

# RESPONSABILIDAD

por ROBERT SPAEMANN\*

## I

Al debatirse los postulados ético-sociales del presente, surge una y otra vez aquella diferenciación introducida por Max Weber, que se yergue como la alternativa decisiva, ya no sujeta a controversia alguna, entre dos actitudes fundamentales frente a la moral: la ética "absoluta" y la ética "responsable". Weber caracteriza como exponente de la que él denomina "ética responsable" a aquel que sopesa, antes de actuar, las posibles consecuencias de sus actos consideradas en su conjunto y que adopta la evaluación de tales consecuencias como patrón de medida conductual. Quien se rige, en cambio, por lo que Weber llama "ética absoluta" es aquel que evalúa los actos en sí mismos como morales e inmorales independientemente del contexto en que se realizan, vale decir, sin considerar en absoluto las consecuencias de tales acciones u omisiones: él hace lo que estima moralmente correcto. Es imposible siquiera justificar la decisión a favor de una u otra posición moral, en opinión de Weber. Si se le reprocha al "ético responsable" el ensuciarse las manos en un momento dado, él puede responder que asume ese inconveniente para evitar un mal mayor. El considera que es preferible esa actitud antes que pensar tan sólo en mantenerse impecable sin tomar en cuenta las consecuencias que nuestros actos puedan acarrearles a otros. Si se le hace notar, a la inversa, al ético-absoluto el que su rigurosidad moral puede tener consecuencias fatales para otras personas, él replicará que es responsable de su propia manera de actuar y no de las posibles consecuencias de ella; podrá decir también que si todos actuasen del mismo modo, probablemente sólo habría consecuencias positivas. El que no todos actúen así, por lo demás, tampoco es responsabilidad suya. Max Weber hace corresponder ambas actitudes morales a dos tipos humanos diferentes: la ética "responsable" sería característica del político, en tanto que la ética "absoluta" lo sería del santo. Este último estaría errando su vocación si se responsabilizara de la dirección de una comunidad; permitiría así que otros tuvieran que expiar las consecuencias de sus actos. Si actuara en forma estratégica, en cambio, calculando cada vez las consecuencias globales de sus acciones u omisiones, estaría comprometiendo, en su calidad de santo, la pureza de una vida consecuente con sus principios éticos.

Weber pierde de vista, ciertamente, el hecho de no ser la santidad ni una profesión determinada ni una manera específica de vivir; y que está comprobado que han existido santos que simultáneamente fueron políticos connotados, como, por ejemplo, Santo Tomás Moro. Presumiblemente,

\* ROBERT SPAEMANN: Catedrático de Filosofía de la Universidad de Múnich, Alemania Federal.

Weber habría respondido a esta objeción diciendo que Tomás Moro fue primero político notable y luego santo; y que se convirtió en santo una vez que hubo dejado de ser político, al no tener que actuar bajo puntos de vista de tipo político. Por supuesto que esto no es así. La postura moral que impidió a Tomás Moro firmar la célebre acta de supremacía era la misma que había determinado sus actos a lo largo de toda su vida. No era la posición moral de Tomás Moro la nueva; lo nuevo era la situación.

Cuando Tomás Moro descartó la idea de hacerse cartujo, tras profunda reflexión, para convertirse en jurista, padre de familia y estadista, no se “convirtió” de una ética absoluta a una ética política o responsable, para luego retornar, al fin de su vida, nuevamente a la postura absoluta; lo que hizo fue elegir libremente otra profesión y otros deberes profesionales, pero manteniendo siempre plenamente sus deberes humanos y cristianos. También habría tenido responsabilidades como cartujo, incluso de mayor envergadura, si hubiese llegado a ser abad de la Cartuja y como político seguía teniendo sus convicciones. Sin la situación especial de Auschwitz quizá tampoco Maximilian Kolbe habría llegado al santoral.

*Un ser humano cuya moral consistiera en realizar siempre determinadas acciones y omitir otras, sin considerar las circunstancias, no sería más que un idiota incapaz de vivir. Ponderar lo bueno o lo malo es por supuesto el modo normal de obrar moralmente y, coincidentemente, de obrar en forma razonable.*

En el ínterin, la diferenciación de Weber se ha convertido en moneda corriente y en la piedra de toque de las discusiones políticas. El calificativo de “ético absoluto” se usa en general como un arma en la polémica de tipo político, por ejemplo, contra un pacifismo que se conforma con rechazar todo preparativo bélico y que no está dispuesto a responder a la pregunta de si no estará contribuyendo al estallido probable de una guerra en alguna medida. Los dirigentes representativos del así llamado movimiento por la paz están empeñados, en cambio, en ser considerados éticos responsables en el sentido weberiano, cuya actitud calculadora sería más realista que la otra posición. El asunto es a la inversa cuando se trata de ser reconocido como contrario al servicio militar. La legitimidad de esta posición se le reconoce, curiosamente, al que se presenta como ético absoluto y nada más, es decir, sin tomar en consideración ni el contexto ni las consecuencias que puedan seguirse del rechazo. Por lo tanto, los mejor colocados a este respecto son los que pertenecen a sectas religiosas, que encajan en el clisé apolítico de Weber como santos.

Desearía desarrollar, en este trabajo, la tesis siguiente: es posible que la diferenciación entre ambas éticas pueda servir para caracterizar en forma ideal-típica a distintas clases de personas desde un punto de vista sociológico; no obstante, es relativamente inadecuada para ilustrarnos

acerca de la esencia de la moral, acerca de la ética. Precisamente al contraponer responsabilidad y convicciones morales, ambos conceptos pierden lo que es característico de la moral. A mayor abundamiento, ambos prototipos, ética absoluta y ética responsable, son imposibles de describir sin incurrir en contradicción. El terrorista, a quien el tribunal le confiere el status de “hechor por convicción”, lo que le coloca en la categoría de la ética absoluta, quiere ser a toda costa considerado justamente como movido por la ética de la responsabilidad, como quien hace estallar el marco del deber convencional movido por ella. El terrorista no se plantea la cuestión de si esta o aquella acción son morales “en sí” o no, sino que persigue un objetivo en interés de una estrategia global de optimización, objetivo que para él santifica cualquier medio. Si su convicción es falsa, lo es porque su concepto de responsabilidad es falso.

