

“Los sentimientos morales en el problema de la responsabilidad moral”

Trabajo para optar por el título de
Profesional en Filosofía
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de filosofía
Director: Wilson Herrera

Presentado por:
Angela Salas García

Universidad del Rosario
Semestre II de 2009

INDICE

Introducción

1. El caso argentino
 - 1.1. Los vuelos de la muerte
 - 1.2. El fin de la dictadura y las leyes de impunidad
 - 1.3. La confesión de Scilingo
2. Responsabilidad Moral
 - 2.1. Las normas morales, su complemento y su fundamentación
3. La adscripción de culpa por cometer una falta
4. Las atrocidades dentro del problema del mal
 - 4.1. Kant: el problema del origen del mal
 - 4.2. Otras teorías del mal
 - 4.3. Análisis de un juicio de responsabilidad
5. Responsabilidad y sentimientos morales
 - 5.1. Las teorías de los sentimientos morales
 - 5.2. Los sentimientos morales en la justificación de la moralidad
 - 5.3. La culpa y la responsabilidad en los perpetradores
 - 5.4. Responsabilidad política y culpa colectiva

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

Introducción

Este trabajo de filosofía moral resulta de analizar un caso histórico mediante algunos conceptos de la ética. En 1976, después de un golpe de estado de los militares hacia el gobierno peronista, el gobierno militar argentino inició una lucha antiterrorista que oficialmente fue denominada Proceso de Reorganización Nacional que tenía por objetivo acabar con los movimientos guerrilleros y subversivos. En el periodo de 1976 a 1983 se cometieron graves crímenes de estado tales como retenciones arbitrarias, torturas y desapariciones que, dada su magnitud, se pueden catalogar como atrocidades. Para analizar tal caso tomamos una confesión entregada por el ex teniente Francisco Scilingo que hace referencia a una práctica de desaparición denominada *vuelos de la muerte*. Este caso permite analizar el problema de la responsabilidad moral.

Un análisis de conceptos como “juicio moral”, “responsabilidad moral”, “atrocidad” y “mal” quiere mostrar que los sentimientos morales son reflejo de algunas normas morales y se deben tener en cuenta en la asignación de responsabilidad moral de los perpetradores de atrocidades. El objetivo del texto es demostrar que los sentimientos morales de culpa, resentimiento, indignación y vergüenza permiten comprender, sin necesariamente justificar, las acciones y la moralidad de algunos perpetradores de atrocidades. La hipótesis sugiere que la reflexión moral abarca las acciones sociales, la vida en comunidad y algunas normas morales, y todas estas se manifiestan en sentimientos y emociones específicas. Esta hipótesis se asocia a la pregunta por la justificación de la moralidad o el sistema de normas morales bajo el cual se rigen las personas. Es importante aclarar que la pretensión del texto no es reducir la moral a los sentimientos sino postular que los sentimientos morales tienen su fundamento en la moral y por eso se deben tener en cuenta para la asignación de responsabilidad moral. La hipótesis se refiere a los sentimientos morales de los perpetradores de las atrocidades y no de aquellas personas que emiten los juicios de responsabilidad moral. El trabajo propone que los sentimientos morales hacen parte de la motivación de algunos crímenes y explora un fundamento moral para tales motivaciones.

En el texto se analiza el problema de la responsabilidad moral y, con el caso argentino, se hace un acercamiento al ámbito práctico. Se trabajan conceptos tales como “atrocidad”, “juicio moral”, “sentimientos morales”, “responsabilidad política” y se discuten algunos problemas que hacen parte de la discusión sobre filosofía moral, tales como la justificación de los juicios morales, el problema del mal y la asignación de responsabilidad moral. A lo largo de la discusión se hace referencia a los vuelos de la muerte argentinos, al contexto histórico en que se dieron y a la situación política que los enmarcó. Este enfoque permite identificar características del caso histórico y proponer preguntas que no son visibles a la luz de la mera teoría.

En primer capítulo es una presentación del caso argentino. Allí se describen los vuelos de la muerte, los actores que participaron y los problemas morales que esta situación histórica presenta. En esta parte se presenta el contexto histórico y social que dio lugar a tales atrocidades y se señala que los crímenes fueron conocidos mediante la confesión de uno de los perpetradores. Con este contenido se plantean los problemas de la responsabilidad moral, la culpa y el mal, con el fin de iniciar la discusión. En las demás secciones se desarrollan los argumentos para sustentar la hipótesis planteada.

En el capítulo dos se entra al tema de la responsabilidad moral a partir del concepto de juicio moral. Allí se explora la relación que hay entre las nociones de responsabilidad moral y de norma moral para señalar que el concepto de norma moral sólo tiene sentido dentro de un orden social o comunidad que comparte unos acuerdos y principios. La discusión se abre al afirmar que los conceptos de obediencia y autoridad son problemáticos para fundamentar una norma moral y para justificar la perpetración de atrocidades. Más adelante se reconstruye una noción de culpa jurídica, es decir la adscripción de una falta, pero todavía no se analiza la culpa como sentimiento moral que puede ser experimentado por los perpetradores. En esta parte se desarrolla la noción de que la responsabilidad teniendo en cuenta los diferentes tipos de asignación de culpa que se hace mediante un juicio. Para cerrar esta sección se discute que la formulación de juicios es emitida por unos jueces hacia los perpetradores de crímenes.

En el tercer capítulo se desarrolla el problema del mal con el fin de rechazar la tesis del mal diabólico, es decir la idea de que existe algo como una maldad innata en algunos seres humanos y que ella es un motivo para actuar incorrectamente o cometer atrocidades. Siguiendo a Kant se presenta la distinción del concepto de voluntad que es básica para comprender su propuesta del mal radical. En seguida se reconstruyen otras teorías acerca del mal dentro de las que se encuentra la teoría de la atrocidad desarrollada por Claudia Card que le da un marco conceptual al caso de los vuelos de la muerte y la tesis de Hanna Arendt sobre el mal banal. Por último, se toma un juicio referido al caso argentino y se analiza a la luz de las teorías reconstruidas. Con esta discusión se pretende mostrar que el mal diabólico no es un criterio para atribuir responsabilidad moral por atrocidades y se sugiere que es más adecuado tomar el concepto de amor propio, que hace parte de la tesis del mal radical, para explicar esos crímenes. Con esto queda planteada la pregunta por la motivación para la perpetración de los crímenes, que se aborda en el siguiente capítulo.

En el cuarto capítulo se abre una discusión sobre los sentimientos morales para sustentar la hipótesis de que los sentimientos morales surgen porque los integrantes de la comunidad moral tienen unas expectativas y comparten unas normas morales. Se procede reconstruyendo, por una parte, la teoría clásica de los sentimientos morales elaborada por David Hume y Adam Smith y, por otra parte, las propuestas que modifican estas teorías como la de Peter Strawson, Ernst Tugendhat y Jay Wallace. En esta parte se desarrolla el concepto de expectativa como condición para que las personas entiendan y adopten las normas morales de su comunidad. Se muestra que los juicios morales son resultado del cumplimiento o incumplimiento de unas expectativas morales de los individuos. El caso argentino ejemplifica que los vuelos de la muerte son un caso de incumplimiento de expectativas morales. Este capítulo se cierra con un análisis de la culpa en dos ámbitos que son, la atribución de responsabilidad y el sentimiento moral de culpa asociado al arrepentimiento. La confesión hecha por un militar perpetrador de los crímenes, refleja las dos formas de culpa. Su confesión es resultado de una revisión de las acciones y de un sentimiento individual de culpa, pero al mismo tiempo, la confesión es la clave del juicio y la condena que se le impone por los crímenes perpetrados.

El análisis del sentimiento moral de culpa muestra que algunos sentimientos morales están asociados al problema de la responsabilidad moral. La reflexión sobre la culpa permite entrar al problema de la responsabilidad colectiva. Esto permite sostener que los sentimientos morales de los perpetradores se deben tener en cuenta al momento de emitir juicios de responsabilidad moral ya que estos sentimientos permiten identificar, más no justificar, las motivaciones de estas personas.

1. EL CASO ARGENTINO

En los años setenta Argentina pasó por un periodo de inestabilidad política cuando el gobierno peronista, que había sido establecido tras una dictadura, fue derrocado por un golpe de Estado de los militares. Durante los nueve años de gobierno militar¹, en Argentina se cometieron crímenes en nombre de la lucha antisubversiva que dejaron como saldo entre ocho y once mil víctimas². En la lista de los crímenes hay desapariciones, torturas, violaciones y secuestros. Como parte de la persecución que el gobierno inició para acabar con la subversión se presentan dos problemas: por una parte, está la falta de criterios concretos para identificar a los subversivos; y por otra la convicción de que la única manera de terminar con el problema de la subversión era mediante estas acciones. Como consecuencia, los crímenes del gobierno cayeron sobre buena parte de la población civil con el pretexto de que ellos los merecían por ser subversivos.

1.1. Los vuelos de la muerte

Durante la dictadura hubo varios crímenes atroces. Para este trabajo se eligieron los *vuelos de la muerte* que fueron prácticas de exterminio perpetrada durante varios años en la dictadura militar argentina. Esta práctica se conoció en la confesión entregada por uno de los perpetradores.³ Esta confesión fue entregada en 1994 por el ex teniente de navío Francisco Scilingo al periodista Horacio Verbitsky y fue publicada bajo el título *El vuelo* en 1995.⁴ Allí, Scilingo señala que los *vuelos de la muerte* fueron un procedimiento de ejecución aplicados sobre algunos prisioneros, a quienes se les decía que serían trasladados a una prisión del sur y que debían ser vacunados. La vacuna era en realidad una dosis de

¹ Según Marcelo Cavarozzi los militares tenían el objetivo de erradicar tres elementos: i) la subversión, que se manifestaba en la guerrilla, en toda forma de acción popular y cualquier cuestionamiento a la autoridad; ii) el populismo junto con cualquier herencia de peronismo, y iii) la economía urbana, apoyada en el sector industrial y en una clase obrera "indisciplinada". Ver Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia*, p. 79.

² Según cifras publicadas en el informe *Nunca más* de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas.

³ La confesión de los perpetradores resulta de ayuda para analizar las motivaciones que tenían para cometer los crímenes. La figura de la confesión supone el problema de la veracidad y la voluntad. En este texto se toma la confesión del testigo como verdadera y, por el contexto, se comprende que es voluntaria.

⁴ Verbitsky, Horacio. *El vuelo*, p. 16.

anestesia. Los prisioneros subían al avión en estado de somnolencia, y durante el vuelo recibían otra dosis para garantizar que estarían dormidos al ser arrojados desnudos al mar.⁵

Esta técnica de exterminio masivo fue ejecutada por un gobierno militar y revelada ante el mundo por uno de los perpetradores. El concepto que se analiza respecto al caso es la responsabilidad que se puede asignar a los militares argentinos con base en esta confesión. La confesión de Scilingo es una suerte de acusación en contra de los demás perpetradores. En este sentido, aparece un primer problema y es que frente al mismo crimen hay un conjunto de personas de las cuales solo una reconoce su responsabilidad. El ex teniente Scilingo emitió su confesión desde una posición difícil. Por una parte, podía callar una verdad horrible conservando la impunidad. Con ello obstaculizaba la justicia y se ocultaba la verdad ante los las víctimas y sus familias, pero se salvaba a sí mismo de una pesada condena. Por otra parte, Scilingo podía revelar la verdad al mundo, asumiendo la responsabilidad por los crímenes, imputando responsabilidad a otros participantes y sometiéndose al castigo al que hubiera lugar. Scilingo optó por esta segunda alternativa y actualmente está pagando la condena establecida⁶. Este caso da un marco para desarrollar los conceptos de responsabilidad moral y sentimientos morales.

En el relato se encuentra que los vuelos de la muerte se realizaban por orden de altos mandos de la Armada argentina y eran denominados *operaciones militares especiales* en los planes escritos oficiales. En la confesión, Scilingo señala que las primeras informaciones llegaron en 1976: “[Luis María Mendía, comandante de operaciones navales] planteó que estaban previstas *operaciones militares especiales* que se iban a instrumentar de acuerdo a las circunstancias, para adecuarlas a la lucha contra el enemigo que no estaba contemplado dentro de los organigramas normales”⁷. En contraste con esta denominación que logra encubrir los crímenes que se estaban cometiendo, encontramos la descripción que hace Scilingo del procedimiento:

⁵ Verbitsky, *El vuelo*, p. 16.

⁶ El 19 de abril de 2005 la Audiencia Nacional española proclamó la sentencia de treinta años de prisión por delitos de lesa humanidad. Ver <http://www.clarin.com/diario/2005/04/20/elpais/p-00601.htm>. Scilingo fue condenado por un tribunal español y no argentino lo cual muestra que otros países tuvieron participación activa en el proceso de transición a la democracia de Argentina.

⁷ Verbitsky, *El vuelo*, p. 26.

Hay detalles que son importantes pero me cuesta contarlos. Lo pienso y me rayo. Se los desvestía desmayados y cuando el comandante del avión daba la orden, en función de donde estaba el avión, se abría la portezuela y se los arrojaba desnudos uno por uno. Esa es la historia. Macabra historia, real, y que nadie puede desmentir [...] El suboficial pisaba la puerta, una especie de puerta basculante, para que quedaran 40 centímetros de hueco hacia el vacío. Después empezamos a bajar a los subversivos por ahí.⁸

Un dato que ofrece Scilingo es el número de personas ejecutadas de esta manera; él calcula de quince a veinte personas por miércoles, durante dos años, esto es entre 1.500 y 2.000 personas.⁹ Este tipo de crímenes fueron objeto de debate durante los juicios que se hicieron durante la década de los ochenta y noventa.

El proceso de enjuiciamiento y condena de los militares involucrados en la Guerra Sucia fue largo y tuvo importantes interrupciones. El país estaba pasando por un proceso de transición a la democracia, quedaban residuos de la intervención jurídica de los militares tales como las leyes de impunidad, la institucionalidad del nuevo gobierno no se había consolidado y hubo un largo periodo de desconfianza cuando el expresidente Menem otorgó un indulto a los militares. Los juicios y procesos más importantes se reabrieron recientemente. Solo hasta 2005 se proclamó la condena contra Scilingo por haber participado en los vuelos de la muerte, a pesar de que habían sido denunciados desde 1995.

1.2. El fin de la dictadura y las leyes de impunidad

Para efectos del texto no se requiere una descripción minuciosa de los acontecimientos de la represión militar, pero no está de más enunciar algunos detalles de la época del posconflicto de la Guerra Sucia.¹⁰ La dictadura militar llegó a su fin en 1983 cuando Raúl Alfonsín obtuvo la presidencia por voto popular. Así empezó en Argentina la transición a la democracia. En la primera etapa de la transición se establecieron tribunales o

⁸ Verbitsky, *El vuelo*, p. 58.

⁹ Verbitsky, *El vuelo*, p. 60.

¹⁰ Una descripción detallada de los crímenes de la represión argentina se encuentra en el informe Nunca Más. Para ver el caso desde los testimonios de las víctimas, ver Novaro, Marcos *“La dictadura militar, 1976-1983 : del golpe de Estado a la restauración democrática”*.

cortes para denunciar y enjuiciar los crímenes que algunos miembros de las Fuerzas Armadas cometieron bajo las órdenes de los altos mandos. Durante la transición se establecieron algunas formas de reparación mínima para las víctimas. Con las cortes se pretendía entregar la verdad jurídica a las víctimas y a la nación. Allí fueron adjudicadas varias condenas.¹¹ No obstante, el proceso fue interrumpido con una estrategia de los militares que consistió en proclamar dos leyes que, en definitiva, fueron leyes de impunidad: la Ley de punto final y la Ley de obediencia debida. La primera fue sancionada el 23 de diciembre y promulgada el 24 de diciembre de 1986 y consistía en establecer, en las oficinas y los despachos, un plazo máximo de dos meses para emitir un fallo en los casos de militares acusados. La segunda fue sancionada el 4 de junio y promulgada el 8 de junio de 1987 estableciendo que los militares de bajo rango no podían ser castigados o inculpados dado que actuaron siguiendo órdenes.¹² Ambas leyes reducían las penas de los militares, cancelaban las acusaciones o suspendían los juicios.

Otro obstáculo el proceso se presentó cuando el presidente Menem (1989-1999) otorgó un perdón colectivo a los militares que participaron en la dictadura. Este perdón se justificaba, según dicho Gobierno, como parte del proceso de transición a la democracia. En este proceso, Menem indultó por igual a militares y a líderes de la guerrilla con el fin de evitar nuevos enfrentamientos y levantamientos violentos. No obstante, dada la magnitud de los crímenes, para las víctimas era inaceptable un perdón otorgado por el gobierno hacia los perpetradores de crímenes contra ciudadanos argentinos. El primer indulto fue otorgado en 1989 y parecía señal de impunidad porque implicaba suspender los procesos y cancelar las condenas declaradas por las cortes civiles. El segundo perdón se dio en 1991 y fue la respuesta a un intento de rebelión de los militares.¹³ La inconstitucionalidad de esta medida de impunidad fue reconocida solo hasta el 2003 por el parlamento argentino y ratificada en el 2005 por la Corte Suprema de Justicia. Después de declarar ilegales los indultos, las condenas que habían sido suspendidas recobraron vigencia y los procesos en contra de los militares de la dictadura se reabrieron.

¹¹ Malmaud-Goti, Jaime. *Game Without End: State Terror and the Politics of Justice*. p,p. 122-146.

¹² Ver Castellanos Morales, Ethel. *Verdad, justicia y reparación en Argentina, El Salvador y Sudáfrica perspectiva comparada*. p,49

¹³ Acuña, Carlos H. "Transitional Justice in Argentina and Chile. A Never Ending Story?", p. 214 . En Pablo de Greiff (ed.), *The Handbook of Reparations*

1.3. La confesión de Scilingo

En 1995, Francisco Scilingo dio una entrevista al periodista Horacio Verbitsky en la que mencionó algunos detalles de la dictadura haciendo énfasis en los vuelos de la muerte. Según la entrevista, la motivación de Scilingo para hacer pública la información de los vuelos de la muerte fue el silencio guardado por los demás jefes militares después de varios años de haber terminado la dictadura. Se puede decir que uno de los motivos que tuvo Scilingo para confesar fue reconocer que las acciones perpetradas durante la guerra sucia fueron incorrectas. Su confesión fue, además, una reacción ante el incumplimiento de los compromisos que los altos mandos militares habían contraído durante su periodo de gobierno. Después de la transición, al retornar a una situación de estabilidad, Scilingo esperaba que las acciones militares fueran confesadas y que los autores de las atrocidades asumieran la responsabilidad por los actos cometidos y las órdenes dictadas. El reclamo de Scilingo era que los militares, incluido él mismo, cargaban con responsabilidad como ex gobernantes y tenían el deber de entregar la verdad a la nación argentina y al mundo. Denunciar los vuelos de la muerte era, en principio, un gesto de venganza de Scilingo contra sus superiores. En su relato expresa que el motivo de la confesión fue el incumplimiento de los militares que habían aceptado el indulto presidencial de Menem en 1989. Hasta este momento Scilingo tenía como expectativa que los militares hicieran confesiones, asumieran responsabilidad por los hechos y entregaran la verdad a la nación.¹⁴ Sus motivos se expresan así:

El tiempo demostró, con las actitudes de los superiores al ocultar todo, que se actuó en una forma rara. Si usted cumple órdenes y pasado el tiempo suficiente para que dejen de ser secretas por razones operativas, se siguen ocultando o se miente directamente como lo hizo Videla diciendo que reconocía que algunos subversivos se habían ido del país, otros estarían muertos y no identificados y que habría habido algún exceso, eso es mentir de forma alevosa. [...] Pero después se oculta la

¹⁴ La entrevista de Verbitsky muestra como antecedentes unas cartas y notas enviadas por Scilingo a los generales Jorge Videla, Juan Carlos Rolón y Antonio Pernías. El hecho que demostraba la intención de guardar silencio por parte de los militares fue que varios de ellos aceptaron ascensos. Por ejemplo, Rolón y Pernías aceptaron ser capitanes de navío cuando Menem se los ofreció. Ver, Verbitsky, *El vuelo*, p. 13.

verdad. ¿Por qué se oculta? Se oculta cuando se está haciendo algo que no corresponde¹⁵.

Scilingo conocía los crímenes perpetrados por él y otros oficiales, conocía los motivos por los cuales los habían cometido, él mismo aprobó las circunstancias en las que se produjeron y actuó con plena confianza en las órdenes de sus superiores. En su confesión señala que la condición de militares regidos por la obediencia les exigía utilizar estos métodos irregulares en medio de esa guerra irregular. Al respecto, afirma “en ese momento estábamos totalmente convencidos de lo que hacíamos. En la forma en que estábamos mentalizados, con la situación que se vivía en el país, sería una mentira total si le dijese que no lo haría de nuevo bajo las mismas condiciones. Sería un hipócrita”.¹⁶

Se pueden tomar los dos pasajes anteriores para plantear el problema de la responsabilidad desde la posición de Scilingo. Para él, durante la dictadura las órdenes se tomaban como legítimas porque había quien las avalaba y justificaba. Sin importar su carácter criminal, las órdenes se cumplían porque había alguien que se responsabilizaba en alguna medida de ellas. Después del periodo de gobierno militar, de los tribunales y juicios militares, de las leyes de impunidad y aún después del indulto, no hubo presencia de quienes debían responsabilizarse por los hechos y decir la verdad.¹⁷ Scilingo explica que por tratarse de una organización militar, no había duda respecto a las órdenes impartidas y el cumplimiento de las mismas sin objeción alguna, era la práctica común. La inquietud de confesar apareció en Scilingo porque terminada la guerra irregular, y en un periodo de transición hacia la democracia, persistía el silencio en los altos cargos respecto a los crímenes y los militares no mostraban intención de confesar.

En resumen, la confesión de Scilingo está motivada por el silencio de los militares, por la permisividad del gobierno en el manejo de la culpa y por los desaciertos en la asignación de responsabilidad a la Junta Militar. La incapacidad de vivir con ese sentimiento y con el silencio respecto a los crímenes puede señalarse como motivación para que Scilingo decidiera relatar los hechos relacionados con los vuelos de la muerte. Por otra parte, se

¹⁵ Verbitsky, *El vuelo*, p. 42.

¹⁶ Verbitsky, *El vuelo*, p. 34.

¹⁷ Verbitsky, *El vuelo*, pp. 153 y ss.

evidencia que su interés en la verdad viene de atrás. Al parecer, Scilingo consideraba que actuar bajo órdenes, sin importar que fueran legales o ilegales, equivalía a que el generalato aceptara la responsabilidad durante o después de la guerra. Así su responsabilidad como perpetrador está asociada a acatar las órdenes.

La presentación del caso de los vuelos de la muerte y la confesión de Scilingo da el contexto para discutir el problema de la responsabilidad moral y las atrocidades. En adelante se continúa con la interpretación del caso argentino, pero la discusión se dirige a mostrar que la noción de sentimientos morales tiene lugar en la asignación de responsabilidad moral por atrocidades y crímenes de lesa humanidad.

2. RESPONSABILIDAD MORAL

Ante atrocidades y crímenes de lesa humanidad se suelen exigir procesos jurídicos donde se identifique a los perpetradores, se establezca o verifique su responsabilidad como autores y se defina e imponga un castigo. Cualquiera de estos elementos se expresa mediante juicios. En este texto se aborda el problema de la responsabilidad moral (no necesariamente jurídica) que se puede establecer frente a los crímenes atroces, es decir de los juicios morales que se emiten frente a estos actos. En este capítulo se explica la noción de responsabilidad moral y se muestra qué significa establecer responsabilidad moral mediante juicios morales siguiendo el caso argentino. El objetivo es aportar argumentos para defender que la asignación de responsabilidad moral en estos crímenes está asociada a los llamados sentimientos morales y mostrar, en últimas, que estos sentimientos hacen parte del juicio moral.

El caso planteado exige explorar la noción de responsabilidad moral porque presenta un dilema moral. Una descripción de dilema moral es que “moralmente un agente debe hacer una cosa y, también moralmente, debe hacer otra cosa, pero las circunstancias le impiden al agente hacer las dos cosas”¹⁸. Podemos definir un dilema moral como la situación en la que un individuo está obligado a actuar de manera incorrecta bajo unas circunstancias que no le dan la alternativa de obrar correctamente, ni la de no actuar; y donde ambas alternativas tienen implicaciones morales. En ocasiones, cualquier persona se enfrenta a una decisión que la lleva a trasgredir por lo menos un principio moral atendiendo a una demanda o exigencia moral de un nivel superior. El principal rasgo del dilema moral es que hay un choque entre principios morales. El dilema moral se caracteriza como una situación que no tiene solución porque obliga a un agente a decidir entre dos alternativas que trasgreden principios o convicciones morales excluyentes. La dificultad radica en que hay buenas razones para optar por cualquiera de las dos alternativas. En el dilema moral, la decisión que se toma afecta a una o varias personas, en cualquier caso el agente va a cometer algún daño; grave o leve pero en todo caso un daño. Los individuos que se ven

¹⁸ Beauchamp, Tom. “Ethical Theory and Bioethics”, p. 3.

obligados a actuar de manera contraria a lo que consideran como moralmente correcto identifican la inconveniencia de su acción y saben que después de cometerla van a experimentar unos sentimientos tales como el arrepentimiento y la culpa por la decisión que tomaron.

En el caso argentino, visto desde la distancia histórica, se reconoce un dilema porque para los oficiales involucrados en los vuelos de la muerte, *participar* en las ejecuciones equivalía a la perpetración de una atrocidad, y *negarse a hacerlo* equivalía a desobedecer y traicionar a la institución militar argentina de la cuál eran integrantes.¹⁹ Frente a este dilema, Scilingo y sus cómplices militares prefirieron mantener la fidelidad y obediencia a la institución militar. Para ellos la institución proporcionaba motivos contundentes para proceder en las ejecuciones.

A mediados del año 77, estando yo destinado en la escuela de Mecánica, me llama el jefe de defensa, capitán de fragata [Adolfo Mario] Arduino [...], me informa que tengo que hacer un vuelo, que me tenía que presentar en Dorado, que era la central donde se impartían las órdenes y funcionaba en el edificio de oficiales. Era totalmente lógico en ese momento dado que era rotativo, le podía tocar a cualquiera, estaba involucrada toda la armada. Era una orden y se cumplía. No había ninguna duda, no era nada raro ni oculto²⁰

Este pasaje indica que Scilingo y otros militares participaron en los crímenes. En este sentido ellos son responsables jurídicamente porque su confesión da pie a la acusación y al castigo. En esta primera parte analizaremos, partiendo de este caso, en qué sentido Scilingo es moralmente responsable. Por tratarse de una confesión, parece que Scilingo y los

¹⁹ Manteniendo la distancia histórica y conceptual cabe señalar que la posición de algunos agentes del ejército nazi durante el holocausto judío fue similar. Esto no significa que sus acciones dejen de ser reprochables sino que sirve para analizar el trasfondo moral de la situación. En ocasiones, los perpetradores utilizan como argumento para justificar su posición la posibilidad de que cualquier otra persona, bajo las mismas circunstancias, hubiera hecho lo mismo. En este trabajo me centro únicamente en el caso de Scilingo sin descuidar que hay otros casos que constituyen dilemas y también se prestan para este tipo de análisis.

²⁰ Verbitsky, *El vuelo*, p. 27.

militares que hicieron posible los vuelos de la muerte fueron responsables, de modo que en esta confesión hay lugar para un análisis de la responsabilidad moral de los perpetradores.²¹

En la institución militar argentina el cumplimiento de las normas que se dieron durante la *guerra sucia* equivalía al incumplimiento de, por lo menos, un sistema de normas morales con pretensión de universalidad, esto es la Declaración Universal de los Derechos Humanos.²² En ese contexto el cumplimiento de normas y la obediencia estuvieron coordinados por una colectividad que era la institución militar. El concepto de dilema moral da un contexto para señalar el vínculo que hay entre moralidad y emocionalidad. Allí, la moralidad justificaba los asesinatos y, por ser una organización con estructura vertical, había relaciones de poder que exigían obediencia. En las siguientes secciones se señalan algunos criterios generales para establecer responsabilidad a nivel moral. Ahora se van a revisar las nociones de normas morales y de moralidad con el fin de i) determinar qué tipo de normas fueron violadas e incumplidas durante la Guerra Sucia y de ii) caracterizar el sistema o los principios morales que regían a los militares en este caso.

