

## RESPONSABILIDAD Y SUERTE MORAL. CIRCUNSTANCIAS Y CONSECUENCIAS DE LA ACCION\*

EDUARDO RIVERA LÓPEZ

### I

Como se sabe, uno de los problemas clásicos de la metafísica y la filosofía moral es el de la libertad y el determinismo. La preocupación ética sobre esta disputa se puede resumir en la siguiente reflexión, para muchos bastante evidente: si el determinismo es verdadero, entonces no hay responsabilidad moral; nadie puede ser responsabilizado de nada, porque, en sentido estricto, no pudo controlar lo que hizo; lo que hizo *tenía* que ocurrir, era previsible que ocurriera incluso desde antes de que el individuo naciera.<sup>1</sup>

Imaginemos por un momento el mejor de los escenarios posibles: imaginemos que la libertad humana no es una mera quimera, sino que tenemos la capacidad efectiva de elegir libremente, de iniciar cadenas causales mediante actos de nuestra voluntad. Este es un escenario que, dentro de la filosofía contemporánea, es defendido por pocos,<sup>2</sup> pero seamos optimistas y supongamos que hemos ahuyentado exitosamente la amenaza del determinismo. Podríamos tener la esperanza de que, entonces, nos quede la responsabilidad moral intacta, en todo su esplendor.<sup>3</sup>

Sin embargo, desgraciadamente aquí no terminan las amenazas. Queda al menos una, que me interesará discutir

\* Deseo agradecer a Pablo Navarro y a Marcelo Ferrante por comentarios a versiones anteriores de este trabajo.

<sup>1</sup> Para este tipo de argumentación determinista e incompatibilista, véase G. Strawson, (1994) "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies* 75, esp. pp. 5-7.

<sup>2</sup> Uno de los pocos es R. Chisholm. Véase su "Human Freedom and the Self", en G. Watson (1982), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press.

<sup>3</sup> Obviamente, nada más lejos de mi intención en este trabajo, que *defender* la tesis de la libre voluntad. Lo único que hago es *presuponerla* de modo de obtener el mejor escenario posible en favor de la existencia de la responsabilidad moral.

en este trabajo: la de lo que Bernard Williams ha bautizado como “suerte moral”.<sup>4</sup>

Todos estamos sujetos, en nuestras vidas, a la suerte, al azar, a factores que no podemos controlar: algunos nacen enfermos, otros sanos; algunos nacen en familias adineradas, otros en familias pobres; algunos tienen accidentes, otros no; algunos realizan sus proyectos exitosamente, otros no. Y, en gran medida, todo esto depende de factores causales que no están bajo el control del individuo afectado (pueden estar bajo el control de otros individuos o de nadie). Esto no sería más que una constatación trivial, si no fuera porque, en algunos casos, la mera *suerte* se transforma en “suerte moral”, es decir, en el hecho de que una persona sea *moralmente* responsabilizada o alabada (o responsabilizada o alabada en mayor o menor medida que otra), en parte, por su suerte; es decir, por factores que no están bajo su control.

Thomas Nagel distingue cuatro tipos de suerte moral.<sup>5</sup>

1. En primer lugar, Nagel menciona la “suerte constitutiva”, el tipo de persona que uno es, sus inclinaciones, capacidades, temperamento.
2. En segundo lugar, tenemos lo que Nagel llama “suerte en las propias circunstancias: el tipo de problemas y situaciones que uno enfrenta”.
3. En tercer término, la suerte en las circunstancias antecedentes que hacen que uno actúe de determinado modo.
4. Y, por último, la suerte de las consecuencias, es decir, “la suerte en el modo en que las propias acciones y proyectos resultan”.

Al reflexionar sobre esta clasificación, debemos tener siempre en cuenta que, al menos tal como yo la voy a analizar, se trata de modos en que la suerte influiría en la respon-

<sup>4</sup> En B. Williams, (1981) “Moral Luck”, en *Moral Luck* Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>5</sup> T. Nagel, (1979) “Moral Luck”, en *Mortal Questions*. (New York: Cambridge University Press), p. 28.

sabilidad moral, *una vez que* hemos presupuesto que el determinismo es falso y que, por lo tanto, tiene sentido hablar de individuos responsables en sentido pleno.

La suerte constitutiva (la suerte de poseer tal o cual carácter o temperamento) no se refiere, estrictamente, a la responsabilidad por lo que uno hace (o intenta hacer) sino por cómo uno es. Es discutible que alguien pueda ser moralmente responsabilizado por ser avaro, si, a pesar de ello y con un gran esfuerzo de voluntad, actúa de modo completamente desprendido. Pero no entraré en esta discusión. En todo caso, si es que alguien puede ser reprochado por ser avaro, en el sentido de poseer un temperamento de ese tipo, tal reproche debería ser cuidadosamente distinguido del reproche por *actuar* de modo avaro. Una cosa no necesariamente lleva a la otra (como dije, una persona avara puede sobreponerse a ello y actuar de modo desprendido).

El segundo y tercer tipo de suerte parecen diferenciarse sólo gradualmente. Las circunstancias que uno enfrenta (por ejemplo, el hallarse en un banco en el momento en que es asaltado) contribuyen causalmente a que uno actúe de uno u otro modo. Las circunstancias antecedentes (el hecho de haber nacido, el hecho de haber crecido en tal o cual familia, ciudad, país, etc.) son más lejanas y generales, pero también son factores causales en las acciones que realizamos. Englobaré estos dos tipos de suerte bajo el rótulo de "suerte circunstancial".

La suerte en las consecuencias es, en cambio, cualitativamente diferente, dado que actúa luego de que la conducta ya ha sido realizada.