En forma similar a la fórmula de Weber, que continúa estableciendo su efecto en la opinión pública, se da el caso de una alternativa emparentada con aquella, que incluso la supera en las discusiones ético-filosóficas y teológicas. Se habla aquí de la alternativa entre fundamento moral deontológico y teleológico. Se denomina “deontológica” a la ética que califica de “buenas” o “malas” las acciones sin tomar en cuenta las consecuencias; y “teleológica” aquella ética “utilitarista” que establece como criterio moral únicamente la intención de convertir en patrón de medida para acciones y omisiones la maximización de valores que están fuera del ámbito moral —valores materiales, estéticos y humanos—. Se menciona a menudo a Kant como exponente de una ética deontológica, porque condena sin excepción toda acción que no corresponda a un precepto moral de validez general. El exponente clásico del utilitarismo es Jeremías Bentham con su famosa fórmula: “la mayor felicidad posible para el mayor número posible” debiera ser el objetivo de toda acción moral. La falta de precisión del vocablo “felicidad” ha motivado críticas a esta fórmula; ya ocurrió esto en tiempos de John Stuart Mill. Hoy se menciona con frecuencia el “utilitarismo ideal”, cuyo origen puede verse en los “Principia ethica” de Moore; éste coloca como meta, en vez del goce máximo para los más posibles, una plusvalía del mundo, considerada en forma muy general. Podría opinarse que esto es sólo una disquisición filosófica especializada, carente de interés, salvo en el dominio de los seminarios filosóficos. Sin embargo, las polémicas de tipo filosófico reflejan a menudo y en forma muy certera conceptualmente los problemas del conocimiento actual y vuelven a ejercer efecto sobre éste. La Iglesia desempeña un papel en cierto sentido “de refuerzo” de las teorías filosóficas en este efecto. Por eso es que seguramente traerá consecuencias el que la ética consecuencialista haya sido acogida recientemente por la mayoría de los teólogos moralistas de Alemania. Esta tendencia considera la ponderación del bien referida a las consecuencias como la forma obligada de la reflexión moral, sin excepción, y deja de lado la concepción filosófica y cristiana tradicional, según la cual determinadas acciones serían siempre reprochables, sean cuales fueren las circunstancias.

## II

Quisiera decir, en relación a la diferenciación de moral deontológica y teleológica, algo parecido a lo que manifesté respecto de la diferenciación de Weber. Ni la deontología ni el consecuencialismo llegan a la esencia del fenómeno de lo moral. Una ética deontológica pura no puede existir. No es más que una caricatura. Un ser humano cuya moral consistiera en realizar siempre determinadas acciones y omitir otras, sin considerar las circunstancias, no sería más que un idiota incapaz de vivir. Ponderar lo bueno o lo malo es, por supuesto, el modo normal de obrar moralmente y, coincidentemente, de obrar en forma razonable. Dejar de considerar las consecuencias de nuestros actos es de todo punto imposible cuando se actúa. Actuar significa por lo demás: provocar determinados efectos. Ni siquiera es posible describir las acciones como tales, sin incluir su carácter teleológico en la descripción. De otro modo estaríamos describiendo sólo movimientos corporales, lo que en ciertas circunstancias puede tener un efecto muy cómico. Según sea el objetivo considerado, es la descripción que resulta, razón por la cual se distinguen una de otra. Por ejemplo, alguien realiza una acción determinada tomando la españoleta de una ventana. Podemos decir: "Está abriendo la ventana", pero también podemos decir: "Está ventilando la habitación" o bien: "Está dejando volar al canario". Tres efectos, tres acciones. Las consecuencias más lejanas se distinguen de estos efectos inmediatos; no podemos considerar aquéllas en la descripción de la acción; y muy principalmente no lo podemos hacer si las consecuencias no son intencionales, sino que sólo pueden ser tomadas en cuenta consciente o inconscientemente.

*Actuar éticamente es, en este contexto, actuar estratégicamente orientando la acción hacia una función de provecho universal; viene a ser una estrategia universal de optimización.*

En la polémica en torno a deontología y consecuencialismo, lo que importa no es si somos o no responsables de determinados efectos de nuestros actos; lo que importa es para cuáles efectos: ¿sólo para los que definen una acción o también para las consecuencias proyectadas intencionalmente y que se producirán después o también para los efectos secundarios que hay que considerar? Y de ser afirmativa la respuesta: ¿para cuáles y con qué rango? Si restringimos la responsabilidad a las consecuencias inmediatas de nuestros actos, todo dependerá de cómo describimos la acción. Ya fue señalado esto por Hegel; él hizo presente que se puede describir por cierto un incendio intencional de tal modo que ya deja de ser un incendio intencional. El incendiario ha puesto fuego únicamente a un montoncito de heno diminuto. Probablemente, si alguien definiera en serio su acción en esa forma, habría que descargarlo de la responsabilidad del incendio del granero. En lugar de ella, se le declararía enajenado. La diferenciación consistente en deontología y consecuencialismo no nos permite avanzar más allá. La

pregunta que se impone es: ¿Quién es responsable y de qué es responsable? ¿Cuál es el objeto de nuestra responsabilidad moral cuando actuamos o dejamos de realizar una acción determinada?

El consecuencialista responde: en principio todo o al menos todo lo que pudimos prever. Cada cual tiene el deber de optimizar el estado general de la realidad con cada acción u omisión. Una modalidad de acción es buena si sus consecuencias son mejores o al menos tan buenas como las consecuencias previsibles de todas las posibles acciones alternativas. Una modalidad de acción es mala, si es que existen alternativas con mejores consecuencias. Las pautas en que debe basarse la determinación de lo que es bueno y lo que es malo deben ser pautas que trasciendan lo moral, de otro modo la definición de lo que es moral sería un círculo vicioso. (Por eso no debe contarse la buena o la mala conciencia de quien actúa entre las consecuencias de sus actos). Se ve fácilmente que el modelo para esta concepción del bien y del mal proviene de dominios donde se presenta la forma correcta de actuar por medio de estrategias de maximización de las utilidades. El consecuencialismo es el traspaso de un modelo técnico de evaluación a la ética. Actuar éticamente es, en este contexto, actuar estratégicamente orientando la acción hacia una función de provecho universal; viene a ser una estrategia universal de optimización.

Ciertamente, en muchas situaciones puede ser que la acción estratégica sea la única forma racional de actuar —por ejemplo, al elegir los medios adecuados para un objetivo dado— y, en este sentido, la acción estratégica sería la forma moral y correcta de actuar. Es en contextos económicos y sociopolíticos, ante todo, donde el modelo consecuencialista de decisión tiene su mayor verosimilitud. Hay que considerar, por supuesto, que hasta en la enseñanza de la administración de empresas se ha dejado de lado el axioma de la solución racional irrestricta del problema de optimización; esto se debe a que, para obtener como meta una tal optimización, sería necesario un algoritmo de solución en un modelo cerrado de decisión. Pero esto presupondría lo siguiente: 1. un número finito de alternativas mutuamente excluyentes; 2. hallarse familiarizado con las alternativas; y 3. una función objetivo claramente definida, como también reglas en cuya ayuda pueda formarse una jerarquía unívoca de alternativas. Casi no se da esta situación precisa en situaciones complejas de decisión; razón por la cual se consideran de partida las situaciones decisivas en administración de empresas como mal estructuradas. ¡Cuánto más válido es esto para un programa de optimización ética, que no se limita a nuestra acción económica, sino que se refiere a toda nuestra acción considerada en conjunto y que tiene, no una empresa, sino que la realidad ilimitada como dominio de aplicación! Es absolutamente fantástico subordinar el desarrollo total del acontecer mundial a una comparación de valores, llegar desde ahí a una jerarquía unívoca y adecuar el propio comportamiento a su función utilitaria para un transcurso óptimo de las cosas. Si tuviéramos en este sentido una responsabilidad positiva universal, podríamos decir con resignación junto con Hamlet: “¡Ay de mí, que he venido al mundo para arreglarlo!”

