

# Responsabilidad moral individual y responsabilidad moral colectiva\*

**Carlos G. Patarroyo G.**

Universidad Nacional de Colombia

A PUNTO DE TERMINAR la primera década del siglo XXI no se ha zanjado aún el debate acerca de si los colectivos (es decir, los grupos de personas que actúan como conjunto en vez de individualmente) son moralmente responsables o no. Ya en 1948, D. Lewis había escrito su seminal artículo «Collective Responsibility» en donde critica fuertemente a todo aquel que pueda pensar que existe algo así como la *responsabilidad moral colectiva*. Para Lewis, «la responsabilidad pertenece esencialmente al individuo» (Lewis, 1948: 3), y postular que los grupos o asociaciones de personas pueden ser moralmente responsables traería como inevitable y grave consecuencia la desaparición de las distinciones acerca de qué acciones de los miembros que componen el colectivo son peores que otras:

Normalmente tenemos pocas dudas acerca de que algunas de nuestras acciones son mejores que otras, no solamente por sus efectos, o en algún otro sentido «material», sino en sí mismas y moralmente. Todo nuestro pensamiento ético tradicional presupone

---

\* Agradezco los iluminadores comentarios que hicieron los miembros del grupo de investigación Relativismo y Racionalidad a versiones previas de este escrito.

esto [...]. Si no hay dichas distinciones, si las preguntas que hacemos acerca de ellas carecen de substancia, entonces la mayor parte de la controversia ética ha sido una búsqueda peculiarmente vana. (Lewis, 1948: 5)

La desaparición de esta distinción fundamental lleva a Lewis a rechazar toda forma de responsabilidad moral colectiva<sup>1</sup>; para él, todo puede (y debe) reducirse a la responsabilidad moral individual de los participantes del grupo.

Muchas han sido las respuestas a este reto de Lewis; ríos de tinta han fluido acerca de cómo se puede considerar responsable a un colectivo y muchas han sido las diversas aproximaciones para lograr este objetivo; para mencionar tan sólo un par de ejemplos, puede verse el intento de Peter Forrest de utilizar la teoría de la identidad personal de Locke en pro de mostrar que los colectivos son *cuasi-personas* a las que se les puede imputar responsabilidad moral (véase Forrest, 2006), o la adaptación de la teoría de la libertad de Frankfurt hecha por Kay Mathiesen para mostrar que los colectivos cumplen con las condiciones postuladas por Frankfurt para ser considerados agentes libres, es decir, que los colectivos son susceptibles de tener deseos de primer y segundo orden (véase Mathiesen, 2006; Frankfurt, 2005).

No me cuento dentro del grupo de quienes defienden que los colectivos pueden ser considerados moralmente responsables, al menos no si se pretende que el concepto de responsabilidad moral y los criterios para evaluar su imputabilidad sean los mismos que se utilizan al evaluar la conducta de un agente individual. Sin embargo, mi interés en este texto no es el de atacar la idea general según la cual los colectivos pueden ser moralmente responsables, sino uno mucho más específico. Recientemente entre los defensores de la responsabilidad moral colectiva ha surgido una línea que de-

---

1 Se ha de tener en cuenta que el mismo Lewis acepta que, por razones prácticas, en ocasiones se ha de aceptar la responsabilidad colectiva, pero dice inmediatamente que ella conlleva a injusticias: «La justicia perfecta no es alcanzable en la práctica» (Lewis, 1948: 10).

fiende que los colectivos no sólo son moralmente responsables, sino que además pueden serlo *aun si ninguno de los individuos que compone el colectivo es moralmente responsable*. A esta posición se la puede denominar la *tesis de la autonomía moral colectiva* o TAMC<sup>2</sup>. Creo que esta tesis no sólo es errada, sino que además es bastante peligrosa<sup>3</sup>. El objetivo de este texto será mostrar que no hay argumentos fuertes para sostener la verdad de la TAMC, más aún, que la TAMC requiere de una condición contradictoria para poder ser verdadera. Para ello comenzaré por mostrar, en la primera sección, una diferencia importante acerca de las acciones colectivas y por qué para algunos es plausible pensar que los colectivos son moralmente responsables. En las tres secciones siguientes reconstruiré brevemente las teorías de Peter French, Margaret Gilbert y David Copp, todos ellos defensores de la TAMC. En la sección cinco ofreceré las características básicas de la responsabilidad moral. En la sección seis presentaré un requisito que considero indispensable para el funcionamiento de la TAMC, pero mostraré que es imposible de obtener, para, en la última sección, mostrar cómo French, Gilbert y Copp, así como cualquier otra defensa de la TAMC, caen inevitablemente en el error de solicitar algo imposible.

### **1. Interés colectivo y responsabilidad colectiva**

Es necesario notar que hay una distinción en cuanto al tipo de interés que se denomina tradicionalmente *colectivo*, distinción que no siempre es tenida en cuenta, desembocando en confusiones, argumentos y ejemplos errados. No es lo mismo hablar de un in-

---

2 El término corresponde a la formulación hecha por David Copp (véase 2007) quien la llama la «*Collective Moral Autonomy Thesis (CMAT)*». Si bien no todos los autores que son tratados en este texto suscriben esta formulación, sus ideas son compatibles con ella.

3 Estoy de acuerdo con Manuel Velásquez cuando dice: «si aceptamos que la responsabilidad moral por actos colectivos errados descansa en el colectivo, tenderemos a sentirnos satisfechos culpando o castigando sólo a la entidad colectiva, en lugar de apuntando nuestra culpa y dirigiendo nuestro castigo hacia las personas que llevaron a cabo las acciones que produjeron esos males» (Velásquez, [1983] 1991: 128).

terés *compartido* que de un interés *colectivo*; en el primer caso se trata del interés que pueden tener ciertos individuos, que se refiere netamente a sus intereses personales, pero que comparten entre sí. Un ejemplo de este tipo de interés es ofrecido por Keith Graham: en un naufragio, cada sobreviviente tiene un interés individual, salvar su vida. Este es un interés que todos los sobrevivientes tienen y que, tal vez, sólo se podrá lograr si todos ellos cooperan entre sí (véase Graham, 2006: 257). Por el contrario, el interés *colectivo* es aquel que varios individuos tienen y que no se refiere a cada uno individualmente, sino a todos ellos en tanto que conforman un grupo. Un ejemplo de ello es el de los integrantes de un equipo de fútbol. Subir a la primera división no es algo que un individuo pueda hacer solo, ni desear para sí solo, pues no se trata de una acción que se pueda realizar individualmente. A la primera división suben *equipos*, no jugadores. Así, el interés de subir a la primera división debe involucrar a los demás necesariamente. Algo similar ocurre en las empresas, en donde ciertos objetivos implican un interés *colectivo* y no una suma de intereses individuales, por ejemplo, conseguir una cierta certificación de calidad financiera.

Que se está hablando de dos tipos distintos de interés, y no de uno mismo que se presenta en dos situaciones distintas, es fácil de observar cuando se nota que hay situaciones en las que el interés *colectivo* puede ir en contra de los intereses individuales *compartidos*. En el equipo de fútbol, por ejemplo, cada jugador puede tener el interés individual de ganar mucho dinero. Como jugador de fútbol sabe que es algo que no puede lograr sin la ayuda de 10 jugadores más y es, seguramente, un interés individual que los otros 10 jugadores comparten. Sin embargo, puede ser el caso que para subir a la primera división, el equipo deba hacer una reestructuración total, lo que lleva al despido de todos los jugadores y a la contratación de unos nuevos.

Estos dos tipos de interés conducen a dos maneras distintas de ver la responsabilidad moral. Cuando se trata de los intereses *compartidos* se ve a cada miembro como un agente individual que actúa según su propio interés. Un grupo de adolescentes ebrios que destroza una cabina telefónica en horas de la noche seguramente

no tiene un interés colectivo, y la responsabilidad de cada uno de los miembros del grupo puede reducirse a su nivel de participación en el acto vandálico. En cambio, el caso de un jurado que condena a un acusado —siguiendo otro ejemplo de Graham (véase 2006: 257)— es el tipo de acción en la que el colectivo hace algo que ninguno de sus integrantes puede hacer solo y que todos han de proponerse contando con los demás. La idea de fondo en esta diferencia está en que hay ciertas situaciones en las que un grupo actúa conjuntamente, pero sus intereses son individuales y la responsabilidad moral por sus acciones se reduce a la responsabilidad moral de cada uno de sus integrantes, a la vez que hay otras situaciones en las que un grupo actúa de acuerdo a intereses colectivos y realiza acciones que no podrían realizar sus miembros individualmente. En estos casos se piensa que la responsabilidad moral del grupo no es reducible a aquella de sus integrantes: «si una acción colectiva irreducible requiere de un agente colectivo irreducible, se sigue entonces que en este tipo de caso el agente colectivo debe ser tomado como moralmente responsable» (Graham, 2006: 258).

Que exista un agente colectivo irreducible que pueda ser moralmente responsable por sus acciones, y que esta responsabilidad moral sea también irreducible, es una idea atractiva. Esto se debe, en parte, a que estos agentes colectivos son susceptibles de despertar emociones reactivas en otros agentes individuales, sin que estas emociones parezcan tener su correspondencia con los individuos que constituyen el agente colectivo. Esta idea sigue la sugerencia de Peter F. Strawson según la cual los asuntos de responsabilidad moral no se deben definir únicamente por los argumentos metafísicos, sino que, en su mayor parte, ha de prestarse atención a las *prácticas* según las cuales se sostiene que un agente es moralmente responsable:

El lugar común central en que quiero insistir es la grandísima importancia que concedemos a las actitudes e intenciones de otros seres humanos hacia nosotros, y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen, o forman parte, de nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones. (Strawson, P. [1962] (1992): 10)

Si bien Strawson no se está refiriendo a agentes colectivos, algunos autores como Mathiesen se valen de sus ideas para mostrar que las mismas creencias y las mismas emociones reactivas que se pueden tener acerca de un agente individual pueden tenerse acerca de uno colectivo (véase Mathiesen, 2006). De esta manera, se puede pensar en agentes colectivos —como el Instituto de Seguros Sociales— hacia los que ciertas emociones reactivas pueden ser manifestadas sin que ello implique necesariamente que estas emociones van dirigidas hacia sus integrantes particulares<sup>4</sup>.