Veamos más de cerca las diferencias entre estos dos tipos de suerte (circunstancial y en las consecuencias). La suerte circunstancial se refiere al hecho de que, aun aceptando que una decisión o una acción sea libre (no determinada), la posibilidad de realizar esa acción depende, en parte, de circunstancias que no podemos controlar. Por ejemplo: Juan invita a su tío rico. Cuando está tomando el té con él, le escucha decir que le ha legado todos sus bienes. Entonces, decide matarlo para cobrar la herencia. Se dirige al botiquín en el que se encuentra un veneno, se lo pone en un vaso de agua y se lo ofre-

ce a su tío. Este bebe el agua envenenada y muere. La acción de Juan es reprobable; decimos que Juan es moralmente responsable. Pedro también invita a su tío rico, y si lo escuchara decir que le ha legado todos sus bienes haría exactamente lo mismo que Juan, pero el tío falta a la cita inesperadamente (digamos, por un accidente), por lo cual no tiene la oportunidad de actualizar una decisión de este tipo. La diferencia entre Juan y Pedro es puramente azarosa. Sin embargo, culpamos a Juan y no a Pedro (tal vez ambos posean un temperamento similar, propenso a envenenar a otros, pero esto, si es reprochable, sería objeto de un reproche *distinto*).

La suerte en las consecuencias, en cambio, se refiere a lo que ocurre, *una vez que* hemos decidido actuar de determinado modo, es decir, como consecuencia de esa decisión (que siempre suponemos libre). Carlos también tiene un tío rico. Ha intentado matarlo con el mismo ahínco que Juan. Pero, azarosamente, ocurre que (a pesar de haber puesto la misma diligencia que Juan en cerciorarse de que el veneno estaba en buen estado) el veneno estaba vencido, de modo que fracasa en su intento y el tío queda ileso. Para muchos, el azar hace que nuestro juicio de responsabilidad moral sobre Juan y Carlos sea diferenciado: Carlos es, ciertamente, una mala persona, pero Juan es un asesino.

Lo que voy a tratar de defender es una idea que, a primera vista, para muchos podrá parecer obvia: que hay una diferencia relevante entre ambos tipos de suerte moral. Esta diferencia permite, en principio, que podamos admitir el azar circunstancial y, al mismo tiempo, rechazar el azar de las consecuencias. Aplicado al ejemplo: podemos declarar a Juan como moralmente reprochable y a Pedro como moralmente inocente y, al mismo tiempo, declarar a Juan y a Carlos como *igualmente* responsables.

Esta posición, insisto, puede parecer obvia para todos aquellos que simpatizan (como yo) con una posición kantiana de la responsabilidad moral. Sin embargo, la suerte circunstancial le lanza al enemigo de la suerte en las consecuencias un desafío importante: si lo que fundamenta el rechazo del azar en las consecuencias es el hecho de que este azar consis-

te en circunstancias que no podemos controlar, entonces deberíamos rechazar también el azar circunstancial (que también se compone de factores incontrolables), lo cual lleva, como veremos, a la imposibilidad lisa y llana de atribuir responsabilidad por conductas.<sup>6</sup>

## II

Antes de analizar mejor este argumento y sus posibles respuestas, es importante detenernos brevemente en la distinción conceptual entre ambos tipos de suerte. Después de todo, en ambos casos se trata de circunstancias azarosas o incontrolables.

¿Dónde reside la diferencia crucial entre ambos tipos de suerte moral? La diferencia reside en que, en un caso, la circunstancia azarosa contribuye en algo a la conformación del acto de voluntad de actuar por parte del agente, mientras que en el otro caso la circunstancia azarosa contribuye directamente a la producción del resultado. En el ejemplo citado, la circunstancia de que el tío asista o no a la cita influye (de modo obvio) en la decisión de matar o no al tío, mientras que la circunstancia de que el veneno esté o no vencido actúa directamente sobre el resultado.

Esta es una diferencia que, en muchos casos, puede ser clara (como en los casos de Juan y Pedro), pero en otros resulta bastante sutil o incluso debatible. Por ejemplo, Diego también decide matar a su tío rico. Al igual que Juan, mientras está tomando el té, se excusa para ir al baño y va al botiquín a buscar el veneno. Pero ocurre que el veneno no está allí porque alguien equivocadamente lo tiró a la basura. Por lo tanto, Diego pierde la oportunidad de matar a su tío. La circuns-

<sup>6</sup> Para este tipo de argumento, véase B. Browne, (1992) "A Solution to the Problem of Moral Luck", *The Philosophical Quarterly* 42, p. 347. Allí Browne incluye también la suerte constitutiva (del carácter), aspecto que he preferido dejar de lado. La misma idea puede encontrarse en B. Rosebury, (1995) "Moral Responsibility and 'Moral Luck'", *The Philosophical Review* 104, p. 507.

tancia de que el veneno no se hallara en el botiquín, ¿es un caso de suerte circunstancial o de suerte en las consecuencias? En el fondo, en la decisión de matar a su tío, que encontrara o no el veneno en el botiquín no influyó para nada, de modo que parece ser un caso de suerte en las consecuencias, tanto como el caso de Carlos, que le dio a su tío el veneno vendido. ¿Por qué es más reprochable Carlos que Diego?

