consideradas, de un modo esquemático, o bien desde la perspectiva de la universalidad —con lo que la posición individual representaría algo así como los lugares posibles, previamente definidos en el sistema (aun cuando la dinámica de la interacción entre los lugares pueda producir ciertas modificaciones en las estructuras sistémicas)— o bien desde la perspectiva de la posición singular en tanto que resistencia al orden, que acción de sustraerse, de hurtarse e incluso de desordenar. Con esto la posición universal representaría la abstracción y separación con respecto al mundo de la vida que, con su funcionamiento autonomizado, tendería a destruir la riqueza y pluralidad de esta: sería entonces el *sistema* entendido como eso frente a lo que hay que resistirse y que siempre está a punto de engullir a los individuos.

Sin embargo, esta oposición entre individuo y orden puede ser vista también como algo más complejo, es decir: como aquel juego en el que los individuos hacen jugadas que representan realizaciones individuales del orden. Tales jugadas no difieren en algunos aspectos fundamentales de aquellas otras que se hacen con la preferencia de cadenas sígnicas en el lenguaje o con el entendimiento de lo que está escrito o de lo que ha sido expresado. Puede imaginarse una situación en la que un individuo, pretendiendo ser un buen miembro de la sociedad (es decir: pretendiendo hacerse cargo de su posición, de los papeles sociales diversos que le toca representar) no haga a fin de cuentas más que desordenar el orden, introducir ese coeficiente de resistencia que resulta del índice de variación que proviene de que cada posición individual no pueda ser otra cosa que una particularización en la que lo universal experimenta un menoscabo. Ocupar posiciones —bien que individuales— en el orden económico, político, jurídico, etc., es algo más que realizar jugadas que fueran equiparables a proposiciones bien formadas que se siguieran

de unos principios y de unas reglas de formación y de transformación. O dicho de otra manera: tales jugadas, aun cuando se hagan en términos generales siguiendo reglas, son algo más que los ejemplares predefinidos de una clase de todas las jugadas posibles. En un sentido estricto, cada una de esas jugadas se halla afectada de una particularidad tal que hablar con respecto a todas ellas de un denominador común o de un género bajo el cual pudieran ser subsumidas conllevaría la pérdida justamente de ese carácter. Habría que hablar para referirse a ellas de eso que Wittgenstein ha denominado «similitudes de familia» (considerándolas desde esa particularidad y no desde la universalidad de la que parecen ser realizaciones).

Pero precisamente porque son las jugadas en tanto que tales las que constituyen la realidad y no lo universal que tiene, en todo caso, que ver con la consideración, se hace necesario que aquéllas se produzcan continuamente para que lo universal, el orden, pueda siquiera subsistir. Aun introduciendo un elemento de desplazamiento y variación, las diversas posiciones individuales, las realizaciones singularizadas del orden constituyen la vida misma de ese orden: la interacción de los agentes económicos constituye la economía, los intereses y posiciones políticos particulares dan forma al orden político visto como algo universal, las preferencias particulares son el lenguaje. El orden sólo existe, por decirlo así, en sus realizaciones individuales. Y puede hablarse siquiera de «realización» porque —lo que es ya otro asunto— el orden es aquello de lo que puede decirse algo en el sentido más propio, puesto que de él se habla conceptualmente, siendo los conceptos operadores lingüísticos universalizantes —reglas aplicables, por definición, a más de un caso—. El orden del lenguaje, el orden de la concepción, es por sí mismo universal, pero las posiciones singulares representan su realidad efectiva. Lo que ocurre es que no es fácil decir que esas posiciones son lo primero, dado que de ellas nada puede ser dicho si no es por medio de conceptos que son universales. En la expresión, lo individual aparece como una realización de lo universal, del mismo modo que «este es un hombre» parece indicar que *este* fuera algo así como la realización de la *idea* hombre. Pero en verdad tendría que ser dicho al revés¹¹.

Hay que tener presente también el otro lado de la relación. Incluso en un concepto restringido de libertad —el concepto «negativo» de I. Berlin—, el corte que ella representa implica la referencia al orden

11. Sobre todo esto merece la pena tener en cuenta las agudas reflexiones de Wittgenstein en el *Cuaderno azul* (*Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1976).

con respecto al cual se produce el desasimiento, el paso atrás, la distancia: «libre de» incluye ese *de* que posibilita el juego de la libertad. A una libertad en el vacío le ocurriría lo mismo que a la paloma de Kant. Como se trataría de una posición que no pre(su)pondría nada, tampoco sería una tal posición y, entonces, o tendría que serlo todo (todas las posiciones y, por lo tanto, ninguna) o nada, con lo cual no merecería la pena ni que fuera tenido en cuenta. Así descubren su vacío todos aquellos discursos que creen que puede siquiera hollarse un territorio en el que la posición individual se libere por completo del sistema que se cierne sobre él y le impide evolucionar libremente. Una posición *liberada* no sería más que un movimiento en el vacío cuando no resultara de una transformación (variación) del orden que enseguida tomara nueva forma, como orden nuevo o como sistema (aunque fuera muy otro).

Dejando a un lado las consecuencias e implicaciones de todo lo que se acaba de decir, se puede poner la atención ahora en las que tiene para el asunto de la responsabilidad entendida como un hacerse cargo. La libertad negativa ha sido vista como condición de la responsabilidad, imposible bajo un determinismo consecuente¹². Una tal libertad en todo caso ha quedado en lo anterior claramente establecida y definida precisamente por sus caracteres de variabilidad e indeterminación, ya sea en lo que se refiere a las acciones humanas, cuanto a la plasmación fenoménica de tales acciones en la forma de preferencias signíficas, realizaciones de los diversos órdenes, etc. Pero con ello ha quedado asimismo establecida la estructura en la cual ese índice de variación remite siempre a reglas que son variadas, a un orden que, aunque no sea sino la abstracción de las particularizaciones (de los juegos particulares), se convierte en lo efectivo de las mismas, aquello que puede ser aprehendido, expresado, comunicado.

Todo ello conduce al pensamiento a entender la responsabilidad como una suerte de disposición atenta y reflexiva: hay que hacerse cargo de las cosas, pero también de la posición subjetiva en tanto que separable del mundo. Y esto tiene su enjundia, puesto que se dice a menudo que separarse del mundo, hurtarse a él, supone hacer dejación de la propia responsabilidad, dejar de ser (o no querer ser) responsable. Y, sin embargo, no habría propiamente responsabilidad, entendida como atención cabal a la cosa, si no se asumiera por parte de la posición individual ese su índice de variabilidad, de sustracción, de indeterminación, de tendencia a la incompreensión y el desorden.

12. I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996, p. 129.

Solo esta autorreferencia capacita para hacerse cargo de las cosas de un modo que no se torne un mero sometimiento al orden o una naturalización, es decir: que no convierta la posición individual en una estricta realización, en un ejemplar del universal, dejando con ello de ser la condición de posibilidad de lo universal en tanto que la capacidad de hacer jugadas. Así, esa posición individual —en la forma de hablante en el lenguaje, de creador o espectador respecto de la expresión, de agente en los diversos órdenes de interacción socio-económicos, etc.— tiene que hacerse cargo de sí misma en tanto que se entiende como variabilidad y no como cosa. Tiene que preguntarse por la incompreensión asumible en la comunicación y necesaria para que haya verdadera comunicación y diálogo y no solo la repetición sin descanso de una y la misma fórmula, de aquello que *tiene que ser* (en sentido necesario, predeterminado) pensado y dicho (lo que, por lo demás, sería imposible por sí mismo ya que la repetición conllevaría siempre corrimiento, deriva, variación). En fin, una tal posición tiene que preguntarse por su capacidad de desordenar y transformar el orden social, de recogerse sobre sí asocialmente, aunque reconozca que la sociedad resulta inevitable (la *insociable sociabilidad* kantiana). Y todo esto no por una tendencia al, o afirmación del, solipsismo (carente de sentido ya sólo por lo que ha sido expuesto en estas páginas), sino precisamente como una asunción de la importancia relativa (a uno mismo) de las cosas.