Se nos sugiere hoy en día de muchas maneras una responsabilidad de esa índole a través de los medios de comunicación y de las prédicas tanto

políticas como religiosas. Frente a la imposibilidad de tomarlas en serio, esto sólo puede conducir a la resignación y al embotamiento de la conciencia ante las verdaderas responsabilidades. La alternativa a tal resignación es el fanatismo ideológico, que cree tener en sus manos la clave de la comprensión del mal mundial. Para volver a tener la conciencia tranquila, basta con alinearse políticamente en el lado adecuado. Uno hace todo, todo lo que puede para tratar de poner orden en el mundo, porque uno considera todo mal en su raíz común. La gran tentación de los movimientos políticos extremos que afecta a gran número de jóvenes es corolario de la forma consecuencialista de pensar. En la mayoría de ellos, por supuesto, vuelve a terminar en resignación.

En realidad, nunca hay motivo para una resignación ética, sin embargo; actuar según la ley moral es hoy en día tan factible como lo ha sido siempre. No se trata primordialmente de una estrategia de optimización realmente y también es falso equiparar lo bueno con lo menos malo que haya en cada situación la exigencia de hacer siempre lo mejor desemboca en esa rigurosidad insoportable, a la cual se refiere el dicho: "Lo mejor es enemigo de lo bueno". La comprensión ética consecuencialista, que se define a sí misma como éticamente responsable, destruye el concepto de la responsabilidad moral por extensión. La responsabilidad concreta del ser humano en acción se convierte en una función meramente instrumental dentro de un marco referencial de una responsabilidad común que siempre será ficticia. La ética consecuencialista reconoce ciertamente que el individuo normalmente sólo tiene una responsabilidad limitada. Pero esta limitación la comprende como puramente funcional. Se asemeja a la del subalterno durante la guerra. En última instancia sirve a un objetivo común y estará en vigencia mientras y hasta que cumpla tal función. La diferenciación entre imperativos instrumentales y morales queda de este modo nivelada. La conciencia moral del individuo se subordina al juicio de los estrategas del bienestar, que lo primero que hacen es enseñarle la forma de actuar que ha de elegir en interés del bien común.

*Sin embargo, luego definió eudaimonia expresamente en forma opuesta al concepto de obtención del placer, no como objetivo extramoral de la acción moral, sino que como concepto implícito a la praxis moral, vale decir, a la praxis racional. Eudaimonia es en sí mismo un concepto ya imbuido de ética.*

La predisposición a tal renuncia de la propia responsabilidad quedó de manifiesto en forma estremecedora en aquel experimento que llevó a cabo hace algunos años la radio de Baviera, a imitación de un experimento estadounidense. Se escogieron sujetos de experimentación al azar, en la calle; éstos se mostraron dispuestos, luego de alguna resistencia, a administrarle golpes de corriente eléctrica con fines de "corrección" de errores a otros sujetos de experimentación hasta llegar a lo que ellos creían era el borde de

la muerte. Se les había explicado que tal experimento era de gran importancia para desarrollar un programa general de aprendizaje. Podría pensarse incluso que una corrección tal podría conducir finalmente a salvar vidas humanas, a disminuir el sufrimiento, etc. Pueden darse motivos de justificación “teleológicos”, consecuencialistas, en fin, los que se desee. Pero lo que la gente no fue capaz de percibir es lo siguiente: ¡Prestarse a mejorar el aprendizaje general del mundo no forma parte de sus deberes! Sí lo era, en cambio, el bien de una persona, vale decir, el sujeto de experimentación a quien debían “castigar” por encargo de quienes conducían el “experimento”. Esta persona era su “prójimo” en el sentido evangélico tan conocido.

Mencionemos también otro ejemplo, igualmente real: Un médico forma dos grupos con el fin de probar un medicamento; uno de los grupos de experimentación recibe el preparado, el otro no. Supongamos que el médico se convence, después de un breve lapso, que el medicamento es extremadamente eficaz para combatir determinada enfermedad. Pero en interés del éxito de su test debe abstenerse de prescribírselo a los pacientes hasta completar la cifra prescrita de sujetos experimentales. ¿Puede acaso hacerlo? ¿No le obligan la ética médica y la confianza del paciente a proporcionarle a cada uno el tratamiento que según su convicción podrá devolverle la salud en breve plazo? El no tiene derecho a supeditar esta responsabilidad en aras de una responsabilidad ficticia en favor de futuros pacientes potenciales o en aras de las exigencias de un ministerio de salud ajeno al quehacer científico. Uno puede imaginarse fácilmente cómo sufriría la confianza del paciente si éste pudiese suponer que su médico le niega el mejor tratamiento porque es un consecuencialista, que entiende la ética como una estrategia de optimización global.

Quienes profesan el consecuencialismo argumentarán: “Ahora estás tú mismo argumentando en forma consecuencialista, partiendo de las consecuencias”. Es verdad, lo reconozco. Estoy llamando la atención al hecho de existir una contradicción interna en el ethos consecuencialista. Impide justamente las consecuencias beneficiosas que pretende conseguir, entre otras cosas. Este punto de vista ha llevado a una modificación del consecuencialismo. Ahora se dice: precisamente porque tal orientación optimizadora individual produce en última instancia más daño que utilidad, el individuo no debe intentar orientarse en forma inmediata al actuar, según su representación personal de algún provecho común. Más bien debe guiarse por reglas racionales y sensatas, cuya observancia general es la que conlleva finalmente la mayor utilidad. Siguiendo este criterio, el príncipe reinante reprende al príncipe Von Homburg, porque éste, si bien había ganado una batalla, lo hizo mediante una desobediencia, que, si llegara a convertirse en regla general, acarrearía más derrotas que victorias. En este contexto se habla de un “utilitarismo normativo” (o de regla) en oposición al “utilitarismo activo” (o de la acción). Pero el primero sólo tiende un velo sobre el problema. Una de dos: opina, por una parte, que se debería reflexionar siempre al actuar sobre los efectos que vendrían a reforzar la regla o a debilitarla. (Así entendido, el utilitarismo normativo sólo sería una forma refinada del utilitarismo activo. Autorizaría desviarse de la regla siempre y cuando esta desviación permaneciese oculta y no tuviese consecuencias para la posterior vigencia de ella). O, por otra parte, la opinión es que debiera

seguirse siempre una regla que es útil en general; es decir, incluso cuando en el caso aislado su aplicación fuese más bien perjudicial, siempre que no tuviera consecuencias para la validez de la regla en sí. Aquí no estamos ante un utilitarismo, sino que ante un caso especialmente riguroso de deontología.