En los casos en donde existe un plan de acción más o menos complejo, la distinción entre ambos tipos de suerte requiere una partición más fina de los actos de voluntad. Supongamos que la acción genérica de matar al tío se compone (para simplificar) de tres pasos (tanto en Juan como en Carlos o Diego): tomar el veneno del botiquín, ponerlo en un vaso de agua y ofrecerle el vaso de agua al tío. En cada uno de estos pasos, Juan podría arrepentirse y decidir no dar el paso subsiguiente. De modo que podemos decir sensatamente que, por ejemplo, Juan, una vez que extrajo el veneno del botiquín, *decidió* ponerlo en el vaso de agua de su tío, o que una vez que lo puso en el agua, *decidió* dárselo al tío.

El primer acto de voluntad depende de un sinnúmero de circunstancias. Supongamos que una de ellas es la ya mencionada de que el tío visite a Juan (C1). Esto es necesario para que Juan tome la decisión de matar a su tío. C1 es entonces necesaria para la primera decisión: buscar el veneno en el botiquín (AV1). La circunstancia de que el veneno se halle o no en el botiquín permite que se dé (o no) un primer resultado: hacerse del veneno (R1). Puede ser que tanto Juan como Diego lo habían puesto allí previamente. Ahora bien, si ocurre que Diego no encuentra el veneno porque alguien imprevisiblemente lo sacó de allí, esta circunstancia es un factor de suerte en las consecuencias (E1), respecto de AV1. Pero una vez que Juan se hizo del veneno, la circunstancia de que el veneno estuviera en el botiquín pasa a ser un factor de suerte circunstancial (de modo que E1 se transforma en C2): ahora Juan tiene el veneno y realiza un segundo acto de voluntad (AV2): ponerlo en un vaso con agua. También aquí aparecen factores de azar en las consecuencias (E2): por ejemplo, puede ocurrir que Juan no encuentre un vaso, o que el vaso con el ve-

veno se rompa imprevistamente. Estos factores inciden en que se dé el segundo resultado (R2): Juan con el vaso con agua envenenada. El factor E2 se transforma nuevamente en un caso de azar circunstancial (C3) respecto del acto de voluntad AV3 de darle el vaso al tío. Esta circunstancia es necesaria para AV3. Por último, para que ocurra el resultado final, la muerte del tío, deberán concurrir una serie de factores ya independientes de AV3 (que el veneno no esté vencido, que no se le caiga el vaso de las manos en el momento de beberlo, etc.).

Esta ejemplificación debería alcanzar para mostrar que siempre es posible, dado un acto de voluntad cualquiera, distinguir aquellos factores causales que son necesarios para que ese acto ocurra de aquellos factores causales que son necesarios para que ocurra el resultado, pero que no son necesarios para que ocurra el acto de voluntad. En una secuencia de actos de voluntad puede muy bien ocurrir, como lo muestra el ejemplo, que un factor de suerte en las consecuencias se transforme para el acto de voluntad siguiente en un factor de suerte circunstancial.

### III

Una vez trazada con cierta precisión la distinción conceptual entre los dos tipos de suerte moral, quisiera desarrollar con más detalle el argumento ya adelantado en contra de la posición que rechaza la suerte moral en las consecuencias, es decir, la posición que declarararía a Juan y a Carlos como igualmente responsables.

Previamente, es necesario aclarar mejor cuál es el argumento kantiano en contra de la suerte moral en las consecuencias. Para ello, nada mejor que citar el famoso pasaje de Kant, en el que expresa la idea central con impresionante claridad:

“La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es

buena en sí misma. (...) Aun cuando, por particulares enconos de azar o por la mezquindad de una naturaleza madrastra, le faltase por completo a esa voluntad la facultad de sacar adelante su propósito; si, a pesar de sus mayores esfuerzos, no pudiera llevar a cabo nada y sólo quedase la buena voluntad — no desde luego como mero deseo, sino como el acopio de todos los medios que están en nuestro poder—, sería esa voluntad como una joya brillante en sí misma, como algo que en sí mismo posee su pleno valor. La utilidad o la esterilidad no pueden ni añadir ni quitar nada a ese valor.”<sup>7</sup>

Tal como señala Nagel,<sup>8</sup> un kantiano debería trasladar la misma idea al caso de la *mala* voluntad: alguien es moralmente reprochable (responsable) cuando lleva a cabo el “acopio de todos los medios que están en su poder” para “sacar adelante su propósito”, aun cuando “no pudiera llevar adelante nada y sólo quedase la” *mala* voluntad.

El argumento kantiano básico es bastante fácil de reconstruir: nadie puede ser responsabilizado por lo que está fuera de su control. De modo que el ámbito de la reprochabilidad (así como también de la alabanza) moral debe quedar circunscripto al ámbito de lo que el individuo puede controlar. Dado que (por hipótesis) el hecho de que el veneno estuviera vencido o no, es algo que no está bajo el control de Juan o de Carlos, no puede hacerse depender el grado de responsabilidad de ese hecho.

Ahora estamos en condiciones de presentar el argumento contrario a la tesis kantiana, consistente en vincular la suerte en las consecuencias con la suerte circunstancial. Si

<sup>7</sup> I. Kant, (1951) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ateneo, Buenos Aires: trad. de García Morente, p. 482. Es muy importante el comentario que Kant hace entre guiones (“no desde luego como mero deseo, sino ...”), porque revela que veía con total claridad la diferencia entre un mero deseo (bueno o malo) y la decisión de actuar en relación con ese deseo. Esto es especialmente relevante, dado que, si no se hiciera esa distinción, alguien sería alabable sólo por desear el bien de otro, o, en el caso de la “mala voluntad”, alguien sería responsable moralmente sólo por desear la muerte de otro.

