

# INADVERTENCIA Y RESPONSABILIDAD MORAL\*

## *Inadvertence and Moral Responsibility*

HARRY FRANKFURT\*\*

Department of Philosophy  
Princeton University - E.E. U.U.

### RESUMEN

En contra de la posición de ciertos filósofos, como Thomas Nagel, defiendo la creencia del sentido común según la cual las personas no son moralmente responsables de aquello que hacen o producen inadvertidamente. Considero qué respuesta podríamos esperar razonablemente de una persona que inadvertidamente hace o produce un evento o condición que es manifiestamente indeseable o malo; y sugiero que podríamos esperar razonablemente que dicha persona no se sienta culpable, sino más bien apenada por su inhabilidad para prevenir o evitar esa condición o evento.

*Palabras clave:* Thomas Nagel, suerte moral, responsabilidad moral, culpa, pena.

### ABSTRACT

Against the view of certain philosophers, such as Thomas Nagel, I defend the common sense belief that people are not responsible for what they do or bring about inadvertently. I consider what response we might reasonably expect from a person who inadvertently does or brings about some event or condition that is manifestly undesirable or bad; and I suggest that we might reasonably expect such a person not to feel guilty but, rather, to feel embarrassed by his or her inability to prevent or avoid that condition or event.

*Keywords:* Thomas Nagel, moral luck, moral responsibility, guilt, embarrassment.

### 1

Muchos consideran que es un precepto del sentido común que no podemos ser considerados moralmente responsables por el comportamiento que hemos realizado de manera inadvertida. En otras palabras, no somos apropiadamente susceptibles de una evaluación moral, ya sea negativa o positiva, por el comportamiento que de alguna manera hemos realizado, pero que no hemos realizado delibe-

---

\* Conferencia correspondiente a la edición del 2008 de la Amherst Lecture in Philosophy dictada en Amherst College. Se traduce con autorización expresa del autor. Traducción de Fabio Fang, Universidad Nacional de Colombia.

\*\* [fraharg@princeton.edu](mailto:fraharg@princeton.edu)

radamente. Más aún, generalmente se entiende que esta manera de limitar el ámbito de los juicios morales apropiados se aplica, no sólo al comportamiento que hemos realizado *directamente*, sino también a los *resultados* y a las *consecuencias subsecuentes* de nuestro comportamiento directo.

Se acepta simplemente como una cuestión del sentido común, entonces, que no somos moralmente responsables por el comportamiento que hemos realizado directamente pero de manera no intencionada. Asimismo, se acepta que tampoco somos moralmente responsables por ningún resultado o consecuencia de nuestro comportamiento directo que no fuera intencionado. Bernard Williams expresa lo esencial de este punto de la siguiente manera:

Cualquier producto de una *contingencia*, afortunada o infortunada, no es un objeto apropiado de evaluación moral [...]. Así como en el reino del carácter lo que cuenta es el *motivo* y no el estilo o los poderes ni la dotación, en la acción lo que cuenta no son *los cambios de hecho efectuados en el mundo*, sino *la intención* [...]. No puede ser una cuestión de *suerte* si [una persona] estaba [moralmente] justificada para hacer lo que hizo. (20, énfasis mío)

## 2

Es bastante fácil apreciar la intuición moral elemental que yace tras este precepto más bien familiar. El comportamiento que no hacemos deliberadamente es comportamiento que *no es del todo voluntario*: nosotros no *pretendemos* plenamente realizarlo. Es natural pensar que sería *injusto considerarnos moralmente imputables o responsables* —esto es, considerarnos objetos legítimos de *estima moral* y *oprobio moral*, o de *elogio moral* y *censura moral*— por el comportamiento en el que nos vimos involucrados, pero el cual nosotros mismos no *emprendimos voluntariamente*. Después de todo, pudimos no haber estado más involucrados personalmente en la producción del comportamiento, y no ser más responsables por él —al menos desde el punto de vista *moral*—, que si el comportamiento hubiera consistido enteramente de movimientos espasmódicos de nuestros miembros durante un ataque epiléptico incontrolable.