Sin embargo, precisamente en este caso se hace más patente la incapacidad del consecuencialismo para interpretar debidamente el fenómeno moral. El utilitarismo normativo no puede, de hecho, ver la diferencia principal entre la regla que ordena no cruzar la calle enfrentando luz roja y, por ejemplo, la regla de mantener una promesa hecha a una persona fallecida. La primera regla sirve para proteger la vida y la salud y permanecerá mientras cumpla esta función. Por supuesto, que yo cruzaré la calle con luz roja si es de noche, si no hay ningún auto a la vista y ningún niño mirando; sin embargo, ¿romperé mi promesa con la misma tranquilidad si el único testigo, el difunto, ya no está y si nadie ve perjudicado su bienestar a causa de esta ruptura, pero sí se afecta el mío propio si la cumplo? ¿No se incrementa el bienestar general del mundo si rompo mi promesa, considerando que mi bienestar no sufriría? Pero mi conciencia se agita. ¿Y por qué? Porque lo moral justamente no se deja reducir a la sola disposición interior de promover la maximización de bienes o valores fuera del dominio moral. Una tal ética de responsabilidad se revela como aquello que justamente no desea ser: como ética absoluta lisa y llana. Lo que hace es vaciar la realidad de las cualidades morales y traslada lo moral exclusivamente a la intención de un individuo que quiere encuadrar su responsabilidad en el marco de un programa de optimización.

*La tarea del Estado sólo puede consistir en impedir la transgresión de las exigencias mínimas que demanda la dignidad humana del niño y actuar cuando éstas se ven amenazadas.*

La conciencia moral normal ha de entenderse de un modo enteramente distinto. El deber de mantener una promesa no es función de una utilidad común, como podría ser mantener la premisa de una confianza general de los seres humanos. No se trata del deber primordial hacia un número desconocido de personas desconocidas que de algún modo se verían afectadas todas por un abuso de confianza, sino que se trata de una responsabilidad que resulta de esta relación moral concreta en que me involucré al hacer una promesa. Esta relación, de acuerdo a su esencia, conlleva un compromiso: el cumplimiento de la promesa. Siempre resulta la responsabilidad de las situaciones en que nos encontramos, es decir, de "relaciones morales". Son relaciones morales: la amistad, el matrimonio, la relación entre padres e hijos, entre médico y paciente, entre profesores y alumnos, entre colegas, etc. Es al establecerse tales relaciones cuando se desarrolla la naturaleza moral del ser humano. Las acciones morales no son medios para maximizar bienes fuera del dominio moral; el esquema

“objetivo-medio de alcanzarlo” está aquí totalmente fuera de lugar. Es cierto que Aristóteles usó este esquema verbalmente al decir que el objetivo de toda acción sería la *eudaimonia*, la suprema felicidad. Sin embargo, luego definió *eudaimonia* expresamente en forma opuesta al concepto de obtención del placer, no como objetivo extramoral de la acción moral, sino que como concepto implícito a la praxis moral, vale decir, a la praxis racional. *Eudaimonia* es en sí mismo un concepto ya imbuido de ética. Es el nombre que tiene el estado que conviene al ser humano; no en pro de un “objetivo” que no podría definirse en modo alguno independientemente de los medios para alcanzarlo, al punto que la elección de los medios se derivaría de esta función-objetivo. Por esta razón, la moral no se identifica con racionalidad de objetivos. Relaciones morales y acciones adecuadas a estas relaciones no son medios para alcanzar un fin, sino que son partes integrantes del conjunto de una “vida recta”. La responsabilidad moral, sin embargo, es la realización de las relaciones morales, realización justa, objetiva, adecuada y no desfigurada por el egoísmo, la pasión o el fanatismo.

Aquí podría objetarse lo siguiente: es evidente que hay casos en que uno se ve liberado de mantener una promesa, porque surge un deber más urgente y prioritario. ¿No sería esto una prueba de la validez del consecuencialismo? Hay un bien superior involucrado que empuja a segundo plano al bien menos importante. Pareciera que se realiza una ponderación de bienes. Pero tal interpretación no llega a la esencia del asunto. De ningún modo me vería yo dispensado de cumplir una promesa cada vez que se me ocurra que podría hacer algo mucho más efectivo para mejorar el mundo. Si así fuera, toda promesa estaría supeditada a la siguiente reserva: “siempre que entretanto no se me ocurra algo más provechoso”. Las promesas están, en realidad, sujetas a una cierta reserva en su mayoría; pero esta reserva tácita es la siguiente: “siempre que no se produzca una situación en que surja una responsabilidad prioritaria”. Por ejemplo, la situación de ser el prójimo de un ser humano cuya vida está en peligro. En este caso debo ponderar dos responsabilidades y el resultado de esta ponderación es evidente. Pero el deber de hacer esta ponderación resulta de una situación muy determinada, de una relación moral precisa en que me veo involucrado. No se sigue de algo así como un deber general de optimización. Por lo demás, existen promesas que excluyen tales situaciones de legítima precedencia de responsabilidades, porque son ellas mismas las que definen en principio la identidad de la propia persona y sus posibles responsabilidades. Esto es válido sobre todo para la promesa matrimonial. Un hombre no asume responsabilidad por la vida de una mujer extraña, a la cual logró salvar del suicidio por el único recurso de cohabitar con ella. *El deber de ponderar bienes se sigue de responsabilidades concretas; no las fundamenta.*

Nos encontramos ahora en múltiples relaciones de tipo moral, de las que se siguen responsabilidades que podrían entrar en conflicto unas con otras. No puedo intentar aquí el desarrollo de una teoría para jerarquizar la responsabilidad. Sólo pretendo señalar que no es posible sustituir tal jerarquía —que por lo demás tampoco puede excluir conflictos trágicos— por una especie de responsabilidad universal inmediata de cada cual hacia todo, y que tomar conciencia de la responsabilidad moral no es lo mismo que participar en una estrategia de optimización del universo.

## III

Quedan dos preguntas por plantear. La primera: ¿Existe o no una especie de responsabilidad escalonada, un más o un menos de una responsabilidad respecto de otra, siendo una de ellas una exigencia de acción y la otra de omisión? Y la segunda: ¿Hay maneras de actuar que sean siempre buenas o siempre reprobables, sin atender a las circunstancias en que se producen? Podríamos plantear la pregunta en otra forma: ¿Existen responsabilidades que sólo podamos asumir a través de una praxis “deontológica”? Como se verá, ambas preguntas tienen alguna relación entre sí.