En segundo lugar, una razón para defender la idea de que un agente colectivo puede ser moralmente responsable está en la suposición de qué pasaría si esto no fuera posible. Esta es la línea de defensa que Copp, por ejemplo, utiliza:

[L]a tesis de que ningún colectivo es un agente moral tiene implicaciones implausibles. Implica que ningún estado *jamás* ha bombardeado erradamente una ciudad y que ningún estado ha sido culpable por apresar a una persona inocente. Estas demandas son implausibles y esta es una objeción a las teorías que defienden que los colectivos no son agentes morales. (Copp, 2007: 383)

Esta defensa, más que un argumento independiente acerca de la responsabilidad moral de los colectivos, es una consecuencia de la defensa que se basa en las emociones reactivas de Strawson. En vista de que dichas emociones existen y son aplicadas a colectivos, parece implausible una teoría que defienda que estas emociones están siendo aplicadas incorrectamente y que los estados no son responsables *qua* colectivo, sino sólo ciertos integrantes de éste.

---

4 Personalmente, no creo que este sea un argumento sólido para defender que los colectivos pueden ser moralmente responsables. Estoy más inclinado a pensar, con Lewis, que ésta es una de esas situaciones en las que por razones prácticas se acepta la responsabilidad colectiva pero que, en el fondo, no se trata sino de un ahorro de tiempo o de una falta de conocimiento acerca de las circunstancias particulares y de los participantes fundamentales en la acción colectiva. Más allá de ello, mi interés aquí es mostrar simplemente por qué ciertos autores piensan que la idea de un agente colectivo irreducible y moralmente responsable es atractiva.

Finalmente, es atractiva la idea de un agente colectivo irreducible porque, según algunos, su existencia no implica que los individuos que lo componen no sean, a la vez, moralmente responsables o que la distinción entre la gravedad de sus acciones se borre. Esta es una respuesta al reto de Lewis mencionado anteriormente:

Es un error pensar la responsabilidad como una substancia de la que hay una cantidad fija, de manera que si el colectivo toma su parte, entonces hay menos para los individuos. El hecho de que el colectivo sea responsable por alguna acción no significa que los miembros no sean también responsables por sus acciones contributivas. Mientras que la respuesta a la pregunta «¿Por qué hicieron (todos) X?» se referirá a la perspectiva colectiva, aún podemos preguntar al agente individual «¿por qué contribuiste a hacer X?». Su respuesta a esta pregunta debe ser dada en términos de su propia perspectiva. Cuando un miembro actúa de manera que contribuye a llevar a cabo alguna acción del colectivo es (o debe estar) completamente consciente de lo que está haciendo. (Mathiesen, 2006: 250)

Esto hace atractiva la idea de que haya un agente colectivo irreducible porque permite que se tengan emociones reactivas hacia el colectivo, así como también hacia sus miembros, debido a su participación en él. Contrario a lo que piensa Lewis, participar en un colectivo no disminuye ni elimina la responsabilidad moral de los miembros, sino que parece incrementarla (véase Mathiesen, 2006), pues no sólo se hacen susceptibles sus miembros de responder a la pregunta acerca de sus razones particulares para contribuir al grupo, sino que también, como parte del grupo, han de responder a la pregunta general acerca de la acción colectiva.

Hay entonces varias razones por las que la idea de un agente colectivo irreducible y moralmente responsable es atractiva. Sin embargo, ello parece no bastar para algunos estudiosos del tema que han postulado la tesis según la cual este colectivo puede ser moralmente responsable aun si ninguno de sus miembros lo es. Esta tesis (TAMC) tendría un efecto contrario al establecido por Mathiesen al hablar de cómo la participación en un colectivo parece

incrementar la responsabilidad del agente en vez de disminuirla; en un caso así un miembro del colectivo no sería moralmente responsable por lo que este hace, e incluso tampoco lo sería por su contribución al colectivo.

Creo que esta tesis no es sostenible, más aún, creo que los argumentos en los que se apoya fallan en tanto que no tienen en cuenta algunas de las características fundamentales para sostener que alguien es moralmente responsable. Para mostrar esto haré una reconstrucción de tres de las teorías que pretenden defender la TAMC: la teoría de las «estructuras internas de decisión corporativa» (EIDC) de Peter French, la teoría del «sujeto plural» de Margaret Gilbert, y la defensa de la TAMC mediante ejemplos de David Copp. Vale la pena decir que éstas no son las únicas teorías que sirven para defender la TAMC, pero son tres maneras diferentes que permiten abarcar un amplio espectro de defensas de ella. Mi objetivo no es refutar únicamente a estos tres autores, sino ofrecer un argumento que muestra la contradicción en la que debe caer toda defensa de la TAMC; las tres teorías que se explicarán a continuación sirven como ejemplos de este error.

Antes de pasar a estas reconstrucciones vale la pena aclarar que cuando se habla de *colectivos* se ponen como ejemplos de ello a los gobiernos, las empresas, las universidades, los ejércitos y también a las pandillas, a los grupos de discusión y hasta a los pasajeros de un barco. Estos grupos no pueden considerarse iguales, pues los primeros corresponden a grupos organizados, mientras que los segundos no. En vista de que sólo un grupo organizado puede ser entendido como un agente irreducible, cuando se haga referencia a colectivos de ahora en adelante en el texto se excluirán los grupos no organizados.

## **2. Las «estructuras internas de decisión corporativa» de Peter French**

Peter French escribe en ([1979] 1991) «The Corporation as a Moral Person», donde procura desarrollar una teoría de las acciones corporativas que permita ver a las empresas como agentes morales colectivos irreducibles. Si bien su interés primordial no



es la defensa de la TAMC, la posibilidad de que una empresa sea moralmente responsable, aunque ninguno de sus miembros lo sea o siquiera comparta las intenciones colectivas, es una parte fundamental de su propuesta. La teoría de French puede resumirse en dos componentes fundamentales que una empresa ha de tener: el primero es un diagrama claro de la jerarquía de responsabilidades y posiciones de los miembros en la empresa, el segundo es una «política» (*policy*) corporativa según la cual las decisiones tomadas puedan verse como decisiones que *son* de la empresa y que *están de acuerdo* con ella. Estos componentes forman lo que él llama las «estructuras internas de decisión corporativa» o EIDC:

Las EIDC tienen dos elementos [...] (1) un diagrama de flujo organizacional o de responsabilidad que delimite las posiciones y niveles dentro de la estructura de poder corporativa y (2) reglas de reconocimiento de las decisiones corporativas (usualmente incluidas en algo llamado la «política corporativa») [...]. Cuando es operativa y adecuadamente activada, una EIDC logra la subordinación y síntesis de las intenciones y actos de varias personas biológicas en una decisión corporativa. (French, [1979] 1991: 299-300)

Todo parece indicar, hasta el momento, que una EIDC no hace más que subsumir y sintetizar las intenciones particulares de sus miembros en una decisión o acción colectiva, pero ello no parece implicar que este colectivo sea irreducible a sus miembros constituyentes y menos aún que pueda ser moralmente responsable sin que sus miembros lo sean. Sin embargo, el mismo French ofrece un ejemplo en el que muestra cómo su teoría de las EIDC da pie para la verdad de la TAMC.

Suponga que hay tres ejecutivos de una empresa petrolera llamada *Gulf Oil*. Los ejecutivos X, Y y Z deben decidir si su empresa debe unirse o no al cartel del uranio. Esta decisión la han de tomar basándose en una cantidad de reportes que tienen frente a sus escritorios y de acuerdo a la política corporativa. Los reportes son sobre consideraciones económicas, planes de contingencia, relaciones internacionales, etc., y son desarrollados por empleados de la empresa en escalones inferiores de la jerarquía que no saben para

qué serán utilizados. De esta manera, «las razones personales, de haberlas, que pudieran tener los ejecutivos individuales al escribir sus reportes y recomendaciones habrán sido diluidas [...] antes de que X, Y y Z revisaran el asunto» (French, 1991: 302).

Esto parece excluir de responsabilidad a los miembros inferiores de la jerarquía, pues sus acciones, si bien contribuyen a la decisión final, no son hechas con la intención de tomar esa decisión; de hecho, hay un desconocimiento de cuál va ser el resultado de sus acciones y para qué van a ser utilizados sus reportes. La pregunta es entonces si los altos ejecutivos, X, Y y Z, son moralmente responsables de la decisión y la acción de la empresa. La decisión que ellos toman, basada en los reportes que tienen en sus escritorios, debe obedecer a la política corporativa. Esta política puede decir, por ejemplo, que allí donde se pueda maximizar la ganancia, sin que el daño a la imagen internacional de la empresa sea considerable, se ha de hacer lo que permite esta maximización monetaria. X, Y y Z revisan los reportes, revisan la política corporativa y, siguiéndola, deciden que la empresa ha de unirse al cartel del uranio. Su trabajo como alto ejecutivo de Gulf Oil consiste en revisar los informes de sus subalternos y decidir, siguiendo la política corporativa, qué debe hacer la empresa ante ciertas situaciones. Ellos han cumplido a cabalidad con su trabajo. Puede que ninguno de los tres ejecutivos considere que unirse al cartel del uranio es una acción moralmente buena, pero desde la perspectiva de la empresa su posición individual no es relevante, lo importante es que se pueda maximizar la ganancia sin detrimento de la imagen internacional y esto es lo que han hecho.

Los ocupantes de las posiciones A, B y C en el diagrama de flujo organizacional votan unánimemente para hacer algo, y si ese hacer algo es consistente con una instanciación o implementación de la política general corporativa y *ceteris paribus*, entonces la corporación ha decidido hacerlo por razones corporativas, el evento es redescrible como «la corporación Gulf Oil hizo *j* por las razones corporativas *f*» (donde *j* es «decidir unirse al cartel» y *f* es cualquier razón consistente con la política básica de Gulf Oil, v. gr. incrementar las ganancias)

o simplemente como «la corporación Gulf Oil hizo j intencionalmente». (French, [1979] 1991: 302)

Para French la corporación Gulf Oil ha decidido intencionalmente unirse al cartel del uranio, y esto es independiente de que sus miembros hayan querido hacerlo individualmente o no, de que sus intenciones sean concordantes con la decisión final o de que consideren que es una acción mala. La corporación ha decidido y es ella quien es moralmente responsable. Sus integrantes, en tanto que no necesariamente comparten esta decisión ni la consideran correcta (incluso pueden estar en contra de ella), no serían moralmente responsables por ella; sólo la corporación lo sería.

### 3. El Sujeto plural de Margaret Gilbert

Para la teoría de Margaret Gilbert dos conceptos son fundamentales: el de *compromiso conjunto* (*joint commitment*) y el de *sujeto plural* (*plural subject*). El primero no puede ser entendido como la simple *suma* de los compromisos que los miembros de un colectivo tienen de antemano. El compromiso conjunto no tiene partes y por ello no existe con anterioridad al momento en el que los miembros deciden realizarlo. Se trata, entonces, no de hacer algo de manera independiente, sino de hacer algo *como un conjunto, como un colectivo*.