## 3

Y, sin embargo, a pesar del consentimiento aparentemente decisivo por parte del sentido común, este precepto concerniente a los límites de la responsabilidad moral ha sido desafiado recientemente. Algunos filósofos han argüido que el precepto en realidad no es aceptable, pues pasa por alto el hecho de que puede haber una cosa tal como la *suerte moral*. Sugieren que es muy posible que surjan circunstancias en las cuales *sería* correcto considerarnos objeto de evaluación moral no sólo por el comportamiento *directo* en el cual nos involucramos *deliberada* y *voluntariamente*,

así como por los *resultados* y las *consecuencias* de ese comportamiento *deliberadamente producidos*. En su desafío al precepto del sentido común, sostienen que algunas veces puede ser legítimo que las personas sean evaluadas moralmente también por los resultados o consecuencias de su comportamiento —por *cambios de hecho efectuados por ellos en el mundo*— que *no intentaron producir deliberadamente en absoluto*, sino que ocurrieron *de manera meramente inadvertida*, o *como una cuestión de suerte*. Así, su posición es que de hecho podemos ser moralmente responsables por contingencias afortunadas o infortunadas —*i. e.*, por resultados o consecuencias de nuestro comportamiento que no intentamos realizar, que no estaban bajo nuestro control y que ni siquiera era razonable esperar que hubiéramos previsto—.

Thomas Nagel explica así esta posición, a la cual él mismo se adhiere:

*Antes de reflexionar* parece intuitivamente plausible que las personas no pueden ser juzgadas moralmente por aquello de lo que no son culpables, o por aquello que se debe a factores fuera de su control [...]. Una ausencia clara de control, producida por un movimiento involuntario, por una fuerza física o por ignorancia de las circunstancias, [generalmente] exime del juicio moral lo que se ha hecho. Pero *lo que hacemos* depende en más maneras que éstas de lo que no está *bajo nuestro control* —de lo que no es producido por la mala o la buena voluntad— [...]. Y no se piensa usualmente que las influencias externas en este ámbito más amplio *eximan de juicio moral lo que se hace*, sea positivo o negativo [...]. Lo que se ha hecho, y lo que se juzga moralmente, está determinado en parte por factores externos. Por más que la buena voluntad sea por sí misma como una joya, hay una diferencia moralmente significativa entre rescatar a alguien de un edificio en llamas y arrojarlo por la ventana de un duodécimo piso al tratar de rescatarlo. (25, énfasis mío)

*Lo que hemos hecho* evidentemente incluye, en la teoría de Nagel, no sólo nuestro comportamiento personal directo, sino también los resultados y las consecuencias de lo que hemos hecho directamente. Supongamos que halamos el gatillo de un arma; y supongamos que una bala es disparada y que mata a alguien. Aquí nuestro comportamiento personal *directo* consiste sólo en *hacer los movimientos de la mano y el dedo* con los cuales apuntamos el arma y halamos el gatillo. Hacer esto quizá sea de hecho el *único* evento que nosotros intentamos producir deliberadamente. Podríamos no querer disparar la bala, o no querer que alguien fuera alcanzado y herido fatalmente por el disparo. Sin embargo, nuestro comportamiento personal directo de apuntar el arma y halar su gatillo constituyen sólo *parte de lo que de hecho hicimos*. También disparamos el arma, herimos a alguien y matamos a esa

persona. Además de lo que hicimos directamente, estas acciones también hacen parte del inventario completo de lo que nosotros hicimos personalmente.

Que el arma fuera disparada cuando halamos el gatillo, que una persona fuera alcanzada por un disparo, y que la herida de esa persona fuera fatal, fueron eventos producidos por lo que Nagel considera “influencias externas” o “factores externos”. Estos dependieron de condiciones muy distintas a los movimientos de nuestra mano y nuestro dedo, que constituyen por completo nuestro comportamiento personal directo; condiciones tales como la operación del mecanismo del arma, la ubicación de la persona herida y el modo particular en el cual la bala impactó el cuerpo de la víctima. Sin embargo, de acuerdo con Nagel, de todas maneras estamos sujetos a evaluación moral por estos resultados y consecuencias de nuestro comportamiento directo, incluso si estos no fueron productos de nuestra propia voluntad, esto es, incluso si no los intentamos realizar deliberadamente.

La posición de Nagel, entonces, es que nuestra responsabilidad moral *sí* se extiende a lo que Williams llama “contingencias afortunadas o infortunadas” que no producimos voluntariamente. En su teoría, podemos ser legítimamente objetos de evaluación moral incluso por lo que no podíamos controlar o prever. Él cree que las personas bien pueden ser elogiadas o censuradas justificadamente, en el sentido *moral*, por lo que hicieron de manera completamente inadvertida. Las personas pueden ser evaluadas moralmente por lo que *ocurrió* que hicieron, no por su propia voluntad, sino debido a fuerzas que ellas mismas no invocaron conscientemente o deliberadamente.

#### 4

Para examinar esta posición, comencemos con la afirmación que ofrece Nagel en la conclusión del pasaje arriba citado: “hay una diferencia moralmente significativa —dice allí— entre rescatar a alguien de un edificio en llamas y arrojarlo por la ventana de un duodécimo piso al intentar rescatarlo”.