2.1. Las normas morales, su incumplimiento y su fundamentación

Las acciones u omisiones que generan dolor, angustia, tristeza y, en general, sufrimiento en otras personas son objeto de una valoración. Estas acciones suelen catalogarse como incorrectas porque son contrarias a algunas normas morales. Las normas se expresan en un sistema establecido dentro de una sociedad y son, en última instancia, el reflejo de la moralidad de esa comunidad. Esta opinión es desarrollada por Ernst Tugendhat quien define la norma social como derivada de una norma moral. Según él “en términos muy generales, puede entenderse por normas indicaciones generales de acción formuladas en proposiciones”²³. Veremos que para Tugendhat no todas las normas sociales son morales, las normas morales son las únicas que se pueden justificar recurriendo a principios.

²¹ La búsqueda de criterios de responsabilidad moral delimita el problema de investigación y explica por qué no se desarrollan otros problemas cercanos como los grados de responsabilidad que se pueden asignar en estos casos, ni de los métodos pertinentes para establecer la responsabilidad jurídica de estas personas.

²² Naciones Unidas. *La declaración universal de los derechos humanos: un ideal común*. New York : Naciones Unidas, 1963

²³ Tugendhat, Ernst. *Problemas de la Ética*, Barcelona: Crítica, 1988, p, 33.

Las proposiciones en las que se expresan son juicios morales. Las normas morales son una serie de reglas compartidas por todos los miembros de una sociedad, que cada uno acata para regir sus decisiones y acciones. Según Tugendhat, las normas morales no se hallan formuladas explícitamente en alguna manera, ni por sí mismas, sino que se revelan mediante las normas sociales. Las normas sociales son proposiciones que expresan un “tener que” y por ello dan la pauta para valorar las acciones como correctas o incorrectas. Esta valoración supone una concepción de deber social y por eso hay una correspondiente sanción que se aplica cuando dicho deber es incumplido.²⁴ A partir de tres tipos de sanción Tugendhat clasifica las normas sociales como normas legales o normas de derecho penal, normas de presión social y convenciones sociales.²⁵ El incumplimiento de las primeras se sanciona con “una pena exterior establecida dentro de una jurisdicción”. El incumplimiento de las segundas es sancionado con las acciones y las actitudes de otros miembros del grupo. La base de esta sanción es lo que Tugendhat denomina “presión social difusa”, esto significa que frente al incumplimiento se emite un juicio acerca de la acción, lo cual supone una previa concepción y acuerdo de lo correcto (bueno) y lo incorrecto (malo). Finalmente hay unos parámetros o convenciones sociales, no reglamentados, que al ser incumplidos crean desequilibrio en la sociedad o alteran un orden de cosas²⁶ pero no traen como consecuencia un castigo directo hacia el infractor sino el rechazo, la estigmatización o el señalamiento. Para Tugendhat, lo moral se revela mediante los dos primeros tipos de normas²⁷. El incumplimiento de normas morales tiene efectos diferentes al incumplimiento de, por ejemplo, normas de higiene que son simples convenciones. Las normas morales y sociales se diferencian de las convenciones porque están basadas en exigencias recíprocas, es decir se espera que las personas actúen de cierta manera y uno actúa de cierta manera esperando dos cosas: i) que no lo castiguen por eso y ii) que otros miembros de la misma comunidad hagan lo mismo. El incumplimiento de normas sociales basadas en unas exigencias

²⁴ Tugendhat, *Problemas de la ética*, p. 43

²⁵ Tugendhat, *Problemas de la ética*, p. 46

²⁶ El clásico ejemplo de una convención social es la costumbre de las sociedades occidentales industrializadas de utilizar ropa. Las personas que omiten o evaden esta convención no reciben un castigo, no le ocasionan daño a otros miembros de la sociedad, pero son objeto de señalamiento.

²⁷ En el texto *Problemas de Ética*, Tugendhat todavía no se ocupa del la sanción interna o el autorreproche. Como veremos, las sanciones autodirigidas pueden ser útiles para definir otro tipo de normas morales y, además, se asocian a los sentimientos de arrepentimiento, remordimiento y culpa que también revelan el sentido moral o la inclinación de los individuos hacia una moralidad.

recíprocas tiene efectos como el sufrimiento, el daño, es decir afecta a otras personas. Estos efectos son resultado de violar un acuerdo previamente establecido. A partir de las múltiples y diversas expectativas de los miembros de una sociedad encontramos que el medio social hace las mayores exigencias morales: involucra la dignidad, el bienestar y la libertad de una colectividad.

El concepto de norma moral tiene correspondencia con una definición de moral basada en la reciprocidad. El siguiente paso en la argumentación es señalar que el vínculo entre las normas sociales y las normas morales está dado, según Tugendhat, por la justificación²⁸. En su concepción “la moral consiste en la recíproca exigencia de determinadas acciones y omisiones”.²⁹ Esto significa que el trasfondo de lo social es lo moral, los integrantes de una colectividad exigen a otros ciertos comportamientos. Para Tugendhat estas exigencias son la base de la moral y su cumplimiento está sujeto a la garantía de que los otros también las cumplan, por eso habla de reciprocidad. Así Tugendhat concluye que “aquellas normas sociales que se considera fundamentadas se denominarían morales, con lo cual estaría definida la palabra “moral””³⁰. La diferencia que Tugendhat halla entre norma y norma moral es enunciada así:

Una norma es un imperativo general y una norma moral es un imperativo general recíproco. No tiene sentido hablar de la justificación de un imperativo, pero sí tiene sentido justificarlo a una persona a la cual está dirigido, porque entonces tiene el sentido de mostrarle que ella tiene razones para aceptarlo.³¹

Esta posición no es opuesta a la de Kant. Tugendhat acepta la propuesta kantiana pero le reclama una fundamentación basada en algo diferente a la razón. Esta cita muestra que el interés principal de Tugendhat es la justificación. Según su propuesta la norma moral

²⁸ En lo que sigue es indispensable establecer la distinción entre fundamentación y justificación. Siguiendo a Tugendhat se encuentra que la justificación es la tarea de dar los motivos, la explicación y el porqué de algo, mientras que la fundamentación consiste en identificar y descubrir las bases, los principios o los fundamentos de una respuesta o de una justificación. Tugendhat reclama que en la tradición hay justificaciones de la moral que carecen de fundamentación y se ocupa de este problema hasta proponer una justificación que sólo pretende ser más plausible que las tradicionales.

²⁹ Tugendhat, *Problemas de la Ética*, p.67

³⁰ Tugendhat, *Problemas de la Ética*, p.86

³¹ Tugendhat, Ernst. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002. p,124

es una exigencia que se justifica en el ámbito social. Su propuesta es buscar la justificación delo moral en las normas sociales. En otras palabras, las acciones moralmente permitidas y prohibidas se basan en la satisfacción de lo que esperarían otros miembros de la sociedad y en lo que uno esperaría de ellos. Al respecto Tugendhat también señala que “una moral es el sistema de normas sociales bajo las cuales los individuos se ven por toda su vida [...] Una norma [...] restringe el ámbito de la libertad de aquellos que se consideran como miembros de esa comunidad moral.”³² Dentro de una moralidad justificada, es decir aquella que le da al individuo motivos suficientes para querer hacer lo que le toca hacer, las normas sociales y morales son parámetros que se cumplen sin duda alguna, sin condiciones y son coherentes con el sistema aceptado por una colectividad.

La responsabilidad moral es un tipo particular de juicio que resulta del incumplimiento de normas morales y se expresa mediante juicios o valoraciones morales. Tugendhat hace énfasis en que los juicios morales son una manera de expresar algo concerniente a la moralidad. Tales juicios son un canal para expresar las normas y el trasfondo de un sistema de normas morales. En su propuesta, Tugendhat también exige que los juicios morales y los principios que estos expresan tengan una justificación. Sólo una moralidad justificada es una moralidad que se cumple y no se pone en tela de juicio. La justificación de las normas morales frente a cualquier miembro de la comunidad moral permite distinguirlas de las convenciones sociales, como se dijo, ya que las primeras tienen justificación mientras que las segundas no la requieren porque no están necesariamente involucradas en el ámbito de la moral. Tugendhat muestra que la moralidad puede ser cuestionada de la manera en que un niño le hace preguntas a sus padres buscando los motivos por los que le prohíben actuar de cierta manera.³³ El punto de Tugendhat es que la única manera legítima de convencer al niño de que esa es la mejor manera de actuar es respondiendo a cada una de sus preguntas sin llegar a respuestas tales como “porque sí” o “porque yo soy mayor que usted” y mucho menos “porque es una orden”. Este ejemplo expresa la necesidad de justificar una moral con la condición de que los argumentos no sean la autoridad, la tradición, ni la imitación.³⁴ Estas no son buenas razones para reclamar

³² Tugendhat, *Problemas*, p. 122.

³³ Tugendhat, *Problemas*, “Qué significa justificar juicios morales”, p.p.35-40

³⁴ Tugendhat, *Problemas*, “Qué significa justificar juicios morales”, p. 36

el cumplimiento de las normas morales. Al notar esto, Tugendhat muestra la diferencia entre una moral moderna y las morales tradicionales.

De esta manera, Tugendhat critica el dogmatismo, que suele ser el principal problema en los tradicionales intentos por justificar los sistemas morales. En estos intentos se postula un fundamento que resulta insostenible. Uno de sus objetivos es dar argumentos para rechazar la imposición de una moral como universal y única, sin buenas razones para hacerlo. Este interés se halla cuando afirma: “el verdadero conflicto fundamental en que nos encontramos hoy es aquel que existe entre las diversas concepciones de la moral. Justificar una concepción moral no quiere decir solamente justificarla frente al egoísta, sino, ante todo, justificarla frente a las demás concepciones morales”³⁵. Según esto, la posibilidad de universalizar una moralidad depende de la fuerza que hay en la justificación de los juicios morales que la conforman y la justificación debe sostenerse ante diferentes concepciones morales. La justificación es entonces una manera de legitimar las normas morales sin recurrir a alguna autoridad y sin hacer imposiciones. Así, Tugendhat establece que la validez de una exigencia frente a cualquier miembro de la comunidad moral y la aceptación por parte de otras comunidades morales son exigencias para la justificación de normas morales. Esta aclaración de las nociones de normas morales y de justificación de la moral permite retomar el caso argentino para determinar qué tipo de normas fueron violadas y esbozar el sistema o los principios morales que regían a los militares en la dictadura argentina.

De acuerdo con las normas morales³⁶ se establecen criterios para juzgar una acción que produce daño en otras personas. Por ese motivo la responsabilidad con respecto a una *falta* se asocia con el incumplimiento o con la ruptura de las normas. Por falta entendemos una acción voluntaria con la que se viola o se incumple una norma. Los vuelos de la muerte caben dentro de la noción de falta porque fueron acciones llevadas a cabo voluntariamente por los militares argentinos que iban en contra de unas normas tales como no torturar ni asesinar a seres humanos, aceptadas por la sociedad argentina y por la comunidad

³⁵ Tugendhat, Ernst. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Gedisa, 1993, p. 26.

³⁶ En adelante utilizo el concepto de norma moral en el sentido expuesto por Tugendhat, es decir estrechamente vinculado o, mejor aún, derivado de las normas sociales.

internacional en un acuerdo tal como la Declaración Universal de los Derechos Humanos.³⁷ La diversidad de sistemas morales que establecen normas impide aceptar o sugerir la universalización de alguna propuesta³⁸ y llevan a aceptar la interpretación de Tugendhat según la cual hay normas sociales que revelan unas normas morales o una moralidad particular. No obstante, el caso argentino se puede analizar a la luz de la Declaración de Derechos Humanos porque en el momento en que se cometieron los crímenes, el Estado argentino aceptaba esta normatividad moral.³⁹ En los vuelos de la muerte se ve el incumplimiento de las expectativas de una comunidad que consistían en recibir trato justo por parte del gobierno de su país. La descripción de los principios que regirían al gobierno militar tiene correspondencia con parte de los principios expuestos en la declaración de los Derechos Humanos. El incumplimiento de dicha moralidad generalizada equivale al incumplimiento de unas expectativas (que en términos de Tugendhat son exigencias recíprocas) de comportamiento social. En otras palabras, los miembros de la sociedad argentina *esperaban* que la institución militar se ocupara de la protección y defensa, y no esperaban algo como la campaña de exterminio, desaparición y tortura que llevaron a cabo los militares argentinos durante la guerra sucia. Afirmar que la noción de incumplimiento está ligada a la de normas, morales y sociales es clave para proponer que el incumplimiento de las expectativas morales tiene dos efectos, el primero es producir unos sentimientos en aquellos que se vieron afectados por esas acciones, es decir en aquellos que vieron pisoteadas sus expectativas. El segundo efecto del incumplimiento es que justifica a otros

³⁷ La Declaración Universal de los Derechos Humanos es un ejemplo de código o sistema de normas morales que se puede tomar como ejemplo de marco elemental y generalizado de normas. Al incumplir alguna de sus exigencias se comete una acción en contra de una sociedad y ello equivale a trasgredir unos compromisos mínimos adoptados por todos los seres humanos. Postular una moralidad universal resulta problemático a la luz de las discusiones sobre metaética. La declaración Universal de los Derechos Humanos nos da ejemplos de normas morales y las describe, pero no muestra un fundamento de esas normas diferente a la conveniencia social. Su carácter universal parece en cierta medida arbitrario ya que se declara a sí misma universal. No obstante, su cumplimiento es preferible que su violación.

³⁸ Pero no son las concepciones morales las que impiden que alguna norma tenga pretensión de universalidad.

³⁹ En el documento con el que la Junta Militar declara el Golpe de Estado en 1977, señalaba que: "Las Fuerzas Armadas en cumplimiento de una obligación irrenunciable han asumido la conducción del Estado [...] es una decisión por la Patria y no supone, por lo tanto, discriminaciones contra ninguna militancia cívica ni sector social alguno [...] Las Fuerzas Armadas desarrollarán durante la etapa que hoy se inicia, una acción regida por pautas perfectamente determinadas. Por medio del orden, del trabajo, de la observancia plena de los principios éticos y morales, de la justicia, de la realización integral del hombre, del respeto a sus derechos y dignidad, así la República llegará a la unidad de los argentinos a la total recuperación del ser nacional..." Este fragmento hace parte de la Proclama del Golpe del 24 de marzo de 1976, firmada por los generales Rafael Videla, Emilio Massera y Orlando Agosti. Verbitsky recogió éste y otros documentos en su trabajo *Medio Siglo de Proclamas Militares*, p.148

miembros de la comunidad moral para asignar responsabilidad moral a aquellos que violaron las normas y los pactos aceptados por los integrantes de esa comunidad moral. La propuesta mencionada es discutible a la luz de otra perspectiva como lo es la kantiana, donde la definición de norma moral se basa en la legislación racional más que en la reciprocidad. Tugendhat considera la tesis kantiana y la denomina norma racional.

Kant no se refiere a normas morales ni sociales, sino a la ley moral. En la propuesta de Kant la ley moral tiene un ámbito práctico y un ámbito racional. La moral es un sustrato de lo racional que guía la práctica y por eso se dice que para Kant, la ley moral constituye el *fundamento* de la moral. Kant no le atribuye la carga de la fundamentación de la moral a lo social, sino a lo racional. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁴⁰ señala que la razón es la garantía de la moralidad y la muestra de ello es que la voluntad orienta las acciones siguiendo al deber, es decir por mor (y no simplemente conforme o por obediencia) de la ley moral. El deber es igualmente dictado por la razón. “Una acción hecha por deber es una acción hecha desde un principio formal de la volición”⁴¹. Esto se asocia nuevamente a la ley moral porque “sólo hay un principio formal de volición y ese principio es la ley moral”.⁴² Lo más valioso de la facultad de la razón es que dicta los principios morales bajo la garantía de que tales principios tienen conformidad con una buena voluntad, esto porque la buena voluntad es también racional. La ley moral se manifiesta mediante el imperativo categórico y sus tres formulaciones⁴³. En el imperativo categórico, Kant expone la necesidad racional que los seres humanos tenemos de las leyes morales y la

⁴⁰ Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*

⁴¹ Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, p. 399

⁴² Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, p. 402

⁴³ Cabe mencionar que la ley moral se revela como imperativo categórico porque es un principio de la voluntad que se refiere a una acción buena por sí misma. Está formula muestra cuál es la acción buena por si misma y no, como lo hacen los imperativos hipotéticos cuál es la acción “buena como medio para alcanzar otra cosa”. Cada una de las formulaciones del imperativo tiene una función. La primera formulación “obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza” muestra la posibilidad de universalizar la moral y la capacidad humana de plantear un principio de acción moral a partir de su propia racionalidad. Al estar basada en la noción de “hacer como si” expresa la capacidad humana de ponerse en el lugar de otros. La segunda formulación revela la exigencia de no procurar daño en otras personas y evitar utilizarlos como instrumentos para cumplir unos fines propios. Con esto Kant exige omitir los intereses y regir las acciones por el bien que dicta la razón y la voluntad. Por último, la tercera formulación “Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines” presenta el tema de la autonomía como el principio supremo de la moral y la única justificación para aceptar la formulación y el cumplimiento de la ley moral. Esta formulación muestra que la autonomía es la base de la moralidad. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*

coherencia que hay entre la formulación y cumplimiento de leyes morales asociadas al bien propio y común. Desde la perspectiva kantiana la norma moral es un imperativo dictado por la razón, por eso el cumplimiento de esta norma y su obediencia son incuestionables. A partir de esto encontramos que el cumplimiento de las normas morales está asociado al deber y la justificación para el cumplimiento se da porque las normas surgen en la propia razón.

Tal como lo explica Rawls “Kant piensa que la razón pura práctica existe y que es suficiente por sí misma para determinar la voluntad independientemente de nuestras inclinaciones y deseos naturales”⁴⁴ Según esto, para Kant, la moralidad está sujeta a una ley que surge en la razón humana. Una característica de esa razón es ser libre y Kant prefiere buscar el fundamento de la moral en el carácter racional de individuo en vez de buscarlo en las inclinaciones, el deseo y el placer. En lugar de estos rasgos, el que se asocia directamente a la racionalidad es la voluntad. Rawls identifica dos objetivos en la obra de Kant: i) hallar los principios de la voluntad pura y ii) develar la estructura de los deseos de la voluntad pura en tanto que son gobernados por los principios de la razón práctica. Para la distinción entre razón pura y razón práctica, Rawls señala que “La razón práctica orienta buena parte de nuestras acciones pero puede guiarse también por las inclinaciones, mientras que la razón pura práctica orienta todas las acciones como una buena voluntad”⁴⁵.

Según la lectura de Rawls, el valor de la razón radica en que es la fuente de los principios que permiten lograr la libertad. Él sugiere que el imperativo categórico es el mecanismo por el que los individuos reconocen la ley moral como un principio de autonomía que garantiza la libertad. Así afirma que:

La ley moral es una idea de la razón. Determina un principio aplicable a todos los seres razonables y racionales, sean o no seres finitos con necesidades como nosotros [...] el imperativo categórico determina

⁴⁴ Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. p. 167

⁴⁵ Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. p. 179

cómo ha de aplicársenos [a los seres finitos que experimentamos la ley moral como constricción] dicha ley.⁴⁶

La moralidad está asociada a la racionalidad, ser racional y razonable es el requisito que exige Kant para que las personas obren según los principios de la razón pura práctica. La distinción entre racional y razonable es que lo racional es aquello que se determina conforme a medios y a fines, mientras que lo razonable equivale a la justificación, se expresa mediante principios o normas de las que se dan razones y que eso hace que sean aceptables para otras personas. El rasgo de la racionalidad garantiza que las personas, a pesar de estar afectadas por deseos y pasiones, no rigen sus acciones por estos. La cualidad racional del ser humano le permite no sólo dictar leyes, sino sobre todo cumplirlas, y en esto radica lo “absurdo” del incumplimiento. La manera más racional de actuar es, entonces, actuar moralmente, es decir, cumpliendo las normas morales que dicta la razón. La obediencia a la propia razón se asocia a la idea según la cual la acción humana se rige por la propia voluntad y allí no hay lugar para cuestionamiento alguno, o bien, para su incumplimiento.

El criterio de fundamentación universal que propone Kant es la razón. Este criterio se diferencia del de Tugendhat en que la carga de la verificación de los parámetros de moralidad reside en el individuo y no únicamente en la sociedad. La propuesta de Tugendhat es contraria a la teoría kantiana en el sentido en que señala que la verificación de lo moral se hace mediante lo social. La segunda formulación del imperativo categórico es la prueba de lo social o de la generalidad que se le puede dar a una máxima. A diferencia de Kant, Tugendhat le resta confianza a la autonomía y autorregulación del sujeto. Para él, la regulación viene dada en buena medida del exterior, es decir de lo social. La posición de Tugendhat apoyaría el argumento de que la justificación de la moral, el sustento de las normas morales, está dada por unos sentimientos que surgen en las personas frente al incumplimiento de los pactos y acuerdos morales. Al respecto, queda por solucionar si para Tugendhat los sentimientos exigen justificación. Por ahora se mantiene que el caso argentino se acerca más a la justificación de moralidad expresada por Tugendhat que a la

⁴⁶ Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. p. 184

propuesta por Kant. Los principios rectores de las acciones militares estaban expresados, tal como lo muestra la declaración del golpe de Estado (pie de página 20), en términos de moralidad social y no de moralidad racional. El incumplimiento de las norma en este caso no se asocia a unas normas de la razón sino a unas normas de carácter social o extraídas de un modelo de moralidad como por ejemplo la declaración de los Derechos Humanos. La propuesta kantiana por sí sola no permite explicar el porqué del incumplimiento de esa moralidad, pero sí permite discutir la noción de cumplimiento y obediencia que hace parte de los principios que siguieron los militares al momento de cometer los crímenes de la dictadura.

En la confesión de Scilingo hay referencias a la obediencia propia de las estructuras de poder vertical tales como las fuerzas militares. La obediencia que exige la institución militar suele basarse en unas normas que, sin tener la pretensión de justificación, están asociadas a un código interno. Retomando la discusión sobre las normas sociales y racionales cabe sugerir que hay diversidad de moralidades dependiendo del conjunto y el tipo de principios sobre los cuales se fundamentan. La omisión de esta diversidad, llevó a Tugendhat a mencionar un importante descuido por parte de la filosofía: “La ética filosófica no ha comprendido hasta ahora la importancia de toda la problemática de la noción formal de *una* moralidad (o de moralidades)”⁴⁷. Al hablar de noción formal nos referimos a la fundamentación y la justificación que reclama Tugendhat. En lo que sigue se analiza una moralidad particular como puede ser la que regía a la institución militar argentina.

Scilingo y los vuelos de la muerte se ubican en una organización que basa el cumplimiento de normas en el principio de la obediencia. Los vuelos de la muerte son un mecanismo de ejecución inadmisibles e injustificables bajo una moralidad basada, bien sea en la reciprocidad, o bien en los mandatos de la razón y que es incompatible, por lo menos, con el modelo de moralidad que se revela en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. De otra parte, el cumplimiento de normas como la fidelidad a la institución, la conservación del honor, el respeto y la confianza en la institución, se pueden interpretar

⁴⁷ Tugendhat, *Lecciones de ética*, p.46

como características de lo que me atrevería a denominar “moralidad militar” que hizo posible la Guerra Sucia.

Cabe destacar que, en el caso argentino, la obediencia hacia lo militar no está ligada únicamente a un conjunto de órdenes y acciones, sino que intenta establecer un sustento de carácter moral. La ideología, las normas y las costumbres se convirtieron en códigos para los militares, se difundieron en muchos ámbitos de la vida de los reclutas hasta el punto en que lograron permear y redefinir algunas de sus concepciones morales. Entonces, para los militares argentinos, el cumplimiento de una norma moral no basado en los sentidos mencionados arriba resultaban inadecuadas. No aceptaban la reciprocidad en un nivel social y la racionalidad en el nivel individual, para ellos sólo era aceptable la obediencia a los altos mandos y el cumplimiento de las normas y valores militares.

La situación en la que Scilingo estaba involucrado junto con los demás militares, no dejaba un amplio campo de acción para la voluntad. Por eso no se puede sostener que los crímenes fueron resultado de la acción y decisión autónomas de estas personas sino que ocurrieron dentro de un sistema que exigía obediencia. Este argumento no se utiliza aquí para omitir o suspender la responsabilidad de los militares, ni para justificar sus acciones, sino para mostrar la complejidad de estos crímenes y su componente moral.⁴⁸ Esto nos permite completar la formulación del problema de la obediencia y preguntar si la obediencia de estos militares tenía su base en el miedo a ser castigados o expulsados de la institución o si la obediencia es producto del valor que, para ellos, tenía la institución militar. Esto permite sugerir que no se puede hablar de una sola moralidad militar sino de diversas moralidades que, dadas unas circunstancias particulares, se enfrentaron entre sí. Por una parte, los vuelos de la muerte eran acciones legales, necesarias y obligatorias dentro del sistema de normas que regía a la institución militar argentina; por otra, las

⁴⁸ Esto es clave para explicar que denunciar los crímenes de la dictadura como actos apartados de la moral o inmorales no permite profundizar en el análisis sino que deja abiertos problemas importantes de los cuáles el primero es el significado de la inmoralidad. Aquí sostengo que aún las acciones atroces tiene un carácter moral como por ejemplo los sentimientos morales y el principal interés es identificar y comprender cuáles son esos componentes de moralidad que hay detrás de tales crímenes.

mismas acciones eran ilegales, reprochables, vergonzosas e inmorales dentro de otros sistemas de normas morales más generales o externas.⁴⁹

Según lo dicho, las dos concepciones morales pueden dar varios motivos para definir las normas morales y describir los motivos que exigen su cumplimiento. El cumplimiento se puede lograr por varios motivos: Kant reconoce la razón y Tugendhat la norma moral. Pero hay otro tipo de normas que se cumplen por motivos diferentes. Podemos encontrar normas que no tienen justificación y se sustentan mediante la autoridad. Hannan Arendt explica por qué la obediencia no es una justificación válida para este tipo de crímenes. Según ella, allí la obediencia constituye una falacia. El problema viene de asumir que la obediencia es una virtud política sobre el supuesto según el cual el funcionamiento de una comunidad política depende de la regulación entre los que ordenan y los que obedecen. La falacia consiste en que la justificación que se basa en la obediencia no es válida. Con referencia a la evidencia encontrada en los juicios de Nuremberg, Arendt dice que la idea de que lo social sólo se puede basar en relaciones verticales, de jerarquía y de poder lleva a un engaño porque la obediencia no es garantía de justicia:

Todo esto suena tan plausible que cuesta cierto esfuerzo descubrir la falacia. Su plausibilidad se basa en la verdad del hecho de que ‘todas las formas de gobierno’, en palabras de Madison, incluyendo las autocráticas, y aun las tiranías, ‘se basan en el consentimiento’, y la falacia estriba en la equiparación del consentimiento con la obediencia. Un adulto consiente allá donde un niño obedece; si se dice de un adulto que obedece, lo que hace es apoyar la organización, autoridad o ley que reclama ‘obediencia’⁵⁰

⁴⁹ El contraste entre la moralidad de la institución militar se podría mostrar con claridad oponiéndola a una moralidad universal. En la discusión de filosofía moral hay varias propuestas de lo que puede ser aceptado una moralidad universal de las cuales hemos mencionado parcialmente la de Kant y la de Tugendhat, pero junto a estas se encuentran las propuestas de Rawls y Habermas. La metaética identifica el enfrentamiento de las principales justificaciones morales como el universalismo, el particularismo y el comunitarismo. Afirmar que alguna moralidad debe ser aceptada por encima de otra es una posición que requiere una amplia discusión. Dado que mi intención en este trabajo no es defender alguna de estas posiciones voy a referirme por ahora al conjunto de estas propuestas como “otras moralidades”.

⁵⁰ Arendt, Hannan. *Responsabilidad y Juicio*. Barcelona: Paidós, 2007, p.72

Según esto, la obediencia es una manera de respaldar una estructura de poder. La falacia se da cuando no se distingue el consentimiento de la obediencia. El cumplimiento de cualquier norma o de una norma injustificada no cabe en lo político. El consentimiento es el respaldo hacia las decisiones y opiniones tomadas por personas que ocupan un nivel de mando, mientras que la obediencia es el cumplimiento de las órdenes exigidas por una instancia superior. En el segundo caso no hay espacio para la deliberación ni la revisión de las acciones. La obediencia cabe en lo político ante normas reconocidas y aceptadas pero no cabe en lo moral. Arendt deja claro que la obediencia no es un principio válido para exigir acciones políticas asociadas al crimen porque en un contexto político y social cabe el cuestionamiento de ciertas órdenes y decisiones. Así, el consentimiento es un requisito de convivencia porque mediante él se evalúan los motivos para la acción y para la omisión.