<sup>8</sup> T. Nagel, art. cit., p. 24.

aceptamos el punto de vista kantiano de excluir que cualquier tipo de factor ajeno a nuestro control influya en nuestro crédito o descrédito moral, entonces deberemos rechazar, junto con las consecuencias, también las circunstancias azarosas. Pero entonces estaremos condenados a renunciar al concepto de responsabilidad moral. Sencillamente porque  *nada*, en sentido estricto, depende *sólo* de nuestra voluntad. Aun cuando aceptemos la tesis del libre arbitrio y rechazemos el determinismo, seguramente admitiremos que incluso el acto de decisión más libre que podamos imaginar depende de factores que no controlamos, por ejemplo, el poseer ciertas creencias (que, según muchos, son involuntarias<sup>9</sup>), el haberse encontrado en las circunstancias aptas para tomar la decisión, el haber nacido, el no haber muerto un minuto antes, etc. De modo que, continúa el argumento, la opción es clara: o bien abandonamos la idea de responsabilidad, reproche, descrédito moral y similares, o bien nos avenimos a aceptar que la suerte influye, al menos hasta cierto punto, en nuestro crédito o descrédito moral. Por supuesto que para que Juan mate a su tío tendrán que ocurrir una serie de eventos que Juan no puede controlar (que el veneno no esté vencido, que su tío no haya tomado un antídoto, que su tío esté vivo, etc.); pero también es cierto que para que Juan intente matar a su tío, o incluso para que Juan tome la decisión de matar a su tío, tendrán que ocurrir una serie de eventos que Juan no puede controlar (tener la creencia de que su tío está vivo, haber nacido, que su tío concurra a la cita, que le comunique su intención de dejarle su herencia, etc.). Dicho de otro modo: la suerte circunstancial es ineliminable, si es que creemos que alguien es reprochable por algo. Si la aceptación de la suerte circunstancial no impide que atribuyamos responsabilidad moral, entonces tampoco habría una razón clara para excluir la suerte respecto de las consecuencias. Eliminar la suerte de las consecuencias bajo el argumento de que se trata de facto-

<sup>9</sup> Por ejemplo, B. Williams en (1973) "Deciding to Believe", en *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

res que están más allá de nuestro control, llevaría a eliminar también la suerte circunstancial y, con ello, a eliminar la responsabilidad moral misma.

Pongamos el argumento en términos más formales. Todo acto de voluntad (AV) depende de un conjunto de condiciones causalmente necesarias (A, B,...N) para que se produzca AV. Si fuéramos deterministas diríamos que el conjunto A, B, ...N es necesario y suficiente para que se dé AV. Dicho de otro modo, podríamos decir que, dados A, B, ...N y un conjunto de leyes, podemos explicar de modo nomológico deductivo AV. Ahora bien, hemos supuesto que no somos deterministas. Entonces, si bien cada una de las condiciones A, B, ...N son necesarias para AV, no son conjuntamente suficientes. Es necesario un plus, un evento incausado que es el acto de voluntad mismo. Podemos decir que, si se da AV, entonces tiene que haberse producido A, B, ...N, pero no es cierto que si se da A, B, ...N, entonces debe producirse AV.

Esas condiciones A, B, ...N (haber nacido, tener un tío rico, etc.) no están bajo el control del individuo, pero sin embargo, inciden (o pueden en muchos casos incidir) en el resultado (la muerte o no muerte del tío).

¿Cómo debemos concebir formalmente la suerte en las consecuencias? Se trata de un conjunto de factores, llamémoslos P, Q, ...Z, que son necesarios para la producción del resultado (nuevamente, no son conjuntamente suficientes).

El argumento antikantiano puede ser reconstruido en los siguientes términos. Tanto A, B, ...N como P, Q, ...Z son condiciones causalmente necesarias del resultado. Tanto unas como otras son condiciones que no se encuentran bajo el control del individuo (su acaecimiento no depende en absoluto de la voluntad del agente). Por lo tanto, si rechazamos que P, Q, ...Z tengan alguna influencia en la reprochabilidad de un individuo bajo el argumento de que son factores enteramente fuera de su control, no existe ninguna razón para conceder que A, B, ...N tengan influencia. Por lo tanto, Juan sería moralmente tan reprochable como Pedro.

Ahora bien, aceptar que Juan y Pedro son igualmente responsables porque Pedro habría matado a su tío en las mis-

mas circunstancias que Juan lleva a anular el concepto mismo de responsabilidad moral. Veamos por qué.

El mundo real es sólo uno de los posibles. Si anulamos la suerte en las circunstancias estaremos anulando el privilegio que posee el mundo actual en relación con los otros posibles. Las diferencias entre los diferentes mundos posibles (o al menos entre muchos de ellos) están completamente fuera del control del agente. Pero ello implica que tampoco podremos atribuir a Juan la responsabilidad de matar a su tío, porque, en otro mundo posible, él no lo habría hecho. Esto lleva a una completa indeterminación, en relación con cualquier agente moral y su crédito o descrédito moral. Si anulamos completamente el azar circunstancial, no tenemos ningún criterio para elegir uno de los diferentes mundos posibles. Y dado que, en diferentes mundos posibles, las decisiones de los agentes serían muy diferentes y hasta opuestas, no tenemos ningún criterio para determinar si alguien es o no responsable de sus decisiones.

Resumo entonces el argumento antikantiano. El núcleo del argumento kantiano es que no puede aceptarse que factores azarosos (o que se encuentran más allá del control de la voluntad) incidan en el juicio de responsabilidad. Esto llevaría a anular la suerte circunstancial. Pero anular la suerte circunstancial lleva a una completa indeterminación moral, a la imposibilidad de atribuir responsabilidad moral a nadie. Si, por otro lado, se decide aceptar la suerte circunstancial, entonces se abandona el principal obstáculo para aceptar también la suerte en las consecuencias.