¿Es esta afirmación correcta? La diferencia entre los dos casos que Nagel cita es ciertamente significativa. Pero ¿es en realidad —como él profesa confiadamente, aunque sin ningún argumento— *moralmente* significativa? ¿La manera en que los dos casos difieren justifica que hagamos diferentes evaluaciones morales del rescatista que logró su cometido y del rescatista cuyo intento fallido llevó a la muerte de la persona que estaba intentando rescatar? Supongamos que la persona que lanzó al hombre a su muerte lo hizo de manera completamente involuntaria. ¿Sería él, empero, de alguna manera *moralmente culpable* de lo ocurrido?

Imaginemos que un cierto bombero es *elogiable* no sólo por sus habilidades o por su fiabilidad al llevar a cabo las tareas que se espera que los bomberos realicen, sino *moralmente* elogiable por

haber rescatado *heroicamente* a alguien de un edificio en llamas. Me parece que, desde el mismo punto de vista moral, otro bombero también podría ser elogiado moralmente, y *en exactamente el mismo grado*, por haber *intentado* —también heroicamente— rescatar a alguien de un edificio en llamas, aunque *sus* esfuerzos *no* hayan sido exitosos. Creo que esto podría ser así *incluso si* el segundo bombero no sólo falló en su intento de rescate, sino si, *además de ello*, involuntariamente arrojó por la ventana de un duodécimo piso a la misma persona que estaba intentando salvar.

Para aclarar mi punto, estipularé (de manera arbitraria, pero, creo, muy legítima) que el bombero que falló mostró *tanto heroísmo y devoción a su deber* como el bombero que tuvo éxito. Estoy presuponiendo, en otras palabras, que el primero no fue *menos valiente* que el último al exponerse a sí mismo al peligro, y que estaba *igualmente dedicado, de manera desinteresada y concienzuda, a proteger la seguridad de otros*. Haré la estipulación adicional de que su intento fallido tuvo su terrible resultado sólo debido a circunstancias que no era razonable esperar que él hubiera controlado. Quizá su intento falló sólo porque estaba críticamente débil, tanto mental como físicamente, debido a esfuerzos anteriores de rescatar a otros que fueron intensamente demandantes; o quizá su intento falló sólo porque sus manos se habían vuelto tan sudorosas y resbalosas, debido a los esfuerzos heroicos anteriores, que él no pudo evitar perder el agarre y, entonces, soltar a la persona que en el momento intentaba salvar.

Seguramente es *posible* que un bombero que ha fallado haya sido completamente motivado a hacer lo que hizo por *el mismo coraje* y por *la misma esmerada devoción al deber* por los cuales el rescatista que tuvo éxito es juzgado correctamente como moralmente elogiabile. En ese caso parece claro que su fracaso fue, desde el punto de vista moral, *enteramente inocente*. El hecho de que haya fallado catastróficamente en lo que intentó hacer no implica absolutamente ninguna trasgresión o error moral de su parte; ni su fracaso revela en él ningún defecto o deficiencia moral. *Al contrario*: su intento heroico, aunque *fallido*, le da derecho a *exactamente la misma* evaluación moral positiva a la que el otro rescatista tiene derecho con base en *su* esfuerzo, que indisputablemente fue *más exitoso*, pero que, asumimos, *no fue más heroico ni más desinteresado*.

## 5

Incuestionablemente hay una diferencia importante entre que un hombre *sea salvado de un edificio en llamas por un bombero* y que un hombre *sea arrojado a su muerte desde la ventana de un duodécimo piso por un bombero*. Uno de estos resultados es, por supuesto, *mucho más preferible* que el otro. Sin embargo, podría no haber —al menos desde mi punto de vista— ninguna diferencia en absoluto con respecto a las evaluaciones morales apropiadas de los dos hombres que

produjeron esos resultados. Si uno de ellos es moralmente elogiado por *lo que logró hacer*, el otro puede tener derecho al *mismo* elogio moral por *lo que intentó hacer*.

## 6

Debe notarse que, hablando estrictamente, el bombero exitoso realmente no debe ser elogiado *por haber salvado a alguien*. Sería más preciso decir que debe ser elogiado, así como el bombero que *no* tuvo éxito *igualmente* debe ser elogiado, *por su heroísmo desinteresado*. Lo que le da derecho a su recompensa moral es, para ser rigurosamente preciso, simplemente la conducta moralmente admirable que, como ocurrió, le permitió tener éxito en rescatar a la persona en peligro.

Esta manera de interpretar la situación sin duda parecerá discordante con nuestra manera usual de hablar sobre las circunstancias de este tipo. Ciertamente es más natural para nosotros decir que elogiamos al bombero que tuvo éxito *por haber salvado a alguien*. Ordinariamente no diríamos que él es moralmente loable sólo por haber *intentado* heroicamente salvar a alguien.