Por otra parte, la obediencia no es la única alternativa cuando las órdenes violan unos principios morales generalizados. La alternativa que sugiere Arendt es que la desobediencia también puede reflejar la moralidad, por eso señala que las personas tienen la capacidad de hacer resistencia no violenta. Arendt dice:

la razón de que podamos considerar de todos modos responsables de lo que hicieron a aquellos nuevos criminales que nunca cometieron ningún crimen por iniciativa propia es que en asuntos de política y moral no existe eso que llamamos 'obediencia'. El único ámbito en el que podría acaso aplicarse a adultos no esclavos es el de la religión.⁵¹

Esto significa que la obediencia se puede ver como una suspensión de la capacidad de elegir los principios según los cuales se actúa. Arendt afirma esto teniendo presente que todos los seres humanos somos capaces, en casi todas las circunstancias, de decidir cómo actuar. La obediencia a unas órdenes que no son coherentes con nuestras elecciones, es decir a órdenes que no tienen el respaldo y el consentimiento de aquel que las ejecuta, equivale a la suspensión de la capacidad de decidir y, en definitiva, la suspensión u omisión de la moralidad propia.

⁵¹ Arendt, *Responsabilidad y Juicio*, p. 73

Un enfoque histórico revela que la dictadura militar argentina fue una respuesta a la crisis política y un intento por contener los atropellos cometidos por grupos subversivos durante las décadas anteriores. Sin embargo, los antecedentes no justifican la gravedad de los crímenes cometidos por los militares. Los vuelos de la muerte son el ejemplo de acciones innecesarias, dado que era posible consolidar el régimen militar y mantener el poder militar sin cometerlas. Estas faltas no adquieren el estatus de normas morales, porque no reciben su justificación en lo moral, sino que, por el contrario encuentran muchos reproches. Esta práctica refleja, en primer, lugar el incumplimiento de las funciones de defensa de la sociedad civil que es la función de las instituciones militares y, en un sentido más amplio, el incumplimiento de los derechos humanos. El daño causado con los vuelos de la muerte dio lugar a juicios en los cuales se busca señalar a quienes las cometieron, se intenta valorar qué tan graves son los daños y dar el castigo que merecen los perpetradores.

Según los códigos morales de este tipo, el cumplimiento de normas se asocia a la noción de obediencia y el incumplimiento al castigo. Así podemos señalar que el cumplimiento de normas se justifica por motivos diferentes al valor moral de las normas. Esto revela que la falla en la justificación de una moralidad basada en la autoridad es que involucra el temor. Con esto encontramos un criterio para distinguir entre el cumplimiento de normas morales basadas en la reciprocidad, o bien, en un imperativo establecido por la razón, y la obediencia hacia una institución como por ejemplo las fuerzas militares de un país. El cumplimiento de las primeras está asociado a la convicción individual y a la autonomía, mientras que las últimas se cumplen con el fin de evitar un castigo o conseguir un premio.

2.2. La adscripción de culpa por cometer una falta

Emitir un juicio de responsabilidad ante una acción que se hizo con la intención de dañar a alguien equivale a adscribir culpa a una persona. Ante la violación de las normas sociales y morales se presenta la ocasión para señalar al autor o a los autores de tal acción. Así, las nociones de adscripción y culpa tienen lugar en el análisis de la responsabilidad moral. Respecto a estas adscripciones Joel Feinberg⁵² muestra que son un tipo de juicio que

⁵² Feinberg, Joel. "Action and responsibility", p. 130

se expresa mediante palabras y con el que se busca establecer la responsabilidad jurídica y moral de los infractores. En este sentido, Tugendhat aborda el problema de la responsabilidad mediante la noción de juicio moral. Este último afirma que “los enunciados morales en los que se expresan juicios morales, son *un* tipo de enunciado”⁵³ que expresa “una moral”, es decir un conjunto de parámetros “morales de los que dispone alguien o un grupo”.⁵⁴ Al respecto, Feinberg estaría de acuerdo con que las adscripciones de culpa asociadas a una falta se hacen por medio de enunciados y así se constituyen los juicios.

Hasta aquí se ha dicho que una falta está asociada a acciones que ocasionan daño en otros y que reflejan incumplimiento de las normas morales. En un juicio jurídico hay alguien que imputa la falta y hay alguien que es acusado. Afirmar que la acción de alguien es una falta o violación de algún parámetro de moralidad, equivale a emitir un juicio. Así, afirmar que los vuelos de la muerte violaron los derechos humanos es emitir un juicio de responsabilidad. Este juicio tiene dos formas. En primer lugar, es un juicio de responsabilidad moral en el sentido en que fueron acciones que ocasionaron daño en otras personas incumpliendo normas sociales.⁵⁵ En segundo lugar, es un juicio de responsabilidad jurídica en el sentido en que tales actos infringieron unas normas legales expresadas en un acuerdo de carácter universal (o con pretensión de universalidad) y respaldadas por la sociedad argentina tales como el derecho a la vida y la prohibición de la tortura. Esto no desconoce que las normas jurídicas no tienen necesariamente validez universal, de hecho este tipo de normas pueden referirse sólo a un contexto particular. Siguiendo a Feinberg se puede precisar la noción de *falta* en términos de adscripción.

Para hacer una imputación de responsabilidad jurídica es indispensable conocer, además de la ofensa, quién fue el autor de la acción. Feinberg dice que la acusación por una falta puede ser adscriptiva o descriptiva, esto se determina respectivamente con las preguntas ¿quién lo hizo? y ¿qué hizo? La adscripción aplica sobre la primera pregunta ya que habla acerca del agente que produjo una acción, mientras que la descripción se centra

⁵³ Tugendhat, *Lecciones de Ética*, p.33.

⁵⁴ Tugendhat, *Lecciones de Ética*, p.34.

⁵⁵ En este texto, nos ocupamos de faltas y crímenes que tienen efectos dañinos, es decir que ocasionan dolor y sufrimiento, pero cabe señalar que la adscripción de responsabilidad también se puede hacer en un sentido positivo y eso sucede con los premios y el agradecimiento.

en el efecto o resultado de la acción, así que se refiere a la segunda pregunta. Otra característica de la adscripción de falta es que nos remite al problema de la voluntad. Al hablar de la intención de ocasionar daño, estamos remitiéndonos al concepto de voluntad e incluyéndolo en las acciones que consideramos faltas. No obstante, hay faltas producidas de manera involuntaria. Es innegable que existen acciones dañinas que son responsabilidad de ciertas personas identificables pero no son resultado de la intención de ocasionar daño, como por ejemplo los accidentes aéreos. Estas acciones producen daño en otras personas como producto de un error, no involucran intencionalidad, ni voluntad y deben ser objeto de un cuidadoso análisis para establecer los niveles de responsabilidad.

Las acciones que se analizan aquí son voluntarias. Los vuelos de la muerte no caben dentro de las acciones accidentales porque fueron resultado de un conjunto de acciones autorizadas por los mandos superiores de una organización y fueron ejecutados por los colaboradores de la misma. Para asignar responsabilidad por los vuelos de la muerte hay que señalar que en el caso argentino la *falta* se caracteriza por la intención de los militares de producir daño en “el enemigo”. Allí hubo un daño infringido deliberadamente. Esto introduce la diferencia entre *falta* y *error*, ambas se asocian al incumplimiento de normas morales y a la producción de daño en terceros, pero las faltas son un incumplimiento voluntario de esas normas.⁵⁶

La responsabilidad moral, a diferencia de la responsabilidad jurídica, se expresa tomando como criterio las normas y los deberes morales que fueron violados. Es decir, los juicios de responsabilidad moral se elaboran teniendo en cuenta los principios violados mediante unas acciones particulares. En lo que sigue se toma la noción de responsabilidad moral para analizarla en términos de la adscripción, la asignación o imputación que se le aplica a alguien por haber cometido una falta.

Feinberg establece cinco maneras de hablar acerca de la adscripción.⁵⁷ La primera manera en que se puede hablar de responsabilidad es la *adscripción directa de causalidad* que consiste en imputar responsabilidad a alguien o algo por un resultado. Estos enunciados

⁵⁶ Feinberg, “Action and responsibility”, p. 188.

⁵⁷ Feinberg, “Action and responsibility”, p. 130

señalan quién o qué fue la causa de algo; responden una pregunta general (“¿qué ocurrió?”) y dan información igualmente general. Al asignar responsabilidad mediante estos enunciados no se establece un vínculo necesariamente personal. Ante un hecho desfavorable o negativo, se buscan las causas, bien sea en un agente, en las circunstancias o en un estado de cosas. En este sentido, no se busca responsabilidad por un acto que refleja incumplimiento o violación de una norma moral, sino que se busca la explicación para un acontecimiento.⁵⁸ En el caso de la dictadura argentina se puede asignar esta responsabilidad cuando sólo se requiere información general de los hechos. Así, por ejemplo, la afirmación “la guerra sucia fue causada por los militares que dieron el golpe de estado” es un enunciado que cabe en la categoría de adscripción directa de causalidad porque señala, en términos generales, quién (los militares) hizo algo (la guerra sucia y el golpe de estado) que produjo daño en unas personas (prisioneros de la dictadura).

La segunda manera de hablar de la responsabilidad es mediante *adscripciones de agencia causal*. Para este tipo de adscripción Feinberg distingue entre actos simples y actos complejos. Los primeros son actos que no tienen un componente causal o no requieren actos previos; mientras que los segundos son aquellos que se producen por la conexión de varias acciones⁵⁹. La adscripción de agencia causal da información sobre los pasos o momentos que traen como resultado una acción, así se describen las circunstancias de una manera más directa y minuciosa. A los actos complejos les corresponde un contexto. Los vuelos de la muerte caben en esta adscripción porque entre las causas de éstos se hallan los ideales sobre los que se erigió la guerra sucia, la prisa por hallar sospechosos, la búsqueda de diferentes prácticas de exterminio y la necesidad de acabar con la subversión. Según el autor, no hay mucha diferencia entre la primera forma de enunciación y ésta, porque la dos están vinculadas a las causas. Esta manera de hablar resulta útil para describir la responsabilidad en los casos en que no se puede hacer una adscripción directa. Para el caso argentino, se usa esta adscripción en la medida en que se dice que los vuelos de la muerte fueron llevados a cabo por Scilingo y otros militares que seguían instrucciones de otros miembros de la armada argentina. Aquí la adscripción de agencia causal consiste en

⁵⁸ Feinberg, “Action and responsibility”, p. 131

⁵⁹ El análisis detallado de esta distinción se encuentra en Feinberg, “Action and responsibility”, p. 132.

describir estas prácticas diciendo que los vuelos de la muerte eran producto de acciones tales como retener personas sospechosas, torturarlas, inyectarles un somnífero, llevarlas a un avión, ponerlo en marcha y arrojarlas dormidas durante el vuelo. En este procedimiento hay una secuencia de acciones que llevó a un resultado final que se considera la violación de unas normas de carácter moral y jurídico. La característica de esta adscripción es que tiene en cuenta una cadena de hechos sucesivos y esto muestra que los juicios de responsabilidad están asociados a la causalidad.

La tercera forma de hablar de la responsabilidad es mediante *adscripciones de agencia simple*. Estas adscripciones van ligadas a los actos simples, es decir acciones básicas de las que se componen otras acciones. En los vuelos de la muerte aparece la “acción simple” de empujar a un prisionero. Esta acción es problemática porque el contexto en el que se dio era un avión en pleno vuelo, además la acción era ejecutada por un oficial del ejército argentino, el prisionero estaba desnudo e inconsciente, entre otras. El hecho de identificar la acción simple en este caso no implica omitir una acción principal que era exterminar a los prisioneros. Para efectos de establecer responsabilidad por los vuelos de la muerte esta asignación es importante pero de ninguna manera se puede sustraer del contexto en dónde se da la acción principal.

El cuarto tipo de adscripción es la *imputación de falta* en la cual se asigna responsabilidad a alguien por actos culposos. Estas adscripciones son las más frecuentes en los procesos judiciales por crímenes, son la forma general de la acusación. Se expresan de la manera: X hizo P, donde X es una persona y P es una acción culposa o un crimen. En el plano penal, ante estas acusaciones hay posibilidades y estrategias de defensa pero cuando la defensa no logra rebatir el contenido de la acusación se reconoce como falta y se incluye en su “registro de delitos” o acciones malas. Esta asignación se le puede imputar, por ejemplo, a Scilingo con conocimiento de su confesión y sobre el supuesto de que es verdadera. Así se puede afirmar que Scilingo es responsable de la ejecución de, por lo menos, un vuelo de la muerte.

Por último tenemos la *adscripción de responsabilidad* que significa asignar culpa a un agente por haber incumplido normas ligadas a un conjunto de principios. Lo clave en

estas adscripciones es identificar cuál es el conjunto de costumbres (denominado hasta ahora moralidad) para identificar la dimensión de la acción. La gravedad de la acción se calcula mediante las reglas y costumbres que fueron violadas o incumplidas. Esta última adscripción abarca casos en los que la responsabilidad puede ser transferida a varias personas porque está ligada al cumplimiento de parámetros dentro de una comunidad. El ejemplo que ilustra esta asignación es la confesión de Scilingo, ya que él reconoció no sólo su responsabilidad por haber incumplido los parámetros morales de la sociedad civil argentina, sino que distribuyó, en alguna medida, la responsabilidad al mencionar a otros militares y dar detalles de su participación en los vuelos de la muerte.

Además de señalar correspondencias entre estas cinco categorías de Feinberg y el caso argentino cabe retomar su noción de *acciones complejas*. Con este término podemos caracterizar las prácticas de exterminio utilizadas por los militares argentinos de la Guerra Sucia. Esta noción es útil para insistir en que los vuelos de la muerte fueron el resultado de una larga cadena de órdenes e ideas. Además, teniendo en cuenta la confesión y asumiendo que es veraz, cabe afirmar que Scilingo no ideó ni planeó el exterminio de prisioneros utilizando aviones militares. Esta acción es resultado de discusiones previas entre diferentes sectores de las fuerzas armadas, que buscaban una manera eficiente de llevar a cabo el *Proceso de Reorganización Nacional*. La complejidad de estas acciones y de los motivos es tal que es difícil reconstruir paso a paso la cadena de hechos. Pero se puede afirmar que una acción como los vuelos de la muerte obedeció a la necesidad de mantener en pie la dictadura militar y la motivación para llevarla a cabo era, en buena medida, la obediencia. Así, se puede decir que la obediencia fue una condición necesaria, pero no suficiente, para cometer los crímenes. Está claro que para determinar si una acción constituye una falta se utilizan juicios. Hasta ahora no se ha mencionado a aquellas personas que emiten esos juicios, a continuación se explica en detalle el papel de estos últimos.

2.3. Juicios y jueces

La asignación de responsabilidad moral sólo se sostiene en la medida que los miembros de la comunidad moral puedan dar razón de sus juicios. En cualquier comunidad moral hay interpretaciones de las acciones de otros, por eso se necesita un juez legal del

que se pueda esperar que también sea un juez neutral. Hannah Arendt presenta una teoría de la responsabilidad sobre la tesis según la cual asignar responsabilidad por crímenes envuelve necesariamente la idea de emitir un juicio.⁶⁰ Allí el problema de los juicios de responsabilidad es que se deben establecer los criterios que sustentan tales juicios. Al plantear este problema, Arendt indaga por lo mismo que Tugendhat, es decir, por una justificación de los juicios morales.

Para Arendt cualquier asignación de responsabilidad que se hace mediante un juicio se enfrenta a preguntas como cuáles son los criterios válidos para juzgar; quiénes son las personas indicadas para juzgar; y cómo se observa el momento histórico en que se dieron los crímenes mediante los juicios. La primera pregunta es acerca del conjunto de normas morales o la moralidad desde la que se juzga una acción. Se reconoce que los principios morales son mecanismos para regular y valorar las acciones de las personas. Las acciones contrarias a esos principios están fuera de la moralidad compartida y requieren una sanción. Arendt plantea el problema de identificar el tipo de sanción que le corresponde a un crimen imprevisto e inimaginable. Su posición se expresa en la siguiente pregunta:

¿qué pasa con la facultad humana de juicio cuando se enfrenta a casos que representan la quiebra de todas las normas habituales y que carecen, por tanto, de antecedentes en el sentido de que no están previstos en las reglas generales, ni siquiera como excepciones a dichas reglas?⁶¹

Los sistemas morales pueden prever ciertos incumplimientos o violaciones de normas y anticipar la sanción que les corresponde pero no pueden prever todas las violaciones posibles. Por eso no hay sanciones preestablecidas para los crímenes que no son contemplados un sistema moral. Ante las acciones imprevistas que violan los principios morales quedan las alternativas de no condenar, condenar con nuevos parámetros y condenar con antiguos parámetros.

⁶⁰ Arendt, Hanna. *Responsabilidad y Juicio*, p. 50

⁶¹ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 56

Ahora bien, en algunos casos, las personas que emiten juicios morales tienen la potestad de sancionar a los infractores. Ante la autorización de condenar a alguien es natural que el acusado se pregunte quién lo va a sancionar y bajo qué parámetros. El juez, quién emite el juicio y establece el castigo, parece encontrarse en ventaja frente al acusado. Cabe considerar que un juicio de responsabilidad es un enunciado ligado a la subjetividad de los jueces. Juzgar a alguien y establecer su responsabilidad limita la garantía de objetividad porque no es posible hallar un juez plenamente neutral. La condición de juez supone una diferencia entre las partes: el juez no cometió el crimen, mientras que el acusado sí lo hizo. Pero quien juzga se considera incapaz de cometer un crimen similar. Al respecto, Arendt señala que “la condición de juez o jurado tiende a alejarse tanto de la de infractor que da problemas a la noción de responsabilidad y a la universalización que ella pueda tener. Por eso pregunta ¿quién ha mantenido nunca que al juzgar una mala acción estoy presuponiendo que yo sería incapaz de cometerla?”.⁶² Los juicios de responsabilidad pueden ser emitidos por cualquier miembro de la comunidad moral y ello implica que cualquiera puede juzgar a otro. Pero la igualdad para juzgar supone una igualdad en el actuar. Al respecto, Arendt explica que detrás de preguntas como “¿quién soy yo para juzgar?”⁶³, hay una falsa humildad que es difícil de evitar, pero así se pone de manifiesto que “todos somos, por el estilo, igual de malos”⁶⁴, o al menos, tenemos la capacidad de serlo. Este argumento revela que la posición de juez no es un privilegio y que hay cierta resistencia humana para juzgar moralmente. El punto de Arendt es, además, reconocer la tendencia humana a cierto grado de maldad o una tendencia generalizada de las personas a ejecutar acciones incorrectas. El temor a emitir un juicio también está ligado a la naturaleza contingente de los mismos: un juicio injusto puede traer efectos negativos, o injusticias para quién los emitió.

La resistencia para privilegiar la posición del juez radica en que ella exige precaución porque resultaría atrevido afirmar, sin dudar, que la posición de jueces nos exime de cometer crímenes o realizar acciones como las que estamos juzgando. Desde la posición de juez se debe emitir juicios de acusación o absolución que hagan justicia en el caso, que no

⁶² Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 50

⁶³ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 51

⁶⁴ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 51

sean imposiciones de una moralidad particular y que no aumenten las injusticias cometidas contra las víctimas. Este problema surge cuando Arendt pregunta ¿qué garantiza que aquella persona que emite el juicio no sería capaz, jamás, de cometer la acción que está condenando? Junto a estas inquietudes, señala que detrás de la capacidad de juzgar hay, en realidad, un temor a ser juzgado.⁶⁵ La formulación de estas preguntas pone de manifiesto que el temor a juzgar es un rasgo de la subjetividad. Este miedo se explicaría tomando en cuenta que el mal es una potencialidad en todos los seres humanos, esto significa que la responsabilidad por ciertas acciones no es exclusiva de quien las comete sino que podría “contaminar” o “contagiar” a cualquier otra persona.⁶⁶ Al no ser capaces de sostener una respuesta a la pregunta ¿quién soy yo para juzgar?, encontramos que la resistencia a hacer un juicio se explica porque un juicio acerca de la maldad de otro ser humano da por hecho que la moralidad del que juzga tiene mayor validez que la de aquel que es condenado.

Según Arendt, el temor a juzgar revela dudas respecto a algunos sistemas de normas morales. Para ella, la inseguridad acerca de la validez de los juicios de responsabilidad está ligada al supuesto según el cual “quienes intentan, o hacen ver que intentan, ser medio decentes, son santos o hipócritas”⁶⁷, esto significa que pocas personas se pueden reconocer sinceramente como autoridad “moral”. Esta inseguridad en la manera de verse a si mismo como juez legítimo de las acciones de los demás exige retomar el tema de la justificación de la moral. Sólo con una justificación adecuada de los principios morales es posible eliminar el temor y la reticencia a juzgar las acciones de otros, y tener la certeza de que el juicio es justo. La autoridad se puede tomar como obediencia o como arbitrariedad, la primera se explica por unas acciones y unas motivaciones que en el caso de los militares es el honor, mientras que la segunda no da justificación de si misma, es impuesta. Legitimar una norma mediante la justificación y no mediante la autoridad ni la

⁶⁵ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 51

⁶⁶ El problema del mal se desarrolla en el siguiente capítulo, por el momento se están mencionando algunas restricciones latentes en la asignación de responsabilidad moral. Estas dificultades permiten distinguir a los jueces morales de los jueces jurídicos y con ello la asignación de responsabilidad moral de la asignación de responsabilidad jurídica. Los primeros tienen en cuenta un marco normativo o un sistema moral para emitir sus juicios; mientras que los segundos se basan en un marco legal. El trabajo de Herber Morris es iluminador respecto a esta distinción, ver Morrirs, Herbert. *On guilt and innocence*. p.33-88

⁶⁷ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 51

arbitrariedad permite afirmar que es más coherente con la moral actuar rigiéndose por la justificación.

Las preguntas planteadas por Arendt, también hacen referencia al problema del anacronismo, es decir, sugieren tener en cuenta que, en muchos casos, los juicios de responsabilidad se emiten en contextos diferentes al momento del crimen o la acción dañina. En primer lugar, un juicio de este tipo es una valoración mediante referencias adicionales al crimen, a los perpetradores y a las víctimas. Estos juicios requieren considerar cómo se hace justicia al juzgar hechos del pasado bajo criterios de otra época.⁶⁸ El problema del anacronismo es inevitable al revisar casos históricos problemáticos. Esto se refleja, por ejemplo, frente a una postura como la de Eichmann en el juicio posterior a la guerra donde afirmó “nadie que no haya estado allí puede juzgar”.⁶⁹ Así queda por indagar si las normas morales pueden perder vigencia a lo largo del tiempo, y si la transformación de las sociedades, y las condiciones de su existencia, pueden producir cambios en las concepciones morales predominantes en una época. Ante la postura de Eichmann es legítimo preguntar ¿por qué juzgar el pasado mediante categorías del presente, si en su momento no existían las condiciones intelectuales y las circunstancias apropiadas que permitían evaluar el hecho en cuestión? La pregunta es legítima pero el argumento del anacronismo puede manipularse y utilizarse como motivo para suspender el juicio moral o la asignación de responsabilidad; hacerlo implicaría caer en la impunidad.

Otro argumento para defender la formulación de juicios extra temporales es que los juicios morales se construyen con la información disponible. El paso del tiempo y los cambios históricos permiten que se recopile nueva información sobre hechos como los crímenes. Esta información puede ser útil para reformular y complementar un juicio en un momento diferente al de la ejecución del crimen por ese motivo la temporalidad es un aspecto que se debe tener en cuenta en la formulación de juicios morales. Arendt hace énfasis en que emitir un juicio requiere patrones o por lo menos cierta cantidad de información. Por otra parte surge el problema de las situaciones inesperadas que se revela en la pregunta: “¿qué pasa con la facultad humana de juicio cuando se enfrenta a casos que

⁶⁸ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 50

⁶⁹ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 50

representan la quiebra de todas las normas habituales y que carecen por tanto de antecedentes en el sentido de que no están previstos en las reglas generales, ni siquiera como excepciones de dichas reglas?”⁷⁰ Esta pregunta, y la mayoría de las que se enfocan en los juicios de responsabilidad moral, remiten al problema del mal moral que es el objeto del siguiente capítulo.

Se ha discutido el problema de la responsabilidad moral teniendo en cuenta cinco elementos. Primero se mostró que la responsabilidad moral se establece mediante juicios morales, es decir juicios que tienen en cuenta las acciones de los individuos y el marco moral al que ellos pertenecen. Segundo, se retomó la noción de dilema moral para mostrar que ciertos casos llevan al enfrentamiento y la oposición de “moralidades”. Tercero, se precisaron conceptos tales como norma moral, fundamentación y norma social que son indispensables para caracterizar la moralidad adoptada por una persona o sociedad. En relación con el caso argentino se describió la moralidad militar como una moralidad fundamentada en la obediencia. Como desarrollo del tema de la asignación de juicios morales se retomó la distinción entre cinco tipos de adscripción de culpa y se mostró cómo se manifiesta cada uno en el caso argentino. Por último se señalaron dos aspectos problemáticos sobre los juicios de responsabilidad moral que son: primero, el papel de los jueces que atribuyen responsabilidad moral a los criminales y, segundo, el anacronismo que tiene lugar en la emisión de tales juicios. En lo que sigue se analiza la responsabilidad moral a la luz del problema del mal y de la teoría de los sentimientos morales.

⁷⁰ Arendt. *Responsabilidad y Juicio*, p. 56

3. LAS ATROCIDADES DENTRO DEL PROBLEMA DEL MAL

En este capítulo se presenta la discusión sobre el mal moral, reconstruyendo la noción kantiana de mal radical, eso permite encontrar la relación entre el problema del mal y el de la responsabilidad moral. Los vuelos de la muerte siguen siendo el trasfondo de esta sección en la medida en que remiten a un análisis del concepto del mal. Se parte de que los juicios morales frente al caso argentino y a otras atrocidades utilizan alguna noción de mal como criterio para valorar las acciones incorrectas. Esta sección tiene cuatro partes. Primero se reconstruye el concepto de mal moral kantiano mostrando su conexión con la responsabilidad moral. Aquí se presentan las nociones de mal radical, mal diabólico y mal banal y se comprueba que la segunda no tiene lugar dentro de la asignación de responsabilidad moral. Segundo, se confronta el concepto de mal radical con la noción de mal banal elaborada por Hannah Arendt y se muestra su relación una teoría de la atrocidad elaborada por Claudia Card. Enseguida, a la luz del concepto kantiano de mal, se discute un juicio de responsabilidad emitido frente al caso argentino por John Kekes. Finalmente, se propone que los sentimientos morales de los perpetradores son una motivación para sus acciones y son condición de posibilidad de los crímenes así que caben en la asignación de responsabilidad moral.

3.1.Kant: el origen del mal⁷¹

Una de las valoraciones o juicios que se hace contra los perpetradores de crímenes atroces es que son personas malvadas. Pero ¿qué significa ser malvado o ser malvada? Kant se ocupa de estos tópicos en su discusión sobre el mal. Su propuesta pretende definir el mal radical, a la vez que presenta elementos para completar la reflexión sobre la responsabilidad moral de los individuos que cometen acciones que dañan a otros.

⁷¹ El uso del concepto de *mal* en esta parte del texto se explica porque estamos haciendo una reconstrucción de varias propuestas que tocan este tema. Nuestro interés no es establecer criterios para determinar si los crímenes de la Guerra Sucia argentina se deben denominar males, acciones incorrectas, errores o atrocidades. Hasta aquí hemos caracterizado estas acciones con nociones como “crímenes de lesa humanidad”, “acciones que incumplen las normas morales” o “acciones que se salen de una moralidad”.

La pregunta por el mal se refiere, por lo menos a tres ámbitos. Uno de ellos es establecer criterios para *identificar* que una acción es buena o es mala; otro es indagar por el *origen* del mal que se refleja en las acciones humanas y el último hace referencia a las *condiciones de posibilidad* del mal. En el capítulo anterior se hizo referencia al primer ámbito. Allí se mostró que las acciones dañinas son resultado de actuar de manera contraria a lo que exigen los códigos morales aceptados por una comunidad, y que las normas morales indican lo que es bueno y lo que es malo con el fin de regular las acciones. Esa es una manera de establecer qué significa que una acción sea mala. Los sistemas de normas se pueden dividir en dos. Por una parte, hay sistemas morales procedimentalistas que proporcionan una estrategia o principio para que cada individuo determine si una acción es correcta o incorrecta. Así se formulan los principios que llevan a obtener respuestas frente a la pregunta por cuál es la manera correcta de actuar. Ejemplo de estos sistemas son el utilitarismo y la deontología kantiana que respectivamente ofrecen el principio de la maximización de la felicidad en la mayor cantidad para el mayor número de personas, y el imperativo categórico como guía para valorar alternativas de acción. Por otra parte, hay sistemas no procedimentalistas que proporcionan un listado de las acciones que son correctas y las que no. Las morales no procedimentalistas no establecen principios de los que se derivan los deberes y obligaciones, sino que enuncian explícitamente lo que es bueno y lo que es malo. En este grupo se ubican principalmente las morales tradicionales como las religiones que enuncian unas reglas de comportamiento o enumeran los comportamientos que los individuos deben tener y que deben evitar. En este primer ámbito, el problema del mal parece parcialmente resuelto por los sistemas morales que enuncian explícitamente qué es malo y qué es bueno. Sin embargo, la moralidad que se desprende de allí señala cómo debe actuar el ser humano y no se ocupa en explicar el significado de lo que es considerado malo, incorrecto o inmoral. Es decir que suele carecer de justificación.