La idea de una responsabilidad escalonada es imprescindible para toda ética concreta. Los padres tienen, de hecho, la responsabilidad de velar por el bienestar y la educación de sus hijos. La responsabilidad subsidiaria del Estado no consiste en optimizar el bienestar y la educación del niño, es decir, sacarlo de la tutela de sus padres cuando las autoridades consideren que su educación sería mejor si estuvieran a cargo de otras personas. En tal caso habría que quitarle los hijos a casi todos los padres, puesto que ¿quién es el que educa tan bien a sus hijos que no pudiera mejorarse algo tal vez por otras personas? La tarea del Estado sólo puede consistir en impedir la transgresión de las exigencias mínimas que demanda la dignidad humana del niño y actuar cuando éstas se ven amenazadas. A la inversa, cada ciudadano no está obligado a orientar necesariamente sus acciones al bien común; su contribución al bienestar general consiste en primer lugar en asumir sus responsabilidades propias y en cumplir las leyes del estado de derecho; y si se trata de un magnate influyente, en prescindir de todo intento de corromper a los legisladores en provecho propio, vale decir, no tratar de influir en forma que afecte al bien común.

*A la inversa, cada ciudadano no está obligado a orientar necesariamente sus acciones al bien común; su contribución al bienestar general consiste en primer lugar en asumir sus responsabilidades propias y en cumplir las leyes del estado de derecho.*

Tomás Moro nos da un impresionante ejemplo de lo que es la responsabilidad escalonada en conciencia. Como persona particular, no se sentía obligado a actuar contra la ruptura de Inglaterra con la Iglesia Romana, ni siquiera mediante crítica pública. El caso de conciencia se le presentó en el momento mismo en que debió manifestar su aprobación a esta ruptura. Su conciencia se lo impidió y se negó. *Y sólo murió a causa de esta negación.* En una opinión pública democrática, el deber de cooperar del ciudadano informado e influyente, en la estructuración de los asuntos públicos, va indudablemente más allá. Sin embargo, la característica del totalitarismo y del ethos totalitario es la nivelación de toda responsabilidad diferenciada. Tomás de Aquino enseña que tal como es responsabilidad del rey perseguir al delincuente, también es responsabilidad de la esposa de éste

esconderlo de la policía de acuerdo a sus posibilidades. Al preguntársele si no es deber de todo ser humano querer lo que Dios quiere, su respuesta fue sorprendente: "No. Porque lo que Dios quiere y de donde quiere El que suceda, no lo sabemos o lo sabemos siempre a posteriori, cuando ya ha ocurrido. El ser humano debe querer aquello de lo cual Dios quiere que él quiera". De acuerdo con esto, la esposa tiene la responsabilidad del "bonum privatum familiae", el rey del "bonum rei publicae" y sólo Dios es responsable del "bonum universi". Formulado en términos no teológicos, esto significa: No podemos agotar la orientación moral de nuestra acción en especulaciones acerca del sentido y la finalidad de la historia, puesto que este sentido se revela siempre después de ocurridos los acontecimientos. Según Tomás de Aquino, ni siquiera Dios creó el mejor mundo posible, porque de hecho no podría existir mundo alguno sin que más allá hubiese la posibilidad de otro mundo mejor. El pensamiento de Dios subordinado a un deber semejante de optimización es cosa de esta época contemporánea. También es contemporánea la transformación jesuítica de la máxima benedictina: "De modo que en todo sea Dios glorificado", en el postulado de optimización "Todo a la mayor gloria de Dios". Tanto Leibniz como Ignacio de Loyola deberán finalmente retroceder para colocarse detrás de Tomás y de Benito.

He dicho que debemos entender la responsabilidad humana como escalonada. Tanto hacia arriba como hacia abajo hay un límite, más allá del cual nuestra responsabilidad sólo puede ser entendida negativamente a través de omisiones y éstas deben ser acatadas en forma tan inequívoca y estricta, que casi nunca se da en la responsabilidad *activa*. El límite superior está allí donde entra en juego la totalidad del universo en relación al mundo y a la humanidad; el límite inferior, allí donde se entra en contacto con la dignidad del individuo. En lo que respecta al mundo como un todo, el pensamiento de una responsabilidad es nuevo. Para los antiguos habría sido exclusivamente Dios el encargado de velar por el "bonum universi". Nosotros estamos en otra situación. Las dimensiones de la actividad humana han llegado tan lejos, que sus imprevistos efectos secundarios al menos arrastran al mundo entero a sufrir las consecuencias. Estamos adaptándonos a una época en que los conceptos: humanidad, cosmos, naturaleza, historia, parecen indicar una relación moral, de la que se siguen responsabilidades morales.

No es tan fácil aclarar de qué clase es esta responsabilidad y quién la detenta, en tanto la humanidad no se haya organizado como un sujeto unitario de derecho, esto es, como Estado. Y ni siquiera se ha establecido si es deseable que tal cosa ocurra. Hablar de derechos humanos tiene sentido sólo si cada vez puede mencionarse el sujeto que tiene la responsabilidad de hacer cumplir estos derechos. Hablando en general, puede decirse lo siguiente: la responsabilidad se acrecienta a medida que el poder aumenta. De este modo, un empresario cuya situación es normal no tiene la responsabilidad de todas las cuestiones ecológicas que se siguen de la coincidencia de su actividad legal con las de muchos otros. Es responsabilidad del Estado mantener dentro de ciertos límites los efectos secundarios producidos, mediante un marco legal obligatorio. Distinto es el caso donde hay consorcios poderosos frente a gobiernos débiles o corruptos, en países subdesarrollados. El poder casi político que adquieren allí aumenta enormemente su responsabilidad; por ejemplo, hacia los efectos secundarios

relativos a política de salud que puedan seguirse de una campaña de promoción de alimentos para bebés. Por otra parte, también se puede exagerar al asumir responsabilidades, como lo prueba el derecho de asilo alemán.

La cantidad de personas que hay en el mundo que podrían invocar este derecho sobre la base de auténtico peligro físico y de vida es tan enorme, que si tan sólo hiciera esto un porcentaje apreciable de ellas la consecuencia podría ser el colapso de nuestro Estado. Aquí puede aplicarse aquella recomendación del Evangelio, para que aquel que quiera edificar una torre medite antes en los costos. Los derechos humanos a determinadas acciones de otros seres humanos sólo pueden ser derechos condicionados, puesto que cumplirlos presupone que existen sujetos de deberes que se corresponden con ellos, los que estarían en condiciones de llevar a cabo también esas acciones; también hay que presuponer que estos sujetos tal vez estén impedidos de cumplir tales deberes por haber otros más urgentes. Los derechos defensivos, en cambio, que sólo comprometen a otros a dejar de realizar ciertas acciones, pueden cumplirse en todo momento. Por eso son más estrictos que aquéllos. Invertir esta jerarquía de derechos trae muchas consecuencias —cuando como lo hacen los marxistas—: se subordinan los derechos elementales de libertad de los seres humanos a los derechos de garantías de rendimiento social.