Pero imaginemos que los esfuerzos heroicos del bombero que tuvo éxito han llevado a su logro *sólo por accidente*. Imaginemos, quizá, que *después* de que el bombero ha arrojado al hombre, *de manera completamente fortuita* una red de seguridad es movida por las personas de abajo a una posición en la cual interrumpe la caída del hombre. Más aún, imaginemos que el bombero mismo arrojó al hombre *creyendo falsamente* que la red *ya* estaba en la posición que salvaría al hombre que él arrojó. En ese caso, creo yo, estaríamos mucho menos inclinados a elogiar al bombero exitoso *por haber tenido éxito* al salvar a alguien. Debe ser claro para nosotros que el derecho al elogio moral que él se ha ganado no se debe a su *éxito*, que ahora estamos imaginando que fue producido *fortuitamente* e incluso (en virtud de su creencia falsa acerca de la posición de la red en el momento en el que arrojó al hombre) *contrario* a lo que él tenía razones para esperar.

Entenderemos así que él tenía derecho al elogio moral sólo *por su conducta heroica y desinteresada*. Esa conducta no fue para nada fortuita o casual, o una cuestión de azar. Consistió en acciones que son atribuibles completa e inequívocamente a él personalmente como su propia obra.

El rescatista exitoso y el no-exitoso tienen derecho a exactamente el mismo elogio moral porque ambos se comportaron exactamente de la misma manera moralmente loable. Los resultados de sus intentos difirieron considerablemente en valor, pero las maneras como se comportaron no difirieron en valor moral en absoluto. Parecería *irracional* elogiar al rescatista *exitoso* por *sus virtudes de coraje y preocupación desinteresada por los otros*, mientras que se rehúsa a

conceder elogio similar al rescatista *que no tuvo éxito* y que mostró en su conducta las *mismas* características moralmente admirables.

El horrible resultado del intento fallido no *quita* o *disminuye* el valor moral de dicho intento, pues ese resultado no se debió a ninguna *falla* o *deficiencia moral* de parte de la persona que hizo el intento. No fue por culpa de ninguna falla moral que él arrojó a la persona que intentaba rescatar. Por lo mismo, el valor moral del intento *exitoso* no es *fundamentado* o *incrementado* por su éxito, pues ese éxito no se logró gracias a un acto o intención por el cual el rescatista exitoso fuera encomiable. Más bien, su éxito dependía de varios “factores externos”, tales como que la red de seguridad estuviera en un cierto lugar en un cierto momento, de lo cual el rescatista de ninguna manera era responsable. Hasta donde a él le concierne, la presencia de esos factores externos y, por lo tanto, el éxito al cual ellos contribuyeron, fue simplemente una cuestión de suerte.

## 7

Nagel presenta un segundo ejemplo de lo que él considera suerte moral, que tiene que ver con dos conductores imprudentes. Los conductores en el ejemplo son igualmente imprudentes, pero sólo uno de ellos produce un daño significativo: comete homicidio involuntario [*manslaughter*] al arrollar a un peatón. Con respecto a este ejemplo, Nagel observa que “hay una diferencia moralmente significativa entre conducir imprudentemente y cometer homicidio involuntario” (25). Sin embargo, como él señala, “que el conductor descuidado arrolle a un peatón depende de la presencia del peatón en cierto lugar donde él imprudentemente se pasa una luz roja” (25).

Ahora bien, en lo que concierne a los conductores, claramente es *sólo una cuestión de suerte* que un peatón esté presente en ese lugar. Por lo tanto, concluye Nagel, es sólo una cuestión de suerte si un conductor termina cometiendo homicidio involuntario, o si no resulta culpable de nada más que de conducir imprudentemente. La “diferencia moralmente significativa” entre el caso del homicidio involuntario y un caso en nada peor que conducir imprudentemente está determinada simplemente por la suerte.

Con toda seguridad, un sistema legal como el nuestro puede tener sus propias razones convincentes para imponer penas mucho más severas a los conductores imprudentes que matan peatones que a los conductores imprudentes que no causan ningún daño sustancial. Incuestionablemente hay una diferencia *legalmente* significativa entre un conductor imprudente y un homicida involuntario. Pero la ley, aunque en general busca ser consistente con nuestras opiniones morales, no está interesada exclusivamente en la moralidad. A menudo está más interesada en determinar quién podría ser considerado apropiadamente responsable para *compensar a las víctimas*, o quién podría ser objeto apropiado de castigo judicial, de lo que



está interesada en asignar *responsabilidad moral*, o en decidir quién podría ser apropiado para ser objeto de elogio o censura. Así, no se puede suponer de manera confiable que las distinciones y disposiciones legales puedan definir qué juicios de significación *moral* son correctos.