En otro ámbito de análisis está la pregunta por el origen del mal. Se pueden identificar claramente tres posibles respuestas. La primera es que el mal es resultado de causas específicas que condicionan el comportamiento de las personas. Esta visión es determinista y sugiere que el mal no está asociado a la voluntad humana, sino a motivos ajenos al control y la previsión humanos. Esta respuesta, que niega la libertad de los seres

humanos, niega su capacidad de decidir y con ello elimina la posibilidad de asignar responsabilidad por cometer daños y crímenes. Otro intento de respuesta que no niega la libertad ni la capacidad de elección humana, sostiene que algunos seres humanos deciden hacer el mal por el mal mismo. Esta es una defensa de la tesis de lo que Kant llamará mal diabólico, la cual sostiene que algunos seres humanos nacen con la inclinación a elegir el mal en lugar del bien, que su principal objetivo es ocasionar daño o sufrimiento a otras personas, y que la maldad hace parte de todas sus acciones. Es una tesis que sostiene que hay personas que hacen el mal por el mal mismo. La decisión de actuar conforme al mal diabólico es problemática por varios motivos. El más evidente es que las acciones que dañan a otros pueden resultar perjudiciales para quien las comente. Una precisión de esta tesis es que el mal diabólico puede presentar un rasgo heroico; en aras de actuar por el mal mismo el infractor (wrongdoer) puede llegar a perjudicarse a si mismo es decir, puede ir en detrimento de sus propios intereses. Más adelante, cuando se reconstruya la propuesta de Kant acerca del mal radical, se muestran otros problemas de la tesis del mal diabólico. Lo más problemático de esta tesis es que anula la posibilidad de atribuir responsabilidad a los infractores. La propuesta de Kant acerca del mal radical es opuesta a la tesis del mal diabólico. Kant presenta la tesis del mal radical con la que reconoce que el mal, pero no el mal diabólico, es una parte del comportamiento humano. Como veremos, esta tesis deja latente la posibilidad de asignar responsabilidad moral porque se acepta el carácter racional y libre de los seres humanos. Kant sostiene que los seres humanos somos libres para decidir acoger lo bueno o lo malo, pero tenemos una tendencia a poner el amor propio por encima de la ley moral.

En el libro primero de la *Religión dentro de los límites de la simple razón*⁷², Kant presenta su estudio acerca del origen del mal. Su punto de partida es que mal está presente en las acciones humanas, y el punto de llegada es que el mal es una propensión humana. Para Kant, el problema del mal está asociado al incumplimiento de la ley moral.⁷³ Las

⁷² Kant, Emmanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. New York, Harper Torchbooks, 1960

⁷³ Siguiendo a John Silber, en la introducción a la edición del libro de Kant citada aquí, encontramos la siguiente descripción de la ley moral y del lugar que tiene en la moral kantiana: "By telling us what we ought to do regardless of what our inclinations and desires may bid us to do, the moral law forces us to be aware of ourselves as agents rather than as mere creatures of desires [...] the moral law thus informs us through the voice of categorical duty, of our control over and responsibility for our actions. Such responsibility is the mark of

personas que no siguen una máxima de la razón, o incumplen el deber moral, adoptan máximas no morales y así cometen acciones que se consideran malas. Este incumplimiento revela una falla en la voluntad. En este texto hay tres ideas claves en torno a lo que es la voluntad. Para Kant hay tres aspectos que caracterizan la voluntad humana. Primero, Kant habla del término *Gesinnung* traducida usualmente como “disposición” (prefiero traducirla como inclinación), que es un impulso natural de los seres humanos para actuar. En este sentido la voluntad admite la posibilidad de que las personas sigan máximas no morales. En segundo lugar, Kant utiliza el término *Willkür*, traducida como libre albedrío, que es la capacidad de decisión humana y de evaluación de las máximas (del bien o del mal) bajo el criterio de la ley moral. Este rasgo reconoce que la voluntad está determinada y condicionada por sí misma; ella es la causa de que los seres humanos se legislen a sí mismos. En este sentido, los seres humanos contamos con libertad para elegir lo que la voluntad considere acertado. El libre albedrío está sujeto a la razón, pero no restringido por la misma. Finalmente, Kant menciona la voluntad pura o *Wille* que está guiada plenamente por la razón y es inseparable de la libertad. Según esta idea, la voluntad sólo puede regirse por un incentivo que coexista o sea compatible con la “absoluta espontaneidad de la voluntad” y por eso equivale a la libertad. En este rasgo de la voluntad, la ley moral aparece como un incentivo incuestionable porque el respeto pleno por la ley moral es consecuencia necesaria de la libertad y la racionalidad. De manera contraria, para la voluntad como inclinación (*Gesinnung*) hay incentivos diferentes a la ley moral tales como los impulsos, los deseos, las creencias y los sentimientos. Estos incentivos explican que haya desviaciones en el cumplimiento de la ley moral. Así, la *Gesinnung*⁷⁴ es una inclinación o disposición (no es necesariamente buena ni mala) que puede llevar al incumplimiento de la ley moral.⁷⁵

La distinción de estos tres aspectos de la voluntad es parte de la discusión sobre las condiciones de posibilidad del mal. En esta distinción se reconoce la libertad de los seres

personality”. Ver Silber, John “The ethical significance of Kant’s religion”, en Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. lxxxvii

⁷⁴ Este rasgo de la voluntad es objeto de discusión entre los intérpretes de Kant. Algunos dicen que lleva a que Kant caiga en una contradicción (Berstein). Pero revisando lo que presenta Kant se encuentra que él no dejó pasar este problema e intentó solucionarlo mediante las distinciones que reconstruyó en esta parte. La *gesinnung* es una expresión de la voluntad que va del sujeto hacia sí mismo, es una forma de determinación subjetiva, está presente en los seres humanos pero no verifica ni contradice a la ley moral. Es una suerte de voluntad imperfecta, falible y vulnerable al error que explica la falibilidad humana en cuestiones de moral.

⁷⁵ Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p.20.

humanos a partir de un rasgo como la racionalidad. Según esto la voluntad humana está ligada a la razón y a la libertad en diferentes mecanismos. Una voluntad que es pura no deja lugar para el mal, mientras que las otras dos formas de voluntad dejan abierta la posibilidad de incumplir la ley moral. Kant señala que la voluntad como inclinación (*Gesinnung*) puede interferir en las decisiones que se toman según el libre albedrío (*Willkür*) pero no puede interferir en la voluntad pura (*Wille*). Nada puede interferir con la última lo cual sugiere que es una voluntad superior a la voluntad humana, algo así como una voluntad divina. El mal es inconcebible e inexplicable dentro de la voluntad pura y racional (*Wille*). Describir el mal como una falla de la voluntad (*Willkur* y *Gesinnung*) implica el rechazo de la tesis del mal diabólico, esto es, la tesis según la cual el mal es una mancha con la que nacen algunas personas. Según Kant el mal no es originario o innato en algunas personas; el mal no es el motivo por el que las personas deciden actuar en contra de la ley moral. Para Kant, los seres humanos no acogen el mal porque tenga un valor en sí mismo sino por motivos acordes con su razón, sentimientos y deseos.

Afirmar que el mal está asociado a la voluntad significa que hacer daño es la elección de una voluntad que no es pura. Una voluntad tal no sería libre porque se niega a reconocer la autoridad y la legitimidad de la ley moral. Al separarse de la ley moral y dejarse guiar por máximas diferentes a las racionales, el ser humano se sale de lo racional o suspende el cumplimiento de lo moral. El abandono de lo racional equivale, para Kant, a una suspensión de la libertad. Kant negaría que la elección del mal sea una decisión libre, esa falta de libertad es un tropiezo de la voluntad (*Gesinnung* y *Willkür*). Sostener que la causa del mal es una falla de la voluntad, significa que puede haber una inversión de las máximas que rigen la acción.⁷⁶ Esto explica por que Kant sostiene que el mal moral es la *propensión* (*Gesinnung*) de los seres humanos a invertir el orden de las máximas. Esa posición aparece en la siguiente frase: “Esta propensión debe ser considerada en sí misma como mal moral, pero no como una predisposición natural sino como algo que puede ser imputado al ser

⁷⁶ Kant sabía que aceptar la posibilidad de una desviación de la voluntad contradice su propia definición de voluntad. No obstante, mediante la distinción de autonomía y heteronomía, la desviación de la voluntad se puede concebir como una “capacidad moral de la voluntad”. Esta distinción también le permite establecer que la propensión, es decir la clave de su solución al problema del mal, es un “campo subjetivo determinante de la voluntad que precede a todos los actos y que, en consecuencia, no es un acto”, Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p.26. Así la tendencia humana a invertir las máximas es una condición de posibilidad para el mal y Kant diría que es su origen.

humano y, en consecuencia, debe consisten en máximas de la voluntad que son contrarias a la ley”.⁷⁷ Según esto, todo ser humano tiene la capacidad de invertir los motivos que rigen su acción y cuando lo hace está cediendo a su propensión al mal; es decir cae en él. Para Kant, este rasgo es latente en los seres humanos así que cualquier persona tiene la potencialidad de activar esa propensión y dejarse guiar por máximas que no son propias de la ley moral. Así, el mal se da cuando la máxima moral basada en la libertad y la razón, resulta subordinada a un principio no moral, como lo es el amor propio.

El amor propio es un tipo de predisposición (*Anlage*) que según Kant es física y consiste en poner los intereses propios por encima de la ley moral. El amor propio consiste en el acto de compararse a sí mismo con otras personas y buscar la manera de sobresalir entre ellos, de obtener su aprobación o su admiración. Es la tendencia a obtener “valor (worth) en la opinión de otros”⁷⁸ y poco a poco se convierte en una tendencia a ubicarse por encima de ellos. El amor propio desvía el arbitrio del cumplimiento de la ley moral, así Kant afirma “el hombre (incluso el mejor) es malo solo en cuanto que revierte el orden moral de los incentivos [inclinaciones] cuando los adopta en [por encima de] sus máximas”.⁷⁹ El hombre al que se le considera malo es aquel que trastoca, invierte o desordena los principios y los impulsos. Siguiendo lo que dice Kant acerca de la subordinación, Silber define al hombre malo como “aquel que decide libremente subordinar las demandas de la ley moral a las demandas de su naturaleza sensible”, y con ello da una idea de la noción de amor propio.⁸⁰

Tal como lo concibe Kant, el mal es radical. Esto significa que el mal es una posibilidad arraigada en los seres humanos, pero esto no implica que sea un rasgo propio o característico de los mismos. Así afirma, “El mal es *radical*, porque corrompe el terreno de todas las máximas, es además, como una propensión natural, *inextirpable* por el poder humano; esa extirpación sólo puede darse por medio de máximas buenas y no puede tener

⁷⁷ “this propensity must itself be considered as morally evil, yet not as a natural predisposition but rather as something that can be imputed to man, and consequently it must consist in maxims of the will which are contrary to the law”. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. 26

⁷⁸ Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. 22

⁷⁹ “man (even the best) is evil only in that he reverses the moral order of the incentives when he adopts them into his maxims”. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. 31

⁸⁰ “one who freely decides to subordinate the demands of the law to the demands of his sensible nature”, Silber, *The ethical significance of Kant’s religion*, p.cxv

lugar cuando al terreno último de todas las máximas se considera corrupto”.⁸¹ Según esto, el mal es radical porque la posibilidad de cometer actos contrarios a la ley moral hace parte de la naturaleza humana y afecta todos los ámbitos de la moralidad de las personas, es decir, afecta el terreno en el que se originan las máximas morales. La única manera de suprimir el mal de las acciones es retomando máximas buenas. Por ser una propensión y no una consecuencia inevitable, el mal se puede contener, mas no eliminar, mediante la fuerza humana, es decir, que el mal está latente en los seres humanos pero no siempre se manifiesta en ellos. Uniendo las nociones de mal radical y amor propio se encuentra que el mal es resultado de subordinar la ley moral a principios no morales como, por ejemplo, el amor propio. Así la maldad no depende de los incentivos que adopta el ser humano, sino de la prioridad que le da a cada uno. Según esto, el reto para los seres humanos es evitar que el amor propio se convierta en el fundamento de sus máximas.

La propensión no se debe considerar como un rasgo innato sino como una condición de posibilidad para el mal. Además, según Kant hay una *predisposición* natural a invertir los incentivos de la acción moral que no es denominada maldad, malignidad, ni corrupción sino algo que él llama *perversidad del corazón*. Un juicio en el que se diga que un ser humano es malvado es inaceptable para Kant. Él mismo lo afirma cuando dice que la malignidad (malignant) y la maldad (devilish) no son designaciones aplicables al hombre.⁸² Así refuerza su rechazo hacia la idea de mal diabólico. Para su propuesta sólo es aceptable la noción de perversidad del corazón, donde el mal corazón se caracteriza porque “surge de la fragilidad de la naturaleza humana, de la falta de fuerza suficiente para seguir los principios que éste ha escogido para sí mismo unido con su impureza, de las fallas para distinguir los incentivos de cualquier otro por la prueba de la moralidad”.⁸³ Esta noción permite comprender la propensión al mal y por eso es clave para sostener la idea de mal radical. La perversidad del corazón es producto de la debilidad humana para mantener los principios morales. Es una

⁸¹ “The evil is *radical*, because it corrupts the ground of all maxims; it is, moreover, as a natural propensity, *inextirpable* by human power, since extirpation could occur only through good maxims, and cannot take place when the ultimate subjective ground of all maxims is postulated as corrupt”. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. 32

⁸² Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p.30

⁸³ “it arises from the frailty of the human nature, the lack of sufficient strength to follow out the principles it has chosen for itself, joined with its impurity, the failures to distinguish the incentives from each other by the gauge of morality”. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. 32

suerte de impureza que se manifiesta en el ser humano cuando él confunde los motivos que guían su acción y pone sus inclinaciones no morales por encima de las máximas morales.

La propuesta kantiana sobre el mal radical establece las condiciones de posibilidad para la aparición del mal. Se ha dicho que una visión determinista de la moral no permite explicar el mal como una elección de cada sujeto. Una condición para discutir el problema del mal es concebir al ser humano como un sujeto libre. Como conclusión de Kant tenemos que “El origen del mal es la voluntad que ya es considerada libre y el mal no tiene origen en la naturaleza sino en la decisión libre [en la acción libre] del hombre”.⁸⁴ Según la propuesta kantiana la libertad, la razón y la voluntad son rasgos indispensables para caracterizar la moralidad. Además, son condiciones de posibilidad para el mal; lo que implica que si una persona carece de alguna de ellas no puede ser enjuiciado como si las tuviera. Las condiciones de posibilidad también son condiciones para atribuir responsabilidad moral a los perpetradores de crímenes. La racionalidad, la volición y la libertad de los perpetradores son rasgos que se dan por supuestos en la mayoría de juicios de responsabilidad moral.

Siguiendo la tesis kantiana, la reflexión sobre el mal y la atribución de responsabilidad moral exigen una concepción libertaria del individuo. La asignación de responsabilidad no cabe en una perspectiva determinista que acepte el mal como un rasgo innato o como resultado necesario de situaciones específicas. La moralidad que supone libertad en el individuo permite la asignación de responsabilidad moral porque demuestra que las malas acciones son resultado de decisiones personales y no de causas o imposiciones ajenas a los sujetos. El repudio frente a actos criminales equivale a desaprobación a quien los cometió porque eligió el curso de acción que perjudicaba a otros y lo hizo de manera consciente y voluntaria. Según esta concepción la acción libre y la decisión de las personas que infringen daño son criterios para señalarlos como responsables.

3.2. Otras teorías del mal

En sintonía con la propuesta de Kant, Paul Ricoeur explica el problema del mal como una caída.⁸⁵ Comienza por reconocer cierta neutralidad moral en los seres humanos y, al

⁸⁴ Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, p. 36

⁸⁵ Ricoeur, Paul. “El simbolismo del mal”. En *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982

igual que la tesis kantiana, sugiere que el ser humano puede caer en el mal. Ricoeur habla del mal como una posibilidad. Para él, en lo referido a la moralidad, los seres humanos, se hallan en un punto neutral pero son acosados por una tensión constante entre el bien y el mal. El autor sugiere que el bien predomina y que el mal sólo aparece eventualmente. Al igual que Kant, Ricoeur descarta de manera explícita “la posibilidad de mal como grabada en la constitución más íntima de la realidad humana”.⁸⁶ Para explicar cómo se hace efectiva esa posibilidad Ricoeur dice que el ser humano se ubica en un punto medio entre el bien y el mal. Su carácter es doble y según este él establece los límites de la acción. Al respecto Ricoeur afirma, “su mediación se da entre su propio yo, aquel que es enorme e inaprehensible por sus potencialidades intelectuales, por sus acciones y sentimientos y aquel que es limitado y diminuto en su condición material y limitado frente al poder de la naturaleza.”⁸⁷ Con esto reconoce una parte emocional o asociada a los afectos que acompaña a la racionalidad. El ser humano es ilimitado en las dimensiones internas de su propio intelecto y las emociones, pero es finito y pequeño frente a la naturaleza. Según esta visión del mal no hay una inercia que atrae a algunos seres humanos hacia el extremo de lo bueno y a otros hacia el abismo de lo malo. Para Ricoeur la constitución intelectual, sentimental y hasta física condiciona la inclinación o tendencia hacia cualquiera de los lados. Por ello cada decisión y cada acción equivalen a “saltar” hacia un lado o hacia otro. La dificultad de lograr la posición intermedia se explica porque la inestabilidad también es un rasgo de la naturaleza humana y cada acción o cada salto se da para buscar puntos de equilibrio. La moralidad se halla en ese punto intermedio entre la perfección y la imperfección, o entre la bondad divina y sobrehumana y la maldad. El equilibrio entre estos extremos se logra mediante las decisiones. La metáfora de la distancia y el salto sugiere que el mal es una manifestación de la conciencia y de la voluntad.

Ricoeur sostiene que el mal no es una posibilidad remota sino una tendencia o inclinación que se puede revelar en el ser humano en cualquier momento de la vida.⁸⁸ Esta propuesta es acorde a la descripción kantiana del mal radical basada en que el mal no es innato, sino una predisposición que se activa en algunos seres humanos y en otros no. Con

⁸⁶ Ricoeur, “El simbolismo del mal”, p.27

⁸⁷ Ricoeur, “El simbolismo del mal”, p.27

⁸⁸ Ricoeur, “El simbolismo del mal”, p.25 y 157

estas dos propuestas se empieza a ver que la maldad de las acciones está asociada a unos rasgos de la personalidad humana. Ambos autores señalan que el mal no es un rasgo propio de las personas que hacen el mal, sino una condición latente en todo ser humano; explican que el control de las pasiones por medio de la razón y por la búsqueda de un equilibrio es lo que detiene a muchas personas a actuar conforme a esa condición. Con estos argumentos cobra sentido la afirmación de Arendt citada en el capítulo anterior según la cual todos podemos ser igualmente malos. Esto no implica que todos seamos culpables por todo el dolor y el daño que hay en el mundo; más bien, significa que la maldad no es un rasgo exclusivo de los perpetradores de crímenes tal que permita atribuirles responsabilidad. Hay diversos motivos que hacen estallar esa propensión a la maldad. Esto da lugar a nuestra tesis según la cual los sentimientos morales de los perpetradores son un detonante para los crímenes o atrocidades que cometieron y por ello tienen lugar en la asignación de responsabilidad que se les hace.

En consonancia con estas propuestas vale la pena retomar la visión de Arendt referente al mal moral. Su propuesta es diferente a la de Kant, pero no son posiciones contrarias. Ella también parte de rechazar el mal diabólico o la posibilidad de que alguien sea malo por naturaleza y propone la noción de mal banal. Viendo un caso como el juicio de Adolf Eichmann, Arendt elaboró su propia noción de mal moral.⁸⁹ Durante el holocausto ese personaje había cometido, autorizado y apoyado crímenes en contra de los judíos, y en el momento del juicio explicaba esas acciones. Dada la magnitud de los crímenes, ninguna de las razones resultaba aceptable para Arendt. Según ella, cada intento de justificar las acciones reforzaba o aumentaba su culpa. En ese caso Arendt no halló algo que explicara los crímenes de lesa humanidad; en este caso el mal es inexplicable y no tiene profundidad, ni razón alguna que lo justifique. Describe a este mal banal porque no se puede incluir dentro de la racionalidad humana. Tal como lo comenta Allison, la banalidad del mal para Arendt consiste en que cuando “el pensamiento trata de encontrar su profundidad queda frustrado porque no hay nada”.⁹⁰ Esto muestra que la noción de mal banal de Arendt no puede asociarse con una trivialización de los crímenes y las atrocidades, sino que se asocia a la

⁸⁹ Arendt, *Eichmann en Jerusalem* : Barcelona, Lumens 2003.

⁹⁰ Allison, “Reflections on the banality of (radical) evil: a Kantian analysis”, p.171.

dificultad de explicarlo. El término “mal banal” es una denuncia del vacío y la falta de racionalidad que hay detrás de tales acciones. El mal es banal porque fue perpetrado por personas del común de una manera casi automática, sin una revisión mínima de los actos y de las consecuencias. Allison también comenta que en lugar de señalar un origen diabólico, Arendt denuncia una falta de motivación para estos crímenes. Allison afirma: “En lugar de ver los crímenes de Eichmman como derivados de motivos humanos, Arendt los ve, esencialmente, como carentes de motivación”⁹¹ En estos casos, ni siquiera es perceptible que el mal, por el mal mismo, haya sido el motivo de las personas para cometer estos crímenes. Estas personas no hacen una reflexión acerca de sus acciones.

Esta caracterización que hace Arendt de los crímenes del holocausto tiene una ampliación en la propuesta que ofrece Claudia Card acerca del problema del mal. Card entra en esta discusión con una teoría de la atrocidad⁹² donde señala que las atrocidades son el paradigma del mal. La base de esta idea es que no hay equivalencia entre el mal, los agravios, el daño, la destrucción y las catástrofes. Todos estos sustantivos caben dentro de la noción de mal, pero la atrocidad plantea los mayores interrogantes y problemas morales. Algunas situaciones que involucran sufrimiento pueden ser tolerables, pero tal como lo sostiene Card “los verdaderos males nunca son triviales” y lo propio ocurre con las atrocidades.⁹³ En el texto, Card establece una teoría del mal pensando en preguntas como: ¿Es natural el mal en los seres humanos?, ¿Se puede evitar el mal? , ¿Qué perspectiva del mal tienen las víctimas y los victimarios?, ¿Qué diferencia hay entre los motivos y las intenciones malas? ¿Quiénes pueden considerarse personas malas?

La noción de mal utilizada por Card coincide con la kantiana en que rechaza el mal como algo innato. Al refinar esa tesis y utilizar el concepto de atrocidad, Card reconoce que ciertos actos involucran la voluntad de los agentes y el daño que ocasionan es producto de decisiones subjetivas. Según Card, frente a las atrocidades existe “la percepción de que agentes humanos fueron sus artífices o no intervinieron para evitarlas cuando habrían

⁹¹ “Instead of viewing them as stemming from inhuman motives, Arendt now sees Eichmann’s crimes (and by extension those of the nazi regime as a whole) as essentially motiveless. Allison, “Reflections on the banality of (radical) evil: a Kantian analysis”, p.169

⁹² Card, Claudia, *The Atrocity Paradigm, a Theory of Evil*.

⁹³ Card, *The Atrocity Paradigm, a Theory of Evil*, p. 22

podido y deberían haberlo hecho”.⁹⁴ Según ella, la magnitud del daño es lo que distingue la atrocidad de un daño menor. Los principales elementos de esta teoría son el daño de gran envergadura y la voluntad. Para Card las atrocidades son daños de gran magnitud, casi inexplicables, asociadas a las decisiones libres de unos seres humanos (perpetradores). Así afirma, “tanto el daño como la voluntad del mal son esenciales para que se constituya un mal pero no [...] todos los daños ni los usos ilícitos de la voluntad [son] males”.⁹⁵ Según esto, el daño y la atrocidad se asocia a la voluntad. Enseguida, Card afirma: “El daño causado por el mal no es accidental [en esta teoría] se trata el mal como un concepto ético que presupone culpabilidad [y] el sufrimiento o el daño como elemento necesario, incluso el más necesario, del mal”.⁹⁶ Además del número de víctimas, la destrucción psicológica y material producida por las atrocidades, se encuentra el problema de la voluntad de los agentes que llevaron a cabo las acciones dañinas.

Las atrocidades reflejan una deliberada intención de hacer daño por parte de los perpetradores. Una condición de posibilidad para las atrocidades está en la actitud de personas que no eran perpetradores ni víctimas, es decir, se halla en la omisión o indiferencia de aquellas personas que, por diversos motivos, no llegaron a participar en los crímenes pero los respaldaron y fueron testigos de ellos. A propuesta de Carda retoma la tesis según la cual los malhechores (*wrongdoers*) son seres humanos iguales a cualquier otra persona y discute la potencialidad de cualquier ser humano de infringir daño voluntariamente y no intencionalmente en otras personas. Así se actualiza la idea de que todos somos igualmente capaces de hacer daño o estamos propensos a cometer crímenes o acciones incorrectas. El elemento que agrega Card es una definición de atrocidad que permite distinguir el daño accidental del daño y del sufrimiento voluntariamente infringido. Su propuesta hace énfasis en que las atrocidades no se cometen por accidente. Esto permitiría agregar a la idea de que todos podemos ser igualmente malos, la afirmación de que *todos podemos (si así lo queremos) no cometer atrocidades*.

⁹⁴ Card, *The Atrocity Paradigm, a Theory of Evil*, p. 19.

⁹⁵ Card, *The Atrocity Paradigm, a Theory of Evil*, p. 18.

⁹⁶ Card, *The Atrocity Paradigm, a Theory of Evil*, p. 18.

La idea de que la atrocidad es producto de una falla en la voluntad de ciertos individuos y que es una decisión inmoral tomada deliberadamente, es acorde con la explicación kantiana. En su propuesta Card matiza el argumento afirmando que hay usos ilícitos de la voluntad que no se pueden considerar atrocidades, es decir, que hay acciones incorrectas contrarias a la moralidad pero no tienen una magnitud tal como para denominarlas atrocidades.

Esta teoría también rechaza la tesis del mal diabólico y no implica que los perpetradores sean malos por naturaleza. En cambio permite señalar, tal como lo permite la propuesta kantiana, que los perpetradores se desviaron del cumplimiento de una moralidad y que la enorme magnitud del daño no cabe dentro de la racionalidad humana. Esto respalda la tesis del mal banal formulada por Arendt. Al incluir nociones de libertad y voluntad, Card se remite a la adscripción de responsabilidad en los perpetradores. Tal adscripción no deja espacio para que los perpetradores se defiendan de las acusaciones recurriendo al argumento según el cual las circunstancias les impidieron actuar de manera correcta. En estos casos hay una gran desproporción entre el daño cometido y la excusa que alguien pudiera dar. El daño cometido supera cualquier motivo comprensible así que es difícil, si no imposible, elaborar una excusa válida y aceptable para las víctimas.

Tener en cuenta los conceptos de voluntad y libertad no es suficiente para comprender las atrocidades y el daño que algunos seres humanos infringen sobre otros. El hecho de que ciertas acciones carezcan de un fundamento racional no implica que carezcan de motivación. Las teorías del mal explican cuáles son las condiciones de posibilidad para el mal, pero no se ocupan de la motivación que tienen los individuos para cometerlo. Card reconoce que este problema es investigable cuando afirma que “las atrocidades son reconocibles sin que conozcamos el estado mental de sus perpetradores. A menudo nos preguntamos cuáles podrían haber sido sus motivaciones”⁹⁷. En esta afirmación se habla de los perpetradores como agentes morales que cuentan con un estado mental, lo cuál no suele ser el tema de discusión cuando se analizan los crímenes. Así, la teoría de Card nos permite dar un paso del problema del mal al problema de las motivaciones para cometer el

⁹⁷ Card, *The Atrocity Paradigm, a Theory of Evil*, p. 26

mal. Pero antes de discutir en detalles el tema de las motivaciones morales se va a desarrollar un último argumento acerca del problema del mal que consiste en evaluar un juicio de responsabilidad emitido frente a los militares de la dictadura argentina.