Lo anterior podría decirse también de maneras muy diferentes: el hombre no sólo está constituido, no sólo es un ente dado, arrojado, del que son condición un tiempo y un lugar, sino que es proyecto, posibilidad radical y libre de variación y esta posibilidad condiciona a su vez, retroactivamente, los caracteres de lo dado, el hecho mismo de estar arrojado. A fin de cuentas: el hombre, individual y libre, tiene que hacerse cargo de sí para hacerse cargo de lo que le rodea. Haciéndose cargo de sí, haciéndose como proyecto, cobran sentido las cosas; y dependiendo de cómo lo haga cambia también la disposición de las cosas a la que el sujeto tiene que atender (entregándose *objetivamente*, como quería M. Weber). Y cambia con ello también el modo de su responsabilidad¹³. Así, pues, los caracteres

13. Desde este punto de vista puede, tal vez, ser abordada la escabrosa «responsabilidad colectiva» por la pertenencia a una comunidad nacional: los alemanes por el Holocausto, los españoles por la conquista americana, etc. (no es determinable una responsabilidad individual, pero el individuo puede asumirla como parte de su proyecto vital, que da sentido a su identidad). También así podría ser establecida alguna relación operativa con la «culpa metafísica», esa que se tiene (cuando se tiene, y este es

que hacen realizativa la identidad (lo que se quiere ser, en un sentido electivo) modifican la manera en que uno puede llegar o no a hacerse cargo de las cosas. Si, en una identidad no naturalista, se elige responder de la pertenencia a la parte occidental, rica y poderosa, del mundo, esto conlleva hacerse cargo del hecho de que ese lugar en el mundo no podría ser tal sin comportar un empobrecimiento de otros lugares, etc., con las consecuencia que ello puede tener para la elección libre no solo de las identidades, sino incluso de la vida de otros hombres. La carga, entonces, *pesa*, pero no —hay que insistir— porque uno ocupe ese lugar, sino porque se hace cargo de que lo ocupa; en efecto: no todo europeo se hace cargo de que es europeo y, por tanto, tampoco carga con, ni responde de, ello¹⁴.

3. HACERSE CARGO DE LAS COSAS

De ese hacerse cargo de sí, condición de toda responsabilidad, forma parte aquello con lo que comenzaron estas reflexiones: la manera de disponerse, por parte del sujeto agente (y cognoscente), con respecto a las cosas que son su asunto. Hacerse cargo de sí requiere, ya de entrada, una cierta crítica de la razón (instrumental: que maneja y dispone), puesto que en su manera de ponerse frente a las cosas puede verse el origen de un cierto entendimiento del mundo que posibilita un trato con él (en la forma de la técnica moderna), así como un trato con los otros sujetos en la interacción social que ha tenido graves consecuencias: la destrucción de la naturaleza y la dominación más radical nunca antes conocida de la humanidad que ha llegado hasta el exterminio sistemática y científicamente organizado. Desde este punto de vista parece postularse un cierto *dejar ser* (a las cosas), para que estas puedan mostrarse y darse como lo que son, y pueda tratarse con ellas de un modo no solo instrumental. Ello fuerza a una transformación de la posición subjetiva que forma parte del habitar racional, algo que es también una consecuencia de su dominio: la «nada» que lo acecha fuerza a la razón a volverse sobre sí misma, a

el asunto) por el hecho de ser hombre en un mundo de acciones humanas (cf. K. Jaspers, *El problema de la culpa*, Barcelona, 1998).

14. Este es por ejemplo el sentido de la asunción de un principio de responsabilidad —al modo de H. Jonas— que se proyecte al futuro casi como una norma regulativa. Lo que cambia en este responder del proyecto es la disposición misma de las cosas y para ello, como condición, puesto que el hombre es el ente que abre ontológicamente el ser, la disposición misma de ese ente ontológico.

volver en sí tras su *sueño imperial*. Pero la razón se tiene que hacer cargo de sí misma no para perfeccionar su dominio, sino para lograr una mejor adecuación y disposición a las cosas. Una transformación que en cualquier caso se origina porque estas *resisten a ser deglutidas por la razón*: a cada aprehensión le acompaña siempre un *en sí* de la cosa, que queda fuera, plegada como singularidad irreducible. Hacerse cargo lúcidamente de las consecuencias que en el mundo tiene la actividad subjetiva, puesto que debe someterse a legalidades objetivas, representa ya un hacerse cargo de lo que significa esa posición, principio de variación y desasimiento.

La historia de la racionalidad moderna no muestra, sin embargo, únicamente el refinamiento y la extensión de las técnicas de dominación (de acuerdo, por ejemplo, con la visión pesimista de Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*); la modernidad no puede entenderse sin su aspecto crítico, sin la toma de conciencia sobre los propios fundamentos. Así, el *demorarse*¹⁵ de la reflexión cabe la cosa constituye para el Kant en la *Kritik der Urteilskraft* una necesidad inmanente a la propia razón, la expresión de un interés racional puro que se realiza en la forma de un hacerse cargo de ese «dar mucho que pensar»¹⁶ que es resultado de la experiencia estética (puesto que la obra de arte solo puede ser enjuiciada de modo aparente, lo que no aquietra a la razón sino que, al contrario, la inquieta).

Ese mismo interés por hacerse cargo de la cosa en su singularidad persiste en el concepto benjaminiano de «aura», que hace referencia a la distancia que demanda la obra de arte para poder ofrecerse por sí misma y no ser violentada en la inmediatez de una aprehensión que no se dispone a indagar en el sentido —siempre problemático y siempre por aprehender, como se ha visto anteriormente—. El concepto de «aura» implica una revisión de la estructura misma de la comprensión, pero también una transformación de las formas de comercio con el mundo (la reproducción masiva de la expresión) e incluso de la reconstrucción de lo sido con vistas a la propia identidad (entendida como proyecto). A ello se orienta el requerimiento que insta al hombre moderno a acudir a la cita con las generaciones anteriores, logrando así modificar el orden del tiempo en la consideración histórica. La transformación estética de la filosofía reclamada por Ador-

15. *Kritik der Urteilskraft* (Ak. V, 222).

16. «[...] aquella representación de la imaginación que da motivo para pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, concepto alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible» (Ak., 314, § 49).

no, siguiendo el hilo de este concepto benjaminiano de «aura», tiene que ver también con esta necesidad de hacerse cargo de las cosas, cuya satisfacción exige que la filosofía se haga cargo asimismo de su negatividad, que se expresa en su capacidad para de-formarse y transformarse por mor de las cosas. La filosofía es entendida entonces como expresión de la diferencia y la negatividad, como el lugar de la subjetividad en los juegos proposicionales, como una entrega responsable al sentido en su variabilidad, en el desencaje entre significante y significado¹⁷.

Mucho de esta misma denuncia de una racionalidad escorada se encuentra también en la crítica de la técnica llevada a cabo por Heidegger y compilada en el concepto de *Herausforderung*, que indica ya cómo trata la razón técnica a las cosas. En la técnica, la desocultación del ser (el traer a presencia) no es facilitada por la puesta a disposición del sujeto racional, con lo que ese advenimiento se convierte en una extracción, resultado de un desafío, de un forzamiento (tanto en el modo de considerar cuanto en el de actuar)¹⁸. La producción técnica moderna se distancia así de la *ποίησις* griega, que también se orientaba a un traer al ser a presencia, pero que estaba regido siempre por un «dejar ser»; se distancia con ello de la *φύσις* misma, que es entendida por Heidegger como un *Hervor-bringen* «en el más alto sentido»¹⁹. El descubrimiento de la esencia de este escoramiento en la relación con el ser tiene que empujar a la razón a hacerse cargo de su propia historia, es decir, de esa *Herausforderung*, con la vista

17. Cf. sobre esto Th. W. Adorno, «Skoteinos oder wie zu lesen sei», en *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M., 1991, p. 96 (ed. cast. en *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1970). El intento adorniano de hacer plausible una «dialéctica negativa» tiene mucho que ver con la superación de un pensamiento identificatorio para el que lo diferente no tiene cabida en sentido estricto puesto que se trata de algo cuyo lugar es ya deducible por parte del pensamiento mismo en el curso de un juego de ejemplificaciones de la regla universal. Por el contrario, el pensamiento no identificante —dialéctico (contradictorio) en sí mismo, puesto que no se puede pensar sin identificar: sin usar conceptos— pretende la adecuación a la cosa en tanto que tal, hacerse cargo, en fin, de ella: «quiere decir lo que algo es, mientras que el pensamiento de la identidad dice bajo qué cae algo, de qué es ejemplar o representante, o sea, lo que ello mismo no es» (cf. *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., 1988, p. 152; ed. cast. en *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, 1975).

18. «El desocultar que domina la técnica moderna no se despliega sin embargo en un producir en el sentido de la *ποίησις*. El desocultar que rige en la técnica moderna es un desafío que traslada a la naturaleza la exigencia de suministrar energía que, como tal, puede ser extraída y acumulada» (M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1985, p. 18).

19. *Ibid.*, p. 15.

puesta en una «vuelta en sí» (en una vuelta, tal vez, a las cosas mismas, en un camino de regreso al ser).