Mi propio juicio moral respecto a este ejemplo es similar a mi juicio moral respecto al ejemplo anterior que involucraba a los dos bomberos. No creo que la diferencia entre los dos conductores sea *moralmente* significativa. El hecho de que uno haya cometido homicidio involuntario, mientras que el otro no hizo ningún daño, *por sí mismo* no implica ninguna diferencia *moral* en ellos o en sus conductas.

Seguramente es posible, y podemos suponer que de hecho es el caso, que la imprudencia de los dos conductores sea similarmente intencional o similarmente negligente, y que ambos conductores entendían con igual claridad y convicción que conducir imprudentemente bien podría resultar en la muerte de alguien. También podemos suponer que el conductor que tuvo la *buena suerte* de no encontrarse con ningún peatón tuvo *la misma o tanta razón para esperar que pudiera haber un peatón en el fatídico lugar*, como el otro conductor cuya imprudencia *infortunadamente* terminó en homicidio.

Estas suposiciones implican que las consideraciones moralmente relevantes que guiaron a los dos conductores fueron las mismas: los conductores fueron imprudentes de la misma manera y tuvieron las mismas expectativas con respecto al resultado al cual podría conducir su imprudencia. Me parece, entonces, que la culpa o la inocencia moral de los conductores también debe ser la misma. Incluso si un conductor tuvo la mala suerte de matar a alguien, mientras que el otro tuvo mejor suerte y no causó ningún daño, no puedo encontrar ninguna base —dadas las suposiciones que he hecho— para juzgar que hay una diferencia en la *responsabilidad moral* de los dos conductores. Si uno de ellos es moralmente inocente o moralmente censurable en cierto grado, lo mismo debe ser cierto del otro.

Me parece, de hecho, que la única ofensa de la cual cualquiera de ellos es moralmente culpable es la ofensa de *poner en peligro la vida de los demás imprudentemente*. Y por esta ofensa, dadas mis suposiciones, la censura moral de cada uno es exactamente la misma que la del otro. Al igual que en el caso de los dos bomberos, la diferencia en los resultados de sus comportamientos no revela *nada* sobre el *carácter* moral de los dos conductores o sobre sus *impulsos e inclinaciones* moralmente significativos en el momento pertinente.

La diferencia en los resultados de su comportamiento se debe enteramente a un *factor externo* —a saber, la presencia o ausencia de un peatón en una ubicación particular—, el cual fue simplemente una cuestión de suerte. De ninguna manera fueron ellos responsables por esto. No fue su obra. Lo que ocurrió en ese lugar no tiene



ninguna implicación en absoluto, entonces, para los juicios morales concernientes a ellos o a cómo se comportaron.

Quizá todo esto pueda ser aclarado aún más considerando una variante del ejemplo. Supongamos de nuevo que los dos conductores son igualmente imprudentes y que uno de ellos golpea a un peatón. Pero ahora supongamos que el peatón no muere, sino que sólo es tumbado al suelo. Y, finalmente, imaginemos que el impacto resultante de su caída altera *benéficamente* la posición de cierta vértebra y de esta manera lo libra de una deformidad espinal dolorosa y discapacitante. Ser tumbado no le causa ningún daño serio; por el contrario, le hace un *bien* considerable.

Seguramente en ese caso la ley no consideraría al conductor como merecedor de ninguna recompensa. Ni el hecho de que en realidad haya proveído al peatón de un beneficio valioso al atropellarlo sería tomado como mitigante de su responsabilidad legal y moral por conducir imprudentemente. Su extraña buena suerte en el resultado de su comportamiento no tiene ninguna carga significativa sobre lo que es apropiado, ya sea en la evaluación moral o en la evaluación legal de su conducta. El hecho de que la evaluación moral sea indiferente con respecto al resultado del comportamiento de una persona seguramente no debe ser menos importante ni menos incontrovertible cuando el resultado es dañino que cuando es benéfico.