#### IV

Desde una perspectiva kantiana, es decir, una que defiende la metafísica del libre arbitrio y rechaza la suerte moral en las consecuencias, se podría enfrentar este argumento al menos de dos modos. Una estrategia consiste en admitir que no existe una diferencia relevante entre los dos tipos de suerte moral, pero atacar la idea de que excluir todo tipo de

suerte moral lleva a eliminar la responsabilidad moral. La otra consiste en admitir que, si no hubiera ninguna diferencia relevante, se vería eliminada la noción de responsabilidad moral, pero atacar la asimilación entre los dos tipos de suerte moral.

Un argumento a primera vista plausible, perteneciente más bien a la primera estrategia, es el epistemológico.<sup>10</sup> La idea es la siguiente. Una cosa es que una persona sea responsable y otra cosa es que otros sepan que lo es. Recién tenemos derecho a atribuir responsabilidad moral (reproche) cuando sabemos (o creemos justificadamente) que alguien es responsable. La diferencia entre ambos tipos de suerte es epistemológica. La suerte en las consecuencias no nos impide ver cuál ha sido la decisión de un individuo (dado que no influye en su conformación).<sup>11</sup> En cambio, la suerte circunstancial nos impide ver, generalmente, cuál *habría sido* la decisión. En el fondo, *no sabemos* si realmente Pedro habría matado a su tío si éste lo hubiera visitado, o si Diego realmente habría decidido poner el veneno en el vaso de agua de su tío si lo hubiera encontrado en el botiquín. Ante esta situación de incertidumbre epistémica, es preferible abstenerse de imputar responsabilidad. Sólo tenemos derecho de reprochar a quienes sabemos que son culpables, pero no a quienes meramente suponemos que lo habrían sido.

Debe tenerse en cuenta que, de acuerdo con este argumento, en realidad, no hay una diferencia entre Juan y Pedro en el plano de los hechos: ambos son moralmente responsables (reprochables): uno por una conducta real y el otro por una conducta potencial. Sólo que para poder atribuir esa igual

<sup>10</sup> Para un argumento de este tipo, véase N. Richards, "Luck and Desert", en D. Statman (comp.) (1993), *Moral Luck*. Albany: State University of New York Press.

<sup>11</sup> En realidad, en muchos casos el azar de las consecuencias puede dificultar conocer cuál ha sido el acto de voluntad. Por ello, los defensores del argumento epistemológico son partidarios de distinguir la responsabilidad de una tentativa fracasada de la de una tentativa exitosa. Esta es la tesis de Richards en el artículo antes citado.

responsabilidad deberíamos ser omniscientes: deberíamos efectivamente saber que Pedro habría intentado matar a su tío con la misma certeza que sabemos que Juan efectivamente lo hizo. Insisto: desde el punto de vista de lo que ocurre en la realidad (no de nuestro conocimiento de la realidad), Juan y Pedro son igualmente responsables (al igual que Diego y Carlos): *todos* habrían matado a su tío en las circunstancias propicias y ninguno pudo controlar esas circunstancias. Sólo que de algunos podemos decir justificadamente que son responsables, les podemos atribuir responsabilidad (a Juan, a Carlos y a Diego en menor medida).

El argumento epistemológico tiene peso, pero resulta al menos insuficiente. En primer lugar, el caso de Pedro no parece ser exactamente igual al caso de Juan, suponiendo que nadie descubriera que envenenó a su tío. No es que Pedro es culpable pero no lo sabemos, sino que, en un sentido más básico, él *no es* culpable. *Sería* culpable si su tío hubiera asistido a la cita y entonces hubiera intentado matarlo. Pero no lo ha hecho.

En segundo lugar, pensar que la diferencia es sólo epistemológica, pero que, en el plano ontológico, ambos son igualmente responsables no resuelve los problemas señalados en el párrafo anterior. Después de todo, dadas otras circunstancias, Juan *no habría* matado a su tío. Resulta entonces que Juan es responsable y no lo es a la vez.

Volvemos así a la idea anterior: la suerte circunstancial es ineliminable, si creemos que existe la responsabilidad moral por las conductas. Tenemos que tener un criterio para privilegiar alguno de los mundos posibles y cualquier decisión al respecto será una que no se basa predominantemente en factores controlados por los individuos y que, sin embargo, producirán efectos drásticos en su responsabilidad moral.

## V

Quisiera, en lo que resta de este trabajo, ensayar una respuesta kantiana algo diferente a este argumento.

Permítaseme comenzar analizando con más detalle el funcionamiento del juicio de responsabilidad desde una visión kantiana, es decir, una que niegue toda relevancia a la suerte en las consecuencias.

Si negamos toda relevancia moral al factor de suerte en las consecuencias, entonces lo único que posee valor moral es, en un sentido preciso, la intención. Por “intención” debe entenderse aquí el acto de voluntad dirigido a realizar una determinada conducta con un determinado propósito. En otras palabras, la intención es el *intento* voluntario de actuar. Debe tenerse bien presente (y esto lo tenía Kant perfectamente claro) que la intención en este sentido no es el mero deseo de actuar, o el deseo de que algo ocurra. Es, como bien dice Kant, “el acopio de todos los medios que están en nuestro poder”.