3.2. Análisis de un juicio de responsabilidad

La dictadura militar argentina es uno de los casos que Kekes analiza en *Las raíces del mal*.⁹⁸ En ese análisis aparece un ejemplo de juicio responsabilizante. Para Kekes la *guerra sucia* es una manifestación de mal. Tomando datos históricos y los antecedentes de la dictadura militar, Kekes señala que “la junta y los oficiales hicieron “la guerra sucia” como una reacción deliberada contra los guerrilleros, y supusieron –equivocadamente- que la brutalidad de su respuesta estaba justificada por la amenaza real que los guerrilleros representaban para la estabilidad de la Argentina”.⁹⁹ Kekes concluye que los militares de la dictadura son malos y afirma:

En términos generales, el criterio razonable sobre los militares de la última dictadura argentina es que, si sus acciones tenían patrones característicos y causaron daños graves, excesivos, malévolos e inexcusables a miles de personas, sus acciones eran malas; y debido a que su honor en gran medida hizo que fueran las personas que eran, eran personas malas.¹⁰⁰

Con este juicio Kekes sugiere que hay responsabilidad moral por parte de los militares argentinos. Este juicio combina el tema de la responsabilidad con el problema del mal. Según la cita, el criterio para establecer la responsabilidad moral de los militares es el mal. Kekes no amplía en qué sentido utiliza la noción de mal. A continuación trataremos de demostrar que la afirmación de Kekes según la cual la acción de los militares estuvo motivada por la maldad se puede prestar para confundir los conceptos de mal diabólico y de mal radical. Con la distinción entre mal radical y mal diabólico presentada aquí se ha dicho que no hay seres humanos que desde su nacimiento lleven el mal como rasgo de su

⁹⁸ Kekes, John. *Las raíces del mal*, Buenos aires: Editorial El ateneo, 2006.

⁹⁹ Kekes, *Las raíces del mal*, p.137.

¹⁰⁰ Kekes, *Las raíces del mal*, p.156

carácter. Para que un juicio sea aceptable se debe eliminar cualquier rastro de la tesis del mal diabólico o la sugerencia de que los crímenes fueron motivados por el mal mismo.

Teniendo presente la tesis kantiana del mal radical y dejando de lado la tesis del mal diabólico se puede evaluar este juicio. Kekes afirma que los militares i) eran personas malas y ii) siguieron una máxima de maldad basada en el honor. La primera afirmación sugiere que los militares albergaban el mal en sus acciones, que su finalidad era hacer el mal por el mal mismo; pero la segunda sugiere que el honor fue una motivación para actuar de esa manera y supone que el honor es una motivación mala por si misma. Lo que se dijo sobre la tesis kantiana nos permite conectar ambas proposiciones mediante el concepto de amor propio. El juicio de Kekes se puede esclarecer señalando que los militares cometieron acciones malas en nombre de su honor y así explicar que el “mal” del que habla es el mal radical y no el mal diabólico. Para completar el argumento de Kekes y aplicar la tesis kantiana del mal radical cabe sostener que los militares argentinos de la dictadura son un caso de mal radical porque antepusieron una premisa de amor propio, que en este caso es el honor, sobre las máximas de moralidad esperadas y sobre la moralidad compartida por la sociedad argentina.

La segunda afirmación de Kekes exige explicar que el honor es un caso del concepto de amor propio. El sustento del juicio es que la manera en que los militares defendieron su honor los llevó a cometer abusos y a creer que podían justificar todo el daño cometido. Esto implica que el honor fue el motivo de la maldad que se manifestó en los militares y este supuesto es la base de Kekes para sostener la primera afirmación, es decir, que los militares argentinos eran personas malas. El honor refuerza el argumento del mal radical en el sentido en que es una inclinación a buscar el beneficio propio y a ocuparse únicamente de los intereses particulares. Si se acepta, tal como lo sugiere Kekes, que los militares de la guerra sucia tuvieron una motivación egoísta y por ello estuvieron más interesados en defender su honor que en respetar la vida y dignidad de otras personas, se encuentra que tal motivación es ejemplo de una desviación de la máxima de acción. Así aparece una inversión de las motivaciones morales de los militares de la dictadura. Aquellos que optaron por defender el honor propio y de la institución antes que exigir el respeto de los derechos de los ciudadanos pusieron sus intereses particulares por encima de la regla moral de

respetar la vida de otros. La máxima de amor propio que prevaleció por encima de las máximas morales en el caso de los militares argentinos fue el honor. La defensa de los militares ante las acusaciones tiende a justificar los crímenes basándose en la obediencia debida hacia la institución militar. Esto intenta explicar que la obediencia está asociada al honor. El orden militar argentino se consideraba legal, pero allí se dictaban las órdenes de detener, torturar y asesinar a los subversivos y presuntos subversivos, incluyendo a sus respectivos amigos y familiares. La razón para hacer estas ejecuciones era la necesidad de eliminar a las personas que aparentemente representaban peligro para el poder vigente. Kekes rechaza esta justificación sosteniendo que al obedecer, los militares no distinguieron entre el cumplimiento de ordenes legales y ordenes ilegales. Además señala que “no hubo ninguna cuestión de obediencia porque los oficiales hicieron lo que querían hacer: concretamente, poner fin a la subversión”¹⁰¹ y para ello utilizaron los métodos que quisieron. Para los militares, el cumplimiento de órdenes, la actividad antsubversiva ilegal y las prácticas de tortura y exterminio eran maneras de conservar el honor. Con esta crítica se plantea la discusión de la legalidad de las órdenes.

Aún en una institución militar hay marcos que permiten identificar la legalidad y la ilegalidad de las órdenes. Los intentos de justificación de los perpetradores sucumben ante el hecho de que la obediencia a órdenes ilegales no es obligatoria dentro de la institución militar. La obediencia de los militares argentinos ante esta orden no estaba filtrada por la evaluación de que la orden fuera legal o ilegal. En las organizaciones estatales de defensa y vigilancia el asesinato sólo es legal bajo condiciones muy precisas. Los vuelos de la muerte eran acciones que se ejecutaban sin tener en cuenta el marco legal de la institución ni algún rasgo de humanidad que había en los prisioneros.

Kekes se percata de que la falta de precisión en la definición de *subversión* llevó a incluir en esta categoría a casi cualquier ciudadano. Los vuelos de la muerte eran una acción en contra de personas consideradas subversivas. En el caso argentino, resulta inaceptable una justificación según la cuál los crímenes que cometieron eran una manera defender al

¹⁰¹ Kekes, *Las raíces del mal*, p.137

Estado argentino frente a la subversión porque tal manera de defender era equivalente a un ataque en contra del mismo Estado. Fueron producto de una orden ilegal.

Además, La distinción entre obediencia y consentimiento involucra conceptos como voluntad y libertad que habían sido mencionados arriba. Esta distinción nos muestra que la obediencia por honor es un caso de amor propio o de inversión de las máximas de acción moral. El pretexto de que la única alternativa de acción era la obediencia queda invalidado por la propuesta de Arendt de la resistencia no violenta comentada arriba.

La posición de Kekes es cercana a la tesis del mal radical, y adicionalmente explora la motivación de las acciones cuando indaga por sus raíces psicológicas. Así afirma:

Los actos malos son llevados a cabo por seres humanos, y es dentro de ellos donde hay que buscar las causas. [...] Si las raíces del mal son psicológicas, no sociales, entonces un cambio en las condiciones sociales no puede hacer más que eliminar sólo una expresión particular del mal. A menos que las causas psicológicas sean ellas mismas cambiadas, indudablemente se encontrarán otras maneras de manifestar el mal, ya que sus expresiones particulares no hacen a la motivación subyacente¹⁰².

Aquí, Kekes denomina psicológico lo que Kant había denominado una predisposición y tiende a rechazar la hipótesis de que el mal es algo innato. Además sugiere que no es posible eliminar esa predisposición o causa psicológica y por ello no debemos esperar que el mal deje de manifestarse en algunos actos humanos. Con esto propone indagar si las motivaciones para estos crímenes son psicológicas es decir internas al individuo o son inducidas o forzadas por algo externo a él. Como Kekes deja abierto el problema del origen psicológico del mal, está sugiriendo que además de la ley moral y de la racionalidad hay otros detonantes del mal.

La tesis Kekes reconstruida y las precisiones que hicimos mediante la lectura de Kant permiten sostener que el mal diabólico, o la intención de producir daño a otros por el valor

¹⁰² Kekes, *Las raíces del mal*, p.13

del daño en sí mismo, no permiten asignar la responsabilidad moral. Hemos dicho que la tesis del mal diabólico no es útil para juzgar las atrocidades en la medida en que se puede convertir en un pretexto para los perpetradores; el peligro de la tesis del mal diabólico es que anula la asignación de responsabilidad y no permite identificar las motivaciones de los perpetradores. En cambio, la tesis del mal radical que postula el amor propio como detonante de las acciones dañinas tiene más alcances. Nos interesa investigar si, además del amor propio, hay algún otro detonante para que muchos seres humanos sigan la propensión al mal y no la propensión al bien. Esta conclusión exige investigar qué aspectos morales que se deben tener en cuenta para emitir juicios de responsabilidad moral. Las apreciaciones de Card sobre el mal habían dejado abierta la idea de que las intenciones y las motivaciones de los individuos son aspectos de la moralidad. La tesis propuesta aquí responde a esta exigencia. A continuación se muestra que los sentimientos morales de los perpetradores son, en ocasiones, esos detonantes y, por eso, tienen lugar en la asignación de responsabilidad moral por las atrocidades. Al respecto, la hipótesis que se propone aquí es que la propensión al mal también se explica por estos sentimientos. Esta tesis permite explicar las fallas o desviaciones de la voluntad y por eso es derivada de la propuesta kantiana de la propensión al mal. En la siguiente sección se reconstruye la teoría de los sentimientos y las emociones morales para sostener que la propensión humana al mal está asociada a estos.

4. La responsabilidad moral desde los sentimientos morales

Hay que distinguir entre los sentimientos como motivación de los perpetradores para los crímenes atroces y los sentimientos experimentados como efecto de reconocer que las propias acciones son reprochables e injustificables. En estos dos sentidos los sentimientos morales caben dentro del análisis de los juicios de responsabilidad moral hacia los perpetradores de atrocidades. Respecto a la motivación para las atrocidades se habla de sentimientos como la ira, la indignación y la humillación. Por otra parte, los perpetradores pueden experimentar arrepentimiento, vergüenza y culpa después de cometer sus crímenes. Esto anuncia que algunos sentimientos morales caben en la asignación de responsabilidad que se le hace a los perpetradores por crímenes atroces.¹⁰³ Una pregunta presente en esta sección es ¿qué motivación moral además del amor propio aparece en los perpetradores de crímenes de lesa humanidad? La respuesta que se propone es que los sentimientos morales y las emociones reactivas morales son motivaciones para la perpetración de algunos crímenes atroces. La relación que hay entre el problema del mal y los sentimientos morales aparece al hacer un recorrido por las principales teorías acerca del último concepto.

En esta sección se presenta la noción de sentimientos morales y se explica cómo van asociados a la responsabilidad moral. Se retoman las propuestas de David Hume, Adam Smith, Peter Strawson, Ernst Tugendhat y Jay Wallace acerca de los sentimientos. Veremos que los sentimientos morales, tal como los definen Strawson y Tugendhat, son la motivación de algunas personas para actuar de manera incorrecta o contraria a la que establece la comunidad moral a que ellas pertenecen y aceptan. A partir de estas propuestas se va argumentar que algunos sentimientos son un detonante para el mal porque pueden activar, en algunas personas, la *predisposición al mal* de la que habla Kant. Al hablar de detonante y de activadores de la predisposición moral estamos haciendo referencia la motivación de las personas para cometer sus crímenes.

4.1. Las teorías de los sentimientos morales

¹⁰³ Los sentimientos morales están asociados a las acciones que son moralmente reprochables. Siguiendo a Ernst Tugendhat y Jay Wallace veremos que los sentimientos que se ligan a la responsabilidad moral son el resentimiento, la culpa, la indignación y la vergüenza. Wallace, Jay. *Responsibility and the moral sentiments*.

En el tercer libro del *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹⁰⁴, Hume plantea como objetivo buscar la fuente de la moralidad y de la inmoralidad. Allí defiende que la moralidad está constituida por unos sentimientos y rechaza la idea de que está basada exclusivamente en la razón. Un argumento para rechazar la racionalidad de la moralidad es el carácter práctico de la ética. Al respecto afirma “La filosofía se divide comúnmente en especulativa y práctica. Y como la moralidad se incluye siempre en el segundo apartado, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y que va más allá de los serenos y desapasionados juicios del entendimiento.”¹⁰⁵ Al decir que los juicios de la razón son desapasionados y serenos Hume sugiere que tales juicios no tienen efectos en el ámbito práctico. Para él, la razón se queda corta en la explicación de lo moral. Hume reconoce que la moralidad es producto de la diversidad de la vida y acciones humanas. Si la única manera de actuar fuera racional, no habría espacio para la moralidad porque “las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres la demás”.¹⁰⁶ Hume precisa que la razón no está directamente involucrada en las acciones, en cambio, los sentimientos sí se manifiestan allí. La razón sólo alcanza a valorar las acciones pero no a producirlas. Según esto, la moral no puede derivarse de la razón.

El principal argumento para sostener tal posición es que la razón se ocupa de descubrir la verdad y de hacer relaciones entre las ideas para llegar a hechos reales. La razón se ocupa de lo que es verdadero y falso, de cuestiones de hecho. Al reconocer que las pasiones, voliciones y acciones no pueden ser verdaderas ni falsas no pueden ser, según Hume, “contrarias o conformes a la razón”.¹⁰⁷ Esta afirmación surge de reconocer las funciones de la razón. Según Hume, la valoración moral en la que no es posible hallar una verdad universal es un terreno ajeno a la principal función del entendimiento que es encontrar la verdad. Esta afirmación acerca de la verdad se ajusta a los supuestos epistemológicos de su propio sistema. Para Hume, la moralidad no es resultado de relaciones causales y esa es su principal diferencia con la racionalidad. La base de esta

¹⁰⁴ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*.

¹⁰⁵ Hume, David. Libro II, *Tratado de la naturaleza humana*. Parte I, sección I, 457, p.674.

¹⁰⁶ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*. Parte III, sección I, 575, p. 821

¹⁰⁷ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*. Parte I, sección I, 458. p.676

afirmación es reconocer las funciones de la razón. Lo moral se distingue de la ciencia en que bajo ciertas circunstancias y condiciones (causas) no hay unos resultados (efectos) invariables. En este sentido Hume afirma que la moral no es una “*cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento”.¹⁰⁸ Así, por ejemplo, acerca del asesinato intencional, Hume dice, “examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a la que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos.”¹⁰⁹ Lo único que le concede Hume a la razón, en cuestiones morales es que la razón da cierta información y permite descubrir unos vínculos causales en las situaciones, así afirma:

La razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para ella, o descubriendo la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión.¹¹⁰

En definitiva, para Hume la moralidad tiene origen en las pasiones y no en el entendimiento. Un ejemplo que complementa esta argumentación es la reflexión de Hume acerca del asesinato voluntario. Según él, no se puede establecer que esta acción sea reprochable por la vía de la razón, por eso dice “nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón”.¹¹¹

Ahora bien, para distinguir las acciones como buenas o malas Hume acude al sentimiento de simpatía. La primera característica es que “La simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación”.¹¹² A partir de esto se encuentra que la simpatía es la capacidad humana de comprender una idea que no

¹⁰⁸ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*. Parte I, sección I, 468. p. 688.

¹⁰⁹ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte I, sección I, 468, p. 688

¹¹⁰ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte I, sección I, 459. p.676

¹¹¹ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte I, sección I, 469. p. 689

¹¹² Hume, David. Libro II, *Tratado de la naturaleza humana*. Parte III, sección VI , 427, p.632

es propia ni es resultado de una afección directa. La representación de tales ideas es posible por la imaginación de los seres humanos. Hay sentimientos que son resultado de la simpatía. Un ejemplo utilizado por Hume para ilustrar este punto es el de los sentimientos de terror y compasión que le produciría ver la preparación de una sala de cirugía. La noción de simpatía le permite hablar de la relación entre los sentimientos y la moralidad. Por sentimiento moral Hume entiende lo siguiente:

Un principio inherente al alma humana y uno de los elementos más poderosos de su composición. Pero este sentimiento deberá adquirir nuevo vigor cuando, al reflexionar sobre sí mismo, apruebe los principios de que se ha derivado, sin encontrar en su nacimiento y origen nada que no sea grande y bueno. Quienes reducen el sentimiento moral a instintos originales de la mente humana pueden defender la causa de la virtud con autoridad suficiente, pero les falta la ventaja que poseen quienes dan razón de este sentimiento por una simpatía extensiva a toda la humanidad.¹¹³

Esto significa que la reflexión moral debe contar con que todos los seres humanos tienen la capacidad de sentir. Esa capacidad no se limita a experimentar los sentimientos propios sino que se extiende y nos permite representarnos los sentimientos ajenos y acercarnos a comprenderlos. Los sentimientos individuales se derivan de algo enorme tal como la condición de humanidad, y en este sentido son compartidos por todas las personas. Un comentario del traductor respecto a esta sección señala que, históricamente, esta es una de las primeras tesis sobre la moralidad que se aparta de una concepción teológica, así dice: “el principio de simpatía (como criterio social) sustituye así a la divinidad en la fundamentación de la ética”.¹¹⁴ Esto revela que la tesis de Hume tiene un carácter social. Hume tiene una excesiva confianza en los sentimientos porque afirma que ellos indican qué es lo bueno y qué es lo malo. Sostiene que de la capacidad de representarse los sentimientos ajenos no se derivan cuales acciones son buenas y cuáles acciones son malas. La conclusión de Hume en este libro es que “la simpatía constituye la fuente principal de las

¹¹³ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte III, sección VI, 619 p. 875

¹¹⁴ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte III, sección VI, 619 p. 785

distinciones morales” y que es un criterio para reconocer virtudes, como la justicia, la obediencia, la castidad y la cortesía; las cuales “tienen que derivar de su carácter meritorio de nuestra simpatía hacia quienes obtienen algún beneficio de ellas, de la misma manera que las virtudes tendientes al bien de quien las posee derivan su mérito de nuestra simpatía hacia esa persona.”¹¹⁵ Según esto, los sentimientos morales son la fuente de la moralidad y la estrategia para evitar la inmoralidad. Esta es la tesis más discutible de su trabajo en la medida que reduce la explicación de lo moral al ámbito de los sentimientos y con ello tiende a omitir toda intervención de la razón.

Hume sugiere que los sentimientos de placer y malestar frente a las acciones de otros nos pueden ayudar a reconocer lo moral y enseguida dice, refiriéndose a los sentimientos, que “estos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio”.¹¹⁶ Aceptar esto llevaría a pensar que hay una correspondencia entre el placer y lo bueno, y entre el dolor y lo malo. Esto es problemático porque insinúa que el placer es un criterio para establecer qué acciones son correctas. Con ello se caería en el error de justificar a un asesino por el placer que experimenta al cometer su crimen. Esta reflexión ilustra porqué la propuesta de Hume acerca de los sentimientos morales no se defiende en este trabajo. A pesar de que tomamos su concepto de sentimientos morales como un aspecto importante para analizar la responsabilidad moral de los perpetradores de atrocidades, no pretendemos hacer una reducción de lo moral a lo sentimental. Reconstruimos la tesis de Hume porque es el contexto que dio origen al concepto más importante de este trabajo, pero aquí se trabaja en una dirección diferente.

La noción de simpatía es reforzada por Adam Smith y sigue el sentido expresado por Hume. Por ejemplo Smith afirma:

En toda pasión que el alma humana es susceptible de abrigar, las emociones del espectador siempre se corresponden con lo que, al colocarse en su mismo lugar, imagina que son los sentimientos que experimenta el protagonista [...] La simpatía aunque su significado fue quizás originalmente el mismo, puede hoy utilizarse sin mucha

¹¹⁵ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte III, sección V I., 618, p. 874

¹¹⁶ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*, Parte I, sección I., 469, p. 689

equivocación para denotar nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión¹¹⁷

Al hablar de acompañar a otro en su sentimiento, Smith expone la capacidad humana de comprender algunos sentimientos ajenos. Hace referencia a la capacidad que tenemos para imaginar las sensaciones de los otros y la aflicción que resulta de esa idea o representación. Hume no combinaba explícitamente su análisis sobre la imaginación con el concepto de simpatía tal como lo hizo Smith, y por eso se puede decir que el segundo explica exhaustivamente los postulados del primero. Según Feliz Duque, traductor de la obra de Hume, la diferencia entre ambos es que Hume explica la simpatía por “los sentimientos de orgullo o humildad que vemos surgir en nosotros (o en la persona juzgada) como resultado de la aprobación o desaprobación de los demás” mientras que Smith hace referencia la capacidad de “ponerse en el lugar del otro” o representarse el sentimiento de otros ante una situación que los involucra.”¹¹⁸

Un sentimiento que permite comprender la noción de simpatía es el de indignación que surge en el observador de una situación en la que una persona le ocasiona daño a otra, es un sentimiento con el cual se condenan las acciones de quien infligió daño. Este es el único sentimiento del que se puede decir que es generalizable o que se puede compartir. A diferencia de sentimientos como el resentimiento y el odio la indignación surge en personas externas al daño.¹¹⁹ En la sociedad argentina posterior a la dictadura hubo rumores de los vuelos de la muerte. Ante la posibilidad de que tales prácticas hubieran sido cometidas por los militares hubo reacciones y reproches, y sin embargo, no había evidencia de lo que estaba ocurriendo. Con la confesión de Scilingo se pasó del rumor a la verificación de un acontecimiento y allí se desataron sentimientos como la indignación en los familiares de las víctimas, en la sociedad, en el gobierno y en la comunidad internacional. Así, se puede afirmar que los procesos y juicios contra militares, la búsqueda de culpables y la imposición de castigos en Argentina estuvieron precedidos por el sentimiento de indignación. Este ejemplo muestra que frente un crimen de lesa humanidad pueden surgir diversos

¹¹⁷ Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*, p.52

¹¹⁸ Hume, David. Libro III, *Tratado de la naturaleza humana*. p. 694

¹¹⁹ La indignación puede surgir en una víctima cuando esta reflexiona sobre la injusticia que se ha cometido en contra de otras personas además de sí misma.

sentimientos y ellos son los que dan paso a la exigencia de juicios y castigos. Las personas que padecen estos sentimientos suelen exigir justicia a la manera de juicios o castigo, es decir, exigen la atribución de responsabilidad para los perpetradores.

4.2. Los sentimientos morales en la justificación de la moralidad

Los sentimientos morales también hacen parte de la propuesta de Peter Strawson sobre la moralidad. Con el texto *Libertad y resentimiento*¹²⁰ Strawson identifica que las nociones de castigo, condena y aprobación moral hacen parte de esa discusión y sugiere que un análisis de otras nociones permite formular el problema del resentimiento en el marco de la oposición entre la libertad y el determinismo. Así, Strawson revisa “Las no distanciadas actitudes y reacciones de las personas directamente implicadas en transacciones recíprocas; de las actitudes y reacciones de las partes ofendidas y de sus beneficiarios; de cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos.”¹²¹

Antes de ofrecer una definición estricta de actitudes, Strawson procede a analizarlas dentro del contexto de las ofensas y los daños. Acerca de este tipo de actitudes él precisa que sólo se pueden presentar en una interacción humana y que se refieren a las respuestas de otros frente a nuestro propio sufrimiento, como por ejemplo a la indiferencia, a la buena y mala voluntad.¹²² La lista que presenta es más restringida que la lista de sentimientos morales propuesta por Hume. Para Strawson el perdón es una actitud que tiene lugar frente a una ofensa, así afirma “perdonar es aceptar el repudio y renunciar al resentimiento.”¹²³ Mas adelante señala las ocasiones de resentimiento como aquellas en las que una persona es objeto de un daño o una ofensa a causa de la acción de otra.¹²⁴ Asumiendo que el resentimiento no es la única reacción frente a una ofensa, Strawson anuncia su intención de incluir esta emoción junto con otras dentro de la reflexión sobre la moralidad. Él caracteriza

¹²⁰ Strawson, “Libertad y resentimiento”

¹²¹ Strawson, “Libertad y resentimiento”, p. 41

¹²² What I have called the participant reactive attitudes are essentially natural human reactions to the good or ill will or indifference of others towards us, as displayed in *their* attitudes and actions. Strawson, “Libertad y resentimiento”, p. 10

¹²³ Strawson, “Libertad y resentimiento”, p.43

¹²⁴ Situations in which one person is offended or injured by the action of another and in which – in the absence of special considerations – the offended person might naturally or normally be expected to feel resentment. Strawson, “Libertad y resentimiento”, p., 44

las reacciones partiendo de que hay una reciprocidad entre los seres humanos que da lugar a unas convenciones, el incumplimiento de estas convenciones da lugar a las actitudes reactivas. Estas actitudes son definidas como “reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, tal y como se manifiestan en su comportamiento: a su buena o mala voluntad, a su indiferencia o a su falta de interés.”¹²⁵ Entonces, las ofensas producidas por una acción particular dan lugar, en la víctima, a sufrimiento y a un sentimiento como el resentimiento. Cuando la reacción ante un daño u ofensa no surge en la víctima sino en un tercero, que sólo observa la situación y siente el dolor o que simpatiza con los sentimientos de la víctima, se habla de indignación.

Strawson denomina buena voluntad según un supuesto que precede a la acción. Para Strawson, la buena y mala voluntad es una manera de juzgar las acciones de otros. Entonces las acciones que intencionalmente producen daño y sufrimiento en otros son reflejo de mala voluntad.¹²⁶ Otra reacción que menciona está asociada a las demandas que uno se hace a sí mismo. Según Strawson, las actitudes reactivas pueden estar autodirigidas. Estas serían “actitudes autorreactivas asociadas a demandas que los demás le hacen a uno mismo”.¹²⁷ El incumplimiento de esas demandas es lo que produce unos sentimientos como la culpa, el arrepentimiento, el remordimiento y la vergüenza.¹²⁸ La base de la reflexión de Strawson sobre los sentimientos morales es reconocer “ la tendencia que tiene mucha gente a identificarse imaginativamente a uno mismo en diferentes momentos con visiones diferentes y con ideales de vida contrapuestos”¹²⁹, con esto reconoce la capacidad que

¹²⁵ Strawson, “Libertad y resentimiento”, p. 53

¹²⁶ Cabe considerar que algunas acciones que pretenden ocasionarle bienestar a otros pueden resultar siendo perjudiciales u ocasionarles daño. Este daño no es intencional y eso permite distinguir unas acciones de otras. Sin embargo, esta distinción de buena y mala voluntad no explica las acciones que producen el sufrimiento ni es una condición para exigir que las víctimas se contengan en sus reacciones.

¹²⁷ Strawson, “Libertad y resentimiento”, p. 54

¹²⁸ Strawson discute la posibilidad de hallar a una persona que prescindiera de estas actitudes. De alguien así se diría que padece desórdenes mentales y físicos, su comportamiento sería ininteligible y sólo se podría hablar de ella como alguien que “carece completamente de sentido moral” “Libertad y resentimiento”, p.56. El término “carencia de sentido moral” (*lack of moral sense*) es una suerte de explicación para algunos casos que, en principio podrían considerarse, mal diabólico. No obstante, es un término que permite apoyar la tesis kantiana del mal radical porque sugiere que aquellas personas que actúan sin seguir algún parámetro establecido de comportamiento moral y que no reflejan racionalidad en sus acciones podrían, a lo sumo, describirse como personas que carecen de sentido moral en lugar de llamarlas personas que hacen el mal por el mal mismo.

¹²⁹ Strawson, “Libertad y resentimiento”, p, 70.

tienen los seres humanos para imaginar algunas ideas. Esta habilidad, tal como la describe Strawson, se basa en la noción de simpatía elaborada por Hume y Smith.

Además, Strawson toma la noción de compromiso para explicar la naturaleza de las actitudes reactivas. Las ofensas y las atrocidades son contrarias a un compromiso por parte de los integrantes de una sociedad que consiste en no ocasionarse daño mutuamente. En este compromiso hay unas expectativas que configuran unas normas de acción o unos códigos morales. Así, Strawson señala que :

Las actitudes reactivas personales descansan sobre (y reflejan) una expectativa y una demanda de manifestación de un cierto grado de buena voluntad y compromiso por parte de los demás seres humanos hacia nosotros mismos; o, cuando, menos, descansan sobre la expectativa y la demanda de que no se manifestará mala voluntad activa ni desinterés o indiferencia.¹³⁰

En cualquier orden social todos los integrantes asumen que las acciones de otros no van en detrimento de las propias y del propio bienestar. Ese reconocimiento es una condición para ingresar o para mantenerse en una comunidad. Allí es indispensable el cumplimiento de compromisos de los miembros y la mutua confianza de que las normas serán cumplidas. Cuando hay incumplimiento se espera que los demás integrantes reaccionen de alguna manera frente al infractor. Entonces una condición para las actitudes reactivas es la confianza en que los integrantes de la comunidad no actúan guiados por la mala voluntad. A partir de esto Strawson hace una justificación de la moral a partir de las reacciones que expresan y justifican unas normas morales obtenidas por acuerdo social.