## 8

Aunque puede ser completamente razonable que nuestras evaluaciones morales de los dos bomberos —o de los dos conductores— sean idénticas, los bomberos y los conductores seguramente no *sentirán* lo mismo, o *pensarán* lo mismo, acerca de lo que han hecho; así como tampoco sería *razonable* o *apropiado* para ellos hacerlo. Tanto el rescatista que falló como el conductor que cometió homicidio involuntario claramente hicieron algo *malo*: a saber, cada uno causó una muerte humana. Es igualmente obvio que el rescatista exitoso y el conductor con suerte hicieron algo *bueno*: cada uno de ellos salvó, o al menos evitó destruir, una vida humana. En el caso del bombero exitoso, una amenaza mortal a una persona en peligro fue superada; y así *el mundo fue mejorado*. En el caso del bombero que falló, una persona en peligro, en vez de ser rescatada, sufrió una muerte grotesca; y por ese evento *el mundo fue empeorado*. El conductor que mató al peatón también empeoró el mundo. En cambio el conductor afortunado no empeoró el mundo. Él condujo sin causar ningún daño.

Es de esperarse que estas diferencias manifiestas y radicales entre los casos sean reflejadas de alguna manera en cómo responde cada uno de estos hombres a lo que ha hecho. Esperaríamos que el bombero que tuvo éxito esté orgulloso de sí mismo. Él no sólo se condujo con virtud ejemplar; también logró algo incuestionablemente

valioso: salvó una vida humana. El bombero que falló, suponemos, se comportó de manera igualmente virtuosa, su valiente disposición para sacrificarse a sí mismo por otros fue igualmente ejemplar. Esto quizá podría motivarlo para concederse a sí mismo un poco de satisfacción más bien mordaz. Sin embargo, sus esfuerzos de rescate *fallaron*; y él *de hecho causó una muerte humana*. Reconocer que su conducta tuvo este fatídico resultado ciertamente *mitigará*, y más probablemente *abrumará*, cualesquiera momentos de autocongratulación que de otra manera podría haber disfrutado al considerar lo que ha hecho. Consideraciones más o menos similares corresponden a los dos conductores.

Esto ciertamente no es decir que tanto el bombero que no tuvo éxito como el conductor infortunado *van a*, o *deberían*, sentirse *culpables* o reconocer alguna culpa por lo que hicieron. Después de todo, ninguno fue *moralmente* responsable por la muerte que causó. Lo que ellos hicieron al causar esas muertes no provee ninguna base para juicios desfavorables sobre sus *caracteres morales*, ni provee base alguna para condenar sus impulsos e inclinaciones pasajeras moralmente significativas.

## 9

Aunque puede que no haya ninguna buena razón para que estos hombres *se consideren culpables* o *se sientan culpables*, tampoco sería razonable para ellos absolverse completamente de haber actuado mal. En efecto, sería completamente razonable que cada uno de ellos reconociera que ha hecho algo por lo cual debería *reprocharse a sí mismo*. ¿Pero qué clase de crítica o de reproche sería? Si no es censura moral o un reconocimiento de culpa, ¿qué es entonces?

Creo que lo que podría esperarse que estos hombres sintieran en particular es algo como la *pena*<sup>1</sup>. Naturalmente, ellos también tendrán otros sentimientos; pero si entienden las circunstancias correctamente, estarán en particular apenados. Quizá pueda parecer que la pena no es una emoción suficientemente penetrante o grave para ser una respuesta por haber matado a alguien o por haber causado que alguien muriera. Puede parecernos demasiado superficial como para reflejar adecuadamente el reconocimiento de una persona de que ha producido un daño irreparable e incommensurable. Sin embargo, un sentimiento de pena puede ser tan profundo como aplastante. No necesariamente es superficial o insignificante. Después de todo, la pena está muy relacionada con la *vergüenza*; y los sentimientos de vergüenza pueden ser bastante devastadores.

1 N. del T.: He traducido *embarrassment*, que no pretende tener una connotación moral, como *pena*, y *shame*, que sí pretende tener tal connotación, como *vergüenza*.

Seguramente es claro que una persona puede estar apenada por, o puede sentirse avergonzada de, algo que hizo de manera completamente inadvertida. Para tomar un ejemplo trivial, estos pueden ser los mismos sentimientos que se esperarían de una persona que, en medio de una cena formal, eructa fuertemente y de manera extremadamente ofensiva. Quizá realmente no pudo evitarlo. Asumamos, en todo caso, que el eructo no fue voluntario y que realmente fue incontrolable. Quizá salió de la persona incluso antes de que ésta se diera cuenta de que iba a eructar; muy posiblemente no tuvo la oportunidad de tomar medidas efectivas para contenerse. Sin embargo, muy naturalmente —y, de hecho, muy apropiadamente— se va a reprender; y se reprenderá *precisamente* por *haber fallado* en darse cuenta de que el eructo venía y por *haber fallado* en contenerlo.