En términos generales, siempre ocurre que las partes están conjuntamente comprometidas con *X como un cuerpo*. Hay muchas sustituciones aceptables de «X»: intentar, crear, valorar, aceptar, despreciar, odiar, etc. Para enfocarnos en un ejemplo particular: ¿qué es *intentar* hacer algo *como un cuerpo*? Esto puede explicarse aproximadamente de la siguiente manera: es *constituir conjuntamente, hasta donde es posible, un cuerpo individual que intenta hacer esa cosa*. (Gilbert, 2006: 100)

Este *cuerpo* no se reduce a sus partes constitutivas, es más que un simple agregado de ellas: «un compromiso conjunto une a las personas o las *unifica* en una manera en la que tiene sentido

decir que *han creado algo nuevo*, algo que, al menos, es más que un simple agregado de personas» (Gilbert, 2006: 102).

Este nuevo cuerpo es llamado por Gilbert *sujeto plural*. En términos generales, todo número de personas que esté conjuntamente comprometido forma un sujeto plural (Gilbert, 2006: 99). En vista de que este sujeto no es reducible a sus partes constitutivas es posible que el *sujeto plural* actúe de una manera que no refleje las intenciones particulares de sus miembros. Más aún, Gilbert defiende que el compromiso conjunto puede incluso ser contrario a los deseos e intenciones individuales de los miembros del colectivo. Haji resume la posición del Gilbert así:

Gilbert insiste en que es posible que haya un compromiso conjunto de creer algo (una «creencia colectiva»), o de intentar hacer algo (una «intención compartida»), o de decidir algo (una «decisión grupal») aun si ninguna de la partes cree personalmente la proposición en cuestión, o intenta personalmente ajustar su conducta a la intención colectiva, o decide individualmente hacer la cosa en cuestión. (Haji, 2006: 303; véase Gilbert, 1987: 191, 2000: 18)

Esto lleva inevitablemente a la pregunta acerca de si en un caso así los miembros del colectivo son moralmente responsables de lo que el *sujeto plural* hace. Vale la pena aclarar que el interés principal de Gilbert no es el de defender la verdad de la TAMC, sin embargo, la considera como una posibilidad y dedica un esfuerzo considerable a mostrar casos en los que aparentemente los miembros de un colectivo culpable no son culpables:

¿Es posible que ningún miembro de un colectivo dado sea personalmente culpable en relación con la acción o las acciones censurables del colectivo? Esto es, tal vez, extraño, pero parece ser posible. Las siguientes consideraciones sugieren que *todos* los miembros individuales de un colectivo pueden ser al menos *relativamente* inocentes.

El que da la orden de realizar la acción colectiva censurable —si hay tal persona— puede haber estado bajo presiones personales que, al menos en algún grado, excusan su acción. Cada miembro del cuerpo gobernante puede, también, haberse enfrentado a dichas

presiones cuando dicho cuerpo decidió a favor de una política particular. Aquellos que cumplieron con la orden del cuerpo gobernante pudieron decidir, razonablemente, que éste estaba al tanto de razones desconocidas para ellos que justificaban la acción. Aquellos que no se pronunciaron en contra de la acción colectiva, a sabiendas de que se estaba realizando y de que era errada, han podido estar bajo presión considerable para no hablar. (Gilbert, 2006: 110)

Dos cosas deben ser resaltadas de la cita anterior. La primera de ellas es el uso de Gilbert de la palabra *relativo*. En conexión con esto, se ha de llamar la atención, en segundo lugar, sobre el hecho de que Gilbert no está utilizando las palabras *responsabilidad moral* (*moral responsibility*) sino *censurabilidad* (*blameworthiness*) y su opuesto, *no-censurabilidad* (*blameness*). Es común en los escritos de Gilbert que la transición entre responsabilidad moral y censurabilidad se haga de manera rápida y que, de ahí en adelante, los dos términos se usen casi como sinónimos sin que sea clara su aplicabilidad a cada contexto en el que se usan. He aquí un ejemplo:

En el discurso diario, los seres humanos individuales y colectivos son tomados como moralmente responsables tanto por las cosas buenas como por las malas. Son recompensados por las buenas y censurados por las malas. En las discusiones filosóficas de la responsabilidad moral colectiva, sin embargo, el foco tiende a estar en la responsabilidad moral por lo malo. Adoptaré este foco común aquí [...] *Censurar*, tal como lo entiendo, es más una cuestión de *juicio* que de decir o hacer algo [...] ¿Cuándo es alguien merecedor de censura? En la discusión que sigue me enfocaré en la censurabilidad de un agente *con respecto a una acción particular que ha realizado intencionalmente*. (Gilbert, 2006: 96)

En las secciones cinco y siete de este texto intentaré mostrar que tomar indistintamente los conceptos de *censurabilidad* y *responsabilidad moral* lleva a serias confusiones y que, una vez hecha claramente la distinción, se puede entender el uso de Gilbert de la palabra *relativamente* en la cita en cuestión.

Alguien que utiliza, deliberadamente, los conceptos de responsabilidad moral y censurabilidad como sinónimos es David Copp, quien, a diferencia de Gilbert y de French, para quienes TAMC no es un interés primordial, tiene como objetivo principal demostrar la verdad de esta tesis, como se verá a continuación.

#### 4. Los ejemplos de David Copp

Suponga que un gobierno erradamente ordena el bombardeo de una población civil, y suponga que es censurable por hacerlo. La pregunta es si es posible que ningún miembro de ese gobierno sea censurable o haya actuado incorrectamente en el asunto[...] De acuerdo con la tesis de la autonomía moral colectiva (TAMC) esto es posible. (Copp, 2007: 369)

Como ya se ha dicho, es David Copp quien da nombre a la tesis según la cual un colectivo puede ser moralmente responsable aun si ninguno de sus miembros lo es (véase la nota al pie n.º 3). El objetivo principal de varios de sus textos es el de defender la verdad de la TAMC (véase Copp, 2006, 2007), meta que pretende lograr mediante una serie de ejemplos que intuitivamente habrían de llevar al lector a aceptar que, al menos en esas situaciones, el colectivo es moralmente responsable y, a la vez, ninguno de sus miembros lo es. Vale la pena aclarar que Copp no cree que estos casos en donde la TAMC parece ser verdadera sean la mayoría, o siquiera sean comunes; tampoco pretende con ello crear una teoría que abra una ventana por donde los miembros de gobiernos o de empresas puedan escapar cada vez que toman decisiones conjuntas erradas o reprochables. Sin embargo, para él la TAMC es posible y, como tal, pretende defender su plausibilidad moral y conceptual (véase Copp, 2007: 386).

Copp comienza por distinguir dos subtesis en las que se puede dividir la TAMC: por un lado, está la afirmación «hacia delante» (*forward-looking*) según la cual es posible que un colectivo tenga una obligación moral de hacer algo, aun si ninguno de sus miembros tiene dicha obligación. Por el otro lado, está la afirmación «hacia atrás» (*backward-looking*) según la cual es posible que un colectivo

sea moralmente responsable de haber hecho algo, aun si ninguno de sus miembros es moralmente responsable de haber hecho algo relevante relacionado con ello (véase Copp, 2007: 369)<sup>5</sup>.

Copp ofrece dos distinciones adicionales. En la primera separa las obligaciones o responsabilidades *totales*<sup>6</sup> de las *pro tanto*. Las *totales* son aquellas en donde se tiene la obligación (o se es responsable) una vez se hayan hecho todas las consideraciones morales; por el contrario, se tiene la obligación o se es responsable *pro tanto* cuando hay una razón moral para hacer algo y no hay razones conflictivas con ella. La otra distinción separa la posibilidad moral (que Copp denomina sustantiva) de la conceptual. Para Copp, algo es conceptualmente posible si es concebible, mientras que es moralmente posible si, una vez presentado el caso, es posible decir, desde una perspectiva del sentido común, que sus participantes son o no moralmente responsables o tenían cierta obligación.

Con estas distinciones Copp logra establecer ocho subtesis de la TAMC. Cuatro se refieren al lado conceptual y cuatro al lado sustantivo. Cada uno de estos grupos tiene dos subtesis acerca de la obligación y dos acerca de la responsabilidad moral. Y los elementos de cada uno de estos pares corresponden a las versiones *total* y *pro tanto* de la subtesis (véase Copp, 2007: 370-373). No es

---

5 La distinción *hacia adelante* / *hacia atrás* aplicada por Copp a las obligaciones y responsabilidades respectivamente obedece a la idea según la cual una obligación se puede entender como algo que se debe hacer en un futuro (cercano o lejano), mientras que se es responsable por algo que se ha hecho ya (en el pasado). Cuando se tiene una obligación, por ejemplo de no callar ante una injusticia, y la injusticia ocurre rodeada de nuestro silencio, se es responsable por ese silencio. En todo rigor, no se puede decir que obligación y responsabilidad moral sean independientes, pues la responsabilidad moral aparece cuando se ha obviado, conscientemente, una obligación.

6 He decidido traducir el uso de Copp de «*all-in*» por *totales*, sin embargo, a fin de no hacer demasiada fuerza a la teoría de Copp escribo a continuación su definición de este tipo de obligaciones o responsabilidades, así el lector podrá saber exactamente a qué me refiero con *totales*: «I shall say that one has an obligation «all things considered» or «all-in» to do A just in case one has an obligation simpliciter to do A, all relevant considerations taken into account» (Copp, 2007: 370).

este el lugar para detallar estas tesis una a una. Basta con decir que Copp considera que si puede ofrecer ejemplos que corroboren estas subtesis, estos estarán corroborando a la vez la TAMC. Mi foco de atención estará, entonces, en los ejemplos de Copp, de los cuales explicaré el que considero más representativo y que, en la séptima sección de este texto, será analizado para mostrar que éste, junto con los demás, son ejemplos inválidos y que, por lo tanto, no sirven para apoyar la TAMC<sup>7</sup>.