Cualquier factor que no sea el acto de voluntad está sujeto al azar de las consecuencias. En este sentido, y como bien han señalado los críticos del subjetivismo kantiano (como Carlos Nino), no es cierto que la teoría subjetivista kantiana sea una teoría del “disvalor de la acción”, como contrapuesta a la teoría objetivista del “disvalor del resultado”. La conducta misma, si es que incluye como elementos constitutivos los movimientos o la ausencia de movimientos corporales, es ya una consecuencia. De modo que en el trayecto que va desde el intento de mover un brazo (o de no moverlo) a la acción (u omisión) de mover el brazo, intervienen factores de suerte en las consecuencias. Por ejemplo, yo puedo intentar mover mi brazo, pero, dado que se me ha adormecido, fracasar en el intento.<sup>12</sup>

Esto implica que, como bien señala Joel Feinberg, una teoría de la responsabilidad moral que excluye factores de suerte en las consecuencias deberá ser una teoría en la cual el objeto último del juicio de responsabilidad pertenece al ám-

<sup>12</sup> Para la crítica de Nino al subjetivismo penal, véase C. Nino, “Subjectivism and Objectivism in the Criminal Law”, conferencia inédita, p. 12. Marcelo Sancinetti, defensor del subjetivismo penal, reconoce este punto en *Fundamentación subjetiva del ilícito y desistimiento de la tentativa* (Bogotá: Temis, 1995), p. 42, nota.

bito interno del sujeto.<sup>13</sup> Cualquier resultado, incluyendo la conducta misma es sólo un indicio, más o menos certero, de ese evento interno, a saber, el acto de voluntad. Si yo muevo mi brazo para golpear a alguien, es bien probable que lo haya hecho voluntariamente. En circunstancias normales es un buen indicio de que lo he querido mover. Pero puede ocurrir, naturalmente, que yo quiera mover mi brazo y esté adormecido o que mi brazo sea presa de un movimiento involuntario.

En realidad, decir que todo lo que se encuentra entre el acto de voluntad y los resultados está sujeto al azar de las consecuencias, no significa que el agente no tenga ningún control sobre esas consecuencias. Por supuesto, tengo control de mover mi brazo o incluso de eventos causalmente más alejados. Lo que se quiere decir es que ese control debe ser determinado *ex ante*, es decir, en el momento en que se produce el acto de voluntad. Lo que ocurra después no posee relevancia, salvo, insisto, como indicio indirecto de ese acto. El control mayor o menor que un agente posee sobre las consecuencias de sus intentos de actuar ya lo posee en el momento de realizar ese intento.

En muchos casos el resultado visible de un acto de voluntad es tan cercano causalmente que es muy factible afirmar que la persona controlaba ese resultado. Pero lo que se reprocha no puede ser el resultado en sí mismo, dado que, si el intento hubiera fracasado, la reprochabilidad hubiera permanecido inalterada.

Una vez que, desde el punto de vista kantiano, hemos ubicado el objeto último del juicio de reproche, el acto de voluntad, debemos reconocer que el acaecimiento de ese acto depende causalmente de un conjunto de factores necesarios, entre los cuales se encuentran las circunstancias antecedentes.

<sup>13</sup> J. Feinberg, (1970). "Problematic Responsibility in Law and Morals", en *Doing and Deserving*. Princeton: Princeton University Press, p. 33 y ss. Allí Feinberg señala que el recurso de declarar a la responsabilidad moral como un fenómeno interno no lo hace inmune a la suerte. Pero los ejemplos que ofrece son todos de suerte circunstancial: atragantarse justo antes de darle una trompada a alguien o similares.

Pero ningún conjunto de factores es suficiente para explicar el acto de voluntad. Como dice Chisholm, si somos defensores del libre arbitrio, ese acto de voluntad es causado por el hombre, y no por otro evento. Y el hombre es, a este respecto, como un motor inmóvil, una *causa sui*.<sup>14</sup>

Esos factores (o muchos de ellos) constituyen la suerte circunstancial. Estos factores inciden en la responsabilidad: Juan es responsable y Pedro no lo es. Y no es que Pedro es responsable pero no lo sabemos, sino que *realmente* no lo es. ¿Cómo podemos explicar esta asimetría entre ambos tipos de suerte moral?

La hipótesis que propongo explorar aquí es que postular una responsabilidad contrafáctica presupone el determinismo. Para aclarar el punto, analicemos el ejemplo de Juan y Pedro. Llamemos X al conjunto de condiciones necesarias para que Juan decida matar a su tío.  $X - a$  es el conjunto de condiciones X menos la condición  $a$ , también necesaria (por ejemplo, que el tío asista a la cita). Pedro está sometido a  $X - a$ . Las circunstancias de Juan y de Pedro son idénticas, salvo por el hecho de que en Juan se da  $a$ , mientras que en Pedro no se da  $a$ . Dado que  $a$  es necesaria, Pedro no toma la decisión de matar a su tío. Aquél que desee anular la suerte circunstancial deberá realizar el siguiente juicio contrafáctico: si se hubiera dado X, Pedro habría matado a su tío. O dicho con más precisión: si se hubiera dado X, Pedro habría realizado el acto de voluntad de matar a su tío.

El argumento epistémico propone aceptar la suerte circunstancial (es decir, aceptar responsabilizar a Juan y no a Pedro), con el argumento de que yo no puedo *saber* si Pedro habría matado a su tío en las circunstancias X: privilegio el

<sup>14</sup> Véase Chisholm, art. cit., pp. 28-29. Esta metafísica del libre arbitrio puede parecer extraña, anticuada o poco creíble. Las alternativas son el determinismo o el compatibilismo. Si aceptamos el determinismo incompatible, entonces toda la discusión carece de sentido, dado que carece de sentido la noción misma de responsabilidad moral. Si aceptamos el compatibilismo, en cambio, la cuestión es más compleja. De cualquier modo, no deseo ingresar en esta polémica milenaria. Hago algún mínimo comentario en la conclusión del trabajo.

mundo real por sobre los otros mundos posibles porque éste es el que mejor conozco.