Las personas *no deberían* eructar en las cenas formales. Por lo tanto, una persona *debería* poder darse cuenta cuando un eructo viene en camino, y debería poder tomar medidas efectivas para contenerlo antes de que se le salga. Una persona que no es capaz de lograr estas cosas es *deficiente*. Y mostrar esta deficiencia en una ocasión formal ciertamente puede ser penoso, incluso bien puede evocar un sentimiento de vergüenza en aquel cuya inhabilidad para comportarse apropiadamente ha sido así revelada públicamente.

Sin duda tanto el rescatista que falló como el conductor que cometió homicidio involuntario estarán *horrorizados* cuando se den cuenta de lo que han hecho. En esto, sin embargo, sus respuestas serán bastante similares a la respuesta natural de los *observadores*, que no participaron en los eventos pero que también estarán *horrorizados* por lo que han presenciado. A diferencia de los testigos, sin embargo, la conciencia de cada uno de los dos hombres incluirá no sólo horror, sino también el pensamiento de que fue *él* quien produjo el horror. Ninguno de ellos puede negar que fue *él* quien hizo que la muerte ocurriera. El resultado desastroso de su comportamiento fue producido por lo que *él* hizo.

A pesar del hecho de que él no produjo intencionalmente el resultado y no lo causó deliberadamente, él no puede adoptar racionalmente la actitud de un mero espectador hacia lo que hizo. Él *no* fue un *observador* pasivo y desligado de lo que pasó, sin participación activa o directa en su ocurrencia. El hecho es que él estaba personalmente involucrado en la producción de lo que ocurrió, incluso si esto no ocurrió por ninguna acción voluntaria de su parte.

Con respecto a los procesos corporales internos de una persona, tales como el metabolismo o la circulación de la sangre, ésta es enteramente pasiva. Si ella fuera en absoluto consciente de estos procesos, su conciencia de ellos sería más bien como la de un observador que puede saber lo que está ocurriendo, pero que no participa activamente en su producción. La persona no estaría involucrada en lo que está ocurriendo como un agente. Estaría completamente desligada de ello y no

estaría haciendo ninguna acción que directamente lo produjera. Por lo tanto, la circulación de su sangre y los procesos de su metabolismo no nos dicen nada sobre su carácter particular como un agente o sobre su identidad personal como una criatura activa.

Por otra parte, los resultados inadvertidos de lo que hicieron el bombero que falló y el conductor infortunado revelan características importantes de sus identidades como agentes. Esos resultados, precisamente por su inadvertencia, demuestran cómo el conductor y el bombero están *limitados* en sus habilidades para funcionar como agentes efectivamente. Ellos revelan puntos en los cuales cada uno, a pesar de sus mejores esfuerzos, es incapaz de evadir o de sobrellevar la interferencia de fuerzas externas y, así, de ocuparse competentemente de manejar los eventos. Cada uno de ellos es reducido, en estos puntos, a observar sin poder hacer nada mientras los eventos *proceden sin él*. Estos límites son indicadores significativos de la identidad de una persona como agente, que estaría enmascarada si la persona buscara desvincularse completamente de los resultados inadvertidos de su comportamiento y negara que su identidad como un agente está implicada verdaderamente en ellos.

Los límites o fronteras de las capacidades activas de una persona son esenciales para definir su figura como un agente. Hasta cierto punto importante, es por medio del descubrimiento de qué *no* puede hacer, que la identidad de la persona como un agente es revelada. Este descubrimiento alcanza una verdad sobre la persona que es incluso más profunda y más obstinadamente real que cualquier verdad concerniente a lo que la persona *desea* deliberada y voluntariamente. Esta verdad es un aspecto fijo e irreductible de la naturaleza de la persona que no puede ser alterado por ningún ejercicio meramente voluntario. Por tanto, es una característica de su realidad más decisiva e inherente que cualquier otra configuración ocasional y transitoria de su voluntad.

En la medida en que dicha característica de su realidad como agente está implicada en los comportamientos desastrosos de su parte, ella es algo de lo cual él puede sentirse comprensiblemente apenado. Si está involucrado repetidamente en resultados desastrosos, o si puede esperarse razonablemente que esté involucrado así repetidamente, puede sentirse, muy razonablemente, no sólo *apenado* por su ocurrencia imprevista en la situación actual; incluso puede sentirse *avergonzado* por ser marcado y tildado por ello como alguien que en general no es confiable en situaciones de cierta clase. Él se reconocerá como una persona respecto de la cual no se puede contar con que enfrente situaciones de esa clase sin causar daño. Él no puede ser indiferente a esta característica de sí mismo, la cual es claramente una deficiencia o una insuficiencia de su parte, sea o no que la llamemos particularmente una deficiencia o insuficiencia *moral*. Significa que él puede empeorar el mundo cuando se encuentra en situaciones del

tipo adecuado pertinente y que, por lo tanto, el mundo es peor por la presencia de él de lo que sería si —siendo todo lo demás igual— no hubiera nadie con la peligrosa insuficiencia o deficiencia que lo caracteriza a él.