El ejemplo es llamado por el mismo Copp «El ejemplo del secuestro de la hija del Primer Ministro». Suponga que hay un secuestro hecho por un grupo terrorista. Los terroristas exigen, como condición para liberar al secuestrado, que se libere a un miembro de sus filas que se halla preso en una cárcel. El Gobierno sabe que acceder a esta petición traería como consecuencia que más grupos terroristas utilicen tácticas similares para manipular al Gobierno, aumentando así los índices de secuestro y, en general, de criminalidad. Lo mejor para el Gobierno es no dar su brazo a torcer y no liberar al prisionero. Este caso no es extraño, corresponde a la política de no negociar con terroristas que tanto dice proclamar el Gobierno de los Estados Unidos. Sin embargo, Copp añade un elemento adicional que cambia por completo el ejemplo: suponga que el secuestrado en cuestión es la hija del Primer Ministro, que sólo él tiene potestad para liberar al prisionero y que nadie más sabe de su secuestro excepto su padre, de manera que un rescate no es posible. Como ya se ha dicho, la posición del Gobierno ha de ser la de no liberar al secuestrado. Si lo libera, el Gobierno será moralmente responsable de las consecuencias de esta acción. El Primer Ministro, a su vez, en tanto jefe del Gobierno, está en la obligación de no liberar al prisionero, si él da la orden, el Gobierno estaría liberando al prisionero y, como ya se ha dicho, sería moralmente responsable por las consecuencias de este acto.

Sin embargo, Copp considera que «es posible que [el Primer Ministro] tenga una excusa sin que el Gobierno tenga una excusa. Por lo tanto, es posible que el Gobierno sea *totalmente* censurable

---

7 Para los demás ejemplos véase Copp (2007: 373-382).



por liberar al prisionero, aun si el Primer Ministro no es *totalmente* censurable por firmar la orden» (Copp, 2007: 375). Es como si el Primer Ministro tuviese un arma en su cabeza. Si bien es cierto que el Gobierno tiene la obligación *total* de no liberar al prisionero, el Primer Ministro firma la orden actuando en defensa de sus propios intereses (de la seguridad de su familia). Para Copp, tal como para todos nosotros, «una persona puede, al menos, ser excusada en ciertas ocasiones por actuar incorrectamente a fin de salvar su propia vida» (Copp, 2007: 375) o, en este caso, la de un familiar cercano. Copp considera que el Primer Ministro se encuentra en una situación particular:

El Primer Ministro está en una posición diferente de la del Gobierno porque la infante es su hija; obviamente, la infante no es hija del Gobierno. El Primer Ministro tiene una obligación hacia sus hijos que no tiene hacia otros ciudadanos. Por ella, permítasenos decirlo, el balance de las consideraciones le permite hacer lo que sea necesario para rescatar a su hija. (Copp, 2007: 376)

Este caso apoyaría la idea de que el Gobierno ha violado una obligación *total* pese a que ni el Primer Ministro ni ningún otro individuo ha violado una obligación tal<sup>8</sup>. En este punto una ob-

---

8 Vale la pena resaltar que el ejemplo no es ajeno a la historia de Colombia. Se ha de recordar que en la presidencia de César Gaviria se presentó una situación muy parecida. Pese a las súplicas del ex-presidente César Turbay y de Nidia Quintero, quienes abogaban para que el Gobierno no intentara un rescate de su hija secuestrada por el grupo de «los extraditables» dirigido por Pablo Escobar, el presidente Gaviria ordena, el 25 de enero de 1991, su liberación por parte del ejército. Diana Turbay muere en el operativo. Cinco años después, el 2 de abril de 1996, el hermano del, para ese entonces, ex-presidente Gaviria es secuestrado en el municipio de Dos Quebradas (Risaralda). Después de arduas negociaciones se acuerda un intercambio. El hermano de Gaviria (Juan Carlos) es liberado después de 70 días en cautiverio, y ocho miembros del grupo insurgente que secuestró a Juan Carlos Gaviria fueron liberados y transportados hasta Cuba. Si bien la situación no es exactamente igual a la del ejemplo de Copp, es innegable que el presidente Gaviria seguía teniendo grandes influencias sobre el Gobierno del presidente Samper y que, pese a su calidad de Secretario General de la OEA y de ex-presidente de Colombia, tenía obligaciones con su familia directa, tal como el primer ministro las tiene con su hija.

jección puede hacerse al ejemplo de Copp: la obligación del Primer Ministro es no obedecer a la relación especial que tiene con los miembros de su familia, en detrimento de las decisiones que pueda tomar en perjuicio de la comunidad. Copp considera que, de todas maneras, hay situaciones especiales en las que esta obligación del Primer Ministro se ve invalidada por sus compromisos familiares y que ésta es una de ellas. Copp concluye la presentación de su ejemplo diciendo:

Me parece que los ejemplos del secuestro apoyan la idea de que es conceptualmente posible que un colectivo sea totalmente censurable por algo aun si ningún miembro es totalmente censurable por el papel que jugó en el asunto, y que también es conceptualmente posible que un colectivo tenga una obligación total aun si ningún miembro tiene una obligación total en el asunto. (Copp, 2007: 377)

Igual que ocurre con Margaret Gilbert, Copp utiliza indistintamente los conceptos de censurabilidad y responsabilidad moral, lo cual lo lleva a pensar que el Primer Ministro no es moralmente responsable en una situación como la que ha expuesto. En la siguiente sección se hará una distinción entre los dos conceptos que dejará en evidencia uno de los errores de estos dos autores.

### **5. Las condiciones para ser considerado moralmente responsable**

Antes de comenzar a explicar cuáles son las condiciones mínimas para poder considerar moralmente responsable a un agente, se hace necesario aclarar la tensión que ya se ha visto en algunos de los autores expuestos anteriormente acerca del uso sinonímico de los conceptos de *censurabilidad* (*blameworthiness*) y *responsabilidad moral* (*moral responsibility*). Es evidente que, por lo general, si alguien es moralmente responsable, es elogiable (*praiseworthy*) por actuar correctamente y es censurable (*blameworthy*) por actuar incorrectamente. Sin embargo, no necesariamente todo agente moralmente responsable ha de ser censurable o elogiable. En ciertas situaciones se puede ser lo primero sin que esto implique automá-

ticamente lo segundo. Seumas Miller, quien también hace esta distinción, ofrece un par de ejemplos:

Considere el caso de alguien a quien se le pregunta si mataría a sus padres a cambio de un pago de mil dólares. El sujeto se rehúsa a hacerlo. Es moralmente responsable por haber hecho lo correcto, así que no es censurable. Por el otro lado, seguramente no es elogiabile por haberse rehusado a matar a sus padres por una suma relativamente pequeña de dinero. Así que es moralmente responsable de su acción, pero no es ni censurable ni elogiabile.

Ahora considere un ejemplo diferente pero relacionado con el anterior. En este segundo ejemplo al hombre no se le ofrece dinero por matar a sus padres, en lugar de ello, se lo asesinará si no mata a dos extraños inocentes. El hombre está bajo la obligación moral de no matar a los dos extraños inocentes y, presumiblemente, esto pesa más que su derecho moral a preservar su propia vida; de manera que, hechas todas las consideraciones, no debe asesinar a los dos extraños. Por el otro lado, si de hecho asesina a los dos extraños, será excusado por hacerlo, dado su derecho moral a preservar su propia vida. Es evidente que no es elogiabile; después de todo, hizo algo incorrecto. Pero tampoco es censurable, dado que es excusado por realizar la acción. Sin embargo, el hombre es moralmente responsable por su acción de asesinar a dos extraños y, con ello, salvar su propia vida, pues él creía, correctamente, que la acción era moralmente mala dadas todas las consideraciones, y pudo haber escogido lo que era moralmente bueno; no estaba, por ejemplo poseído por el miedo. Simplemente decidió reflexivamente actuar de acuerdo con sus intereses personales, en lugar de actuar de acuerdo con su obligación moral. (Miller, 2007: 391)

La idea es que en ciertas situaciones es comprensible que un agente no sea recompensado o censurado por una acción, en vista de que era una situación difícil y apremiante. Ello, sin embargo, no implica que el agente no haya actuado de manera consciente, en uso de sus facultades, con la posibilidad de un curso alternativo de acción (por nefasto que parezca) de acuerdo con algo que consideraba moramente errado. En pocas palabras, el agente ha hecho

algo que sabía que era moralmente malo y ha podido evitarlo. Esto lo hace moralmente responsable independientemente de cuáles sean las circunstancias que lo rodean. Estas circunstancias sirven como atenuantes, no para la adscripción de responsabilidad moral, sino para la adscripción del nivel de censurabilidad o recompensa que el agente puede recibir. En situaciones caracterizadas por circunstancias extremas se puede llegar a decir que el agente no merece censura alguna, *aun si actuó de una manera moralmente incorrecta, sabiendo que era incorrecta*. Hannah Arendt es una de las más grandes defensoras de esta distinción. Para ella un caso así de extremo no sirve de excusa moral:

En palabras de Mary McCarty, que fue quien primero señaló esta falacia [refiriéndose a la confusión entre la responsabilidad legal y la responsabilidad moral]: «Si alguien te apunta con un arma y dice: “Mata a tu amigo o te mataré”, te está *tentando*, y eso es todo». Y aunque una tentación en la que uno se juega la vida puede ser un eximente legal de un crimen, ciertamente no es una justificación moral. (Arendt, [1964] 2007: 50)

Aclarar esta diferencia es importante porque algunos de los autores tratados anteriormente utilizan los conceptos de censurabilidad y responsabilidad moral como sinónimos y, por ello, cuando establecen situaciones en las que consideran que los miembros de un colectivo no son censurables, creen que ello prueba que es posible que el colectivo sea moralmente responsable cuando sus miembros no lo son. Como se acaba de ver, mostrar que los miembros de un colectivo no son censurables no implica que no sean moralmente responsables. Esta distinción permite ver, también, a qué parece referirse Margaret Gilbert cuando ofrece los ejemplos en los que los colectivos son responsables pero sus miembros son *relativamente* inocentes. Este uso de la palabra *relativo* tiene sentido, solamente, creo yo, si se interpreta como que los miembros son moralmente responsables pero no censurables. Lo mismo ocurre con el ejemplo de Copp, donde el Primer Ministro, en tanto que hace intencionalmente algo que sabe que es moralmente errado, es moralmente res-

ponsable, pese a que, debido a lo extremo de sus situación, puede no ser considerado censurable.