Ahora bien, implícitamente, el argumento epistémico puede dar a entender que sería *posible* saber si la afirmación “Pedro habría matado a su tío si se hubiera dado X” es verdadera. La dificultad parece ser la de reconstruir el cúmulo inmenso de circunstancias X y aplicarlas a Pedro. Pero, *en principio*, no sería imposible realizar esa tarea (aunque sea humanamente imposible).

La hipótesis que propongo, en cambio, va más allá. Es que, si uno toma en serio la idea de la libertad de la voluntad, la indeterminación que ocurre en el caso de Pedro es más fuerte. Se trata de una indeterminación ontológica: ningún conjunto de condiciones antecedentes (más un conjunto de leyes) puede ser suficiente para explicar un acto de voluntad libre. La imposibilidad de saber si Pedro habría matado a su tío en las circunstancias X es más profunda que una mera limitación epistémica del observador.<sup>15</sup>

Este argumento basta para explicar por qué no sería adecuado decir que Pedro es moralmente responsable de un

<sup>15</sup> Véase, E. Bulygin, (1991). “Omnipotencia, omnisciencia y libertad”, en C. Alchourrón y E. Bulygin, *Análisis lógico y derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Allí Bulygin argumenta que las proposiciones sobre eventos no determinados (futuros contingentes) no son ni verdaderas ni falsas y, por lo tanto, la tesis del libre arbitrio es compatible con la omnisciencia de Dios. Mi propuesta no necesita ir tan lejos. Puede ser que la proposición “Pedro matará a su tío mañana, si se da X” sea verdadera hoy (y, por lo tanto, sea cognoscible por un ser omnisciente). Lo que yo afirmo es que, bajo los supuestos de la idea del libre arbitrio, no es posible predecirlo causalmente, es decir, a través de un conjunto de condiciones iniciales y leyes verdaderas. Pero podría ser que Dios tuviera un conocimiento *directo* del futuro (que lo “viera” directamente) y, por lo tanto, supiera ya hoy qué es lo que Pedro decidirá hacer mañana. De cualquier modo, mi idea es compatible con la de Bulygin. En la misma dirección que mi hipótesis, véase también C. Ginet, (1962) “Can the Will be Caused?”, *Philosophical Review* 71. El argumento central de Ginet es que es contradictorio afirmar que una decisión puede ser causada. Esto implica, no sólo que es imposible conocer la decisión antes de que se produzca, sino que es ontológicamente indeterminado qué es lo que va a ocurrir.

acto que habría llevado a cabo si su tío lo hubiera visitado. La razón es, en última instancia, que carece de sentido *creer* en la frase "Pedro habría decidido hacer tal cosa, si se hubiera dado X". La indeterminación ontológica nos impide plantearnos esta cuestión. Tenemos que privilegiar el mundo real sobre los otros mundos posibles porque esos mundos posibles son indeterminados: en lo que respecta a los actos de voluntad libres no es posible saber cuál es su contenido.

Ahora bien, ¿basta este argumento también para explicar que Juan, que realmente tomó la decisión, sea responsable? Uno podría construir la siguiente objeción. Si bien es cierto que es imposible predecir una decisión, sí es posible predecir una no-decisión. Yo no sé si Pedro habría tomado la decisión de matar a su tío, si éste hubiera asistido a la cita, pero sí sé que Juan no habría tomado la decisión de matar a su tío si éste no hubiera asistido (dado que no le habría informado que le ha legado sus bienes). Es cierto que no podemos saber en qué condiciones Pedro habría tomado la decisión que lo haría responsable, pero también es cierto que sí sabemos en qué condiciones Juan *no* habría tomado la decisión que lo hace responsable. Entonces, si bien es cierto que no podemos decir que Pedro es responsable, dado que *necesitamos* esperar a que se den las condiciones que posibilitan su acto de voluntad, también lo es que no podríamos decir que Juan es responsable, dado que *sabemos* que, si no se hubiera dado cualquiera de las condiciones necesarias (como la visita de su tío), no habría realizado el acto de voluntad. Si deseamos excluir de nuestro juicio de responsabilidad cualquier factor ajeno al control del agente y suponemos que el asistir a la cita por parte del tío lo es, entonces nuevamente no tenemos ningún criterio para determinar si Juan es o no responsable. O, mejor dicho, parece serlo y no serlo a la vez: en el mundo posible real lo es y en el mundo posible en el que el tío no asiste a la cita no lo es, siendo el único factor que diferencia ambos mundos un factor azaroso (es decir, fuera del control de Juan).

Me parece que mi último argumento en favor de no poder inculpar a Pedro por lo que habría hecho (el de la indeter-

minación ontológica) nos pone en mejor situación para enfrentar esta objeción.

Comparemos la situación de Juan con la de un último personaje, José, que se encuentra exactamente en las mismas circunstancias que Juan, pero en el momento en el que Juan realiza el acto de voluntad de matar a su tío, José, en cambio, decide no hacerlo. Ahora los factores circunstanciales son idénticos, pero, dado que éstos no son factores necesarios y *suficientes* (sino sólo necesarios), José, a diferencia de Juan, no realiza el acto de voluntad de matar a su tío. Si para algo nos sirven los juicios de reproche o responsabilidad moral es para distinguir el acto de Juan del de José. Aquí cualquiera aceptaría (amigo o enemigo de la suerte moral) que hay una diferencia entre ambos. ¿En qué consiste esta diferencia? Por lo pronto, parece ser una diferencia *diferente* de la que existe entre Juan y Pedro. Pedro es inocente de matar a su tío, porque no sabemos (ni podemos saber) qué haría en la situación de Juan. Su inocencia es puramente neutral, por así decir. La indeterminación ontológica que debemos presuponer, si aceptamos la tesis del libre arbitrio, nos impide abrir juicio acerca de Pedro. José, en cambio, es inocente de matar a su tío en un sentido positivo, porque, *pudiendo* haber decidido matarlo, decidió no hacerlo. La única diferencia entre Juan y José no es azarosa, sino que, por el contrario, consiste en lo único que no es azaroso: el acto de voluntad.