*El ser humano debe querer aquello de lo cual Dios quiere que él quiera. De acuerdo con esto, la esposa tiene la responsabilidad del "bonum privatum familiae", el rey del "bonum rei publicae" y sólo Dios es responsable del "bonum universi".*

La responsabilidad hacia la historia y hacia la naturaleza, como también la que se tiene hacia la dignidad del ser humano, es ante todo de índole negativa. No podemos resolver los problemas de las generaciones venideras anticipadamente. No podemos imponerles su estilo de vida y no estamos tampoco moralmente autorizados para hacerlo. No tenemos ninguna responsabilidad por lo que ellos hagan de su vida. Sí que nos cabe responsabilidad, en cambio, por el estado en que les dejamos el mundo. No tenemos derecho a obligarlos a vivir de un modo que ellos no desean, a causa de las transformaciones técnicas irreversibles que hayamos provocado. Pero ante todo tenemos el deber de entregarles la herencia natural que les corresponde —que se ha ido formando a través de millones de años— como se entrega un capital que se nos ha confiado, de cuyos intereses hemos vivido, pero que no hemos alterado. El gigantesco exterminio de múltiples especies vivientes que jamás podremos reemplazar es, sin lugar a dudas, una transgresión flagrante de esta responsabilidad. Ciertamente podemos ser leales a ella en mejor forma a través de omisiones planeadas y bien organizadas que mediante acciones positivas. La responsabilidad de planear y organizar tales omisiones es en primer término del Estado. No es, por

cierto, la acción individual lo que causa daños irreversibles al ambiente. Estos son más bien efectos secundarios de la acción de mucha gente. Neutralizar este tipo de acción es asunto del Estado.

Muy distinto es el caso de aquella responsabilidad que tiene cada ser humano hacia cada uno de sus semejantes en particular. La responsabilidad se funda en relaciones morales que nos abarcan a todos. Puede ocurrir que, sin intervención de mi voluntad, me vea envuelto con un perfecto extraño en una situación en que su existencia o la mía dependan de que uno "ame al otro como a sí mismo". La dependencia genera responsabilidad. Pero la situación en que se necesita de un amor al prójimo espontáneo y activo no es otra cosa que la activación de una relación moral fundamental, condicionada a la situación de que se trata, relación que nos une con cada ser humano. La responsabilidad general que se sigue de esta relación fue expresada por Kant mediante la siguiente fórmula: "Has de actuar de tal modo que nunca, ni en tu persona ni en la persona de cualquier otro, uses a la Humanidad como medio solamente, sino que simultáneamente has de tomarla también como finalidad".

Esta exigencia ha sido impugnada sobre la base de no ser operacional. Se dice que constantemente nos hacemos unos a otros medios para alcanzar nuestros fines y que la fórmula kantiana no resulta apta para fijar límites inequívocos, del mismo modo que tampoco lo es el concepto de dignidad humana. Esto, sin embargo, no es cierto. En primer lugar, la fórmula no prohíbe que los demás sirvan como medios; lo que hace es poner límites a la instrumentalización. El límite consiste en que el otro no está autorizado a convertirse en esa forma en medio y en objeto para mí, puesto que entonces se destruiría su status de sujeto de finalidades propias, para conseguir las cuales tendría yo nuevamente que servir de medio. De aquí se sigue, por ejemplo, la inmoralidad del status del esclavo, en el cual el sojuzgado queda despojado de todos sus derechos y su vida queda a disposición del amo. El argumento según el cual la dignidad humana sería una cualidad no empírica, que en consecuencia no puede ser vulnerada, esto es, que sería realmente "intocable", desconoce el hecho de que los seres humanos no son ángeles, sino que poseen una *naturaleza* física, tan directamente ligada a su personalidad que puede establecerse perfectamente bien en qué caso una vulneración real o simbólica vulnera también la dignidad humana.

Ya Aristóteles en su época y después de él toda la tradición europea conocieron actos que siempre se consideraron reprobables, independientemente del contexto. La frase "independientemente del contexto", sin embargo, no es aquí correcta. Cada persona humana es ya en sí misma un "contexto", un todo racional. Mediante su naturaleza orgánica se define a través de determinada relación consigo mismo, sobre cuya base hablamos de subjetividad o de personalidad. Esta autorrelación es la premisa que posibilita que el ser humano participe en toda clase de relaciones morales diferentes. Esta autorrelación no es un estado que podamos producir a voluntad; podemos sí favorecer las condiciones que lo desarrollan. Y llamamos "buenas" a las acciones que hacen que esto suceda. No obstante, no puede decirse, de una vez para siempre y en forma independiente del resto del contexto de vida, cuáles son estas acciones. Pero sí podemos mencionar

determinados modos de actuar que siempre vulneran esta relación: la dignidad humana. Esta notable asimetría la expresa muy bien el antiguo aforismo escolástico: “bonum ex integra causa, malum ex aliquo defectu”. Escribe Tomás de Aquino: “No existe ninguna acción que siempre exprese amor en forma adecuada y carente de fingimiento y que a la vez sea exigida siempre y por doquiera por el amor. Sin embargo, existen ciertamente acciones que siempre y por doquiera son incompatibles con la humana responsabilidad hacia sí mismo y hacia sus semejantes; vale decir, que siempre son incompatibles con el amor”.

Si revisamos la lista tradicional de tales formas de actuar que siempre son reprobables, encontramos que en ellas, sin que esto esté explícito en la tradición filosófica y teológica, hay una estructura determinada de representación de sí mismo, delineada con gran precisión; representación que no depende de la voluntad humana, sino que merece el calificativo de “natural”. Son tres las esferas en las cuales se expresa espontáneamente la personalidad, no pudiendo por lo tanto comportarse en ellas en forma puramente instrumental, sin vulnerar la dignidad propia o la ajena: la consumación de la vida del cuerpo, el idioma y la sexualidad.

*Formulado en términos no teológicos, esto significa:  
No podemos agotar la orientación moral de nuestra  
acción en especulaciones acerca del sentido y la finali-  
dad de la historia, puesto que este sentido se revela  
siempre después de ocurridos los acontecimientos.*

A esto se debe el que en la tradición clásica filosófica y teológica, el asesinato directo de personas inocentes e indefensas, defraudar intencionalmente la confianza mediante palabras mentirosas y el ejercicio de la sexualidad fuera de su contexto humano integral, hayan sido acciones fuera de toda ponderación y declaradas irresponsables en toda época. Únicamente en relación con la mentira hubo ciertas diferencias de opinión entre los teólogos moralistas, referidas a un concepto insuficiente del idioma. De hecho, para que exista lenguaje humano, ha de haber no sólo una persona que habla y su palabra —un emisor—, sino que también un receptor y su forma particular de captar la palabra. La narración de cuentos no es ninguna mentira. Para que el decir la verdad tenga pleno sentido, es necesario que el receptor capte la comunicación como verdad. El adversario bélico o el policía que hace una pesquisa y pregunta si he escondido a un hombre no está con respecto al que habla en la relación moral de confianza que exige la auténtica comunicación. Es sabido que es posible confundir a quien parte de la premisa de que miento, precisamente diciéndole la verdad. Donde existe, sin embargo, esa relación de confianza, donde el que pregunta, por ejemplo el paciente al médico, o un cónyuge al otro o un amigo a otro, espera que se le diga la verdad, allí se verifica de hecho un atropello a la dignidad humana si se miente, no importa cuál sea el motivo que impulse a hacerlo: entonces, quien miente desaparece como persona y convierte al mismo tiempo a su

interlocutor en un mero objeto que puede degradarse, por más que se esté haciendo por motivos de amistad, puesto que el engañado cree ser un verdadero interlocutor en una relación de comunicación auténtica. La mentira, dice Kant, es en primer término una violación de la responsabilidad hacia sí mismo, puesto que destruye la identidad constitutiva de interior y exterior que configura la relación moral consigo mismo.