Wittgenstein, por su parte, ha insistido en la necesidad de una autocomprensión transformada de la filosofía, ganada a partir de una atención pormenorizada a la diferencia de los modos de ser y del sentido. La generalización imprescindible para el trabajo conceptual provoca que el pensamiento tienda a cometer dos faltas de lesa realidad: una es «la postura despectiva frente al caso individual», originada por la creencia de que solo en lo universal reside algo con sentido, aprehensible²⁰ y, por lo mismo, manejable. Esto se puede observar en el intento, criticado por Wittgenstein, de buscar el denominador común en los juegos de lenguaje, que no son ejemplares de un género superior: el «género en sí». Pero la forma de referirse a ellos (diferentes y equivalentes entre sí por lo que respecta a su horizontalidad) como a una «pluralidad» muestra ya el menosprecio de lo particular²¹. La insistencia wittgensteiniana en que hay que entender, en esos casos, los universales como *similitudes* y no como géneros comprensivos pone a la razón, tal como ha sido concebida durante siglos, ante la necesidad de hacerse cargo renovadamente de su propia constitución: la pone ante sus *Parménides* y *Sofista*.

La otra falta, que se sigue en gran parte de la primera, tiene su origen en la creencia de que explicar algo consiste en reducir una cosa a otra (una representación a otra), lo que, pese a producir un resultado, un conocimiento, deja siempre atrás un resto: una nada, pura carencia de sentido, pero que inquieta. De ahí que Wittgenstein pretenda que la filosofía descubra cuál es su lugar entre las cosas, para que no confunda qué debe configurar sus exigencias y cómo debe realizarse su actividad: «La filosofía es en realidad "puramente descriptiva"»²². Esto puede ser expresado, transformando la terminología, así: hay que «dejar ser» y, entonces, esforzarse en el pensar y en el decir por adecuarse al sentido en su particularidad esencialmente constitutiva.

20. Lo cual es verdad en un sentido tan agudo como tautológico y, por tanto, pobre, pues una vez que se aprehende lo aprehensible aún queda mucho fuera que no solo tendría que ser abordado, sino que inquieta porque parece que no se puede hacer cargo de ello (así, todo lo que tiene que ver con el habitar humano: la ética y la estética, por ejemplo).

21. Suponer lo universal en lo particular ha constituido, por otra parte, el principio mismo de la actividad de la razón. Sin ello no puede haber, en sentido clásico, razón.

22. L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 46.

No parece entonces casual que estos tres filósofos tan influyentes en el pensamiento del siglo XX, Adorno, Heidegger y Wittgenstein, hayan llevado a cabo una crítica de las pretensiones de la racionalidad moderna y hayan abogado por una transformación de la misma, que tenía que comenzar con un cambio de rumbo filosófico. Podría resumirse lo que compacten las propuestas que hacen diciendo que los tres apuntan a una conversión de la filosofía en una suerte de *actividad descriptiva* y al pensamiento en una experiencia estética en la que quien piensa se pone a disposición de lo pensado, reconociendo con ello la radical otredad de la cosa y haciéndose así cargo de ella. Colocándose críticamente frente a ellos, Habermas²³ ha intentado, por su parte, mostrar que una tal transformación se lleva a cabo mediante un volverse contra sí de la reflexión que trae consigo el estallido del pensamiento discursivo, de la proposición²⁴. Ciertamente, ahí es donde se agazapa la dificultad, puesto que hay que decir aquello que, al ser dicho, de acuerdo con el orden del decir, se escabulle, dejando tras de sí lo dicho convertido en la mera abstracción de lo que pretendía decirse.

Aunque no sea posible resolver aquí esta aporía, podemos regresar a Wittgenstein para buscar más notas referentes a la mencionada transformación del pensamiento. Él hace converger su crítica a la razón generalizante en un punto de fuga que podría ser denominado «búsqueda de perspectiva»: se trata de que el pensamiento vaya adoptando la perspectiva adecuada para que sea posible atender a la cosa. Esto es lo que, con respecto a la obra de arte, parece —después de lo que han traído consigo las experiencias, revolucionarias en cuanto a forma y significado, habidas en la estética contemporánea— algo «natural», «evidente», que, sin embargo, para Wittgenstein no debe ser reducido al ámbito artístico, sobre todo si se tiene en cuenta que todo trato con las cosas tiene algo de contemplativo:

La obra de arte nos fuerza —por decirlo así— a adoptar la perspectiva correcta. Sin el arte el objeto es un trozo de naturaleza como cualquier otro [...]. Sin embargo, me parece a mí que hay, además

23. «Gedanken bei der Vorbereitung einer Konferenz», en VV.AA., «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*», Frankfurt a. M., 1991, pp. 23-24.

24. Algo que, por lo demás, no es nuevo: ya en la tradición filosófica ha sido vista la incapacidad de la proposición para contener lo especulativo. Véanse las consideraciones que realiza Hölderlin en *Urteil und Sein* sobre la imposibilidad de que el ser advenga en el juicio y también las que hace Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* sobre la dialéctica de la proposición común cuando pretende expresar proposiciones especulativas.

del trabajo del artista, otro modo de aprehender el mundo *sub specie aeterni*. Se trata —creo— del camino del pensamiento, que en cierto modo sobrevuela el mundo y lo deja —contemplándolo desde el vuelo— tal y como es²⁵.

De nuevo nos encontramos aquí ante otra formulación del «dejar ser». El cambio de perspectiva apunta en todo caso a una continua transformación por mor de la cosa que debe entenderse, desde el punto de vista de la filosofía, como el esfuerzo porque el pensamiento se demore en una actividad que quepa entender como un «hacerse cargo».

Aun cuando falta aún saber cómo sería esa razón transformada, al menos el aspecto negativo, que entra en las denuncias que han sido expuestas, nos proporciona algunas orientaciones respecto a qué puede querer decir un «hacerse cargo» de las cosas que no suponga simplemente traerlas del lado de la subjetividad. Esto es lo que ha quedado expresado con fórmulas tales como «dejar ser» o «buscar la perspectiva correcta». Cabría no obstante preguntar hasta qué punto hay que dejar ser o, dicho de otra manera, qué pasaría si los hombres dejaran a las cosas ser hasta tal punto que no les importaran nada, si retiraran sus intereses subjetivos hasta que todo interés desapareciera de la tierra. ¿Podrían ser siquiera las cosas si no fueran objeto de un interés, ya sea particular, o puro-cognoscitivo o puro-práctico o puro-estético?

Se ha visto que en la responsabilidad se halla involucrada, como un aspecto de la mayor importancia, la capacidad para calibrar cómo es y qué disposición requiere la cosa para que pueda ser abordada. En el caso de las cosas humanas esto es primordial: una cultura, una obra de arte, una institución, no pueden ser entendidos si no se les otorga de entrada la posibilidad de que expresen el espíritu coagulado que contienen. Un trato meramente instrumental o utilitario con ellas tiene como consecuencia la pérdida de su más propio contenido. Hay que dejar y no forzar. Pero, según se acaba de insinuar, ¿y si los sujetos humanos se desentendieran por completo de lo que les rodea, si no quisieran responder de ello, si le dieran la espalda como a algo tan otro que ni siquiera puede ser tenido por objeto, por tema, por asunto? Tal vez esto no sea más que una fábula, pero en todo caso puede valer como una hipótesis provocativa ante la insistencia en que nos hagamos cargo de las cosas, del mundo, de la

25. *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, ed. de G. H. von Wright con la col. de H. Nyman, Werkausgabe, Band 8, Frankfurt a. M., 1994, p. 45.

realidad. Si el sujeto individual humano es libre (de), ¿por qué no puede siquiera ser pensable una indiferencia absoluta con respecto a todo? Parece que ello sería lógicamente imposible, puesto que se caería en una suerte de solipsismo que podría ser combatido de un modo similar a como se enfrenta el argumento del lenguaje privado. Se es individuo, según ha sido dicho en estas mismas páginas, como una variación o diferencia con respecto a un orden, que se configura en diversas estructuras universales o de reglas para la acción. En todo caso, la posibilidad de esta pregunta representa una confirmación de la consistencia del fenómeno individuo-orden, lo que impide que se haga abstracción, sin menoscabo esencial, de ninguno de los lados. El lado del orden se efectúa como regla que es una y otra vez ejercitada, como institución, que no es otra cosa que el establecimiento de determinadas prácticas, las cuales se encuentran referidas, por lo que respecta a su significado, no a lo que tienen de particular, sino a lo que en ellas puede ser universalizado y repetido en el tiempo. El lado de la singularidad se efectúa como el acto de cada repetición individual: el lenguaje no existe más que en la formulación y variación de preferencias; las instituciones, en la vitalidad de sus prácticas, siempre reproducidas y que, aunque terminan transformando a la institución misma, esta las necesita porque si no solo sería una cáscara vacía.