Strawson dice que la moralidad se basa en la reciprocidad y su tesis se puede verificar con nuestro ejemplo. En la dictadura argentina se pueden identificar momentos precisos en que hubo emociones reactivas. Por una parte, los militares, al sentirse víctimas de la subversión, propiciaron un golpe de estado que se puede interpretar como una acción relacionada con el incumplimiento de los deberes de un gobierno. Por otra parte, Scilingo y

¹³⁰ Strawson, "Libertad y resentimiento", p. 54

los involucrados en los vuelos incumplieron las expectativas de la sociedad argentina al producir sufrimiento en miles de personas que esperaban ser liberadas. Arriba se mostró que la confesión de Scilingo fue resultado del incumplimiento de ciertas expectativas. En la entrevista citada (capítulo uno) Scilingo reconoce que su decepción por la actitud de los otros militares fue el detonante de la confesión. Esta propuesta de Strawson nos remite a la última perspectiva asociada a los sentimientos morales que se comenta en esta sección, la de J. Wallace.

Wallace sigue la línea del argumento de Strawson sobre la justificación de la moral en las normas que se fundamentan en las expectativas y los sentimientos.¹³¹ Así afirma que las expectativas humanas tienen un contenido moral y sostiene que la justificación de la moral se puede dar por dichas expectativas. Su propuesta (de manera similar a Strawson) sostiene que la justificación de la moral está dada por normas morales y que el fundamento de esas normas son las expectativas, las emociones y los sentimientos. También sostiene que las expectativas están fundamentadas en términos de “razones morales distintivas”.¹³² Este fundamento tiene origen en el terreno social que abarca la norma moral, el bien común e incluso la obligación. En estos argumentos la norma moral revela el vínculo entre expectativas individuales y la moralidad. En *Responsibility and the Moral Sentiments*¹³³, Wallace explica que la responsabilidad se entiende, usualmente, en términos de culpa y sanción pero pocos han señalado que “la culpa moral tiene una dimensión actitudinal esencial”¹³⁴ que debe ser estudiada. Wallace sugiere que la responsabilidad y la moralidad no se pueden ligar únicamente a comportamientos, sino que debe tener en cuenta las actitudes, intenciones y emociones. Afirmar que la culpa, el castigo y la justicia son una *necesidad* y una *búsqueda* emprendida por diferentes instancias de la sociedad, equivale a reconocer que hay unos intereses. Eso es lo que Wallace llama la parte actitudinal o

¹³¹ Aquí se retoman las propuestas de David Hume y Adam Smith como propuestas de justificación de la moral sin fundamentación. Las propuestas que estamos discutiendo señalan que la moral se justifica mediante normas morales y que el fundamento de estas normas está dado por las expectativas, es decir por las emociones reactivas y los sentimientos. Así, la justificación de la moral que presentan Strawson, Wallace y hasta Tugendhat remite a unas normas y el fundamento de esas normas, que son morales, se halla en ciertas emociones, actitudes y sentimientos. En este sentido considero que estas propuestas ofrecen una justificación más completa por agregar la noción de sentimientos morales.

¹³² Wallace, *Responsibility and the moral sentiments*, p.36

¹³³ Wallace, *Responsibility and the moral sentiments*, p.p. 19-83.

¹³⁴ Wallace, *Responsibility and the moral sentiments*, p.51.

emocional y, como veremos posteriormente, le corresponde un lugar en la asignación de responsabilidad moral.

Ante un comportamiento reprochable, como los vuelos de la muerte, surge la necesidad de hallar a los culpables y establecer un castigo para ellos. Esta es la manera convencional de ver la responsabilidad y tal esquema es el que se utiliza a nivel jurídico. Pero, en el fondo, la necesidad de hallar culpables no radica exclusivamente en cumplir el objetivo de castigarlos. Esa búsqueda está ligada a la justicia restaurativa, es decir, aquella que tiene como objetivo ofrecer reivindicaciones para las víctimas. Hallar culpables también es necesario porque así se legitima el sistema de mutuas exigencias de una sociedad. Es decir un ámbito en el que para cada individuo, el cumplimiento de las normas morales está condicionado por el cumplimiento que los otros miembros hagan de las mismas normas.

Para precisar, Wallace señala que el incumplimiento de las expectativas morales que tenemos acerca de las personas da origen a un conjunto de emociones que son las emociones reactivas negativas¹³⁵, así dice “mantener una expectativa es esperar, de la gente, que actúe como nosotros queremos que lo haga”.¹³⁶ Sin embargo, las cosas pueden salir de manera distinta a la que esperamos, y por eso se dice que *las expectativas son susceptibles de ser incumplidas*. Esta tesis de Wallace apoya la explicación de Strawson sobre el origen de las actitudes reactivas, es así como el último escribe:

las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, una expectativa y la demanda de manifestar de un cierto grado de buena voluntad y compromiso por parte de los demás seres humanos hacia nosotros mismos; o cuando menos, descansan sobre la expectativa y la demanda de que no se manifestará mala voluntad activa ni desinterés o indiferencia.¹³⁷

¹³⁵ Wallace señala que Strawson no hace una distinción entre emociones reactivas negativas y emociones reactivas positivas. Para Wallace, las primeras motivan venganza y retaliaciones, porque son sentimientos que mueven a acciones negativas, mientras que las segundas se asocian a los sentimientos que una persona experimenta frente a un daño u ofensa, pero esta experiencia no la lleva a producir más daño. En este sentido encontramos que la noción de emoción reactiva que utiliza Wallace es más específica que la de Strawson.

¹³⁶ Strawson, “Libertad y resentimiento”, p, 21.

¹³⁷ Wallace, *Responsibility and the moral sentiments*, p.54.

Como respuesta al dolor y al sufrimiento producido por el incumplimiento de las expectativas asociadas a la buena voluntad, al compromiso y a la moralidad aparecen las emociones reactivas. Siguiendo la propuesta de Wallace, se halla que una emoción asociada a la responsabilidad moral por acciones incorrectas¹³⁸ es la decepción; la cual surge cuando las acciones de alguien son contrarias a las que esperábamos. Teniendo en cuenta esto, se puede decir que la responsabilidad moral se conforma por tres elementos que son las creencias, las expectativas y las emociones reactivas. En un sentido estricto como el que usa Wallace, la conexión entre expectativas y emociones morales está dada porque “se sienten, a veces, las emociones de resentimiento, indignación y culpa cuando las expectativas han sido violadas y se cree que son emociones apropiadas que se sienten en tales ocasiones porque las expectativas fueron incumplidas”.¹³⁹ Wallace utiliza la noción de creencia en dos sentidos. En primer lugar señala que estas son la clave de la formación de expectativas, es decir que al creer que algo va a ocurrir de una manera específica cada quien forma una expectativa respecto a una situación o hacia una persona. Por ejemplo, detrás de la acción de prestar dinero a alguien se encuentran varias creencias como por ejemplo que esa persona cuenta con algún ingreso que le permitirá pagar, que esa persona va a devolver el dinero, que esa persona conoce la diferencia entre un préstamo y un regalo, entre otras. Tales creencias llevan a esa persona a formar la expectativa de que le van a devolver el dinero que prestó. Esa expectativa puede cumplirse o incumplirse; en el segundo caso surgen unos sentimientos como la decepción, la ira, el arrepentimiento. Los sentimientos que son respuestas frente al incumplimiento de expectativas es lo que Wallace denomina emociones reactivas.

La segunda manera en que Wallace habla de creencias alude a la consideración que tiene cada persona respecto a los sentimientos que ella misma experimenta. En el mismo

¹³⁸ La responsabilidad moral también se pueden establecer frente a acciones positivas, como la acción de salvar la vida de alguien, la producción de una obra de arte o cualquier reconocimiento por una acción aceptable. En el caso que nos interesa sólo hay lugar para las acciones atroces. Analizamos la confesión, que se acepta como sincera y veraz, de una atrocidad. Se puede decir que la confesión como tal fue una acción positiva porque dio claridad sobre los hechos y entregó buena parte de la verdad. Sin embargo, mantendremos el análisis a la responsabilidad moral por crímenes de lesa humanidad, sin incluir la responsabilidad por acciones buenas. De la misma manera, en su trabajo, Wallace explica que está interesado en aquella responsabilidad ligada a las acciones incorrectas.

¹³⁹ Wallace, *Responsibility and the moral sentiments*, p. 21.

ejemplo, el incumplimiento con el pago del dinero puede originar un sentimiento de arrepentimiento por parte de quien hizo el préstamo y una suerte de autoreproche por haber creído que la otra persona cumpliría con el pago. De acuerdo con las expectativas que había formado con base en sus creencias, y dado su incumplimiento, esta persona cree que sus sentimientos son adecuados para la situación en la que se encuentra. Es decir, cree que arrepentirse por haber prestado el dinero es una respuesta legítima de su parte. La creencia de que ciertas emociones reactivas son apropiadas o legítimas anticipa el problema de las acciones motivadas por dichas emociones, es decir, el problema de la venganza, de las cadenas de crímenes y de la reproducción del odio. Cuando las mismas emociones se manifiestan en las víctimas hay efectos que van más allá del juicio moral, en la medida en que tales sentimientos pueden llevar a la reproducción de los crímenes que se manifiesta a través de las cadenas de venganza.

Se alcanza a notar un riesgo en aceptar las emociones reactivas como fundamento de la moralidad. Sostener que la moralidad está latente en las expectativas que, al ser incumplidas, producen emociones reactivas no elimina la posibilidad de que estas emociones se conviertan en el motor de daños mayores. El problema es que algunos sentimientos morales terminan siendo *pretextos* para justificar daños mayores.¹⁴⁰ Wallace defiende su tesis mediante la distinción entre emociones que son moralmente reactivas y emociones no moralmente reactivas. Las primeras se ligan a una moralidad justificada por la razón, por el consenso o por las normas sociales, mientras que las segundas se basan en preceptos inválidos desde cualquier punto de vista, es decir, preceptos que no son convenciones ni acuerdos, sino que se formulan siguiendo intereses particulares y egoístas. Una emoción no moralmente reactiva puede ser la ira que experimenta alguien que después de haber pasado un semáforo en rojo resulta siendo estrellada. En este caso su ira no es coherente con un acuerdo previamente establecido sino que es resultado de una posición egoísta que, en este caso, se refleja en buscar la manera de llegar rápidamente a un lugar y reprochar cualquier situación que le cause estragos a su propio auto. Generalizando podemos decir que las primeras emociones son mas coherentes con las

¹⁴⁰ Wallace, *Responsibility and the moral sentiments*, p. 34.

normas sociales vigentes en una sociedad mientras que las segundas sólo son útiles para explicar casos individuales fundados en lo que arriba se denominó *amor propio*.

La propuesta de Wallace exige establecer el concepto de norma moral. Para ello se puede recurrir a Habermas quien señala que las reflexiones sobre la moralidad que utilizan este concepto aluden, en el fondo a un principio con pretensión de universalidad.¹⁴¹ En la caracterización de posiciones como la de Strawson y Wallace, Habermas denomina *esperanza normativa* a lo que aquí se ha denominando expectativas morales. Habermas señala que la reciprocidad de los sentimientos que surgen a partir del daño causado equivale a alterar el acuerdo entre los integrantes de una sociedad. La diferencia entre un acuerdo explícito y un acuerdo tácito entre los miembros de una sociedad fue mencionada en el segundo capítulo cuando se presentó la distinción entre normas y convenciones sociales. El recorrido que hemos hecho nos permite afirmar que la formulación y el cumplimiento de las normas sociales están ligados a unos sentimientos y por eso hay una expectativa respecto al cumplimiento de dichas normas. Frente al incumplimiento de las expectativas que configuran lo moral, Habermas dice

Este carácter se debe al ataque contra una *esperanza normativa subyacente* que tiene validez no solamente para ego y alter, sino para todos los pertenecientes a un grupo social, y no para todos los sujetos responsables en general en el caso de normas morales estrictas.¹⁴²

Con esto Habermas explica que la reciprocidad está dada porque las personas exigen de otros el cumplimiento de unos pactos previamente conocidos. En este sentido reconoce la tesis que venimos sosteniendo sobre la conexión entre moralidad y sentimientos y señala un aspecto que no ha sido reconocido explícitamente hasta ahora: “En último término, la indignación y el reproche que se dirigen contra el quebrantamiento de normas únicamente pueden apoyarse en un contenido cognitivo”.¹⁴³ Aquí, Habermas pone de manifiesto que la base de las propuestas que le dan un lugar a los sentimientos en

¹⁴¹ Habermas, Jürgen “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”. En *Conciencia Moral y Acción comunicativa*, p.p. 59- 140

¹⁴² Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre u programa de fundamentación”, p. 65

¹⁴³ Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, p. 72

los juicios morales, requieren de un principio que, en la mayoría de los casos proviene de la postura kantiana manifestada en la ley moral.¹⁴⁴ Frente a las propuestas reconstruidas aquí, Habermas diría por ejemplo que Strawson es cognitivista porque exige la justificación de lo moral en unas percepciones comunes del entendimiento humano, y esta afirmación se puede extender a lo que dicen Wallace y Tugendhat. Esta apreciación no es contraria a lo que se intenta sostener aquí; es aceptable, siempre y cuando reconozca que las percepciones comunes a las que las respuestas se refieren al ámbito social. Habermas admite que su propuesta también se halla dentro de las que, en últimas, tienen una base cognitiva, ya que él asume un principio de moralidad y a partir de allí sostiene que la moral se justifica con argumentos, es decir que no es intuitiva sino racional. Habermas orienta su propuesta a sostener que la moral se fundamenta en la comunicación.¹⁴⁵ En este sentido, la propuesta de Habermas no es contraria a lo expuesto aquí. Su propuesta describe las normas morales como normas de argumentación y así sostiene que “una norma moral tiene sentido y validez con independencia que haya sido promulgada y de que se la utilice en uno u otro sentido”.¹⁴⁶ Así, las normas morales son acuerdos, no necesariamente explícitos, que emanan en el ámbito de la interacción social. Él sostiene que “no hay enunciado aseverativo que pueda conseguir la autonomía de la norma si no es mediante una acción de habla”.¹⁴⁷ Según esto, una norma debe ser un acto de habla. Estos se manifiestan en un orden que permite evaluar o determinar su validez. Allí no interesa la verdad porque esta se asocia más a los fenómenos naturales y físicos que a los constructos sociales. Para Habermas, el orden en el que se reconoce la validez de las normas morales es el orden social, al respecto eso sostiene:

¹⁴⁴ Al respecto Habermas afirma que la de Strawson es una propuesta que busca un principio puente “que posibilita el consenso” y que en el fondo “se aceptan como válidas aquellas normas que expresan una *voluntad general* esto es, como señala Kant una y otra vez, que han de poder convertirse en “ley general”, Habermas señala que esta base o la búsqueda de la misma es lo que le agrega valor a las posiciones intuicionistas pero reclama que no pueden ser radicalmente no cognitivas. Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre u programa de fundamentación”, p. 83

¹⁴⁵ Una descripción de los fundamentos de la teoría de la acción comunicativa se exponen en su “Excurso sobre la teoría de la argumentación” p.p.,43-69, En *Teoría de la acción comunicativa I*. Aquí no desarrollamos toda la propuesta de Habermas sino que recurrimos a ella para presentar un sustento de la noción de norma moral.

¹⁴⁶ Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre u programa de fundamentación”, p.79

¹⁴⁷ Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre u programa de fundamentación”, p.79

El orden de la sociedad al que podemos aceptar o rechazar, no se constituye *al margen de la validez*, como el orden de la naturaleza con el cual nos limitamos a adoptar una posición objetivadora. La realidad social a la que nos remitimos con acciones de habla regulativas, se encuentra *desde el inicio* en una relación interna con las pretensiones normativas de validez¹⁴⁸

Así que lo social no se rige como la naturaleza por leyes inamovibles sino que se configura de acuerdo con las exigencias que se dan entre los integrantes de una comunidad y mediante procesos de comunicación. Lo social es una realidad que se configura por las relaciones entre personas y, al mismo tiempo, estas relaciones van estableciendo normas que se adecuen a lo válido o aceptado por sus integrantes.

Esto nos lleva a sugerir que las expectativas individuales morales provienen del ámbito social y por ello caben dentro de los fundamentos de la moralidad. Una sociedad que se rige por el cumplimiento de expectativas compartidas identifica sin dificultad las normas morales que subyacen. La disposición de cada individuo para cumplir las expectativas de los otros y esperar que sus expectativas sean cumplidas permite generalizar las demandas. En otras palabras, las expectativas de una colectividad son coherentes con las de los individuos que pertenecen a ella. Ciertas expectativas justifican las normas morales que, como se ha visto, son el fundamento de la moral. El incumplimiento de las expectativas y de la moralidad da lugar a sentimientos morales y, en algunos casos, a acciones reprochables. En un sistema moral, los victimarios y los daños provocados hacia miembros de la comunidad son motivo de repudio y rechazo porque sus acciones equivalen al incumplimiento de expectativas generalizadas.

Todos los seres humanos están en capacidad de formar expectativas; algunas expectativas se pueden considerar universales y pueden servir de base para definir unos mínimos de moralidad universal. Con esto se comprende la idea mencionada arriba, según la cuál, la Declaración de los Derechos Humanos fue el primer intento de identificar algunas expectativas universales. Al aceptar que existen expectativas que tienen un contenido moral

¹⁴⁸ Habermas, "Ética del discurso. Notas sobre u programa de fundamentación", p.80

y reconocer que su carácter de expectativas deja la posibilidad de que pueden ser cumplidas o incumplidas, se encuentra que las acciones que cumplen con unas expectativas morales son aceptables, mientras que las acciones que las incumplen son reprochables. Con esto se establece un criterio para reconocer lo correcto o incorrecto de las acciones. Los crímenes de lesa humanidad y las atrocidades caben dentro de la segunda categoría: son el incumplimiento de las expectativas morales más elementales que compartimos los seres humanos y por eso son universalmente reprochables. Esta universalidad no se basa, por consiguiente, en normas arbitrarias sino en expectativas humanas.

En los vuelos de la muerte las expectativas de los prisioneros y de sus familiares fueron incumplidas. En este caso hay decepción y sólo podemos suponer que los prisioneros que murieron en los vuelos tenían las expectativas morales de recobrar su libertad, conocer los motivos por los cuales fueron retenidos, recibir atención médica, dejar de sentir dolor o, estar enterados de que iban a ser asesinados. De la misma manera los familiares de estas y de todas las víctimas de la dictadura tenían expectativas como hallar a sus parientes y recibir una explicación por su desaparición, entre otras. La historia nos muestra que estas expectativas fueron incumplidas y, siguiendo a Wallace, podemos decir que ese es un motivo para asignar responsabilidad moral a los militares. Al incumplir esta lista de expectativas morales los militares estaban cometiendo acciones contrarias a la moral.

El punto de Wallace es clave para incluir los sentimientos como parte de los juicios de responsabilidad moral. Se puede aceptar que las expectativas morales hacen posible un juicio moral porque el incumplimiento de las mismas motiva las acciones que pueden ser reprochables o aceptables. Con el caso argentino se encuentran dos sentidos en que las emociones reactivas son condición para establecer responsabilidad moral. En primer lugar, los vuelos de la muerte muestran que los prisioneros fueron decepcionados en expectativas elementales como conservar la vida y de regresar a sus hogares. En otro sentido, hay un incumplimiento de expectativas asociado a la confesión de Scilingo. Según su relato, los vuelos de la muerte y otras prácticas hacían parte de los procedimientos normales de una guerra irregular como la que estaba viviendo el país. La institución castrense autorizaba y justificaba estas acciones así que él y otros militares esperaban que ella asumiera la responsabilidad. Bajo este panorama, Scilingo tenía la expectativa de recibir respaldo en un

momento posterior a la dictadura cuando los argentinos y la comunidad internacional exigieran explicaciones y justificaciones por las acciones atroces. Al solicitar tal respaldo y no hallar respuesta, Scilingo se sintió abandonado. En la siguiente cita se ve su decepción ocasionada por la falta de apoyo de los altos mandos quienes se negaron a asumir la responsabilidad por los crímenes que habían cometido.

Yo digo que la Armada actuó como Armada hasta que se me crearon dudas. ¿Por qué no se dice la verdad si se actuó como Armada argentina, si estábamos cumpliendo órdenes perfectamente dadas a través de una cadena de comando? Toda la armada sabía lo que estaba haciendo (...) Si hubieran sido órdenes legales nadie tendría vergüenza de decirle a todo el mundo lo que pasó. Sin embargo, éste insólito ocultamiento o encubrimiento, este misterio.¹⁴⁹

En ese momento surgió en Scilingo el propósito (primero expresado como amenaza) de entregar una confesión de los hechos a la nación y al mundo, sin importar que eso implicara acusar a sus superiores y asumir el castigo que le correspondía. En la confesión, la culpa y el arrepentimiento son emociones escurridizas¹⁵⁰, pero no se puede negar que fueron detonantes para revelar los hechos.

Afirmar que la motivación de Scilingo para confesar fue, además de un sentimiento de culpa interno, un deseo de venganza contra los altos mandos que guardaban silencio respalda la idea de que las emociones reactivas caben en los juicios de responsabilidad moral. En alguna medida la culpa y la venganza fueron motivos para la confesión de Scilingo y esa confesión se hizo mediante un juicio con el cual buscaba responsabilizar a los militares al mando. Este juicio estaba basado en la creencia de que hubo un incumplimiento de expectativas y en reconocer que ciertas normas fueron violadas. Si esta creencia es verdadera se puede decir que el sentimiento de Scilingo, que motivó su confesión, es un sentimiento justificado o adecuado. Así se encuentra que es indispensable justificar los

¹⁴⁹ Verbitsky, *El vuelo*, p.35

¹⁵⁰ Estos dos sentimientos caben dentro de las emociones reactivas de contenido moral, tal y como las define Strawson y Wallace. Por su parte Strawson los denomina actitudes autorreactivas y explica que “están asociadas a demandas que los demás le hacen a uno mismo”. Strawson, “Libertad y resentimiento”, p. 54

sentimientos sobre una creencia verdadera para que un juicio sea acertado. En efecto, estos sentimientos de Scilingo dieron lugar a una confesión con la cual se juzgó como responsables a otros militares. El ejemplo permite sostener que hay un vínculo entre la responsabilidad moral que se asigna a los perpetradores de crímenes de lesa humanidad y ciertas emociones reactivas que en el caso de Scilingo serían la culpa, el arrepentimiento y la venganza.

Aquí se comentaron tres ámbitos de la relación entre sentimientos morales y responsabilidad moral. En primer lugar se mencionaron los sentimientos de las víctimas y los espectadores, el resentimiento y la indignación son sentimientos que, en algunos casos, pueden convertirse en motivaciones para perpetrar crímenes. En segundo lugar se dijo que los perpetradores pueden llegar a evaluar sus acciones y así experimentar unos sentimientos que los llevan a sentir culpa o vergüenza, o bien, no sentir nada. Con el caso de Scilingo se ejemplifica una tercera alternativa, es decir alguien que sintió culpa y vergüenza. La vergüenza, es un sentimiento que surge cuando personas diferentes a aquella que actuó valoran como incorrectas o reprochables las acciones cometidas, mientras que la culpa es un reproche frente a las acciones incorrectas, que se produce en uno mismo y se dirige hacia sí mismo. Pero el caso de Scilingo además abarca la situación de las personas que cometen acciones correctas como resultado de unos sentimientos.

Strawson y Wallace afirman que las demandas y expectativas en el fondo son normas sociales. Esto significa que para ellos el fundamento de la moral está en lo social y se verifica cuando dicen que las normas morales se justifican por los sentimientos y las expectativas de los integrantes de una comunidad. Esta posición se enfrenta a la de Smith y Hume, quienes sostienen que la moral se funda en los sentimientos morales. Ambas posiciones son diferentes. La primera fundamenta la moral en las normas sociales y la justificación para esto se hace mediante los sentimientos morales y las emociones reactivas. La segunda fundamenta la moral en los sentimientos morales y se queda corta en lo que se refiere a la justificación de este fundamento.¹⁵¹ La propuesta de Wallace nos permite

¹⁵¹ La apreciación acerca de los problemas de justificación de la moral a partir de los sentimientos morales se puede tomar como ejemplo para respaldar el reclamo que hace Tugendhat frente a las propuestas tradicionales

especificar que la moralidad se basa en algo menos normativo que las exigencias sociales, esto es, en las expectativas. Esta reflexión es también coherente con la tesis que se presentó en el primer capítulo, siguiendo a Tugendhat. Allí la moralidad consistía en una reciprocidad y en el mutuo cumplimiento de exigencias.

Tugendhat da la pauta para conectar las apreciaciones de Wallace sobre las emociones reactivas con la formación de juicios morales. Tugendhat presenta una versión más precisa de los sentimientos morales, del lugar que tienen en la formulación de juicios morales y de su relación con las convenciones sociales. Él caracteriza los sentimientos morales como aquellos que se asocian al dolor, o que son resultado de una ofensa. Al respecto afirma: “se definen como sentimientos de displacer que se construyen sobre el juicio acerca de un “disvalor” o valor *moralmente negativo*”.¹⁵² Los sentimientos morales son, según esta definición, resultado de un juicio. La capacidad de apreciar moralmente las acciones de otras personas es lo que nos permite reaccionar frente a ellas. Tugendhat también sostiene que los juicios de los que resultan los sentimientos morales están referidos a un valor *moralmente* negativo. Esto significa que en ese caso se da un juicio moral cuando hay evidencia del incumplimiento de unos parámetros morales establecidos. Tugendhat utiliza el término disvalor para referirse al tipo de juicios que originan estos sentimientos. Tales juicios son los que hacemos al juzgar una acción como mala.

Los sentimientos que Tugendhat establece como morales, son los mismos establecidos por Strawson, esto es la indignación, el resentimiento, culpa y vergüenza. Todos ellos son resultado de juzgar una acción como mala y los diferencia la persona hacia la que va dirigida dicha acción. Tugendhat continúa así:

sentimos indignación cuando reaccionamos con un sentimiento negativo frente a la acción de otro que juzgamos como mala; experimentamos resentimiento cuando una acción juzgada como mala

de justificación de la moral. Su principal crítica es que muchas propuestas describen el fundamento de la moral, pero no desarrollan la justificación del mismo.

¹⁵² Tugendhat, *Lecciones de ética* p.21

me perjudica a mi, y culpa, o también una determinada forma de vergüenza, ante una acción nuestra que juzgamos como mala.¹⁵³

Lo que tienen en común estos es que sólo pueden originarse en presencia de una acción que se considera mala. Juzgar una acción como mala sólo es posible si se tiene una idea o hay un acuerdo acerca de lo que es el mal. Arriba se discutió la noción de mal porque es indispensable para la formulación de juicios morales. La noción del mal permite explicar el lugar de los sentimientos morales en torno al problema de la responsabilidad moral. La relación entre el mal y los sentimientos morales es explicada por Tugendhat así “Los sentimientos morales se construyen justamente sobre juicios de este tipo [moral], sobre juicios en los que algo es considerado (no sólo de manera relativa) como malo”.¹⁵⁴ La acción de una persona que actúa incorrectamente se juzga de acuerdo con la moral compartida por la comunidad y estos juicios preceden a los sentimientos que están latentes en las personas. Una moral es el marco en donde se originan estos sentimientos “estos sentimientos quedarían suprimidos si dejáramos de juzgar de manera moral”.¹⁵⁵ Esto significa que el deber y el no deber que identifica cada persona están determinados por las expectativas de cada quien respecto a su grupo social y por los sentimientos que estallan ante el incumplimiento de unos acuerdos. Se ha establecido que la noción de moral de Tugendhat también está basada en las normas sociales; además él acepta como morales aquellas normas que se consideran fundamentadas.¹⁵⁶ Esta discusión sobre los sentimientos morales se dirige a mostrar que las motivaciones de los perpetradores son valorables desde los sentimientos morales y las emociones reactivas. Aquí se propone que algunos motivos de tales acciones son las expectativas incumplidas y unos sentimientos morales. Así se completa la hipótesis de que las atrocidades están motivadas (más no justificadas) por el amor propio en la medida en que son resultado de la obediencia y tienen como resultado, por ejemplo en el caso de la confesión de Scilingo, unos sentimientos morales tales como el arrepentimiento, la vergüenza y la culpa. El hecho de que aparezcan estos sentimientos revela que la violación de las normas compartidas por la comunidad moral es un

¹⁵³ Tugendhat, *Lecciones de ética* p.21

¹⁵⁴ Tugendhat, *Lecciones de ética* p.38

¹⁵⁵ Tugendhat, *Lecciones de ética* p.21

¹⁵⁶ Tugendhat, *Problemas de la ética*, p.86

comportamiento que implica que el infractor sea expulsado de esa comunidad moral. Tal incumplimiento va en detrimento del acuerdo implícitamente establecido y, así, va en detrimento de las expectativas de otros miembros de la misma comunidad. Para finalizar este capítulo se retoma el caso argentino y se analiza la culpa en dos sentidos: i) como sentimiento experimentado por quienes se arrepienten de sus actos y ii) como acusación o atribución de responsabilidad contra los perpetradores. En la última parte se complementa la discusión sobre la responsabilidad moral describiendo una de sus categorías como lo es la responsabilidad colectiva.