Una vez hecha esta distinción, es posible pasar al análisis de las condiciones mínimas para atribuir responsabilidad moral a un individuo. Bernard Williams, en su obra *Shame and Necessity*, establece las condiciones básicas de toda atribución de responsabilidad:

[...] tenemos cuatro ideas: que en virtud de lo que hizo, alguien ha provocado una situación mala; que ese alguien tenía o no la intención de provocar esa situación; que estaba o no en su estado mental cuando la provocó; y que es asunto suyo, si acaso es de alguien, compensarla. Podríamos llamar a estos cuatro elementos causa, intención, estado y respuesta; y constituyen los elementos básicos de cualquier concepción de responsabilidad. (Williams, [1993] 2006: 174)

Varias anotaciones son necesarias antes de continuar. En primer lugar, Williams no pretende afirmar que estos cuatro elementos tienen todos el mismo peso, que formarían una estructura estática y que esta deba ser considerada como la concepción correcta de la responsabilidad. Lejos de ello, Williams advierte que cada uno de estos cuatro elementos puede ser interpretado de diferentes maneras y que su relación y ajuste con los demás puede darse en más de una forma. Por ello, «no existe sólo una concepción correcta de responsabilidad [...]. Sobre todo, lo que no debemos suponer es que hemos desarrollado una manera definitivamente justa y apropiada de combinar estos materiales —por ejemplo, una manera denominada el concepto de responsabilidad moral—» (Williams, [1993] 2006: 174-175).

Sin embargo, pese a este relativismo, sí hay ideas intuitivas lo suficientemente claras acerca de qué es ser moralmente responsable y de cuándo se cumple o no con estas condiciones. Por supuesto, no es mi intención ofrecer aquí lo que Williams encuentra tan difícil, a saber, una concepción unívoca y definitiva de responsabilidad moral. Ésa es una tarea demasiado ambiciosa. En lugar de ello, pretendo mostrar que con las nociones intuitivas basta para demostrar que la TAMC es falsa.

En segundo lugar, hay que resaltar aquella parte de la cita de Williams en donde dice que la persona a la que se juzga tenía o no la intención de provocar una situación mala. La intención es una parte fundamental de la responsabilidad, sin duda alguna, pero deseo subrayar que cuando se habla de *responsabilidad moral* se dice que un sujeto actúa no sólo intencionalmente, sino además sabiendo que su acción es moralmente censurable. Siguiendo a Davidson, el componente epistémico acerca de lo que se está haciendo es indispensable en estos casos. Así, no es lo mismo derramar el contenido de la taza que se tiene en la mano pensando que se trata de café, que derramarlo pensando que es té o veneno (véase Davidson, 1987: 45). La diferencia sobre la que estoy llamando la atención es la que existe entre actuar mal sin saberlo y actuar mal sabiendo que la acción es mala. En el primer caso se actúa con ignorancia y en el segundo no. Ello no implica que en el primer caso no se sea responsable, nada de eso; allí no se es *moralmente responsable*, pero sí se es responsable de muchas otras maneras, por ejemplo, legalmente responsable (si hay alguna ley que se ha violado aun si no se la conoce, pues la ignorancia de la ley no exculpa su violación). La distinción legal entre culpa y dolo (o entre acciones culposas y dolosas) se basa precisamente en esta diferencia: en el dolo se actúa mal sabiendo que se actúa mal<sup>9</sup>, a la vez que en la culpa sólo se es causante de un efecto pero no se tiene la intención de actuar mal. Así, se puede decir que, en líneas generales, uno de los rasgos que diferencian a la responsabilidad moral de otros tipos de responsabilidad es este componente epistémico, a saber, el conocimiento de que la acción es censurable o elogiable. Es notable la importancia del *yo* en los casos de responsabilidad moral. De hecho, Arendt utiliza este componente para diferenciar la responsabilidad moral de la política:

Desde la *Ética Nicomáquea* hasta Cicerón, la ética o moral formó parte de la política, aquella parte que se ocupaba, no de las instituciones, sino del ciudadano, y todas las virtudes, en Grecia

---

9 La definición del diccionario de la Real Academia reza: «Voluntad deliberada de cometer un delito a sabiendas de su ilicitud».

y Roma, son decididamente virtudes políticas. La cuestión no es nunca si el individuo *es* bueno, sino si su conducta es buena para el mundo en el que vive. El centro de interés es el mundo y no el yo. Cuando hablamos de cuestiones morales, incluida la cuestión de la conciencia, nos referimos a algo completamente diferente [...]. En el centro de las consideraciones morales de la conducta humana se yergue el yo; en el centro de las consideraciones políticas del comportamiento se alza el mundo. (Arendt, [1968] 2007: 154-155)

En la responsabilidad moral, entonces, el componente epistemológico del individuo es fundamental. El centro de atención está en qué sabe, qué intenciones tenía, cuáles eran sus propósitos. Esto es diferente de la responsabilidad legal o de la política, donde son las consecuencias de sus acciones las que importan, su efecto en el mundo. Por supuesto, esto no quiere decir que se trate de cosas independientes; en lo político y en lo legal se ha de tener en cuenta qué sabe el individuo y qué pretende hacer, a fin de considerar agravantes de sus acciones, pero es el centro de atención el que difiere.

En tercer y último lugar, quiero especificar el elemento del «estado» mencionado tan vagamente por Williams. No se trata de una crítica al autor, es claro que éste ha de mantener un nivel de generalidad, pues su intención es la de enunciar los componentes básicos de toda adscripción de responsabilidad; sin embargo, ello no impide que cuando se intenta analizar un tipo particular de responsabilidad se puedan hacer especificaciones acerca de estos componentes. Se ha de recordar que Williams, al hablar del estado, dice que se ha de examinar si el sujeto «estaba o no en su estado mental cuando la provocó [la situación mala]». Es mucho lo que está implicado en esta breve frase. ¿Qué quiere decir «su estado mental»? El posesivo implica dos cosas: la primera es que ese estado es compatible con el agente como un conjunto. El estado

mental que produce una acción específica debe concordar con la historia del agente, con sus demás creencias y, en general, con una capacidad de reflexión de segundo orden del agente mismo. Esta capacidad de reflexión de segundo orden, tomada de la propuesta de Frankfurt (véase Frankfurt, 2005), implica que no se actúa sólo por un deseo ciego, sino que se evalúa ese deseo y se está de acuerdo o no con tenerlo. La capacidad de reflexión de segundo orden es la que permite que un agente reconozca un deseo como *suyo*<sup>10</sup>. Utilizando el término acuñado por Mathiesen, podemos llamar a la conjunción de las creencias y deseos del agente con su capacidad de reflexión de segundo orden: la *perspectiva* del agente (véase Mathiesen, 2006: 243). Así, cuando se dice que un agente actúa y en ese actuar está en *su estado mental*, se está diciendo que está en un estado concordante con sus creencias y deseos, y que es capaz de reconocerlo como suyo; que concuerda con su perspectiva. La segunda implicación tiene que ver con el *control* y el *origen último*. En las adscripciones de responsabilidad moral se asume que un agente es responsable de sus acciones cuando sus decisiones para actuar dependen de él, en oposición a ser impuestas por un tercero o simplemente por un proceso mental que el agente no controla. Si el origen de una decisión no está en el agente, sino en algún proceso anterior a él, entonces la decisión no será *del* agente, el posesivo no aplica y el agente no sería moralmente responsable. La condición de origen último es formulada así:

Si un agente es moralmente responsable por tomar una decisión, el agente debe tener control sobre la producción de esa decisión, y el agente no es moralmente responsable por la decisión, si ésta es producida por una fuente sobre la que el agente no tiene control. (Haji, 2006: 293; véase también Clarke, 2003: 15; Kane, 1998: 4; Pereboom, 2001: 66)

---

<sup>10</sup> Casos paradigmáticos de situaciones que incumplen con esta característica son los de la estimulación hipnótica, cuando un individuo ha sido programado para actuar de una manera extraña y ajena a sus prácticas habituales. Al darse cuenta el individuo de su acción, no la reconoce como suya.



Una última acotación se puede hacer acerca de la mención de Williams al «estado mental». Siguiendo a Strawson y a Wolf, se puede decir que este estado mental, y en general la perspectiva del agente, debe ser susceptible de responder a razones morales. En otras palabras, sólo se puede considerar como moralmente responsable a un agente que entiende lo que es censurable y elogiabile, y comparte esos conceptos en nociones generales con los miembros de la comunidad en la que vive (véase Strawson, P. [1962] 1992: 15; Wolf, [1980] 1986: 225).

Se completan así las consideraciones que creo pertinentes para establecer una noción general de la responsabilidad moral: el agente debe ser causa de una situación moralmente reprochable, o ser parte de su causa; debe saber que su participación es censurable o elogiabile y actuar intencionalmente con este conocimiento y, en el momento de actuar, debe estar en un estado mental acorde con su perspectiva y que considera como suyo, donde él es el origen último de este estado.

Estos elementos básicos, y bastante generales, dan pie para mostrar que la TAMC requiere de una condición imposible para funcionar.

### 6. Un requisito imposible de la TAMC

Según la TAMC sólo el colectivo ha de ser moralmente responsable, así que hay que ver qué características debe tener una situación en donde un agente no es moralmente responsable de la acción del colectivo al que pertenece<sup>11</sup>.

Creo que la TAMC sólo podría funcionar si los agentes que componen el colectivo pueden asumir una perspectiva *radicalmente di-*

---

11 En esta sección intento mostrar una condición que toda teoría que pretenda defender la TAMC debe cumplir. En versiones anteriores de este escrito me limitaba a criticar los ejemplos de las teorías de French, Gilbert y Copp, pero esta estrategia no era lo suficientemente sólida, pues dejaba abierta la puerta a que otros ejemplos, u otras teorías, pudieran probar la verdad de la TAMC. Ahora mi interés reside principalmente en mostrar la *imposibilidad conceptual* de cualquier defensa de la TAMC y mostrar, luego, cómo algunas de las teorías que la defienden incurrir en el error de no darse cuenta de esta imposibilidad. Agradezco a Ángela Uribe por haberme hecho caer en cuenta de la debilidad de mi crítica en las versiones previas.

*ferente* de la suya propia (a saber, la del colectivo) y actuar de acuerdo con ella, suspendiendo todo juicio a partir de la perspectiva propia. Ello convertiría a los agentes que lo componen en engranes de una maquinaria que excede su capacidad de juicio privado.

Esta condición es necesaria para la TAMC, porque el colectivo no es una entidad independiente de sus miembros integrantes:

Los colectivos no son «agentes independientes»; esto es, un colectivo puede realizar una acción sólo si alguna persona, o personas, actúa de una manera en la que, dadas ciertas circunstancias, constituye a un colectivo realizando una acción. (Copp, 2007: 369; véase también Velásquez, [1983] 1991: 113-114)

Si el colectivo no es algo independiente de sus miembros, sus acciones se originan en ellos y son decididas por ellos. Su participación, entonces, es vital para la actividad del colectivo; pero debe haber alguna manera en la que esta participación no haga responsable al individuo sino sólo al colectivo, si lo que se quiere es defender la TAMC.