De ahí que el verdadero respeto a las cosas y la verdadera responsabilidad tengan que consistir en un hacerse cargo de este índice de variación, es decir, de la libertad humana como la posibilidad de dar al traste con el mundo, como un corte radical en el orden. Pero al mismo tiempo el sujeto agente debe hacerse cargo del orden respecto del cual es él mismo una posibilidad de variación, de sustracción, de *idiotia*. A fin de cuentas se trata de algo así como de hacerse cargo de que cada acción es una tirada en un juego de dados, con la que se ponen en marcha las reglas del juego y comienza el sentido. Pero que, en todo caso, el orden, que incluye la posibilidad de ser variado hasta el desorden (puesto que las variaciones no están prescritas ni predeterminadas), depende de la idea que el hombre mismo se haga de sí y de su lugar en el mundo (de su habitar, entendido como un vivir con sentido, en referencia al mundo que reconoce como suyo), lo que no significa fundar la ética en la antropología, ya que con ello la idea tendría antes que nada que predefinir cuál es la posición misma del ser de las cosas en tanto que principio de sentido que le incluye a él mismo. Así, pues, en todo caso se trataría de un fundamento ontológico o, mejor, existencial, puesto que no sería algo que se es metafísicamente de una vez y para siempre, sino refe-

rencia, problemática y proyectiva, al propio ser. La imagen que el hombre se haga de sí mismo (su identidad) se convertiría de este modo en un hacerse cargo originario que abriría la posibilidad para todas las demás formas de hacerse cargo.

HACERSE CARGO U OKUPAR

Santiago López Petit

Daniel Cohn-Bendit el antiguo líder del mayo del 68 terminaba un reciente artículo cuyo título era «SOS Europa» publicado en la prensa con estas palabras: «Nosotros, por nuestra parte, optamos por realizar un llamamiento a los ciudadanos de Europa y dirigirles un mensaje sencillo: Europa es su problema, *háganse cargo* de ella»¹. Con este llamamiento la imputación de responsabilidad se expresa políticamente en todas sus consecuencias. El «hacerse cargo» pasa a articularse y a desplegarse con un sentido colectivo. A este nivel la genealogía de dicho discurso adquiere todo su interés. ¿Qué hay detrás de esta llamada al principio de responsabilidad?

No es necesario darle muchas vueltas al concepto de responsabilidad —mejor dicho, a la experiencia práctica de la llamada a la responsabilidad— para que en seguida aflore el castigo. En definitiva, detrás está la triste figura del juez. Y decimos triste porque hay otro modo de enfrentarse a la vida, que no es la del juzgar, sino la del dejar vivir. Deleuze lo dice muy bien:

No tenemos que juzgar a los demás existentes, sino sentir si nos convienen o no, es decir, si nos aportan fuerzas o por el contrario, nos empujan a las miserias de la guerra, a la pobreza del sueño, a los rigores de la organización. Como había dicho Spinoza: se trata de un problema de amor y de odio, no de juicio².

Ciertamente esta posición puede y debe ser discutida, sin embar-

1. D. Cohn-Bendit, «SOS Europa», en *El País*, 1 de octubre 1997. Las cursivas son mías.

2. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Minuit, París, 1993, p. 169.

go, la crítica de la figura del juez y del juicio en general tienen una indudable validez.

Pero si la genealogía del «hacerse cargo» se quedara en este punto resultaría totalmente insuficiente por ahistórica. La llamada *de/la* responsabilidad oculta, además, que la acción responsable ha sustituido a la acción transformadora. El hecho de que hayamos tomado un texto de D. Cohn-Bendit no es casual. Su evolución personal sirve bien para testimoniar lo que decimos. El discurso que pone en el centro el principio de responsabilidad ignora que su propia existencia no es más que el resultado de la derrota histórica de los proyectos emancipatorios.

Por todo ello no son de extrañar las limitaciones de este discurso de la responsabilidad. En realidad, la articulación política del «hacerse cargo» solo puede oscilar entre dos versiones complementarias. Una primera versión es la izquierdista. Desde esta posición el «hacerse cargo» funciona simplemente como un «hacer pagar a X por Y». Es evidente la referencia a los partidos verdes, ONG, etc. El problema al que esta práctica se enfrenta es a la posibilidad real misma de la reivindicación. La reivindicación —incluso esta reivindicación que apunta tan bajo— difícilmente tiene un espacio donde desplegarse. Y eso es así porque, dicho de prisa, hoy día la economía dirige la política. El propio Estado se ha convertido cada vez más en un mero gestor de una producción sistémica autoreferencial y abstracta. La segunda versión que podríamos denominar derechista en contraposición a la anterior, convierte el «hacerse cargo» en una responsabilización colectiva, en la afirmación última de que «Todos somos la Sociedad». Ahora bien, esta apelación es ilusoria por vacía. Foucault ya planteaba acertadamente la crítica a este universal:

Yo pienso, por el contrario, que la idea misma de «un conjunto de la sociedad» proviene de la utopía. Esta idea ha surgido en el mundo occidental, en esta línea histórica bien particular que ha conducido al capitalismo... Se cree fácilmente que pedir a las experiencias, a las estrategias, a las acciones, a los proyectos tener en cuenta «el conjunto de la sociedad» es pedirles lo mínimo. Pienso, por el contrario, que es pedirles lo máximo; que es imponerles incluso una condición imposible: puesto que «el conjunto de la sociedad» funciona precisamente de manera y para que no puedan ni tener lugar, ni triunfar, ni perpetuarse. «El conjunto de la sociedad» es aquello que no hay que tener en cuenta a no ser como objetivo que destruir. Después, es necesario confiar en que no existirá nada que se parezca al conjunto de la sociedad³.

3. M. Foucault, *Microfísica del Poder*, Piqueta, Madrid, 1979, p. 44.

Por lo demás, la mejor subversión de esta estrategia de responsabilización colectiva es la que realiza el *hombre anónimo* de la metrópoli, quien al poner el «yo vivo» (o mejor, el «yo no quiero morir») en el centro de su existencia hace de su fuerza anónima una constante desafección⁴.

No existe, sin embargo, únicamente el discurso político del «hacerse cargo». Marginal, a menudo de una pobreza extrema, existe también un nuevo discurso político que podríamos resumir con la palabra *okupación*. La *okupación* de casas para vivir en ellas, para constituir centros sociales autogestionados al margen de las instituciones... es ciertamente un fenómeno social ya conocido que tuvo una relevante expresión en Holanda, en Alemania. Pero dicho movimiento se desplegó en un momento de auge de la contestación social, y cuando además el Estado del Bienestar no estaba en crisis y existía, por tanto, un margen para la negociación. En la actualidad el escenario ha cambiado radicalmente. Hemos asistido al fin de la sociedad-fábrica y al avance hacia una metrópoli en la que la relación social se redimensiona totalmente. El antiguo trabajador ha sido sustituido por el ciudadano, los sindicatos por las ONG, y, en resumen, la solidaridad de clase por la solidaridad cristiana. Y, sin embargo, junto a estos rasgos postmodernos de pretendida libertad, tolerancia, multiculturalismo, etc., subsisten formas de explotación, precarización y exclusión propias del siglo pasado. Es por esta razón por la que las *okupaciones* que tienen lugar ahora en Italia y en España sobre todo, no tienen nada que ver con las del pasado. Es más, son precisamente estas nuevas condiciones las que sitúan la ocupación, en tanto que discurso político, de un modo frontal ante el «hacerse cargo» articulado políticamente. Con todo hay que decir que el fenómeno de la *okupación* aparecerá solamente como tal discurso político, después de un acontecimiento clave: el desalojo policial del cine Princesa el 28 de octubre de 1996. Eso es lo que vamos a analizar. Posteriormente encararemos las ocupaciones como *desocupaciones del orden*.

Los hechos fueron ampliamente conocidos en su momento gracias a los *mass media* y no hace falta extenderse en ellos. Un grupo de *okupas* hace suyo el cine Princesa (que se hallaba en el centro de la ciudad de Barcelona) y durante un tiempo desarrolla en su interior diversas actividades. El 28 de octubre de 1996 tiene lugar un

4. He tratado estas cuestiones en distintos lugares, especialmente en mi libro *Horror Vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

violento desalojo por parte de la policía que se salda con numerosos detenidos. La misma noche se produce una gran manifestación de respuesta. Posteriormente se realiza una acampada en medio de la calle prolongando así el enfrentamiento. Al cabo de una semana otra manifestación «reconquista» simbólicamente el cine. Entre tanto, *el acontecimiento* de resistencia al poder más importante de los últimos años se convierte en la noticia por excelencia. Y de igual modo, el fenómeno *okupa* pasa a recibir una atención preferente tanto por parte de los medios de comunicación de masas como por parte de los organismos de gestión política.