Una segunda dimensión de la personalidad y de la dignidad humana es la sexualidad. Ella compromete a la persona como un todo a tal punto que su instrumentalización racional en aras de una finalidad, para maximizar valores o bienes cualesquiera, contradice el carácter de finalidad en sí mismo de cada individuo. La conciencia moderna se ve aquí en especiales aprietos. La moral sexual de la tradición clásico-europea, entre cuyos exponentes se cuentan los filósofos ilustrados Rousseau, Leibniz, Wolf, Kant y Fichte, se basa en dos postulados que se oponen a lo que suele llamarse la conciencia moderna. El primero de estos postulados es éste: la dignidad humana se funda en la capacidad que el ser humano posee de autodeterminación racional. Por lo tanto, una autorrelación que no se establece por sí sola sino que su mera realización —“Donde era, yo seré”, según lo dice Freud— rara vez resulta.

La frecuencia de este no-resultar, de esta falta de integración armónica de la estructura instintiva bajo la conducción de una convicción racional y moral, era ciertamente tan conocida en el pasado como lo es hoy. Sin embargo, no llevaba a un cambio del concepto de vida humana digna, sino que se interpretaba con ayuda de la historia del pecado original. Kant habla del “mal radical”, Fichte de la “inercia innata”, en tanto que Rousseau, al igual que Marx, secularizan la historia de la caída del hombre. Pero todo esto carece de trascendencia para la mencionada conexión. Siempre queda la premisa según la cual el ser humano “tal como anda y se para” no es el “ser humano natural”, sino que sería el producto de una deformación. El segundo postulado de la ética sexual clásica es la importancia personal que se le da a la diferencia entre los sexos, importancia sorprendente para la conciencia moderna, que abarca tanto la mencionada diferencia, como su realización en la cohabitación. La diferenciación sexual ha marcado profundamente nuestro idioma; en el judaísmo y en el cristianismo llegó a ser la representación humana de un simbolismo entendido como cósmico y salvífico-histórico. De acuerdo con esto, se le asignó a la realización corporal de esta relación, del mismo modo que a su no-realización —la virginidad espiritual y corporal—, una importancia del todo extraordinaria. Las dos premisas mencionadas dependen estrechamente una de otra; pues donde el concepto de persona humana se orienta al ideal de una autodeterminación racional, allí sobreviene en forma natural la especial significación existencial de la renuncia a este estar-consigo racional. La filosofía antigua tenía, por este motivo, más bien un cierto desprecio banalizador por la sexualidad. En cambio el cristianismo ve en el olvido de sí mismo producido en la cohabitación la expresión de la trascendencia del hombre consigo mismo y lo considera legítimos si cumple con ser traspaso del estar-consigo en el marco de una mutua transferencia sin reservas de dos personas.

La conciencia moderna no comparte ambas premisas. Su concepto de la naturaleza del ser humano procede de un empirismo elaborado estadística-

mente. El ser humano empírico, el hombre “como anda y se para” (Marx), no está deformado, sino que es el ser humano “natural”. Lo que el hombre es no está representado en el caso óptimo, como sería Buda o Cristo, sino que en el promedio. Esta conciencia demanda, paradójicamente y en forma estentórea, autonomía y libertad para un ser en cuya capacidad de libertad y autodeterminación racional en realidad no cree. La segunda paradoja es la siguiente: la conciencia moderna gusta de definirse a sí misma como materialista, pero es más bien espiritualista, dado que se comporta con el propio cuerpo como si fuera un objeto, un cuerpo extraño que tuviese a su disposición un YO en calidad de instrumento de producción y de placer. Lo cual lo hace convertirse de veras en “mera materia”. La civilización moderna conecta de un modo peculiar el espiritualismo y el materialismo, la des-sexualización, la descorporización y el pansexualismo. Esta conexión se presenta de una manera fascinante en la novela de Walker Percy “Love in the ruins” (Amor en ruinas), traducida al alemán por Suhrkamp. Esta novela trata de las aventuras de un mal católico muy poco antes del fin del mundo. El protagonista, un psiquiatra estadounidense llamado Tomás More, descendiente del santo homónimo, pero sin su santidad, habla en este contexto de “angelismo”. Este término lo entiende como la característica del ser humano de abstraerse de sí mismo, de vivir, por así decir, fuera de su propia carne y permitir de este modo que sus apetitos desordenados se independicen y se degeneren.

*La paz también necesita de virtudes como la inteligencia, la reflexión profunda, la justicia y el valor. Una sociedad cuyos principios fundamentales son las dos inconmensurables pasiones del placer desordenado y el miedo, no puede ser el ámbito de una vida buena.*

La Iglesia Católica, que es hoy en día prácticamente la única que sostiene en forma consecuente la personalidad de la corporalidad y la corporalidad de la personalidad, se ve en dificultades para hacer comprender su punto de vista en esta situación, punto de vista que es clásico de la humanidad. Sus dificultades provienen, ante todo, de que debe desaconsejar las recomendaciones de los profesionales. Al manifestarse la Iglesia contra la disociación del acto sexual y la procreación mediante sustancias químicas, se la calificó públicamente de enemiga del placer y de fijación por la producción irracional de niños. Ahora que, a la inversa, también rechaza la “procreación” desprovista de placer, en probeta, puede ser que se vea más claramente que lo que verdaderamente importa es otra cosa: una expresión de relación personal, cuya integridad se mantiene en su lúdico olvido de sí. Esta integridad no debe ser sacrificada mediante restricciones impuestas por finalidades racionales, que afectan la multiplicidad de sus funciones, en aras de un funcionalismo consecuencialista. Sólo Max Horkheimer, entre los grandes intelectuales de la última década, ha entendido este punto de vista.

Es evidente que toda ponderación de bien termina donde se trata del asesinato de un ser humano inocente e indefenso. Esta acción siempre será irresponsable. Impedirla debe desempeñar, en la ponderación de bien hecha por el Estado, un papel más preponderante que la posibilidad de esta u otra forma de desarrollo libre de la personalidad. Pero como todo deber que implica acción, a diferencia de los deberes que implican omisión, también el deber de impedir activamente el delito de asesinato está sujeto a la ponderación del bien. En tanto se garantice la correcta jerarquía de los valores, siempre habrá aquí un margen de acción de ética responsable en el sentido que Weber da al término.