De modo que la inocencia de José posee moralmente un estatus diferente que la inocencia de Pedro. La inocencia de Pedro es una mera ausencia de culpabilidad. No dice nada bueno ni malo acerca de Pedro. Dice solamente: aquí no se aplica el juicio de responsabilidad. En cambio, la inocencia de José es positiva, tiene un valor positivo: él podría haber actuado incorrectamente y no lo hizo. Es con respecto a *este* tipo de inocencia que reprochamos a Juan. El reproche a Juan consiste en establecer una comparación con un posible José, es decir, en decirle: podrías no haberlo hecho y lo hiciste. La comparación entre Pedro y José, en cambio, no puede establecerse en esos términos.

El juicio de responsabilidad es un juicio de disvalor. Pero todo juicio de disvalor es un juicio de disvalor respecto de *algo*. En mi opinión, ese “algo” es la inocencia moral en sentido positivo. No tiene sentido compararla con la inocencia en sentido neutro. Pedro no le puede decir a Juan: tu eres culpable, mientras que yo soy inocente. La situación de Juan no es ni mejor ni peor que la de Pedro, *respecto de esta conducta (o acto de voluntad)*. Son situaciones que no admiten comparación. La situación de Juan es sólo peor a la de José.

En la práctica tal vez sí sea posible comparar a Juan con Pedro, porque es muy posible que Pedro se vea envuelto, si no en la misma situación que Juan, en situaciones análogas. Pero si tuviéramos que comparar el grado de responsabilidad entre una persona que continuamente se ve expuesta a situaciones en las que puede actuar incorrectamente con otra que *nunca* se encuentra en ese tipo de situaciones (porque vive desde que nació encerrado en una habitación), no podríamos hacerlo. Hacerlo sí implicaría incorporar un elemento azaroso en el juicio de responsabilidad, dado que la circunstancia de encontrarse encerrado de por vida, muy posiblemente, no depende de ese individuo. Pero no nos interesa realizar *esa* comparación. Nos interesa comparar con otras personas que sí se ven envueltas en circunstancias similares o equivalentes y, sin embargo, deciden actuar correctamente. Y en *esta* comparación, no incide, al menos idealmente, la suerte circunstancial en absoluto.

## Conclusión

He intentado mostrar que una visión kantiana de la responsabilidad moral tiene un argumento para que la suerte moral quede, por así decir, reducida a su mínima expresión, evitando, de este modo, una objeción central al rechazo de la suerte moral en las consecuencias.

De acuerdo con la propuesta que he defendido, el rol de la suerte moral circunstancial consiste solamente en aceptarla para que pueda aparecer *la cuestión* de la responsabilidad,

es decir, para que podamos empezar a preguntarnos si alguien es o no responsable de algo. Pero el juicio de responsabilidad concreto que hacemos sobre una conducta concreta de un individuo, en la medida en que no incorpora una comparación con quien no se encuentra ante esas mismas circunstancias o en circunstancias equivalentes, sino con quien sí se encuentra y no intenta actuar del mismo modo, no incorpora ningún elemento de suerte moral y depende únicamente de la libre voluntad.

Tal como señalé reiteradamente, esta visión kantiana supone una metafísica de la libre voluntad y un rechazo de que cualquier factor ajeno a lo que podemos controlar incida en el grado de responsabilidad o reproche moral. Una vez más insisto que no ha sido mi intención *defender* el primer supuesto (la metafísica del libre arbitrio). No tengo una posición firme al respecto. Sin embargo, creo que es interesante explorar las implicaciones de la teoría kantiana de la responsabilidad, porque nuestras prácticas morales están (justificadamente o no) imbuidas en gran medida por esta teoría. Concretamente, la idea de que nadie debería ser reprochado por algo que está más allá de su control pertenece al núcleo de convicciones básicas de esas prácticas. Averiguar si el marco conceptual que subyace a esas prácticas es coherente es de por sí una tarea que merece nuestra atención.

UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA/CONICET

### **Abstract**

“Moral luck” alludes to the fact of being responsible for things over which we have no control. Typically, we have neither (total) control over the consequences of our acts of will nor over the circumstances in which these acts are performed. The Kantian thesis on moral responsibility claims that every kind of moral luck should be eliminated from our moral language and practice. In the case of consequences, this aim does not seem impossible. But circumstances are

more difficult to avoid because the act of will itself has to be performed within the framework of circumstances that the agent cannot control at all, and these circumstances will dramatically bear on his/her responsibility. Therefore, the following anti-Kantian (or pro-moral luck) argument can be construed. Either we reject circumstantial luck or we accept it. If we reject it, then every attribution of responsibility becomes impossible (because, as I have said, every action is performed in some uncontrollable circumstances). If we accept it, then we no longer have a good argument against consequential luck, the core of the Kantian rejection of moral luck. In this paper, I defend the Kantian position from this argument, claiming that both kinds of moral luck are relevantly different. This will, nevertheless, lead to a revision of the scope of our judgments of responsibility. They should be interpreted as comparative judgments: We compare how someone acted with how others (or we) would act in identical (or similar) circumstances.