La primera cuestión para plantearse —por su trascendencia política— es si realmente el 28 de octubre señala un antes y después para los movimientos de crítica radical, o si tan solo constituye un acontecimiento excepcional en una ciudad dominada casi completamente mediante una compleja ingeniería social. Si admitimos que exista algo que pueda llamarse movimiento de ocupación vinculado a un conjunto de prácticas diversas y a la vez difusas, no hay que olvidar que dichas prácticas eran, por lo general, marginales, y que en la misma medida que deseaban romper el gueto, se hundían en un posibilismo que les llevaba a establecer alianzas al modo de la vieja izquierda (asociaciones de vecinos, etc.) y a un garantismo (derecho a una vivienda, etc.) que acababa reafirmando la ley que la propia práctica de la ocupación conculcaba. Es en este sentido en el que la pregunta «¿Hay un antes o después?» adquiere toda su importancia y que la respuesta debe ser necesariamente afirmativa.

Ciertamente el 28 de octubre es una fecha crucial. Y lo es por cuanto el movimiento de ocupación aparece por primera vez como *fuerza social no política*, lo que evidentemente no significa apolítica. Fuerza social no política porque se hace presente por sí misma y a la vez impide su representación que se hace inencontrable, porque aparece separada de la izquierda clásica y habiendo cortado, por tanto, con sus fracasos y con su práctica de la reivindicación. Pero, sobre todo, fuerza social no política porque es capaz de plantear directamente la cuestión de la legitimación. En pocos días se pudo ver cómo el subsistema jurídico se mostraba incapaz de resolver los problemas que crea la aplicación del propio derecho, como el Estado de los partidos, a su vez, quedaba paralizado discutiendo sobre el grado de violencia empleado durante el desalojo, y finalmente, como el presidente de la Generalitat tenía que salir a la palestra y —cual antiguo soberano que decide en la situación excepcional— marcar la distinción que separa a los que defienden el orden de quienes lo atacan. Decisión que, por otro lado, justificaría perfectamente cuando decla-

ró, que aquellos políticos que no están a la altura de la situación son «estrategas de café».

Con todo el «antes y después» que venimos analizando no está definido tanto en función de la respuesta del poder, como de la evolución del propio movimiento. Más en concreto: el que después se pudiera afirmar sin que sonase a algo totalmente absurdo y gratuito «Todos somos *okupas*» es precisamente la señalización del límite superado. Está claro que en el «Todos somos *okupas*» que las movilizaciones expresaron conflúan desde discursos simplemente solidarios hasta otros anti-represivos. Pero, independientemente de ello, el «Todos somos *okupas*» mostró el comienzo de una tendencia material hacia la desocupación de la identidad *okupa*. Dicho en otras palabras: en el mismo momento en que el movimiento de ocupación surge como fuerza social no política, empiezan a establecerse las condiciones para un desbordamiento de la identidad *okupa*. Esta tendencia material que se manifestó en cambios en la composición del movimiento, en algunos escritos, etc., ¿implica la apertura de un espacio para la crítica? O lo que es lo mismo: el «Todos somos *okupas*» ¿fue válido solamente durante unos instantes o puede constituir realmente una tendencia material, es decir, que puede llevarse a la práctica?

Analizar las condiciones de su realización significa profundizar en el significado de la ocupación como práctica. Esta práctica involucra una verdadera fenomenología de comportamientos que podría encerrarse provisionalmente en el arco que los dos polos («vivir en» y «vivir para») definen. Es decir, en la ocupación confluyen desde la respuesta a una necesidad —necesidad de techo, necesidad de espacio para actividades libres, etc.— hasta un querer vivir insumiso que apunta críticamente a toda la sociedad y para el que la ocupación es un simple instrumento. Esta aproximación que constata la diversidad de planteamientos como un enriquecedor juego de diferencias debe ser llevada más lejos. De lo contrario, nunca seremos capaces de contestar a la pregunta que nos hacíamos. Una reflexión más sistemática podría distinguir tres determinaciones generales.

LA OKUPACIÓN COMO REAPROPIACIÓN DE LA RIQUEZA

El espacio que habitamos viene definido por dos vectores distintos: 1) el paro como muerte social; 2) la reacción de miedo frente a la propia fuerza del anonimato. Así se configura un *espacio del miedo* que se caracteriza porque en él todo debe ser constantemente renegociado: el «habitaje», el trabajo..., incluso la misma subsistencia.

Esta renegociación —que está totalmente desplazada hacia un lado, pues la reivindicación ha sido vaciada de contenido— tiene lugar en el mercado que así se convierte en omnipresente. La centralidad del mercado pone directamente en un primer plano la cuestión del dinero. Por esa razón, la demanda de tiempo libre no tiene ya mucho sentido cuando la precariedad se convierte en forma de existencia. La devaluación del tiempo coincide, pues, con la monetarización generalizada. La cuestión, entonces, no es arrancar tiempo libre sino tener dinero, puesto que toda relación social está más o menos mediatizada por la moneda. Ante el problema central que es la necesidad del dinero —o, mejor dicho, la falta de dinero— la *okupación* aparece como una respuesta no capitalista, como verdadera forma de reapropiación de la riqueza utilizando el espacio como palanca. Lo que, por supuesto, no significa concebir el territorio como propiedad privada ganada y que se ha de conservar. Muy al contrario, la *okupación* no tiene como finalidad autoconservarse sino ser superada en y por el movimiento que ella misma desencadena.

LA OKUPACIÓN COMO RESISTENCIA AL PODER

Las concepciones del poder en términos de «algo que se tiene», de propiedad, concebían la integración en la sociedad de un modo necesariamente exterior. La integración, en última instancia, consistía en una activación del objeto, en un «ser participado» dentro del espectáculo. Hoy día hay numerosísimos fenómenos (voluntarios...) que ponen en crisis estas concepciones y también sus análisis. El poder aparece directamente en cuanto *política de la relación* y la participación —lo que no sería más que el constituirse en sujeto centro de relaciones— como su necesaria efectuación. Es decir, en la metrópoli la participación deja de ser una activación exterior para transformarse en *proyecto social*. Proyecto social que se despliega y formula en dos niveles. En el nivel macropolítico: como proyecto de inserción social que es, al mismo tiempo, autoproducción de la sociedad frente a su disolución, frente a la emergencia de las fuerzas sociales no políticas. En un nivel micropolítico: como proyecto individual de existencia que pasa esencialmente por la autoconstrucción de la autonomía. La *okupación* choca de frente contra este nuevo modelo de participación. Por un lado, el espacio *okupado* que es, por encima de todo, un espacio desocupado de relaciones capitalistas (por lo menos tendencialmente) deja de funcionar como matriz reproductora de las relaciones sociales existentes. Por otro lado, esta

misma desocupación del orden abre a una situación provisional sin futuro. Pues bien, es precisamente esta movilización del no futuro la que, desconstruyendo toda forma de proyecto, convierte a la *okupación* en resistencia al poder. Vivir es resistirse al poder sin esperar nada. Dicho más claramente: es la ilegalidad más o menos masificada asociada a la situación provisional y sin futuro, la que, proyectada, socava las formas actuales de ejercicio del poder.

LA OKUPACIÓN COMO CREACIÓN VITAL DE UN MUNDO

Hemos intentado ir definiendo el estatuto de la *okupación* acercándolo a una forma de reapropiación y a una forma de resistencia. Parece claro, por todo lo anterior, que la *okupación* se sitúa más allá de la reivindicación pero también de lo que podría ser un mero gesto ejemplar. Adelantemos nuestra tesis: la *okupación* es una propuesta política crítica y radical adecuada a la forma actual de producción autoreferencial que ha hecho de la realidad algo cada vez más evanescente. ¿Cómo debe ser, pues, pensado el estatuto de la *okupación*? Simplemente a partir del gesto dadaísta. Es conocido que el gesto dadaísta por excelencia consistía en afirmar «esto es arte» ante un urinario o ante una rueda de bicicleta. De esta manera, la creación artística se desvelaba solamente como una estrategia de neutralización mediante la cual se liberaba un objeto de toda referencia a su valor de uso. Las consecuencias subversivas de este acto sobre la institución «arte» eran evidentes. Todo el mundo podía ser artista y, además, todo era arte. Esto no impediría, sin embargo, que la emancipación de la mercancía al convertirse en *ready-made* fuese verdaderamente definitiva. Como es bien sabido, el urinario y la bicicleta acabarían dentro de un museo. Si la frase que abre a la subversión artística se resume en «esto es arte», la frase «esto es un espacio de vida» sería la que, dicha colectivamente, abriría hoy a la subversión política, pues ataca la llamada a la responsabilización colectiva. En el devenir evanescente de la realidad con la comprensión creciente del espacio-tiempo, en la completa circularidad y coincidencia del proceso de producción de mercancías y del proceso de producción y reproducción de la vida, la afirmación «esto es un espacio de vida (o liberado)» constituye una estrategia de neutralización de todos los códigos del sistema. Evidentemente el camino que abre esta vía no es garantía de nada, como tampoco nada evitaría la recuperación del gesto dadaísta. Lo que es indudable es que dicha vía de neutralización debe ser retomada en la actualidad, y que la unilateralización

—entendida simplemente como un operador que interrumpe y, a la vez, multiplica las dimensiones de la realidad— podría ser una buena reformulación. La *okupación* no dualiza lo real porque no despliega antagonismo. Estamos más allá de la dialéctica. La *okupación* es el resultado de la unilateralización de una situación: la interrupción de las relaciones de poder, explotación y sentido mediante la desocupación activa y, en el mismo instante, la apertura y anclaje de un mundo. Por eso puede decirse que la *okupación* es la creación de un mundo. Porque con ella se abre la posibilidad de una crítica efectiva de la vida cotidiana. Y no tanto por el hecho de que el tiempo se recoja en el instante y todo parezca intensificarse, sino porque en este mundo, que tiene la ilegalidad en su centro, es factible vivir las vidas paralelas no vividas.