4.3. La culpa y la responsabilidad en los perpetradores

Se ha visto que Francisco Scilingo era un oficial de alto rango que pertenecía a una institución militar, recibía ciertas órdenes y daba otras, mantenía unos valores de confianza y respeto hacia esa institución. Según esto, el juicio que se puede emitir hacia Scilingo por los vuelos de la muerte debería abarcar buena parte de la institución a la que pertenecía. Por estar dentro de los perpetradores de la *guerra sucia* argentina surge la cuestión sobre ¿cuál es el nivel de responsabilidad que le corresponde a este individuo? Esta pregunta indaga por la valoración que se hace frente a los actos de este militar. ¿Acaso la institución militar es responsable de los crímenes que Scilingo junto con otros militares, ayudantes o médicos cometieron? Para resolver estos interrogantes es necesario distinguir entre la responsabilidad individual y la responsabilidad colectiva. ¿Cómo se distribuye la responsabilidad entre aquellos que participaron en los vuelos de la muerte? ¿Son más responsables quienes dieron la orden de hacer los vuelos que aquellos que, por ejemplo, piloteaban los aviones? ¿Si la responsabilidad es compartida, el castigo también lo es? Estas tres preguntas plantean la cuestión sobre la distribución de la responsabilidad cuando los crímenes o atrocidades fueron perpetrados por los integrantes de una colectividad y en nombre de esa misma colectividad. También lleva a preguntar si la responsabilidad colectiva está más cerca del indulto que del castigo. Estas preguntas tienen en común la inquietud por la distribución de la responsabilidad y ese es el objeto de esta sección. En el segundo capítulo se mencionó que algunos juicios asignan culpa de manera individual teniendo en cuenta la acción y decisión de un agente. Dado que en el caso de Scilingo el centro del problema está relacionado con las jerarquías de mando de una institución también es

necesario investigar la posibilidad de responsabilizar a una comunidad o institución, esto es, abordar el concepto de responsabilidad colectiva.¹⁵⁷

La noción de culpa debe ser considerada en dos sentidos, en primer lugar como un sentimiento de los perpetradores, es decir ligado al arrepentimiento que experimenta alguien que actúa incorrectamente, denominada por Karl Jaspers culpa moral.¹⁵⁸ En otro sentido se puede entender la culpa como la asignación de responsabilidad por un daño y es el resultado de un juicio. Se puede utilizar el primer sentido para analizar la posición de Scilingo teniendo en cuenta que su testimonio fue una confesión voluntaria. En el mismo caso, la culpa aparece en el segundo sentido porque allí se puede afirmar que Scilingo fue responsable de los crímenes por haber participado supervisando los vuelos de la muerte y por no haber hecho algo para impedirlos.

Afirmar que alguien es culpable equivale a señalarlo como la causa principal de un hecho contrario a lo legal. Jaspers denominaría a esta culpa, *culpa criminal*¹⁵⁹ y se establece teniendo en cuenta únicamente el cumplimiento de unas leyes y normas que no son, necesariamente, morales. El agente es la causa principal del daño por el que se le juzga. La culpa criminal requiere el previo conocimiento de la acción que daña a otra persona y un marco de referencia, o código legal, que establezca lo que se considera daño. En un juicio hacia los perpetradores, se declara culpable a quien es incapaz de rebatir las evidencias y argumentos que comprueban la ejecución de crímenes. En situaciones cotidianas, la culpa también es una asignación de responsabilidad atribuida por impedir que un estado de cosas socialmente reglamentado se mantenga o se haga realidad. La culpa es el señalamiento que alguien recibe por haber destruido, obstaculizado o limitado las expectativas de bienestar, felicidad, tranquilidad, dignidad de otros. La noción de culpa resulta útil para marcar la separación entre la asignación de responsabilidad por efectos o resultados positivos y la asignación de responsabilidad por resultados negativos, crímenes o daños. Esto significa que

¹⁵⁷ Dos temas muy cercanos a la responsabilidad moral son la culpa y el castigo. En este texto sólo se analiza la noción de culpa como parte del problema de porque es un sentimiento involucrado en un juicio de responsabilidad pero no se examina el problema del castigo que es un paso posterior a la asignación de responsabilidad en el cuál se tiene que establecer el tipo de sanciones para quienes han sido identificados como culpables.

¹⁵⁸ Jaspers, Karl. *El problema de la Culpa*, p. 82

¹⁵⁹ Jaspers, Karl. *El problema de la Culpa*, p. 50

una buena acción cabe en la noción de responsabilidad pero no en la de culpa. Por esta razón no se afirma que alguien es culpable de salvar la vida de otra persona, ni de lograr resultados satisfactorios para si mismo o para otros.

Paul Ricoeur en su explicación del mal como resultado del salto de un lado del abismo (la neutralidad) al otro (la acción mala) da pistas para reformular la noción de culpa. Como señala Ricoeur “desde la simple posibilidad del mal al hecho real de cometerlo hay un abismo, que sólo puede salvarse con un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa [...] la confesión es el reconocimiento de haber hecho ese salto”¹⁶⁰. De acuerdo con este pasaje, el sentimiento de culpa que afecta a las personas por cometer acciones incorrectas puede dar origen a una confesión.¹⁶¹ La idea de salto que apareció en la metáfora reconstruida en el capítulo anterior, cuando recogimos la tesis de Ricoeur, hace referencia a la búsqueda de equilibrio con el que se garantiza actuar moral y correctamente. Estos términos son importantes para analizar el caso de los vuelos de la muerte y en especial la entrevista de Scilingo porque la confesión fue voluntaria y en algunas partes muestra arrepentimiento. Por ejemplo, después de referirse a una carta que había enviado a Jorge Videla, Scilingo dice:

Usted va a ver que hicimos cosas peores que los nazis [...] Personalmente nunca pude superar el shock que me produjo el cumplimiento de esa orden [participar en los vuelos de la muerte], pues pese a estar en plena guerra sucia, el método de ejecución del enemigo me pareció poco ético para ser empleado por militares.¹⁶²

Tal como se presentan los hechos en la confesión de Scilingo, podemos hallar un ejemplo de lo que afirma Ricoeur, a saber, que la confesión y la culpa van ligadas, y que sin

¹⁶⁰ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 157

¹⁶¹ Cabe señalar que la intención de confesar sólo puede surgir en individuos y no como una necesidad colectiva.

¹⁶² Verbitsky, *El vuelo*, p. 16.

sentimiento de culpa no hay confesión o no es una confesión sincera. En este sentido la culpa es una asignación de responsabilidad hecha por el individuo hacia sí mismo.¹⁶³

En *Practical Guilt*¹⁶⁴, Patricia Greenspan menciona algunos rasgos de la noción de culpa, como por ejemplo que es la respuesta a una acción incorrecta, que es una adscripción de algo negativo a un individuo,¹⁶⁵ o, llegando un poco más lejos, que la culpa “representa a aquellos que son afectados por una acción incorrecta que se les atribuye”¹⁶⁶. Por eso hay un precio afectivo que se paga por una mala acción. Las dos primeras características tienen que ver con la culpa como adscripción, es decir con aquel *juicio moral* que se emite en contra de los responsables de acciones incorrectas con el fin de darles un castigo y la última está asociada al *sentimiento moral* que los perpetradores de acciones incorrectas experimentan cuando comprenden que sus acciones violaron un código moral que ellos aceptan y comparten. Como sentimiento de los perpetradores, la culpa se caracteriza por ser el resultado de la autoatribución de un daño y por eso es una especie de autocastigo o una sanción afectiva.¹⁶⁷ A este sentimiento se refiere Jaspers cuando la denomina culpa moral.

Otra situación que cabe dentro de la culpa moral es el silencio o la omisión. Quienes adoptan alguna de estas actitudes se pueden considerar cómplices de los crímenes cometidos por otros. Bajo ciertas circunstancias juzgar no es la primera alternativa viable frente a las personas que por sus omisiones o ausencia apoyaron prácticas atroces. Hay casos en los que guardar silencio y evadir el tema del daño y el sufrimiento es una alternativa contraria a lo moral pero también es la que resulta más cómoda.¹⁶⁸ Un ejemplo

¹⁶³ Otra característica que se debe considerar en las confesiones es que a veces no están motivadas por un sentimiento de culpa sino por motivaciones egoístas, por la búsqueda de venganza o con el fin de obtener rebaja en la condena del crimen. Cuando una confesión tiene esta finalidad se puede considerar un acto de mala fe.

¹⁶⁴ Greenspan, Patricia. *Practical Guilt*.

¹⁶⁵ Greenspan, *Practical Guilt*, p. 111

¹⁶⁶ Greenspan, *Practical Guilt*, p. 126

¹⁶⁷ Greenspan, *Practical Guilt*, p.121

¹⁶⁸ Es necesario enfatizar que en los dilemas morales caben los ejemplos de la inacción. En un análisis juicioso de esta noción Greenspan nos permitiría afirmar que la acción que es resultado de un dilema moral abarca la culpa como sentimiento. Dado que las circunstancias no le dan al individuo la alternativa de seguir su voluntad, no cabe evaluar “qué es lo que se debe hacer”, ni “qué es lo correcto” sino que la única evaluación que tiene lugar es “qué producirá un sentimiento de culpa menor”. De otra parte, encontramos en la propuesta de Jaime Malamud Goti *Suerte, Acción y responsabilidad*, la tesis de que la suerte también tiene lugar en los dilemas morales. Según él, las personas involucradas en los dilemas morales se ven obligadas a tomar una decisión moralmente contradictoria porque el contexto es resultado de acontecimientos impredecibles que se unieron por motivos desconocidos.

de esto es el silencio que se guardó frente a las personas que apoyaron el holocausto Nazi sin cometer crímenes. En ese caso, Arendt explica que aquellos alemanes que se negaron a participar activamente en el exterminio y que tampoco denunciaron o criticaron al régimen se deben considerar, en alguna medida, responsables por no haber juzgado como perverso o escandaloso el régimen que otros alemanes mantuvieron durante varios años.¹⁶⁹ Con esto se diría que la ausencia de un juicio no exime a las personas de asumir su responsabilidad como individuos. La posición de estas personas, que se pueden considerar perpetradores pasivos de los crímenes, plantea el problema de la responsabilidad política. Arendt menciona para el caso alemán a quienes no hacían parte de la máquina de exterminio, no pertenecían a partidos pero, desde el exterior, tampoco hicieron algo para frenar lo que estaba sucediendo. Ella se pregunta qué responsabilidad recae sobre ellos. Ante ciertas acciones moralmente reprochables que producen daño, dolor, sufrimiento y que reflejan injusticia se busca más de un culpable. Una noción básica para hablar de responsabilidad colectiva es la de culpa colectiva. Sólo aclarando en qué sentido se puede hablar de compartir la culpa o extenderla de uno a más individuos, es posible determinar si varias personas pueden ser juzgadas como responsables de un crimen.

En esta parte cabe retomar otra noción de culpa utilizada por Jaspers en el sentido de la culpa política. Esta se presenta como la responsabilidad por acciones ajenas que recaen sobre algunos individuos dentro de la estructura de poder a la que están adscritos. Esta culpa es característica de los súbditos, los ciudadanos, los herederos y todos aquellos que están sometidos a un poder. El respaldo que estas personas otorgan a sus superiores es el motivo para que se puedan considerar responsables de las infracciones cometidas por aquellos. Es un concepto que anticipa el problema de la responsabilidad colectiva. “Un estado criminal se convierte en una carga para todo el pueblo [...] De ahí que la ofensa e indignidad que quepa en lo que los dirigentes experimentan sea sentida por el pueblo como una ofensa e indignidad propias”.¹⁷⁰ Jaspers habla de esta culpa como una carga para el pueblo en el sentido en que el hecho de pertenecer a un Estado puede llevar a los ciudadanos a convertirse en cómplices de los actos ilegales que éste cometa. Esta culpa le

¹⁶⁹ Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*”

¹⁷⁰ Jaspers, Karl. *El problema de la Culpa*, p.73

permite a Jaspers hablar de la “corresponsabilidad de cada ciudadano por los actos que comete el Estado al que pertenece”¹⁷¹, ante lo cual aclara que su responsabilidad no sólo está asociada a cometer acciones incorrectas, sino a tolerar las prácticas llevadas a cabo por su gobierno. La asignación de responsabilidad recae aún cuando la complicidad de los ciudadanos hubiera sido involuntaria.

Por otra parte, se debe considerar el caso de las personas que se rehusaron a participar en los crímenes. El hecho de no participar era un acto de rebelión contra el régimen porque afuera del régimen nazi se encontraban aquellos que “no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos”¹⁷². Así surge la exigencia de analizar la subjetividad de los agentes morales. Arendt sugiere que en los casos de arrepentimiento, lo que impide vivir inconforme con las propias decisiones es el hecho de que “pase lo que pase, mientras vivamos, habremos de vivir siempre con nosotros mismos”¹⁷³. En esta afirmación hay dos preguntas que se deberían plantear los potenciales perpetradores de atrocidades: si son capaces de vivir concibiéndose a sí mismos como asesinos y qué les impide sentir rechazo hacia sus actos. Tal vez, las personas que se plantearon las mismas dudas y no encontraron una respuesta cómoda optaron por no participar en los crímenes, pero también optaron por no denunciarlos. Así se ilustra el sentido en el que Arendt dice que la inactividad o la falta de participación también se pueden considerar como motivo para adscribir responsabilidad moral. Al respecto afirma que “aquellos que no hicieron nada eludieron toda responsabilidad y pensaron sólo en sí mismos, en la salvación de sus preciosas almas”.¹⁷⁴ Según esto, actitudes como el silencio, la omisión y la inacción son motivos para la asignación de responsabilidad.

Ante los juicios de responsabilidad por atrocidades, los perpetradores intentan diferentes justificaciones para la acción. Por ejemplo, algunos aceptan que la responsabilidad es de la mayoría de los miembros de la organización excepto de aquellos que decidieron retirarse. Arendt describe esto así: “sólo quienes se retiraron por completo de la vida pública, que rechazaron cualquier clase de responsabilidad política, pudieron

¹⁷¹ Jaspers, Karl. *El problema de la Culpa*, p. 80

¹⁷² Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p. 71

¹⁷³ Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p.71

¹⁷⁴ Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p.63

evitar implicarse en crímenes, es decir, pudieron eludir la responsabilidad legal y moral”.¹⁷⁵ Aunque esto se puede aceptar como justificación, en algunos casos, el abandono del régimen y el intento de evitar la condena o la asignación de responsabilidad refleja egoísmo. Tal es el caso de la llamada mala fe, esto es de aquellas personas que prefieren evitar un castigo y evitan cometer una acción, no porque la consideren incorrecta, sino porque pretenden evitar el señalamiento futuro y no se preocupan por lo incorrecto ni por la moralidad de sus acciones sino por lo negativo que se pueda decir de ellas por llevarlas a cabo.

En virtud de la posibilidad de ser juzgados como colectividad, ciertos individuos prefieren desvincularse del grupo y con ello evitar la asignación de responsabilidad, otros creen que el silencio, la omisión y no tomar partido en la situación evitará su condena. Una manera de analizar este problema es distinguir entre la asignación de responsabilidad individual y colectiva. Siguiendo a Jaspers encontramos que no es posible borrar la responsabilidad con estas actitudes. Para él, el juicio moral también recae sobre aquellos que se quedaron callados y quietos. Por esto afirma:

la pasividad sabe de su culpa moral por cada fracaso que reside en la negligencia, por no haber emprendido todas las acciones posibles para proteger a los amenazados, para aliviar la injusticia, para oponerse [...] No haber aprovechado la ocasión por miedo es algo que cada individuo tiene que reconocer como su culpa moral la ceguera para con la desgracia de los demás, esa falta de fantasía del corazón y la insensibilidad ante el desastre que estaba aconteciendo.¹⁷⁶

Con esto vemos que la condición de parálisis no es un buen motivo para esquivar la asignación de responsabilidad y culpa por crímenes de lesa humanidad.

Estas reflexiones se pueden aplicar a la dictadura argentina porque en el nivel militar tanto como en el civil hubo omisiones, silencio y actitudes que, sin avalar el sistema, terminaban por respaldarlo. Allí es posible encontrar actitudes de respaldo silencioso que

¹⁷⁵ Arendt, *Responsabilidad y juicio*, p.62

¹⁷⁶ Jaspers, Karl. *El problema de la Culpa*, p. 87.

son problemáticas porque sirvieron para mantener el sistema que producía daño y atrocidades. La sociedad argentina que fue testigo del régimen militar de los años setenta es ejemplo de que la participación en los crímenes no se da únicamente en las acciones cometidas por los militares, tales como dañar, agredir, maltratar, torturar, asesinar, recluir, secuestrar, sino también en la complicidad, complacencia y, en general, las actitudes con las que los ciudadanos resultaban avalando y permitiendo que la maquinaria del crimen funcionara. Esto es importante, no para hallar otros responsables, sino para mostrar que la presión ejercida por algunos sistemas e instituciones sociales logra disuadir a las personas de actuar conforme a las expectativas morales de los integrantes de una comunidad, es decir, de actuar conforme al deber o siguiendo un curso de acción obvio y correcto. El miedo es, en ocasiones, la explicación para la quietud. Este es un motivo por el que la sociedad en lugar de oponerse y denunciar, se queda paralizada y callada. Un ejemplo de miedo en el caso argentino fue el que ciertas víctimas no denunciaron sus casos y por ello hubo tardanza para reconocer los crímenes, identificar a las víctimas y señalar a los perpetradores. Los primeros grupos defensores de derechos humanos como las Madres de Plaza de Mayo y la *Conadep* se atrevieron a hacer denuncias en medio del régimen, y por ello tuvieron un papel importante en la caída de la dictadura y el descubrimiento de los crímenes. Estas personas quedan sustraídas de responsabilidad moral porque no mantuvieron su silencio, ni fueron cómplices del régimen.

La pregunta acerca de si el sentimiento de culpa puede ser compartido por una comunidad sugiere la noción de simpatía¹⁷⁷. Jaspers alude a esta noción mediante el concepto de culpa metafísica, y afirma que ésta se presenta cuando hay una incapacidad de compartir ciertos sentimientos. En sus palabras la culpa metafísica es la “carencia de la solidaridad absoluta con el hombre en tanto que hombre”.¹⁷⁸ Esta culpa no puede ser atribuida entre las personas, es algo que cada persona percibe respecto a sí misma. Esta culpa implica la incapacidad para sentir indignación que, de acuerdo con lo que se dijo

¹⁷⁷ Smith utiliza esta noción como criterio para identificar los sentimientos morales, de la misma manera Hume desarrolla el concepto de simpatía mostrando que, aunque no es posible hallar una equivalencia entre los sentimientos de una y otra persona, es posible comprender en qué consisten.

¹⁷⁸ Jaspers, Karl. *El problema de la Culpa*, p. 88

arriba equivale a la inhibición de la simpatía definida por Smith. Al respecto, Greenspan¹⁷⁹ sostiene que el sentimiento de culpa es reconocible y se puede sentir empatía¹⁸⁰ hacia éste. Según ella, “la empatía es una reacción o propiedad que nos permite entender los sentimientos de los otros y hasta reclamar o esperar que personas que hacen daño tengan sentimientos acusatorios de rabia hacia ellos mismos”¹⁸¹. Hay una suerte de generalización del sentimiento en el juicio moral y esto ocurre porque en la acusación de culpabilidad está implícita la *opinión de los otros*. El sentimiento se vuelve más fuerte hacia uno mismo después de reconocer que se violó un código moral compartido, porque viene la necesaria consecuencia de ser visto como escoria, con “ira y rabia acusatoria”.¹⁸² La culpa como adscripción no involucra únicamente un juicio moral y una sanción jurídica, también está asociada a las emociones. La sociedad, o los jurados que adscriben culpa *sienten un profundo rechazo* hacia el agente que perpetró las acciones incorrectas. Se puede encontrar un vínculo entre la culpa como acusación y la culpa como sentimiento, en la medida en que la primera puede estar condicionada y justificada por los sentimientos compartidos de los integrantes de una comunidad. Estos sentimientos surgen porque la situación que la persona evalúa es la violación de un código moral compartido. El juicio está asociado, entonces, al incumplimiento de ciertas expectativas.

En los vuelos de la muerte, el juicio moral señala como responsables a quienes asesinaron a miles de personas mediante un procedimiento horrible. Para emitir este juicio es necesario considerar que un vuelo es una tarea que requiere más de dos manos. De la misma manera elegir prisioneros, doparlos, montarlos en un avión y arrojarlos al mar es una tarea compuesta por varios pasos. Esto es un ejemplo de lo que arriba se denominó acciones complejas, con la particularidad de que la complejidad no está dada únicamente por las etapas que se siguieron para llevarlas a término, sino también por el número de personas que participaron en ello. Scilingo menciona el tema de la distribución de tareas y cargos así:

¹⁷⁹ Greenspan, *Practical Guilt*, p. 126

¹⁸⁰ Como lo muestra la cita que sigue, el sentido en que Greenspan utiliza el término empatía equivale a lo que Smith denomina simpatía. Por ese motivo no elaboro una distinción entre los dos términos.

¹⁸¹ Greenspan sugiere que la empatía es un mecanismo para reclamar una reacción de los perpetradores porque “es la única manera de lograr que ellos se acerquen a comprender el daño que infligieron en las víctimas”, Greenspan, *Practical Guilt*, p. p,128

¹⁸² Greenspan, *Practical Guilt*, p. 126

Los que participaban en operaciones [...] que eran detenciones, eran muchos, porque iban rotando. Incluso los fines de semana, además de los rotativos, venían oficiales de distintos destinos a cumplir funciones. En vuelos, no sé qué porcentaje voló y no voló. [...] Eran rotativos, no se si participó el cien por ciento pero cada vez que había un vuelo iban personas distintas.¹⁸³

Con esto cabe retomar la pregunta por la posibilidad de acusar o culpar a todos los militares. Esto abre la discusión para incluir el concepto de responsabilidad colectiva. Frente un caso como el argentino no está de más preguntarse si en alguna medida la culpa puede llegar a ser de toda la institución militar. El problema se presenta así dado que en las teorías sobre la responsabilidad moral los conceptos de responsabilidad individual y responsabilidad colectiva se presentan como opuestos.

4.4 Responsabilidad colectiva y culpa política

Intuitivamente se diría que la responsabilidad puede denominarse colectiva cuando los integrantes de una colectividad participan en los crímenes. Sin embargo esta noción es más compleja y presenta particularidades a la hora de asignar culpa en los infractores. Frente a un individuo que comete crímenes cumpliendo las funciones encomendadas por la institución a la que pertenece se esperaría una distribución de la culpa; también se esperaría que se le asigne una parte de la culpa a cada integrante de la comunidad dependiendo del nivel de involucramiento y mando. Ello garantizaría un castigo proporcional a las faltas cometidas. Hacer una asignación de culpa de esta manera no es tan sencillo porque los motivos de los individuos para actuar dentro de un colectivo pueden variar, y en muchos casos resulta difícil establecer si cada individuo participó en los crímenes. Por ejemplo, en instituciones como las militares, la amenaza de recibir una sanción por incumplir las normas condiciona el comportamiento de los integrantes. Allí la amenaza funciona para controlar el cumplimiento de las órdenes dictadas por los altos

¹⁸³ Verbitsky, *El vuelo*, p.46

mandos. En ese contexto, ciertas órdenes no se ven como faltas sino como acciones necesarias; es decir que para los subordinados, el incumplimiento es sancionado, de ahí que la amenaza se convierte en un fundamento para la obediencia.

Para un primer acercamiento a la discusión del concepto de responsabilidad colectiva se puede partir de la tesis de Larry May y Stacey Hoffman quienes señalan que una de las dificultades para asignar este tipo de responsabilidad es que las colectividades no tienen o no hacen elecciones.¹⁸⁴ Al reconocer que las acciones colectivas no siempre son ejecutadas por todos los integrantes del grupo, se buscaría un criterio para hacer una distribución de responsabilidades y con ello se llega a asignar culpa a los individuos. Pero cuando la acción es cometida por un individuo o subgrupo ¿la responsabilidad es asumida por toda la organización? En la introducción May y Hoffman describen la discusión acerca de responsabilidad colectiva mencionando tres posiciones encontradas. La primera consiste en que “la responsabilidad colectiva es el agregado de las responsabilidades individuales de los miembros de un grupo”; la segunda dice que “la responsabilidad colectiva no es distribuida, es decir, que los individuos no son los responsables, sino sólo el grupo como un todo es responsable”; y la tercera señala que “la pertenencia a un grupo tendrá un rol predominante en determinar la repartición de responsabilidad entre los miembros del grupo”.¹⁸⁵ Estas posiciones asocian la noción de responsabilidad colectiva con la suma y la distribución de la responsabilidad de los integrantes de un grupo que cometieron crímenes. La pregunta inevitable es si el grado de participación de un individuo en un crimen es un criterio para asignar responsabilidad colectiva. En adelante se muestra que juzgar un caso según este criterio no implica aplicar el concepto de responsabilidad colectiva sino que deja espacio para mantener el juicio en el terreno de la responsabilidad individual. Dos aspectos de lo que significa la culpa colectiva son si esa culpa se le atribuye al individuo por su pertenencia al grupo o si se le atribuye al grupo como un todo.

¹⁸⁴ May Larry, y Hoffman, Stacey, eds. *Collective Responsibility. Five decades of debate in theoretical and applied ethics*, p.4

¹⁸⁵ “There are two opposed views about these matters and many positions in between. Some theorists maintain that collective responsibility is merely aggregated individual responsibility, that is, only the sum total of individual responsibilities of the members of a group. Others maintain that collective responsibility is truly non-distributive, that is, members of the group are not individually responsible but only the group as a whole is responsible. The most prevalent middle view is that the fact of group membership will play a major role in determining shares of responsibility among group members”. May y Hoffman, *Collective Responsibility*, p.4

Siguiendo los conceptos de responsabilidad colectiva de Arendt y de culpa moral según Jaspers, la distinción entre culpa y responsabilidad es indispensable para emitir juicios acerca de las atrocidades y de los individuos o sociedades que las cometen. Según Arendt, la diferencia entre culpa y responsabilidad es que “la culpa, [...] siempre selecciona; es estrictamente personal. Se refiere a un acto, no a intenciones o potencialidades”.¹⁸⁶ Esto sugiere que la culpa no se asigna por intenciones, creencias, pensamientos, ni deseos, sino por acciones ejecutadas, mientras que la asignación de responsabilidad puede abarcar las intenciones de una persona respecto a un crimen, o la orden que dio de cometerlo. La asignación de culpa toma como criterio unas normas legales, en cambio la asignación de responsabilidad se establece según unas normas morales. Tomar las normas legales como parámetro para involucrar a un individuo en un crimen mantiene la individualización del caso. Respecto a la posibilidad de que esta acción haya sido cometida por un individuo en su condición de integrante un grupo Arendt dice:

Tanto si el acusado es un miembro de la mafia, de las SS o de cualquier otra organización criminal o política que nos asegura que él era una simple pieza del engranaje, que sólo actuaba bajo órdenes superiores y que hizo lo que cualquier otra habría hecho en su lugar, en el momento en que comparece ante un tribunal de justicia lo hace como una persona y se le juzga con arreglo a lo que hizo [...] incluso una pieza de un engranaje puede recuperar su condición de persona. Y lo mismo parece ser verdad en mayor medida para el juicio moral.¹⁸⁷

Según esto, los tribunales son el lugar y momento en el que se indaga por la capacidad del agente de decidir y actuar de manera individual. Aquí, Arendt concibe la culpa sólo en términos penales y esto mantiene la individualización. Por su carácter punitivo, el tribunal se ocupa de asignar culpa y no sólo de señalar la responsabilidad que hay en un agente y sus actos. De ahí sigue el paso de castigar a los individuos. Esto muestra que la asignación de culpa jurídica se manifiesta cuando se persigue el objetivo de castigar a los perpetradores.