El caso es diferente donde se trata de la omisión de una acción intrínsecamente mala. Tal omisión es siempre un deber y aunque el Estado no esté siempre y en toda circunstancia obligado a impedirla, nunca deberá ordenarla, financiarla o favorecerla. La obligación de impedirla está sujeta a ponderación; su ejecución o su autorización no lo están. De lo dicho se deduce sin dificultad que tenemos graves objeciones contra el aborto por una parte y contra la legislación que lo favorece por otra.

También se siguen, sin embargo, consecuencias en torno a la conducción de guerras. Basar la defensa de un país en medios técnicos de aniquilación masiva, sea por motivos de economía de costos o de compensar la poca disposición de los ciudadanos a la defensa y al sacrificio, aniquilación que alcanzaría al grueso de la población civil, es inmoral por antonomasia. Hay límites morales inequívocos para una estrategia de amedrentamiento. Este sólo es verosímil si incluye una real disposición a utilizar las armas en cuestión al menos por los soldados. El obispo Clemens August von Galen condenó durante la última guerra los ataques llamados de represalia contra la población civil llevados a cabo por la Fuerza Aérea Alemana (Luftwaffe) en Inglaterra. Ciertamente que él también consideraba inmoral la destrucción de ciudades alemanas. Es posible que, en determinadas circunstancias, sea posible evitar el primer ataque con la amenaza del segundo y peor golpe; pero si este segundo ataque sólo tiene como sentido la venganza y si además va dirigido mayoritariamente contra la población civil, entonces no tiene justificación.

Pero si la amenaza implica la disposición de llevar a cabo tal acción, entonces esta amenaza ya nada tiene que ver con ética de responsabilidad, puesto que conlleva la disposición a ejecutar una acción que es irresponsable bajo todas las circunstancias imaginables. Por esta razón, el sistema de armas atómicas de amplio radio de destrucción es, por lo menos, una frivolidad institucionalizada. También merece el calificativo de frívolo el intento de querer terminar de una vez para siempre con la guerra desligándola de todo lazo moral, dándole la dimensión de una catástrofe para la humanidad y poner toda la esperanza de impedirla en el consecuente temor. La paz también necesita de virtudes como la inteligencia, la reflexión profunda, la justicia y el valor. Una sociedad cuyos principios fundamentales son las dos incommensurables pasiones del placer desordenado y el miedo no puede ser el ámbito de una vida buena.

La tortura debe contarse también entre las acciones que nunca son responsables, pese a que no figura en las listas tradicionales de tales acciones.

La tortura no sólo impide al hombre hacer algo, sino que le obliga a actuar de un modo que no desea y esto porque el dolor extremo quiebra su identidad. De este modo dice lo que no quiere decir y hace lo que no desea hacer. Por cierto que puede autorizarse la amenaza, incluso la amenaza de muerte, para hacer hablar a alguien, cuyo silencio a su vez amenaza las vidas de personas inocentes o las pone en peligro. En ese caso, este ser humano puede aún decidir lo que su conciencia extraviada considere válido. Nuestra responsabilidad no implica preocuparnos positivamente por la integridad de la conciencia de un hombre que comete injusticias contra otros. En este caso, nuestra responsabilidad es negativa. No obstante, la tortura vulnera esta responsabilidad negativa, puesto que priva al otro la posibilidad de elegir. Lo aniquila como sujeto libre. Lo obliga a renunciar a su autoestima. El Papa tuvo razón al decir recientemente que esto es peor que matar a un ser humano.

Dicho sea de paso, en este contexto también es dable señalar la alimentación forzosa, que también es contraria a la dignidad humana. La naturaleza personal del ser humano es tal, que el seguir viviendo depende de una acción libre: comer y beber. De este modo, la vida humana está entregada, en última instancia, a su propia responsabilidad. A nadie le corresponde preocuparse responsablemente hasta ese extremo por la vida de otra persona, ya que eso significaría privarle de su libre elección en forma arbitraria; no otra cosa sería el obligar violentamente a ingerir alimento a una persona que en pleno uso de sus facultades decide negarse a comer. También en este aspecto una exageración de nuestra responsabilidad hacia los demás conduce a la vulneración de su dignidad humana, que es el objeto primordial de nuestra responsabilidad.

*Una civilización atea tiende a inclinarse hacia un consecuencialismo total en lo moral, puesto que allí donde no se admite que Dios es el Señor de la Historia, los hombres se ven tentados a sumir la responsabilidad total de todo lo que acontece, con lo cual se suprime la diferencia entre la moral y la filosofía de la historia.*

Llego al final de esta reflexión. Quien sostiene que hay cosas que no deben hacerse deberá reconocer, naturalmente, que nadie es responsable por las consecuencias de la omisión de esas cosas. Una civilización atea tiende a inclinarse hacia un consecuencialismo total en lo moral, puesto que allí donde no se admite que Dios es el Señor de la Historia, los hombres se ven tentados a asumir la responsabilidad total de todo lo que acontece, con lo cual se suprime la diferencia entre la moral y la filosofía de la historia. El legislador de la antigua Roma formuló del siguiente modo el descargo de responsabilidad por las consecuencias de omitir la comisión de una mala acción: “Lo que atenta contra la honra, la piedad y las buenas costumbres, debe ser considerado como si fuese imposible”. El sentido del texto es claro. Las consecuencias de la omisión de imposibles físicos no es responsabilidad de

nadie, ya se sabe. Pero también existen imposibles morales; y el legislador solicitaba que éste fuese considerado como imposible físico. El policía a quien se le ordenó fusilar a una muchachita judía de 12 años, que le suplicaba por su vida, le disparó en efecto. Su superior, un sádico, lo colocó ante una disyuntiva: obedecía o se fusilaría a 12 personas inocentes e indefensas. El policía disparó y se volvió loco. Hizo lo que no debía, porque nunca debió poder hacerlo. Toda persona tiene que morir algún día. El policía habría tenido tan poca responsabilidad en la muerte de aquellas 12 personas, como si hubiese carecido de manos. Pero aún si hubiese tenido manos, ¿no debería decir “no puedo”? Precisamente no tenemos en realidad manos, ni lengua, ni sexo para usar arbitrariamente, por más que cada vez fuese con buenas intenciones y buena finalidad. Extender demasiado la ética de la responsabilidad conduce en realidad a la irresponsabilidad de la ética absoluta pura. Hay una responsabilidad para con nosotros mismos. Lo que de ella se sigue, está predeterminado, entre otros factores, por la estructura natural de la persona humana. Es esta responsabilidad la que le fija límites a toda otra responsabilidad. Cuanto más se asemeje este límite moral a un límite físico, cuanto más se acerque el “no deber hacer” al “no poder hacer” en relación a la transgresión de este límite, tanto mejor será. Entonces se habla de carácter. El carácter limita nuestra disponibilidad. Sólo quienes están dispuestos a *mucho*, pero no a *todo*, merecen que se les confíe responsabilidad.