El discurso político del «hacerse cargo» apela a la sociedad en general. En cambio, no tiene sentido alguno buscar cuál es el sujeto del movimiento de ocupación, y pensar en estos términos es erróneo. Como unos *okupas* de Madrid afirmaban:

Cualquier colectivo, grupo de afinidad, plataforma... puede desobedecer el mando y entrar en líneas de actuación que quiebran la legalidad desde la legitimidad y las ganas de libertad: pueden okupar, ser insumiso/as, hacer objeción fiscal, abstenerse en el trabajo, participar en huelgas salvajes, hurtar en los supermercados... como formas de apropiación del tiempo de vida.

Si la *okupación* deja a un lado el tradicional problema del sujeto —el sujeto sólo puede ser ya un sujeto imposible, es decir, insoponible para el poder y respecto a sí mismo— también pone las condiciones de posibilidad para la superación de las conocidas aporías en las que el movimiento obrero se había encerrado: 1) la existencia o no ya ahora de una cultura distinta de la dominante; 2) la posibilidad de hacer permanente o no la resistencia al poder; 3) la relación entre la práctica y el discurso político, es decir, la unidad de teoría y práctica.

Es seguramente, en este sentido, como el movimiento de ocupación puede abrir un espacio para la crítica radical y, a pesar de su marginalidad, mostrarse como el discurso otro del Otro frente a la llamada a la responsabilización colectiva. Y, sin embargo, el movimiento de *okupación* no debe olvidar que ese Otro no es más que la otra cara del Mismo, es decir, del hombre anónimo que somos todos.

A modo de epílogo

LOS ENUNCIADOS DE RESPONSABILIDAD

Ernesto Garzón Valdés

«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 putaño, 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 «enuncia-

do de responsabilidad» (ER). Es habitual distinguir entre ERs puramente causales, es decir, aquellos que solo 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 ERs 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 prospectivo).

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, 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 sin 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 solo los ERs retrospectivos.

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 causal entre el acto del agente y el 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 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 cosas 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 califica-

ción de un 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, etcétera¹.

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

4. Un ER retrospectivo condenatorio 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 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, aquellos 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 vacilamos².

Siglos más tarde Thomas Hobbes expresaría una idea similar:

1. Así, M. J. Zimmerman, «Responsibility», en L. C. Becker (ed.), *Encyclopedia of Ethics* II, Garland Publishing, New York-London, 1992, p. 1089, afirma que «se puede incurrir [...] en una responsabilidad moral, jurídica o de algún otra especie», según el tipo de reglas que definan nuestro papel en el contexto causal relevante.

2. Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 1985, libro III 1112b, p. 186.

Por consiguiente, con respecto a las cosas pasadas no hay *deliberación*; porque manifiestamente 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 aversión³.

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 acusación⁵.

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

3. Th. Hobbes, *Leviathan*, en *English klarks* III, Scientia, Aalen, 1966, p. 48.

4. Según J. R. Lucas (*Responsibility*, Clarendon Press, Oxford, 1993, p. 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. J. Schwardänder, «Verantwortung», en H. Krings *et al.* (eds.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Kösel, München, 1974, p. 1579.

6. *Ibid.*

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 con 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 tendría⁹.

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

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. Cf. F. H. Bradley, *Ethical Studies*, OUP, Oxford, 1962, p. 4.

9. *Ibid.*, p. 26.

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 tanto, se amplía el concepto de responsabilidad); o bien se conservan las condiciones necesarias y tan solo 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 solo si cada miembro del grupo tiene algún grado de responsabilidad por el estado de cosas¹⁰.

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. G. Mellema, *Individuals, Groups, and Shared Moral Responsibility*, Peter Lang, New York, 1988, p. 8.

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.

Cuando se trata de la responsabilidad de organizaciones formales o de agentes colectivos (puede pensarse en el caso de una sociedad anónima) hablar de agentes morales significaría cometer lo que 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 por un comportamiento contrario a derecho. El individuo obligado puede, con su comportamiento, provocar o evitar la sanción. El individuo que solo 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 sanción¹⁴.

Aquí se pueden distinguir varios casos:

11. *Ibid.*, p. 30.

12. *Ibid.*, pp. 30 s.

13. Cf. J. Feinberg, «Collective responsibility»: *The Journal of Philosophy* LXV/21 (1968), p. 674.

14. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Wien, 1960, p. 125. Versión castellana de R. Vernengo, *Teoría pura del derecho*, UNAM, México, 1986, p. 133.

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 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 aun 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 sea 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 este comete un desfalco, la responsabilidad vicaria recae sobre la agencia inocente. Esto vale, por cierto, para todos los casos 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 grupos unidos con los grupos actuales por rasgos o la-

15. A. Ross, *On Law and Justice*, Stevens & Sons, London, 1958, p. 333. Versión castellana de G. R. Carrió, *Sobre el derecho y la justicia*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1963, p. 322: «[...] es concebible que la medida [un seguro general de responsabilidad] se traducirá en un peligroso relajamiento del cuidado ordinario. Aun 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».

zos 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 le hecho nada malo a Irlanda; ¿por qué traer a colación esta vieja historia como si tuviera algo 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 la cual el yo es separable de sus papeles y regímenes sociales e históricos¹⁶.

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.

16. A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1981, p. 205. Versión castellana de A. Valcárcel, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 271 s.

17. Cf. sobre este tema G. Sher, «Ancient Wrongs and Modern Rights»: *Philosophy & Public Affairs* 10/1 (1981), pp. 3-17.

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 y 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 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, solo 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 del 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 poder¹⁹.

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 ignoran-

18. Cf. J. Feinberg, *op. cit.*, p. 676.

19. Cf. Aristóteles, *op. cit.*, libro III, 1110a, p. 178.

cia 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 ayudarle 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 Skármeta, *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 excesivos²¹.

Eichmann no satisfacía las condiciones de la ignorancia total que suponía 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

20. Cf. J. Glover, *Responsibility*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, pp. 176 ss.

21. *Ibid.*, p. 176.

bilidad 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 relevante 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 posición²³.

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

22. Yale University Press, New Haven-London, 1982, pp. 80 ss.

23. P. Singer, «Famine, Affluence and Morality», en P. Lasslett y J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics & Society*, Fifth Series, Yale University Press, New Haven, 1979, p. 24.

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 víctima²⁴.

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 solo 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.

24. Citado según G. Mellema, *op. cit.*, p. 72.

25. Cf. J. Fishkin, *op. cit.*, p. 85.

Así, pues, si no nos convence ninguna de las dos posiciones extremas, podría adaptarse una línea de razonamiento más matizada, a la que Mellema 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 producción²⁶.

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 cuatrimpartita 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

26. G. Mellema, *op. cit.*, p. 68.

27. J. Feinberg, *op. cit.*, p. 684.

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:

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 está 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 resultado²⁸.

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 acto²⁹.

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 diez millones de personas (supongamos que el crimen hubiera sido filmado por azar por un equipo de TV en vivo y en directo), argumenta

28. G. Mellema, *op. cit.*, p. 78.

29. J. Fishkin, *op. cit.*, p. 84.

Fishkin, parece bastante razonable suponer que alguna otra persona llamará 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 solo 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 «[...] dadas las circunstancias, *no se podría haber esperado* que el agente actuara de otra manera»³¹.

Esta expectativa 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 cosa³².

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 aquella y, por consiguiente, tampoco tiene sentido formular un ER condenatorio.

Hasta qué 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

30. *Ibid.*, p. 85.

31. Cf. A. Ross, «He could have acted otherwise», en A. J. Merkl (ed.), *Festschrift für Hans Kelsen zum 90. Geburtstag*, Deuticke, Wien, 1971, p. 243.

32. *Ibid.*, p. 254.

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 al 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. Baste tan solo señalar que la admisión de diferentes morales paralelas (profesionales u organizacionales y ordinaria) que darían lugar a diferentes ERs morales condenatorios no solo 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 una doble vida y, para poder adecuarnos a dos estándares diferentes e incompatibles, tendemos a segmentar nuestras vidas³⁴.

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 pensamien-

33. Cf., por ejemplo, E. Garzón Valdés, «Moral y política», en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993, pp. 541-560.