Como ya se ha visto, una de las condiciones necesarias para la responsabilidad moral es que la acción del agente sea acorde con su *perspectiva*. Si esta condición se incumple, el agente puede ver a la acción como ajena, no la reconocería como *suya*. Adicionalmente, una perspectiva diferente a la suya incluye otras razones para actuar con las que él no necesariamente ha de estar de acuerdo. Un agente puede *pensar* en una perspectiva diferente a la suya, es decir, puede ponerse *en los zapatos de otro* e intentar comprender sus razones y motivos para actuar de cierta manera. Sin embargo, esta capacidad de «jugar a ser el otro» no puede ir más allá de sus propias creencias y juicios morales. Un trabajador de una empresa puede entender las normas, los estatutos y los objetivos que forman la reglamentación de su sitio de trabajo. Puede compartírselos o puede no estar enteramente de acuerdo con ellos. Este acuerdo o desacuerdo se debe a que el trabajador tiene una perspectiva propia con la cual compara la perspectiva de su empresa. La posesión de esta perspectiva propia es la que le da una capacidad de juicio acerca

de si las políticas de la empresa son, o no, buenas. En otras palabras, un trabajador siempre tiene la posibilidad de juzgar, desde su perspectiva propia, la perspectiva de la empresa, de la misma manera que un ser humano en general siempre puede juzgar, desde su perspectiva, la perspectiva de los demás (sean individuos o colectivos). Decir, por ejemplo, «estoy de acuerdo contigo» es decir que mi perspectiva (o al menos la parte de ella relativa al tema que discutimos) corresponde con la del otro. Pero «estar de acuerdo» o «estar en desacuerdo» es algo que sólo se puede hacer si se tiene una perspectiva propia con la cual contrastar las demás.

Ahora bien, en el caso de la TAMC, mantener la propia perspectiva cuando se pertenece a un colectivo es algo contraproducente, pues ello implica que el individuo puede juzgar la perspectiva del colectivo y estar o no de acuerdo con ella. Toda acción del colectivo, entonces, es susceptible de ser analizada por el individuo y ser juzgada como correcta o incorrecta. El individuo puede encontrarse de acuerdo o en desacuerdo con ella. Pero este juicio implica que el individuo cumple con el componente epistemológico necesario para la atribución de responsabilidad moral: creer que la acción es mala o buena. Y este conocimiento hace que el individuo sepa que, con su contribución a la acción del colectivo, está contribuyendo a algo que él mismo considera incorrecto o correcto. Por mucho que el individuo sienta que está obligado por sus superiores, que necesita del trabajo para alimentar a su familia o cualquier otro tipo de presión externa, sabe que lo que está haciendo es contribuir a algo que considera correcto o incorrecto; y ello lo obliga a tomar una decisión: contribuir o no contribuir.

Podría pensarse que esta capacidad de juicio es una exigencia demasiado grande para los individuos, pero Arendt, por ejemplo, considera que no se trata de algo excepcional o para lo cual se requiera de un conocimiento especial. El juicio en cuestión no requiere que el individuo sea un gran ilustrado en relaciones políticas, económicas o de otra índole, tampoco requiere que el individuo sienta que con su contribución o sin ella hace una diferencia en el colectivo (probablemente no, seguramente alguien tomará su lugar si renuncia), lo único que requiere es que el individuo, a sabiendas

de que lo que hace el colectivo es diferente de su perspectiva, considere si es capaz de vivir consigo mismo una vez haga su aporte o contribución. La relación aquí es *consigo* y no con alguien más. Arendt, al hablar de esto, lo hace refiriéndose a aquellos alemanes que en medio del Holocausto decidieron no contribuir con sus acciones y se exiliaron o escogieron morir. Este caso, por supuesto, es una situación extrema, pero si aun en un caso tan difícil es posible tal juicio, tanto más lo será en otros menos dramáticos:

La condición previa para este tipo de juicio no es una inteligencia altamente desarrollada o una gran sutileza en materia moral, sino más bien la disposición a convivir explícitamente con uno mismo, tener contacto con uno mismo, esto es, entablar ese diálogo silencioso entre yo y yo mismo que, desde Sócrates y Platón, solemos llamar pensamiento. Esta manera de pensar, aunque se halla en la raíz de todo pensamiento filosófico, no es técnica y no tiene nada que ver con problemas teóricos. (Arendt, [1964] 2007: 71)

Que este tipo de pensamiento sea tan *básico* es lo que lo hace una amenaza para la TAMC. Si los individuos están en capacidad de juzgar las acciones del colectivo y a partir de ahí decidir si cooperan o no con él, entonces se hacen automáticamente responsables, moralmente, de sus acciones. La manera en la que la TAMC se podría librar de esta amenaza es si los individuos no tienen una perspectiva propia con la cual comparar la del colectivo, o si la abandonan completamente y adoptan la del colectivo. Más aún, esto debe valer no sólo para algunos de sus miembros, sino para todos, pues aquel que pueda juzgar la perspectiva del colectivo y cooperar con ella se hace moralmente responsable de su acto y, con ello, viola la TAMC<sup>12</sup>.

---

12 Hago esta aclaración porque es común que no todos los participantes de un colectivo estén al tanto de las acciones de éste. En el caso de una empresa, por ejemplo, están en una situación distinta los empleados con responsabilidades mínimas (el encargado del almacén, o de la papelería, por ejemplo) que los empleados con grandes responsabilidades (el presidente y la junta directiva). Puede ser cierto que los primeros no sepan qué hace la empresa, cuál es su perspectiva, y que su participación en ella no sea

Podría decirse que esta visión es demasiado *rigorista* y que exige demasiado de los individuos. Incluso podría defenderse que un miembro de un colectivo, pese a ver que hay algo mal en la acción de éste, puede considerar que es mejor mantenerse en su cargo y ayudar en una ocasión futura, que desligarse del colectivo por completo. Esto no es otra cosa que la defensa conocida como *la escogencia del mal menor*. Sin embargo, Arendt llama la atención sobre el problema de esta alternativa: «la debilidad del argumento siempre ha sido que quienes escogen el mal menor olvidan con gran rapidez que están escogiendo el mal» (Arendt, [1964] 2007: 64). Escoger el mal menor es escoger, sin embargo, el mal. Es actuar intencionalmente de una manera que uno considera mala. Cualquier tipo de atenuantes que se puedan pensar al respecto no disminuyen la responsabilidad moral, tal vez sí otros tipos de responsabilidad (por ejemplo, la legal, como ya se ha visto), o tal vez sirvan para aplacar el juicio del prójimo, pero el que importa, en cuestiones morales, es el juicio propio: «una cosa parece clara, el presupuesto de que yo vivo, no sólo con otros, sino también conmigo mismo, y que esta última convivencia, por así decir, tiene prioridad sobre todas las demás» (Arendt, [1968] 2007: 156).

Tampoco es válida la defensa de que en un colectivo organizado, y donde hay relaciones de jerarquía, los miembros están obligados a obedecer. Así, pese a no abandonar la perspectiva propia, contribuyen al acto pero no de manera intencional y voluntaria, sino mediante la coacción y la fuerza. «[E]n asuntos de política y moral no existe eso que llamamos “obediencia”» (Arendt, [1964] 2007: 73). La frase de Arendt, con toda su inflexibilidad, intenta resaltar la idea de que el juicio en estas cuestiones es acerca del *yo* y no acerca

---

considerada como vital o incluso como algo que contribuya a las acciones mismas de la empresa (en el sentido en que su participación no influye considerablemente en las decisiones corporativas). Pero la TAMC exige algo mucho más fuerte, no sólo que estos individuos no sean moralmente responsables, sino que ninguno (incluidos los altos empresarios) lo sea. Es con estos últimos que se presenta el problema, pues es su trabajo saber cuál es la perspectiva de la empresa, y son éstos, especialmente, los que han de abandonar su perspectiva personal.

de los demás. Se trata de las creencias personales acerca de si algo es bueno o malo y acerca de si es posible seguir teniéndose respeto, de seguir llamándose *digno*. Subyace a las palabras de Arendt la idea de que siempre se podrá mentir a los demás, pero *jamás* podrá uno mentirse a sí mismo. Obedecer una orden no exime al agente del juicio de su propia conciencia, y si bien, no a todos los hombres se les puede pedir la vida en pro del autorrespeto y la dignidad, el juicio se hace y la condena se lleva por dentro.

Más allá de este último punto, la TAMC se enfrenta a un problema mayor, pues en ella no es suficiente que ciertos individuos en la escala inferior del orden jerárquico obedezcan las órdenes sin ser moralmente responsables, sino que los dirigentes que dan las órdenes tampoco lo sean. «Estoy obedeciendo órdenes» no es una excusa válida para la cabeza del colectivo. Y aun si obedeciera, por ejemplo, un reglamento creado hace siglos, igual que los demás no puede escapar a su propio juicio<sup>13</sup>.

---

13 En los escritos de Arendt hay, sin embargo, una tensión grande respecto a este juicio personal de la conciencia. En «Responsabilidad personal bajo una dictadura» se muestra enfática acerca de la universalidad de esta capacidad de juicio, como ya se ha visto acá, y defiende que éste no requiere de una gran inteligencia ni de conceptos teóricos complejos (véase Arendt, [1964] 2007: 71). Sin embargo, en otros escritos se muestra menos optimista; por ejemplo, en «Responsabilidad colectiva» dice: «Un problema aún más grave del argumento es que puede aplicarse únicamente a personas que están acostumbradas a vivir explícitamente consigo mismas, lo que es otra manera de decir que su validez sólo sería plausible para hombres con conciencia; y pese a los prejuicios de la jurisprudencia que de manera tan a menudo sorprendente apela a la conciencia como algo que todo hombre cuerdo ha de poseer, la evidencia muestra que hay bastantes hombres que la tienen, pero en absoluto todos» (Arendt, [1968] 2007: 158). En «The Banality of Evil: Failing to Think» dice: «La inhabilidad de pensar no es estupidez; puede encontrarse en personas de gran inteligencia y la maldad es raramente su causa [...]. El problema es, precisamente, que no es necesario un corazón malvado, un fenómeno bastante raro, para causar un gran mal. Por lo tanto, en términos kantianos, se requeriría de la filosofía, el ejercicio de la razón como la facultad del pensamiento, para prevenir el mal» (Arendt, 1971: 268). No obstante, considero que esta tensión no debilita en absoluto mi argumento en contra de la TAMC. Es, por supuesto, una tensión que afecta gravemente otras ideas importantes para Arendt, como,

Una vez se ha visto que éstas no son buenas defensas, la pregunta inevitable es si es posible para un agente *abandonar* su perspectiva personal por otra o por ninguna en absoluto. Un agente sin perspectiva no es, de ninguna manera, un agente. La perspectiva es el conjunto de creencias, deseos, propósitos y demás contenidos mentales que motivan, justifican y dan sentido a sus juicios, acciones y decisiones. No tener perspectiva es equivalente a no tener nada de esto y, en caso de actuar, más que una acción lo que se hace es un «movimiento corporal». No sólo carecería de todo esto, sino también de algo fundamental en todo agente: el libre arbitrio. Como Kant bien lo dice en la *Metafísica de las costumbres*, un requisito fundamental para actuar (y con ello ser un agente) y para la imputabilidad de responsabilidad es la posesión de libre arbitrio:

Se llama *acto* a una acción en la medida en que está sometida a leyes de la obligación, por lo tanto, también en la medida en que se considera al sujeto en ella desde la perspectiva de la libertad de su arbitrio. A través de un acto semejante se considera al agente como *autor* del efecto, y éste, junto con la acción misma, pueden imputársele [...]. *Persona* es el sujeto cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...] de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras).