Quizá *pena* e, incluso, *vergüenza*, sean términos demasiado débiles para expresar la respuesta natural hacia sí mismas de las personas que no pueden evitar resultados desastrosos cuando encuentran un cierto tipo de mala suerte. Quizá un énfasis más agudo pueda ser logrado aquí al considerar un caso extremo de un tipo de mala suerte un tanto diferente a los ya considerados. Supongamos que una persona es el portador de una enfermedad altamente contagiosa y fatal. La mera proximidad a esta persona, incluso sin ningún contacto íntimo, es suficiente para infectarse de una enfermedad severamente debilitante y a menudo fatal. Digamos, además, que esta persona no se convirtió en el portador de la enfermedad por culpa suya. Fue completamente involuntario que se volviera una amenaza terrible para todos a su alrededor. Fue simplemente una cuestión de mala suerte que el mundo se volviera peor por culpa de la mala fortuna de esta persona particular de adquirir la propensión incontrolable a esparcir enfermedad y muerte.

Sería casi una broma sugerir que esta persona, al reconocer su toxicidad, se sentiría apropiadamente sólo apenada o sólo avergonzada por ser alguien que no puede evitar causar dicho daño a los demás. Supongo que esa persona naturalmente estaría *horrorizada*, se sentiría *inevitablemente descorazonada* por la evidente imposibilidad de evitar hacer un daño a gran escala, y bien podría *concluir* —incluso mientras no reconoce ninguna responsabilidad *moral* en absoluto por ser tan tóxico— *que el mundo estaría mejor sin él*. La toxicidad de ninguna manera es su culpa; pero ciertamente no puede hacer como si no tuviera nada que ver con él. Por más que desee que éste no sea el caso, él es una *criatura venenosa* que no puede evitar hacer daño fatal.

Sería grotesco *castigar* a alguien por ser el portador de una terrible enfermedad y, por tanto, una fuente de malestar y muerte, asumiendo que no fue más que una cuestión de mala suerte la que lo llevó a esta condición. Por otra parte, seguramente sería justificable reconocer que esa persona es una amenaza para nuestro bienestar y protegernos de él incluso a un costo considerable para él.

La situación es similar, creo yo, a otras respecto de las cuales no diríamos ordinariamente que están justificadas las evaluaciones de las personas, ya sea por otros o por ellos mismos. Hay individuos que son excepcionalmente apuestos o excepcionalmente inteligentes o que poseen una destreza artística o atlética notable. En virtud de estas características mejoran el mundo: es un placer observarlos o verlos destacarse en los deportes o disfrutar los beneficios que proporcionan al hacer uso de sus cerebros y sus talentos. Así, es natural

para nosotros valorarlos y elogiarlos por sus dotes, aunque sea sólo una cuestión de buena suerte que los posean.

Simplemente tiene mucho sentido que ellos estén orgullosos de sí mismos en virtud de la posesión de esos dotes, aunque no hayan hecho nada para crearlos o merecerlos. Me parece que ellos tienen tanto derecho a estar satisfechos y orgullosos de sí mismos por los beneficios que la buena suerte les ha hecho capaces de proporcionar, como es apropiado para el portador de la enfermedad estar horrorizado de sí mismo y sentirse avergonzado por ser alguien que inadvertidamente —como resultado sólo de la mala suerte— causa daño extenso.

Sería una locura que el portador de la enfermedad negara toda responsabilidad por el daño que causa. Él juega un papel activo —aunque no uno por el cual él sea moralmente responsable— en hacer que el mundo sea peor. Sería comparablemente insensato que individuos con mejor suerte negaran sus papeles —aunque no sean moralmente responsables de desempeñar o, de poder desempeñar, dichos papeles— en hacer al mundo mejor. En ambos casos habría un rechazo a reconocer la realidad palpable de que ciertos efectos en el mundo *se deben a nosotros*. Somos responsables por ellos como su causa, incluso si no los realizamos intencionalmente. Ellos se suman a nuestra buena o mala reputación, aunque no a nuestra buena o mala reputación moral. Puede haber algo de nosotros de lo cual podamos sentirnos apropiadamente orgullosos o algo de lo que podamos estar apropiadamente avergonzados; y esto puede no deberse a nada que hayamos producido deliberadamente. Puede no ser nada más que el resultado de haber sido maldecidos con mala suerte o bendecidos con suerte que era buena.

### **Bibliografía**

Nagel, T. "Moral Luck". *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 24-38.

Williams, B. "Moral Luck". *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 20-39.