34. G. Mellema, *op. cit.*, p. 33.

tos que expreso como persona y los que manifiesto como funcionario no tiene por qué 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 cómo Scilingo puede ser eximido de un ER condenatorio, aun 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 una³⁷.

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 observados³⁸.

35. W. Schneiders, «Emancipation und Kritik: Kant», en Z. Bartscha (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976, p. 172.

36. Para mayores detalles sobre el caso Scilingo, cf. H. Verbitsky, *El vuelo*, Planeta, Buenos Aires, 1995.

37. Cf. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, J. M. Dent & Sons, London, 1959, vol. I, p. 91. Versión castellana de F. Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Nacional, Madrid, 1981, vol. I, p. 195.

38. Cf. *Ibid.*, p. 94; *ibid.*, p. 199.

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 solo 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 este 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 certeza o probabilidad que un caso desconocido de la propiedad A exhibirá también la propiedad B, si A y B son propiedades diferentes³⁹.

«Es imposible» significaría aquí lo mismo que «es contradictorio». O sea que «si la exigencia de una justificación de la inducción es autocontradictoria, [...] entonces la tesis de la “imposibilidad” de justificar la inducción es una tautología»⁴⁰. Pretender derivar de una tautología actitudes y comportamientos, sean estos 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

39. Cf. G. H. von Wright, *The Logical Problem of Induction*, Basil Blackwell, Oxford, 1957, p. 178.

40. *Ibid.*, p. 182.

41. Cf. L. S. Srebbing, *A Modern Introduction to Logic*, Harper Torchbook, New York-Evanston, 1961, p. 418.

realizar ninguna investigación 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 de 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 ERs, es decir, el presupuesto de la voluntariedad de las acciones, puede ser horadado 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

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

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.
- (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 evento⁴³.

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 esta 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 solo 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 solo 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. Aun cuando, por particulares enojos 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 solo quedase la buena voluntad —no desde luego como un mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están

43. Cf. M. J. Zimmermann, *op. cit.*, p. 1092.

en nuestro poder—, sería esa buena voluntad como una joya brillante por sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor⁴⁴.

Antes de tomar partido por alguna de estas dos posiciones, conviene quizás detenerse a considerar qué 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 aquella. 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 aquel 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 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 posible 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 solo 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:

44. Cf. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, Hamburg, 1957, pp. 10 ss.; edición castellana de F. Larroyo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México, 1983, pp. 21 ss.

45. Cf. G. Sher, *Desert*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1987, p. 40.

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 actualidad⁴⁶.

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 futuro⁴⁷.

En el mundo cristiano existe un universo multitudinario de santos milagrerros 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 Nisa⁴⁸.

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 unguentos de Tlantepuzylama o se confía en la intervención de Gregorio Taumaturgo para falsar el anuncio metereológico 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.

46. Cf. D. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 130.

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

48. Cf. A. Chr. Sellner, *Immerwährender Heiligenkalender*, Eichborn, Frankfurt a. M., 1993, p. 386.

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: cuanto 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 casual. La casualidad es lo mismo que la necesidad externa, es decir, una necesidad que se remonta a causas que son solo circunstancias externas⁴⁹.

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 Starman ha llamado *suerte causal*⁵⁰. 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 personas frente a problemas o situaciones que escapan a su control. Se trata de aquello que Thomas Nagel llama la «suerte con

49. Cf. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. a cargo de J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburg, 1955, p. 29.

50. Cf. D. Starman (ed.), *Moral Luck*, State University of New York Press, Albany, NY, 1993, p. 11.

51. Cf. O. Marquard, «Apologie des Zufälligen», en *Id.*, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1986, p. 128.

respecto a las propias circunstancias»⁵². Sociedades en las que nacer negro/indio o blanco/mestizo, pobre o rico, varón 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 social, económica y culturalmente disímiles, lo que se logra es acentuar las desigualdades⁵³.

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 «bár-

52. Cf. Th. Nagel, «Moral Luck», en D. Statman, *op. cit.*, p. 60.

53. H.-J. Brandt, *Justicia popular - Nativos y Campesinos*, Fundación Friedrich Naumann, Lima, 1986, p. 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» (J. S. Mill, *On Liberty and Utilitarianism*, Savid Campbell, London, 1992, p. 154).

bara 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.

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 «asumir esta responsabilidad —otorgar una vida que puede ser una maldición o una bendición— a menos que el ser a quien se la 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.

54. Cf. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, ed. a cargo de K. Vorländer, Felix Meiner, Hamburg, 1954, p. 165. Versión castellana de A. Cortina y J. Conill Sancho, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 173. La formulación presentada en el texto difiere de la mencionada traducción.

55. Cf. J. S. Mill, *On Liberty*, Bobbs-Merrill, New York, 1956, p. 132.

56. Cf. O. Marquard, *op. cit.*

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 del agente o bien no juega papel alguno o solo 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 a su familia para poder realizarse como pintor, presentado por Bernard Williams⁵⁷. El juicio acerca de si este 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 solo 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 Múnich, posiblemente Chamberlain hubiera pasado a la historia como un visionario. Una tendencia similar es la que Jorge Ibarguengoitia 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 solo 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,

57. Cf. B. Williams, «Moral Luck», en D. Sturman (ed.), *op. cit.*, pp. 35-55.

58. Cf. J. Ibarguengoitia, «Las lecciones de la historia patria», en *Id.*, *Instrucciones para vivir en México*, Joaquín Mortiz, México, 1991, pp. 19-21.

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. Cuanto 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 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. En el nivel epistémico, el recurso a la suerte puede estar motivado por la ignorancia; en el 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 aho-

59. Cf. D. Hume, «Of the balance of power», en *Political Essays*, ed. por K. Haakonssen, CUP, Cambridge, 1994, p. 159.

60. Cf. H. Frankfurt, «What We Are Morally Responsible For», en J. Marón Fischer y M. Ravizza (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University

ra 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 objeto⁶¹.

La idea central de Strawson⁶² 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. 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 pueda ser sometido a revisión de vez en cuando cuando se revisan casos particulares dentro de esta estructura general⁶⁴.

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 aun 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

Press, Ithaca-London, 1993, pp. 286-295, donde discute el trabajo de P. van Inwagen, «Ability and Responsibility»: *Philosophical Review* LXXXVII/2 (1978), pp. 201-224.

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

62. Cf. P. Strawson, «Freedom and Resentment», en *Freedom and Resentment and other Essays*, Methuen & Co., London, 1974, p. 9.

63. *Ibid.*, p. 10.

64. *Ibid.*, p. 13.

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-aversión⁶⁵.

Para el tema que aquí nos interesa, podría decirse que los ERs 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 podréis combatirlo pero no reñirlo, y, a pesar de que podéis hablar o hasta negociar con él, no podréis razonar con él. Cuanto más podréis pretender reñirlo o razonar con él⁶⁶.

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

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, aun 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-nos 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 normales⁶⁷.

Dicho con otras palabras: dado que no podemos prescindir de nuestro talante natural, que nos lleva ineludiblemente a adoptar acti-

65. Cf. A. Ross, *On Law and Justice*, cit., pp. 298 s. Versión castellana, pp. 290 ss.

66. Cf. P. Strawson, *op. cit.*, p. 9.

67. *Ibid.*, pp. 12 ss.

tudes participativas, si se quiere hablar de determinismo este 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 determinísticamente. 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, solo 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 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 omniscientes. En ese caso, si se acepta el conocido aforismo de Wittgenstein: «[l]a libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones futuras»⁶⁸,

68. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 5.1362.

podría concluirse que el precio de la omnisapientia 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 omnisapientia es algo más que dudoso.

Pero, quizás no sea necesario aceptar sin más que la omnisapientia implique la pérdida de la libertad. Eugenio Bulygin, en un magnífico ensayo sobre omnisapientia y libertad, ha señalado que ello solo 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 omnisapientia es compatible con la libertad. El ejemplo paradigmático es el caso de la omnisapientia de Dios:

Si la omniencia 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 Dios⁶⁹.

Y aun 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 aquella en la que ya ha penetrado, le quedará siempre desconocida⁷⁰.

69. Cf. E. Bulygin, «Omnipotencia, omniencia y libertad», en C. E. Alchourrón y E. Bulygin, *Análisis lógico y derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, p. 556.

70. Cf. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), ed. a cargo de W. Alff, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1963, p. 366.

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

Cada vez que se socava 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 solo 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 *abierta*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 putaño» y «echar la culpa de nuestro carácter cabrón a una estrella», a la que se refería Shakespeare, no dejaremos de formular ERs.