---

por ejemplo, la posibilidad de que todos los hombres tengan una brújula moral que les permita distinguir el mal del bien. También se convierte en un obstáculo enorme a la hora de juzgar a los alemanes de la época del Holocausto (véase Arendt, 1991). Sin embargo, en el caso de la TAMC, esta dificultad no parece ser un obstáculo, pues lo que esta tesis exigiría es que *todos los miembros del colectivo* carezcan de conciencia, de capacidad de juicio. No se trata sólo de los subordinados, sino de los líderes también. Lo que parece solicitar la TAMC es la implausible situación en la que las pocas personas carentes de conciencia se organicen y actúen en forma colectiva. Pero aun si esto fuera posible, la TAMC seguiría fallando, pues este colectivo, incapaz de reconocer el mal de sus acciones, no sería moralmente responsable en vista de que una de las condiciones de la responsabilidad moral es, precisamente, actuar bajo la creencia de que lo que se hace está mal, y ésta es una condición que el colectivo no puede cumplir.

Una *cosa* es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa. (Kant, [1797] 1989: 29-30)

Elegir libremente y por razones es una característica imprescindible del agente, y todo ello desaparece si desaparece su perspectiva. Esto es demoledor para la TAMC, pues si todos los agentes debieran abandonar su perspectiva (si tal cosa fuera posible) el colectivo mismo desaparecería, en tanto que éste no es independiente de aquellos y requiere de sus acciones para poder ser. Al no haber agentes, no habría acciones y no habría colectivo.

Más plausible parece la idea de que el agente ha de cambiar su perspectiva por la del colectivo, pero esto nuevamente es demoledor para la TAMC, ya que lleva a la situación a una disyuntiva insalvable. O bien los agentes saben que la acción es moralmente mala (pues la perspectiva del colectivo puede contemplarla así), o bien no lo saben (pues la perspectiva del colectivo no la ve como tal). En el primer caso el colectivo es moralmente responsable pero también lo son los agentes que lo componen, pues cada uno de ellos actuó de acuerdo con una perspectiva que considera *suya* y sabiendo que la acción era mala. En el segundo caso el colectivo no es moralmente responsable y tampoco lo son los agentes, pues ninguno actuó creyendo que actuaba mal.

Lo que parece requerir la TAMC aparenta ser entonces imposible. Requiere que los agentes que componen el colectivo tengan una perspectiva propia (de lo contrario no serían agentes y el colectivo no podría existir); a la vez, requiere que esta perspectiva sea diferente de la del colectivo (pues si se trata de la misma, o bien el colectivo y sus miembros son moralmente responsables, o bien no lo son, pero no habría manera en la que uno lo fuera y los otros no); finalmente, requiere que desde la perspectiva *personal* de los agentes no se evalúen la perspectiva y las acciones del colectivo (pues esto forzaría el reconocimiento del mal que se está por cometer y obligaría a la toma de decisión de contribuir a ello, con lo cual se acepta la responsabilidad por la contribución). En otras palabras, la TAMC



requiere que los agentes tengan una perspectiva personal según la cual formen el colectivo, pero que luego adopten la perspectiva, diferente, del colectivo y suspendan su juicio desde la personal.

¿Es esto siquiera posible? ¿Acaso decir «el bien de la patria es más importante que mi propio bien» no es hacer una elección desde una perspectiva personal? ¿No accedo a sacrificarme por mi patria, porque en el fondo, en mi perspectiva personal, es más importante el colectivo que yo? Más allá de ello considero que lo que requiere la TAMC es plenamente imposible. Requiere que el agente tenga una perspectiva personal, pero esta es un adorno, no tiene utilidad. Actúa como si no existiera, como si no la tuviera. Está aquí la raíz de la imposibilidad de la TAMC: está pidiendo algo que no es más que un mero juego de palabras. Pide que haya una perspectiva personal de los agentes, a fin de poder diferenciarlos del colectivo en asuntos de responsabilidad moral, pero esta perspectiva no actúa, no funciona, no interviene en sus acciones. Sin embargo, se dice que el colectivo es moralmente responsable porque sus acciones son intencionales, según razones, libres y a sabiendas del mal que se comete. ¿Cómo pueden ser así las acciones del colectivo si sus agentes no son libres? (pues condenar al silencio o a la inactividad a la perspectiva personal es condenarse a ser el engrane de una máquina, a dejar de ser un individuo para convertirse en una parte de un todo). Y, no obstante, el colectivo compuesto por estos autómatas impersonales clama ser libre, racional y responsable.

### **7. La defensa de la TAMC de French, Gilbert y Copp: el error subyacente**

Pese a que el requisito para el funcionamiento de la TAMC es imposible, varios de sus defensores han pasado por alto este obstáculo insalvable y han propuesto teorías en donde, con un poco de análisis, se puede ver que la contradicción se hace patente. En esta sección mostraré cómo esta imposibilidad aparece en las teorías de French, Gilbert y Coop, sin que por ello se piense que mi argumento en contra de la TAMC se limita sólo a estos tres autores.

### **7.1 El problema del control reflexivo de las EIDC de French**

Como ya se ha visto, tener un control reflexivo sobre los deseos, las intenciones y las acciones es parte fundamental de la responsabilidad moral. Un colectivo, por lo tanto, debe estar en la capacidad de ser el origen último de sus deseos e intenciones y poder reconocerlos como suyos. La pregunta inevitable es si el colectivo tiene esta capacidad reflexiva y, de tenerla, en dónde reside. Supóngase que la tiene (de lo contrario se descarta de entrada que sea moralmente responsable y este caso no sirve como intento de apoyar a la TAMC), así que hay que indagar si es algo que el colectivo tiene independientemente de sus miembros o no. Es claro que no puede ser la primera opción. Un colectivo está compuesto por sus miembros y no se puede independizar de ellos. No es ontológicamente distinto de ellos, así que, al no ser una substancia o entidad independiente, no puede tener estas capacidades sin que ellas refieran, necesariamente, a sus miembros constituyentes. Queda entonces la segunda opción: el colectivo tiene esta capacidad reflexiva y ella reside, de alguna manera, en sus miembros.

Aun si los miembros del colectivo no comparten en absoluto la decisión del colectivo (como en el caso de la EIDC de French en las que «la empresa» debe despedir a sus empleados), la pregunta es si el colectivo está en control de su capacidad reflexiva. Esta capacidad está en las acciones de sus miembros, son ellos quienes actúan, juzgan y deciden pensando en el bien del colectivo, pero este último no está en control de esas capacidades. El colectivo no reconoce sus acciones como propias por sí mismo, sino que los miembros deciden reconocerlas como acciones del colectivo.

Es fácil ver cómo el requisito imposible aparece inmediatamente, pues para que la TAMC sea válida, las decisiones de la empresa (que dependen de las decisiones de sus miembros) deben, de alguna manera, eximirlos de responsabilidad moral y ser, a la vez, moralmente erradas. Los miembros constituyentes deben «decidir» sin que sepan que hacen algo incorrecto, siguiendo la perspectiva de la empresa y dejando de lado la suya propia. Sin embargo, deben mantener su propia perspectiva a fin de que se pueda diferenciar moralmente entre los individuos y el colectivo. Esta perspectiva,

sin embargo, no juega ningún papel en el proceso. Como ya se ha visto, esto no es posible.

### **7.2 La falta de reconocimiento de la acción en el sujeto plural de Gilbert**

Una argumentación muy similar a la que se ha presentado en contra de las EIDC de French se puede utilizar en contra del *Sujeto plural* de Margaret Gilbert. Si bien en este caso no es necesario que existan jerarquías de poder ni estatutos previos que definan cómo han de actuar los miembros del colectivo, sí es necesario que las partes implicadas expresen su deseo de unirse en un compromiso conjunto para formar un sujeto plural (véase Gilbert, 2000: 102). Su actuación en ese sujeto plural se puede dar de dos maneras, o bien al nivel básico (*ground-level*), en donde para cada acción cada sujeto expresa su voluntad de participar en el sujeto plural, o bien en el nivel derivado (*derived joint-commitment*) en el que cada parte expresa su deseo de ser representada por un individuo (parecido a un congresista que representa a sus votantes).

En el nivel básico el mismo dilema que se le ha presentado a French vuelve a aparecer. Si bien no hay una estructura o estatutos formados para que los miembros del colectivo decidan qué hacer, sí ha de haber algunas nociones comunes acerca de qué es lo que el colectivo quiere, lo que le sirve y su mejor curso de acción para conseguirlo. Esto no es distinto de lo que propone French y, como ya se ha visto, el problema insalvable del requisito de la perspectiva se presentaría aquí también.

La otra opción para defender la TAMC es decir que la relación de los miembros con el sujeto plural se establece en el nivel derivado. Así, es al menos concebible que la persona a quien se ha establecido como el designatario de los poderes de los demás miembros del colectivo realice una acción con la que estos miembros no están de acuerdo. En este caso se podría pensar, inicialmente, que la acción es una acción del sujeto plural y, con ella, de todos sus miembros, pues ha sido realizada por la persona que los representa. Sin embargo, en vista de que ninguno de los miembros que compone el sujeto plural actuó o siquiera decidió a favor de la acción, se podría

pensar que el colectivo es el culpable pero que ninguno de sus miembros lo es, con lo cual se apoyaría la verdad de la TAMC.

Esta opción, sin embargo, sólo funciona como una defensa de la TAMC si incurre en una sobre-simplificación inválida de la acción en cuestión. Cuando ocurre una acción realizada por un miembro que ha sido designado como el representante de una comunidad, dicha acción no puede ocurrir en un sólo momento, digamos  $T_1$ , sino que ha de ocurrir, al menos, en dos momentos  $T_1$  y  $T_2$ . Póngase como ejemplo la reciente incursión del ejército colombiano en el territorio ecuatoriano con el fin de dar de baja al jefe guerrillero Raúl Reyes. Es indudable que en un principio (momento  $T_1$ ) ocurre el acto militar de incursión. Pero este acto difícilmente podría considerarse como un acto del *Gobierno colombiano* y menos del *pueblo colombiano* si no se hubiese visto seguido del momento  $T_2$ , en donde los miembros del gabinete (o su mayoría) así como el resto del pueblo colombiano apoyaban y reconocían el acto<sup>14</sup>. Si en el momento  $T_2$  la reacción del gabinete o del pueblo colombiano hubiese sido la contraria, la acción no habría sido vista como una acción del Gobierno colombiano o de su pueblo, sino como el disparate de algún general o incluso del mismo presidente. La responsabilidad moral recaería en ellos y no en el colectivo o en el sujeto plural. Para Arendt esto es bastante claro, pues un dirigente, sin el apoyo de aquellos a quienes representa o dirige, es *inermis*:

[T]oda acción llevada a cabo por una pluralidad de hombres puede dividirse en dos fases: el comienzo, que se da por iniciativa de un «dirigente», y el cumplimiento, en que muchos convergen en lo que se convierte entonces en una empresa común [...]. Lo que tenemos aquí es la idea de una igualdad aplicable al «dirigente», que nunca pasa de ser un *Primus inter pares*, primero entre iguales. Quienes parecen obedecerle lo que hacen en realidad es apoyarle a él y a su empresa; sin esta «obediencia», aquél estaría inermis. (Arendt, [1964] 2007: 72)

---

14 No se ha de olvidar que en el momento de esta crisis diplomática el apoyo al Gobierno y al presidente Uribe, en particular, subió a la cifra récord del 84% (véase *El Tiempo*, 13 marzo del 2008; [http://www.eltiempo.com/politica/2008-03-13/ARTICULO-WEB-NOTA\\_INTERIOR-4007494.html](http://www.eltiempo.com/politica/2008-03-13/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-4007494.html)).

¿Quiere decir esto que el presidente ecuatoriano Correa se habría contentado con que el Gobierno colombiano hubiese empezado un proceso de corte marcial contra un general o un batallón que hubiese decidido realizar la incursión en Ecuador pese a que ni el resto del Gobierno, ni el pueblo colombiano, los apoyasen? Ciertamente no. El Gobierno colombiano, las fuerzas militares, son responsables por las acciones de sus miembros. Pero esta responsabilidad ya no es una responsabilidad moral, es una responsabilidad, como la llamaría Hannah Arendt, política:

[S]e nos considera siempre responsables de los pecados de nuestros padres de la misma manera que recogemos la recompensa por sus méritos; pero, por supuesto, no somos culpables de sus malas acciones, ni moral ni legalmente, ni podemos arrogarnos como méritos propios sus logros.

Sólo podemos escapar de esta responsabilidad política y estrictamente colectiva abandonando la comunidad, y como ningún hombre puede vivir sin pertenecer a alguna comunidad, ello equivaldría simplemente a cambiar una comunidad por otra y, en consecuencia, un tipo de responsabilidad por otro. (Arendt, [1968] 2007: 153)

Como ya se ha visto, una de las diferencias fundamentales entre la responsabilidad moral y la política es el énfasis en el *yo*, en el conocimiento e intenciones del individuo, y no en su relación de pertenencia a una comunidad. Baste con decir que creo que es claro que en el caso del sujeto plural de nivel derivado, en el que en el momento  $T_2$  el pueblo, el Gobierno, etc. no aceptan la acción, es difícil, si no imposible, ver al colectivo como moralmente responsable.

Lo que esto muestra es que, en el caso del sujeto plural de Margaret Gilbert, la TAMC no puede encontrar una defensa sólida, pues, o bien cae en el mismo dilema en el que caen las EIDC de French si se trata de la participación de los miembros al nivel básico; o bien peca por sobre-simplificar la acción colectiva si se trata del nivel derivado. Allí, en el momento  $T_2$  los miembros del sujeto plural acatan y aceptan la acción (y con ello asumen responsabilidad por su contribución o apoyo a ella), o bien la desaprueban, haciendo que la acción ya no sea de un colectivo que los represente a todos,

sino una acción de un par de desvariados que serán, entonces, responsables morales individuales por lo que han hecho.

### **7.3 La falla del ejemplo del secuestro de la hija del Primer Ministro**

Como ya se ha dicho, los casos de coacción o de fuerza, como el caso del Primer Ministro, no necesariamente exculpan la responsabilidad moral sino la censurabilidad de la acción. Esto es aún más claro en el caso del Primer Ministro, pues el pueblo lo escoge, precisamente, para que ponga los intereses colectivos sobre los suyos particulares. Cuando estos últimos se ven amenazados, el Primer Ministro tiene la obligación, el deber, de seguir la política que beneficia al colectivo en vez de sus intereses particulares. Que el Primer Ministro pueda ver que un curso de acción es errado, que tenga la opción de escoger entre los dos (así una de estas opciones parezca ser nefasta) es lo que lo califica como sujeto digno de atribuciones de responsabilidad moral. Algo muy diferente es que el pueblo, la historia, la justicia, etc., consideren que la dificultad de la situación, el horror de la misma y, precisamente su capacidad de saber y reconocer que ha obrado egoístamente, cuando su deber era obrar por el bien del pueblo, son pena suficiente y, por ello, no lo condenen a más penurias. Son cosas muy distintas pensar que el Primer Ministro no debe *responder en absoluto* por su acción —y por ello no sería moralmente responsable— a pensar que el hecho de que *responda ante sí mismo* es suficiente.

Con el fin de aclarar una posible objeción, vale la pena decir que dividir al Primer Ministro en dos facetas (la de gobernante político y la de padre, o ciudadano común) no es de ayuda para defender la TAMC. No es una opción decir que cuando el Primer Ministro da la orden de liberar al prisionero está actuando como padre en pro de salvar a su hija, pues sólo el Primer Ministro en tanto figura política puede dar esa orden. Y el Primer Ministro, en tanto que es una figura política, tiene la obligación de anteponer el bien común a su bien personal.

Adicionalmente, esta división supondría que el Primer Ministro podría dejar de lado su juicio desde la perspectiva personal

y adoptar la perspectiva del dirigente político, algo que no puede hacer. No se puede decir que el Primer Ministro es moralmente responsable *en tanto* que Primer Ministro, pero que no lo es *en tanto* que padre, pues ello supone la división de perspectivas que ya se ha visto como imposible.

Todo esto muestra que la TAMC aún no puede encontrar un sustento viable. Esto deja dos alternativas: o bien la TAMC debe ser falsa, o bien hay una manera de defenderla pero ello implicaría que el concepto y las características de la responsabilidad moral que se aplican a los colectivos han de ser distintas que las que se aplican a los agentes individuales. Cualquiera que sea la opción, es claro que la TAMC, tal como está siendo defendida actualmente, no es sostenible.

### Bibliografía

- Arendt, H. [1945] (1991). Organized Guilt and Universal Responsibility. En *Collective Responsibility: Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*. Larry May y Stacey Hoffman (eds.). Lanham: Rowman and Littlefield. 121-132.
- Arendt, H. [1964] (2007). Responsabilidad personal bajo una dictadura. En *Responsabilidad y juicio*. Miguel Candel (trad.). Barcelona: Paidós. 49-74.
- Arendt, H. [1968] (2007). Responsabilidad colectiva. En *Responsabilidad y juicio*. Miguel Candel (trad.). Barcelona: Paidós. 151-159.
- Arendt, H. (1971). The Banality of Evil: Failing to Think. En *The Many Faces of Evil*. Amelie Rorty (ed.). London: Routledge. 265-268.
- Clarke, R. (2003). *Libertarian Accounts of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Copp, D. (2006). *On the Agency of Certain Collective Entities: an Argument from «Normative Autonomy»*. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX. 194-221.
- Copp, D. (2007). The Collective Moral Autonomy Thesis. *Journal of Social Philosophy*, vol. XXXVIII, n.º 3. 369-388.
- Davidson, D. (1987). *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press.
- Forrest, P. (2006). Collective Guilt; Individual Shame. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX. 145-153.

- Frankfurt, H. (2005). Freedom of the Will and the Concept of a Person. En *The Importance of What We Care About*. New York: Cambridge University Press. 11-25.
- French, P. [1979] (1991). The Corporation as a Moral Person. En *The Spectrum of Moral Responsibility*. Peter French (ed.). New York: St. Martin's Press. 290-304.
- Gilbert, M. (1987). Modeling Collective Belief. *Syntheses*, n.º 73: 185-204.
- Gilbert, M. (2000). *Sociality and Responsibility: New Essays on Plural Subject Theory*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Gilbert, M. (2006). Who's to Blame? Collective Moral Responsibility and Its Implications for Group Members. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX. 94-114.
- Graham, K. (2006). Imposing and Embracing Collective Responsibility: Why the Moral Difference? *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX. 256-268.
- Haji, I. (2006). On the Ultimate Responsibility of Collectives. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX. 292-308.
- Kane, R. (1998). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kant, I. [1797] (1989). *La metafísica de las costumbres*. Adela Cortina y Jesús Conill (trads.). Madrid: Tecnos.
- Lewis, D. (1948). Collective Responsibility. *Philosophy*, vol. XXIII, n.º 84. 3-18.
- Mathiesen, K. (2006). We're All in This Together: Responsibility of Collective Agents and Their Members. *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXX. 240-255.
- Miller, S. (2007). Against the Collective Moral Autonomy Thesis. *Journal of Social Philosophy*, vol. XXXVIII, n.º 3. 389-409.
- Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will*. New York: Cambridge University Press.
- Schaap, A. (2001). Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the «German Question» in Politics of Reconciliation. *Political Studies*, vol. XLIX, n.º 4. 749-766.
- Strawson, P. [1962] (1992). *Libertad y resentimiento*. Laura Lecuona (trad.). México: UNAM.
- Velásquez, M. [1983] (1991). Why Corporations Are Not Morally Responsible for Anything They Do. En *Collective Responsibility*:



- Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*. Larry May y Stacey Hoffman (eds.). Lanham: Rowman and Littlefield. 111-131.
- Williams, B. [1993] (2006). El reconocimiento de la responsabilidad. En Mark Platts (ed.). *Conceptos éticos fundamentales*. México: UNAM. 167-200.
- Wolf, S. [1980] (1986). Asymmetrical Freedom. En *Moral Responsibility*. John Martin Fischer (ed.). Ithaca: Cornell University Press. 225-240.