71. Cf. G. H. von Wright, *Causality and Determinism*, Columbia University Press, New York-London, 1974, pp. 135 ss.

NOTA BIOGRÁFICA DE LOS AUTORES

Antonio Aguilera. Profesor de filosofía en la Universidad de Barcelona. Entre sus publicaciones destacan: *Hombre y cultura* (Trotta, 1995), «Salvación de la apariencia», «Lógica de la descomposición», «Implicaciones filosóficas de los comienzos de la fotografía», «El matrimonio entre naturaleza y espíritu», «Caracterización de Th. Adorno», «Mesianismo utópico y antiutopía en W. Benjamin». Ha sido investigador en las Universidades de Barcelona y Frankfurt.

Fina Birulés. Profesora de filosofía en la Universidad de Barcelona. Ha publicado, entre otros artículos, «Micrologías: ¿auge del individuo o muerte del sujeto?», «Abitare el presente. Poética e política, Hannah Arendt», «La especificidad de lo político: Hannah Arendt». Editora de *Filosofía y género. Identidades femeninas* y de *El género de la memoria*. Coeditora de *En torno a Hannah Arendt*. Ha traducido a Wittgenstein y Hannah Arendt.

Manuel Cruz. Catedrático de filosofía contemporánea en la Universidad de Barcelona. De entre sus textos, los más directamente relacionados con la problemática del presente volumen son: *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (1995) y *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (1999).

Ernesto Garzón Valdés. Nació en Córdoba (Argentina) en 1927. En 1976 fue expulsado de sus cátedras en las Universidades de Buenos Aires y Córdoba por la dictadura militar de Videla. Exiliado en Alemania, ha sido profesor de ciencia política en la Universidad de Maguncia y es profesor emérito de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Su último libro: *Instituciones suicidas* (en prensa).

Román G. Cuartango. Profesor de filosofía en la Universidad de Barcelona. Es autor, entre otras publicaciones, de *Singularidad subjetiva y universalidad social* (1997), *Una nada que puede ser todo* (1999). De la investigación que ha desarrollado en el ámbito de la reflexión sobre el sujeto destaca su colaboración en el volumen colectivo *Tiempo de subjetividad* (1996).

Santiago López Petit. Profesor titular de historia de la filosofía de la Universidad de Barcelona. Sus últimos libros publicados son *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir* (1994) y *Horror Vacui. La travesía de la Noche del Siglo* (1996). También diversos artículos como «El sujeto imposible» en M. Cruz (comp.), *Tiempo de subjetividad* (1996). Ha colaborado en las revistas *Ruedo Ibérico*, *Archipiélago*, *Viejo Topo*, *Futur Antérieur*, *Karoshi...*

Concha Roldán. Investigadora en el Instituto de Filosofía del CSIC, es autora del ensayo titulado *Entre Casandra y Clio: una historia de la Filosofía de la Historia* (1997) y también ha editado volúmenes colectivos tales como *Leibniz: analogía y expresión* (1995), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (1996) o *Leibniz: Perspektiven und Aktualität* (1998). Además de traducir a Kant y a Popper, ha publicado asimismo una antología de Leibniz titulada *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (1990). Vicepresidenta de la Sociedad Española Leibniz e investigadora principal del proyecto Leibniz y la idea de Europa (PB97-1156), disfruta actualmente de una beca Humboldt en Berlín.

Roberto R. Aramayo. Investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC y vicedirector de la revista *Isegoría*, es autor de los ensayos *Crítica de la razón ucrónica* (1992) y *La quimera del rey filósofo* (1997). Ha oficiado como coeditor literario —junto a Javier Muguerza, Faustino Oncina, Concha Roldán, Antonio Valdecantos o José Luis Villacañas— en diferentes volúmenes colectivos, como, por ejemplo, *Kant después de Kant* (1989), *Ética día tras día* (Trota, 1991), *En la cumbre del criticismo* (1992), *El individuo y la historia* (1995), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (1996), *La herencia de Maquiavelo* (1999) o *Ética y antropología: un dilema kantiano* (1999). También ha publicado en castellano diversos textos de Leibniz, Federico el Grande, Voltaire, Kant y Schopenhauer.

Antonio Valdecantos. Se viene ocupando en los últimos años de cuestiones de teoría ética, epistemología y filosofía de la acción. Ha sido becario de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC y en la New School for Social Research de Nueva York y profesor ayudante de la Universidad Autónoma de Madrid. Desde 1996 enseña en la Facultad de Humanidades de la Universidad Carlos III. Es autor de *Contra el relativismo* (1999) y de numerosos trabajos filosóficos breves, y compilador, con Roberto R. Aramayo y Javier Muguerza, de *El individuo y la historia* (1995).

José Luis Villacañas Berlanga. Es doctor en filosofía por la Universidad de Valencia, donde fue profesor adjunto hasta 1996. Desde esa fecha es catedrático de historia de la filosofía de la Universidad de Murcia. Ha ampliado estudios en las Universidades de Mainz y Pisa. Su especialidad es la filosofía de Kant, el idealismo alemán y la filosofía alemana del siglo XX. De todo ello ha publicado abundante material. Entre sus libros más recientes están: *Tragedia y teodicea de la historia* (1995); *Kant y la época de las revoluciones* (1996); *Historia de la filosofía contemporánea* (1997), *Narcisismo y objetividad* (1998) y *La nación y la guerra, o sobre dos maneras de concebir Europa* (1999). En la actualidad dirige la revista *Res Publica*, que además es el título de una serie de estudios de filosofía política.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Contenido | 7 |
| Nota previa: <i>Manuel Cruz</i> y <i>Roberto R. Aramayo</i> | 9 |
| INTRODUCCIÓN: <i>Manuel Cruz</i> | 11 |

I. MÁS ACÁ DEL DEBER

| | |
|---|----|
| LOS CONFINES ÉTICOS DE LA RESPONSABILIDAD: <i>Roberto R. Aramayo</i> | 27 |
| 1. Querer no es poder | 27 |
| 2. ¿Acaso vale más la intención que las consecuencias de nuestras acciones? | 31 |
| 3. Las coartadas de la responsabilidad | 34 |
| 4. Comprender no equivale a excusar: el carácter anfibológico de la expresión <i>hacerse cargo</i> | 39 |
| 5. El olvido de las víctimas y la <i>ceguera moral</i> | 42 |
| RAZONES Y PROPÓSITOS: EL EFECTO BOOMERANG DE LAS ACCIONES INDIVIDUALES: <i>Concha Roldán</i> | 47 |
| 1. «El infierno está empedrado de buenas intenciones»: necesidad pero insuficiencia de la intención | 48 |
| 2. «Pío, pío, que yo no he sido»: las condiciones <i>sine qua non</i> de la responsabilidad moral | 54 |
| 3. «Hay que tomar cartas en el asunto»: hacerse cargo de lo contingente | 57 |
| TEODICEA, NICOTINA Y VIRTUD: <i>Antonio Valdecantos</i> | 61 |

| | |
|---|-----|
| DILEMAS DE LA RESPONSABILIDAD. UNA APROXIMACIÓN | |
| WEBERIANA: <i>José Luis Villacañas Berlanga</i> | 89 |
| 1. Introducción | 89 |
| 2. El héroe científico | 92 |
| 3. La dimensión institucional de la responsabilidad | 95 |
| 4. Anti-romanticismo | 96 |
| 5. Crítica y responsabilidad | 100 |
| 6. Los sentidos de la actividad crítica | 103 |
| 7. Un héroe político potencialmente cesarista | 108 |
| II. OTRAS FORMAS DE RESPONDER | |
| RESPONSABILIDAD NEGATIVA: <i>Antonio Aguilera</i> | 115 |
| 1. Responder y cuidar | 116 |
| 2. Irresponsabilidad | 118 |
| 3. Responsabilidad y deber | 122 |
| 4. Responsabilidad y libertad | 125 |
| 5. Responsabilidad individual | 129 |
| 6. Responsabilidad objetiva | 132 |
| 7. Responsabilidad negativa | 135 |
| RESPONSABILIDAD POLÍTICA. REFLEXIONES EN TORNO A LA ACCIÓN Y LA MEMORIA: <i>Fina Birulés</i> | 141 |
| REALIZACIONES INDIVIDUALES DEL ORDEN: <i>Román G. Cuartango</i> | 153 |
| 1. La relación con las cosas | 153 |
| 2. La relación del sujeto consigo mismo | 158 |
| 3. Hacerse cargo de las cosas | 165 |
| HACERSE CARGO U OKUPAR: <i>Santiago López Petit</i> | 173 |
| La <i>okupación</i> como reapropiación de la riqueza | 177 |
| La <i>okupación</i> como resistencia al poder | 178 |
| La <i>okupación</i> como creación vital de un mundo | 179 |
| A MODO DE EPÍLOGO. LOS ENUNCIADOS DE RESPONSABILIDAD: <i>Ernesto Garzón Valdés</i> | 181 |
| <i>Nota biográfica de los autores</i> | 215 |
| <i>Índice</i> | 219 |