¹⁸⁶ Arendt, *Responsabilidad y Juicio*, p.151

¹⁸⁷ Arendt, *Responsabilidad y Juicio*, p.152

Distinguir entre culpa y responsabilidad es clave para comprender que las colectividades sólo pueden recibir adscripciones de responsabilidad pero no de culpa. La distinción muestra que los juicios de responsabilidad moral son más pertinentes para señalar la gravedad de las acciones, las normas que se incumplieron y los efectos que ocasionaron. La culpa, como se dijo antes, saca a la luz al individuo y habla de él. En estos términos, las colectividades sólo se pueden juzgar como responsables pero no como culpables. Si se acepta que los juicios de responsabilidad individualizan, resulta muy difícil mantener el concepto de responsabilidad colectiva para asignar la responsabilidad a una comunidad. Esto muestra que la culpa colectiva y la culpa individual son incompatibles, ya que la segunda no puede definirse como la suma de la culpa de los individuos.

El concepto de responsabilidad colectiva tiene cierta aplicación en el caso argentino. Tal responsabilidad no se dirige hacia los militares sino hacia la sociedad argentina como un todo. En contextos como la guerra sucia argentina, además de los perpetradores y de las personas directamente vinculadas a los crímenes, hay una sociedad que observa, presiente, infiere o padece las consecuencias de esos actos. Esa sociedad es el principal sustento del gobierno representativo que comete los crímenes. Bajo este panorama, la noción de responsabilidad colectiva tiene lugar porque permite emitir un juicio de responsabilidad moral hacia los ciudadanos que eligieron, apoyaron o mantuvieron el régimen. Al respecto Jaspers señala que “la culpa colectiva existe, así pues, como responsabilidad política de los ciudadanos, pero no por eso en la misma forma que la culpa moral y metafísica y no como culpa criminal”¹⁸⁸. Esto significa que atribuir responsabilidad [colectiva] no equivale a atribuir culpa criminal ni moral a las personas.

Arendt describe la responsabilidad colectiva como un concepto asociado a la generalización de una acusación hacia ciertas personas que no han cometido crímenes. Por eso aborda la pregunta de si uno puede sentirse culpable por una falta que no ha cometido. Adicionalmente se requiere establecer si está justificado sentirse culpable por faltas que uno no ha cometido. Arendt diría que no hay justificación moral para esto y que de hecho es inmoral atribuirse a sí mismo culpa por una acción incorrecta ejecutada por otra persona.

¹⁸⁸ Jaspers, *El problema de la culpa*, p. 80

Pero ella también sostiene que la acusación de otros por actos que uno no ha cometido tiene lugar y que, de hecho, esa es la base de la responsabilidad colectiva. Las condiciones para la responsabilidad colectiva que menciona Arendt son dos. En primer lugar “yo debo ser considerada responsable por algo que no he hecho”¹⁸⁹, y en segundo lugar “la razón de mi responsabilidad ha de ser mi pertenencia a un grupo (un colectivo) que ningún acto voluntario mío puede disolver”.¹⁹⁰ Esta explicación sugiere que bajo el concepto de responsabilidad colectiva hay una asignación de responsabilidad que recae sobre personas que no son perpetradores de las atrocidades sino que están, aparentemente, al margen de la situación y no tienen una mejor opción que permanecer allí.

La noción de responsabilidad colectiva es útil para criticar la posición de los miembros de una sociedad que observan los crímenes cometidos por los dirigentes sin tomar posición alguna. La definición de responsabilidad colectiva, abarca la responsabilidad que se le asigna a alguien que no ha cometido crímenes sino que ha estado alrededor de aquellos que los cometen. La no participación de estas personas acarrea responsabilidad porque ellas mantuvieron una posición estática, y no crítica, frente a los crímenes, esto es tomaron actitudes como el silencio, la omisión, el respaldo político, etc.¹⁹¹ Los que no participaron activamente tendrían que responder por estas actitudes porque con ellas contribuyeron con el mantenimiento del régimen. Así, la responsabilidad colectiva tiene lugar para acusar a la sociedad argentina por los crímenes cometidos por los militares durante la dictadura.

Con base en la noción de responsabilidad colectiva cabe hacer un breve comentario acerca de la relación que hay entre este concepto y el de responsabilidad política. Para Jaspers la culpa política es diferente de la culpa moral, ya que la primera puede tener un sentido colectivo. Siguiendo a Jaspers se puede afirmar que la definición de responsabilidad colectiva presenta un fuerte componente político. Según él

¹⁸⁹ Arendt, Responsabilidad y Juicio, p.152

¹⁹⁰ Arendt, Responsabilidad y Juicio, p.152

¹⁹¹ Un uso ilícito del término es justificar la inacción, el silencio y la quietud de los miembros de las comunidades que son responsables de actos atroces. Una consecuencia de usar así la noción de responsabilidad colectiva sería mantener la impunidad de los criminales.

hacer responsable a alguien no significa declararle moralmente culpable. La culpa colectiva existe, así pues, como responsabilidad política de los ciudadanos [...] En el Estado moderno todo el mundo actúa políticamente, al menos emitiendo su voto en las elecciones o absteniéndose. El sentido de la responsabilidad política no permite sustraerse a ella.¹⁹²

Esto significa que los ciudadanos son, en parte, responsables de las decisiones del estado porque, aún bajo el autoritarismo, los ciudadanos son el soporte del estado. Aunque Jaspers define la noción de culpa en términos de responsabilidad se puede hallar una suerte de distinción entre los dos conceptos, sobretodo entre la culpa moral y la responsabilidad política: “el comportamiento que condujo a la responsabilidad [política] se encuentra fundamentado en circunstancias globales políticas, que tienen en cierto modo un carácter moral, puesto que condicionan la moral del individuo”.¹⁹³ Al mencionar la moral, Jaspers se refiere a lo que da lugar al autorreproche y a los sentimientos de arrepentimiento y culpa. La responsabilidad se establece de acuerdo con unas exigencias sociales.

Hay un componente político en casos como el argentino, ya que los perpetradores hablaban de la obediencia como el motivo que tuvieron para participar en los crímenes. Jaspers responde ante este argumento afirmando que “la virtud militar y el honor no eximen de culpa, la refuerzan porque se intenta explicar siendo *falsa conciencia*”.¹⁹⁴ Así, Jaspers trabaja la responsabilidad colectiva mediante la culpa política. En su opinión hay un problema al intentar subsumir bajo unas categorías colectivas unas acciones individuales. Por eso exige “analizar el posible contenido de verdad que hay en el pensamiento a base de categorías colectivas”¹⁹⁵ y junto a ello señala que el componente social es clave para el análisis de lo moral porque “el comportamiento que condujo a la responsabilidad se

¹⁹² Jaspers, *El problema de la culpa* p. 80.

¹⁹³ Jaspers, *El problema de la culpa* p. 91

¹⁹⁴ Jaspers, *El problema de la culpa* p. 82

¹⁹⁵ Jaspers, *El problema de la culpa* p. 91

encuentra fundamentado en circunstancias globales políticas, que tienen en cierto modo un carácter moral, puesto que condicionan la moral del individuo”.¹⁹⁶

Por otra parte, la responsabilidad política cabe en este caso porque los vuelos de la muerte fueron crímenes perpetrados bajo gobiernos representativos. Este crimen se puede catalogar como responsabilidad política porque, tal como lo sugiere Arendt, es una “falta cometida como contribución al grupo”. Hay que recordar que esta responsabilidad se asigna “cuando la comunidad entera asume ser responsable de lo que haya hecho uno de sus miembros” y la responsabilidad de ninguna manera deja de ser política porque a “una comunidad se la considera responsable por lo que se ha hecho en su nombre”.¹⁹⁷ Según esto, la única manera de evitar la responsabilidad política es abandonando la colectividad.

La precisión sobre la noción de responsabilidad colectiva y responsabilidad política permite terminar de caracterizar el caso argentino. Se aceptó i) que la asignación de culpa recae sobre individuos, ii) que la responsabilidad colectiva es una asignación que se aplica tanto a quienes cometieron crímenes como a aquellos miembros de la comunidad que no participaron en dicho acto sino que tuvieron actitudes con las que permitieron su perpetración y iii) que la responsabilidad política es una asignación colectiva asociada a la acción criminal individual que se sustenta en el cumplimiento de deberes en un grupo. El caso argentino ofrece ejemplos de todos estos conceptos. En los juicios y procesos a militares de la junta aparece la individualización propia de la asignación de culpa. También se puede hallar responsabilidad colectiva por las actitudes de silencio y demora en la denuncia de los crímenes por parte de los integrantes de la sociedad que se percataron de lo ocurrido. Y finalmente hay responsabilidad política en la institución militar. La particularidad de esta responsabilidad es que todos los miembros del grupo están, en efecto, vinculados al crimen.

Se han presentado los aspectos de la asignación de responsabilidad por crímenes y atrocidades cometidos desde un ámbito institucional colectivo. Con lo dicho se encuentra que el juicio contra todos los integrantes del grupo se basa en dos supuestos. El primero es

¹⁹⁶ Jaspers, *El problema de la culpa* p. 91

¹⁹⁷ Arendt, *Responsabilidad y juicio* p.153

que hay una moralidad compartida por todos ellos y, el segundo es que ellos justifican los crímenes recurriendo a esa moralidad. Siguiendo estos supuestos surge una tendencia a condenar no sólo acciones del grupo sino también su moralidad. Al suponer una uniformidad en la moral aparece el problema de determinar si se debe condenar la moralidad, a los individuos que la siguieron o, si es el caso, a aquellos que la formularon. El principal problema que enfrenta esta pregunta es que el origen de la moralidad es anónimo, así que resulta imposible responsabilizar a alguien por el conjunto de normas morales que sigue. Pero además hay que tener en cuenta que uno puede asignar responsabilidad por tener ciertas creencias morales, por ejemplo no hay que esperar a que una creencia xenofóbica lleve a cometer actos de exclusión y discriminación para responsabilizar moralmente a los portadores de tales creencias. La condena a la moralidad y no al individuo implica suponer que el individuo es incapaz de elegir el curso de acción que le parece la más conveniente y con ello suponer que carece de autonomía.

Además del grado de participación en un crimen, se discutió si la intencionalidad de los individuos que pertenecen a un grupo permite establecer su responsabilidad. Al respecto se suele afirmar que las intenciones y los sentimientos de un grupo se manifiestan de manera individual y por ello son difícilmente generalizables. Una estrategia para hablar de sentimientos e intenciones compartidas derivadas de la noción de simpatía es usar la noción de conciencia colectiva. La base de este concepto es que “si un grupo cuenta con la comprensión suficiente de sus intereses comunes, puede llegar a crear una conciencia colectiva que le permite al grupo sentir orgullo o vergüenza por la conducta del grupo”¹⁹⁸. Los argumentos presentados llevan a señalar que los grupos humanos tienen la capacidad y la necesidad de adoptar una moralidad. Al compartir por acuerdo, tácito o explícito, ciertas normas morales y expectativas las personas se consideran parte de una comunidad. Estas personas defienden, respaldan y están de acuerdo con los efectos de tales normas y expectativas bajo la convicción de que todas las convenciones allí establecidas son aceptadas por cada uno. Esto moldea la identidad. Por esa identidad la moral resulta vinculante para los miembros de un grupo. Cada persona que se reconoce como parte de un

¹⁹⁸ “if a group has enough understanding of its common interests it may come to form a collective consciousness that allows the group to feel pride or shame for the group’s conduct” May y Hoffman, *Collective Responsibility*, p.3.

grupo, acepta las normas morales que allí se establecen y comparte las expectativas con los demás integrantes, así toma conciencia de que ocupa un lugar entre otras personas y cree que sus intereses individuales son coherentes con los ideales y sentimientos de todos los demás. Entonces, la moralidad se cumple dados los vínculos que hay entre los integrantes del grupo. También se conserva por el esfuerzo que cada individuo hace por cumplir unos pactos y garantizar la unidad de la comunidad.

La Guerra Sucia perpetrada por los militares argentinos se dio en un contexto de institucionalidad muy particular. La filiación a la organización, la convicción y la confianza hacia los ideales que defendía el gobierno militar eran la motivación para cometer actos que, en ese contexto, no se juzgaban como atroces sino como necesarios. Por eso, los intereses de grupo estaban dirigidos a mantener la estabilidad de la institución y ninguna acción en contra de los subversivos o presuntos militantes de la oposición parecía ir en contravía del “buen nombre” de la institución y del reglamento militar. En alguna medida los crímenes fueron resultado de la coordinación y unificación del grupo. Al señalar que los militares se regían por una moralidad creada dentro de la institución militar es indispensable retomar el tema propuesto por Tugendhat de la posibilidad de justificar una concepción moral. Una acción que, por seguir un código moral particular, rompe con un código moral generalizado se juzga como inmoral desde un punto de vista exterior al grupo. En este choque de moralidades hay un intento por establecer una moral como más válida que la otra y, tal como ocurre en la mayoría de intentos de justificación de la moral, postularla como universal. Con frecuencia, la moralidad generalizada invalida la moralidad particular, es decir aquella que sigue, por ejemplo, el militar que empujó a los prisioneros por la portezuela del avión. A la luz de la moralidad generalizada en la sociedad argentina y la comunidad internacional, los motivos que el militar tuvo para cometer el crimen son inaceptables y, si la acción se sustenta en una norma o exigencia de su grupo, se condena al individuo por haber cumplido la norma. Así, el principal problema de la norma que siguió el perpetrador es que resulta incompatible con la moral generalizada. Al condenar la identidad, se puede llegar a juzgar la moralidad particular de un grupo, de ello resulta la pregunta de si es válido juzgar moralidades.

Aquí se reconoce el choque entre concepciones de la moral y se postula que los sentimientos morales podrían ser útiles para hallar o postular unos mínimos de moralidad universal. Las normas que reflejan ese acuerdo social regulan las expectativas de los individuos, en ese sentido son normas morales. Como se vio, estos sentimientos están asociados a normas morales, por eso el incumplimiento de las normas basadas en un acuerdo entre los miembros de una comunidad moral lleva al surgimiento de sentimientos morales. Así, la motivación para cumplir las normas morales es evitar los sentimientos morales, es decir, evitar hacer meritos para recibir un castigo que, en su versión más radical, sería la expulsión de la comunidad moral. En definitiva, los sentimientos morales como por ejemplo el arrepentimiento se dan porque a los individuos les interesa conservar su lugar en la comunidad moral, su deseo de cumplir las normas se explica por su esfuerzo por evitar ser expulsado. Los sentimientos morales son el resultado de un compromiso con otros y en ese compromiso están latentes las expectativas de todos los miembros de la comunidad moral.

Conclusiones

En este trabajo se analizó la responsabilidad moral a la luz del problema del mal y de algunas teorías de los sentimientos morales. Se abordó el problema de la responsabilidad moral mostrando la necesidad de fundamentar los juicios que hacen referencia a ella. Se enfatizó en identificar, caracterizar, y justificar los principios o premisas morales que hay detrás de un juicio. Se propuso que la justificación de los juicios de responsabilidad moral se basa en unas normas morales que se configuran en un ámbito social. Estas normas son la clave para entender la tesis según la cuál los sentimientos morales son criterio para valorar la dimensión moral de las atrocidades. Ante la exigencia de justificación de las normas morales se tomó como contraejemplo un sistema de normas basado en la obediencia. Inicialmente se analizó la figura de la adscripción de culpa y la de una asignación de responsabilidad para se mostró la diferencia hay entre ellas. La primera se rige por leyes legales mientras que la segunda está sujeta necesariamente a normas morales que sólo se pueden constituir en un ámbito social.

Al reconocer que la responsabilidad moral se expresa mediante juicios surgió la necesidad de analizar qué tipo de juicios son estos. Se estableció que sólo los juicios morales pueden señalar la responsabilidad moral, son los juicios que se hacen con previo conocimiento de las normas y exigencias morales de la situación que se está evaluando. Se discutió el problema de cuáles son las personas más adecuadas para emitir estos juicios y se concluyó que estos juicios no se hacen desde una posición totalmente objetiva, que los jueces morales no pueden considerarse a sí mismos incapaces de cometer actos como los que están valorando dada su condición de seres humanos. Los juicios morales están sujetos a un marco moral específico y esto debe reconocerse para no valorar circunstancias o casos problemáticos a partir de criterios o categorías que no les corresponden. Existen constructos morales que culturalmente no son compatibles con otros y ello no implica que estén errados ni que sean incorrectos; la coherencia interna de los sistemas morales está dada por las dinámicas sociales que configuran los miembros de cada grupo. En el trabajo sólo se mencionó el problema de los juicios haciendo referencia al contexto temporal y se

dijo que la retroactividad de los juicios no los invalida. La resistencia a emitir juicios retroactivos puede traer como consecuencia la impunidad frente a atrocidades.

Respecto a la atribución de responsabilidad por atrocidades se partió de descartar la tesis que toma la maldad como criterio para hacer tal asignación. Así se abordó el problema del mal moral. Después de presentar los elementos que constituyen la noción kantiana de mal radical basada en la distinción de tres aspectos de la voluntad (*wille*, *willkür* y *gesinnung*) se estableció que el mal es una propensión humana que puede estallar en cualquier momento. Al respecto se postuló que algunos sentimientos morales son un detonante para esa propensión. La motivación de las acciones moralmente reprochables puede ser la ira, la indignación y el resentimiento pero no algo así como “el mal” o “la maldad” de los perpetradores. La reconstrucción de la tesis contraria, es decir la del mal radical, llevó a identificar algunos ejemplos de crímenes y acciones incorrectas como casos de amor propio. La tesis kantiana del mal radical sugiere que el amor propio es la superposición de los propios intereses sobre la máxima que rige el cumplimiento de la ley moral. En este sentido se puede decir que muchas atrocidades están motivadas por el amor propio de los perpetradores. La propuesta de Kant dio argumentos para rechazar la idea de que las atrocidades son motivadas o tienen su origen en el mal o la maldad de las personas. Así se rechazó la tesis del mal diabólico.

Otros autores como Ricoeur, Card y Arendt, con ciertos matices, siguen la tesis kantiana del mal radical. Arendt, por ejemplo sostiene que ciertos seres humanos parecen ser incapaces de reconocer alguna forma de moralidad. Según ella las acciones de ciertos criminales muestran algo peor que la indiferencia frente a los crímenes, esto es, una incapacidad de reconocer que lo que hicieron era incorrecto. Claudia Card comparte parcialmente esta posición. Mediante la idea de que hay crímenes que no caben en la mente humana ella formula el término atrocidad y así establece que los daños deben distinguirse según su magnitud. Ambas coinciden con Kant en rechazar la tesis del mal diabólico y señalan la necesidad de establecer un criterio diferente al mal para juzgar las atrocidades. Por su parte, Ricoeur describe el mal como una posibilidad latente en la condición humana tal que mantiene a los seres humanos en la búsqueda constante de decisiones que no los lleven a activarla. La comparación de estas teorías fue útil para

analizar un juicio emitido por John Kekes frente las acciones de los militares argentinos. La discusión del juicio emitido por Kekes mostró que la justificación de las atrocidades a partir de la obediencia es insostenible. Se encontró que recurrir a la obediencia para explicar ciertas acciones criminales cometidas dentro de una estructura de poderes vertical como la militar es una máscara para ocultar los verdaderos motivos para cometer esos crímenes. Casi siempre esos motivos son casos de amor propio, por ejemplo obtener honor, ganar ascensos en un rango, recibir reconocimiento, respeto y admiración. El honor es uno de los motivos por los que se acatan ciertas órdenes. Cuando se trata de justificar acciones atroces aquellas personas que actuaron con la finalidad de ser honorables, es decir aquellas que cumplieron en algún momento normas ilegales, no reconocen que su interés era obtener algún beneficio para sí mismas. Este ejemplo es la clave para rechazar la obediencia como justificación para las atrocidades.

En la última parte se sostuvo que los sentimientos morales están basados en normas y principios morales. Esto lleva a vincular los juicios de responsabilidad moral con los sentimientos morales de los perpetradores. La reconstrucción de las teorías de los sentimientos morales mostró que Hume y Smith proporcionan un marco de reflexión al postular la noción de simpatía dentro de sus teorías. Esta noción se puede asociar a una de las principales implicaciones de la ley moral kantiana: la capacidad de ponernos en el lugar de otra persona haciendo uso de nuestra imaginación. Sin embargo, aceptar sin más la propuesta de ellos lleva a fundamentar la moral exclusivamente en sentimientos y eso es difícil de defender. Esas tesis son útiles en la medida que sugieren tener en cuenta los sentimientos o ciertas inclinaciones que no son propias de la razón para explicar las cuestiones morales, pero también son una alerta para evitar caer en la ingenua reducción de la moral a lo emocional rechazando lo social y lo cognitivo. Las propuestas más recientes sobre los sentimientos morales superan este problema. Autores como Strawson, Wallace y Tugendhat muestran que la moralidad tiene un ámbito actitudinal o emocional y que ella se erige sobre ese ámbito. Ellos se esfuerzan por mostrar que los sentimientos morales son una base fuerte y plausible para la moral. Así sostienen que los sentimientos morales son parte, no sólo de los juicios, sino también de la configuración y justificación de la moral. Para lograrlo caracteriza esos sentimientos morales como resultado de una dinámica social

de acuerdos, convenciones y normas. Según ellos, el origen de los sentimientos morales es, básicamente, el incumplimiento de unas expectativas, es decir, de unos acuerdos reconocidos por los integrantes de una comunidad moral. Estos acuerdos y las normas morales no son explícitos, pero son de conocimiento general para los miembros de una comunidad; su incumplimiento lleva al reproche, a la sanción y a los sentimientos de ira, indignación, vergüenza, culpa y resentimiento, mientras que su cumplimiento a conservar la armonía y el equilibrio en esa comunidad.

Respecto a estas propuestas se retomó la posición de Habermas. Él considera que la combinación de la teoría de los sentimientos morales con un fundamento referido a lo social, con el cumplimiento de acuerdos y con la reciprocidad equivale a una tendencia a buscar una base cognitiva para el tema de la moral. Según él, la insistencia por el reconocimiento de normas comunes, el interés por cumplir las normas morales en función de bienestar común (y propio) y la misma formulación de normas morales remite, necesariamente, a la ley moral expresada por Kant. Más específicamente a la segunda formulación del imperativo categórico. Esta apreciación no es contraria a los objetivos de este trabajo. De hecho la reducción de lo moral a lo sentimental o emotivo se descartó desde la introducción del trabajo así que la apreciación de Habermas refuerza y elabora en otros términos un argumento que apoya la tesis que se presentó aquí. Cabe reconocer que en este trabajo no se indagó respecto a esta postura, es decir que no nos dedicamos a investigar si la obra de los autores mencionados da evidencia para verificar la apreciación de Habermas.

A partir de las recientes teorías de los sentimientos morales se encontró que los victimarios pueden explicar sus acciones, más no justificarlas, mediante la descripción de las expectativas que tenían y del incumplimiento que hubo. En el trabajo se toma el caso argentino como ejemplo de que el gobierno militar tenía unas expectativas que fueron incumplidas como por ejemplo el fin de la subversión. Este incumplimiento dio origen a sentimientos como la ira y allí se puede hallar una causa para los crímenes cometidos por ellos. Sin embargo, esto no justifica sus acciones. Cabe mencionar que en algunos casos los victimarios antes de convertirse en tales, es decir antes de llevar a cabo sus crímenes, son víctimas que experimentan unos sentimientos. Los victimarios, antes de cometer sus

crímenes pertenecen a una comunidad moral y conocen las normas y principios que la sostienen. Por eso, algunos perpetradores inician acciones en contra de quienes incumplieron las expectativas que dieron lugar a sus sentimientos. Por otra parte, los sentimientos de las víctimas también son respuestas al incumplimiento de unas expectativas de carácter social. Los reclamos por reconocimiento, justicia y reparación revelan la inconformidad de las víctimas con la violación de normas y acuerdos cometida por otros integrantes de la misma comunidad. El caso también muestra que las expectativas de la sociedad argentina en general y de las personas torturadas y asesinadas durante el gobierno militar fueron incumplidas. Esta diferencia básica entre víctimas y victimarios revela que la condición de víctima, en algunos casos, puede ser un tránsito a la condición de victimarios, pero hay algunas víctimas que no llevan a cabo acciones acordes con esos sentimientos morales y por ello no se convierten en criminales.

Después de elaborar este trabajo queda claro que hay que distinguir entre condiciones de posibilidad de los crímenes y motivaciones de los crímenes. La tesis del mal radical se reconstruyó porque ilustra las condiciones de posibilidad de las acciones dañinas. Ella no supone, tal como lo hace la tesis del mal diabólico, que el mal es la motivación para dichas acciones. Los tres aspectos de la voluntad distinguidos por Kant son las condiciones de posibilidad para cometer estos crímenes. Siguiendo a Kant vimos que las condiciones de posibilidad de los crímenes están dadas por la voluntad y que una motivación para cometerlos es el amor propio. Junto a esto se revisaron los sentimientos morales que se desataron alrededor de los mismos crímenes. Para analizar la responsabilidad moral que se atribuye a los perpetradores de los crímenes se tomaron las teorías de los sentimientos morales y se encontró que hay un estrecho vínculo entre las expectativas, las normas morales y los sentimientos morales de los integrantes de una comunidad. Los criterios que se identificaron en la elaboración de juicios morales fueron las normas morales, éstas se deben tener en cuenta a la hora de emitir juicios de responsabilidad moral. Los sentimientos morales se asocian al incumplimiento de expectativas y esas expectativas están fundadas en unas dinámicas sociales. Así se postula que el fundamento de la moral se puede hallar en los acuerdos sociales que reconocen y cumplen los integrantes de un grupo social que

comparten los mismos principios y normas morales, y que desean mantenerse dentro de determinada comunidad moral.

Bibliografía

- Acuña, Carlos H. *Handbook of reparations*. Oxford University Press, 2006
- Allison, Henry E. *Idealism and freedom*. Cambridge University Press, 1966
- Arendt, Hanna, *Eichmann en Jerusalén*; traducción de Carlos Ribalta. Barcelona: Lumens 2003.
- _____, *Responsabilidad y Juicio*; introducción y notas de Jerome Kohn; traducción de Miguel Candel Sanmartín y Fina Birulés Bertrán. Barcelona : Paidós, 2007.
- Beauchamp, Tom. *Principles of biomedical ethics*. Oxford University Press, 2008.
- Card, Claudia, *The atrocity paradigm*. Oxford University Press 2002
- Castellanos Morales, Ethel. *Verdad, justicia y reparación en Argentina, El Salvador y Sudáfrica perspectiva comparada*. En Estudios Sociojurídicos, Bogotá, Universidad del Rosario, No 7. Agosto de 2005.
- Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia*, Buenos Aires: Ariel, 1997
- Comisión Nacional Dobre la Desaparición de Personas (CONADEP) *Nunca más*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- David Rock. *La Argentina autoritaria : los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires : Ariel, 1993.
- De Greiff, Pablo (ed.), *The Handbook of Reparations*, Oxford University Press, 2006.
- Feinberg, Joel. *Doing and Deserving: essays in the theory of responsibility*. Princeton University Press, 1970.
- Foot, Philippa "Moral realism and moral dilemma". En The Journal of Philosophy, Vol. 80, No. 7 (Jul., 1983), pp. 379-398
- Greenspan, Patricia. *Practical Guilt*. Oxford University Press, 1995.

- Habermas, Jürgen. *En Conciencia Moral y Acción comunicativa*; traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1983
- _____, *Teoría de Acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*; traducción de Manuel Jiménez Redondo. Mexico: Taurus, 2002
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*; traducción de Felix Duque, 2a ed. Madrid: Ed. Nacional, 1981
- Jaspers, Karl. *El problema de la Culpa*. Barcelona: Ed. Paidós, 1998
- Kant, Immanuel. *Religion within the limits of reason alone*. New York, Harper Torchbooks, 1960
- _____, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 2006
- Kekes, John. *Las raíces del mal*; traducción de Julio Sierra. Buenos aires: Editorial El ateneo, 2006.
- Morris, Herbert. *On guilt and innocence. Essays in Legal Philosophy and moral psychology*. University of California Press, 1976
- Malmaud-Goti, Jaime. *Game Without End: State Terror and the Politics of Justice*. University of Oklahoma Press , 2008.
- _____, *Suerte, Acción y responsabilidad*. Editorial Universidad del Rosario Bogotá, 2008.
- May Larry, y Hoffman, Stacey, eds. *Collective Responsibility. Five decades of debate in theoretical and applied ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 1991
- Naciones Unidas. *La declaración universal de los derechos humanos: un ideal común*. New York : Naciones Unidas, 1963
- Novaro, Marcos “*La dictadura militar, 1976-1983 : del golpe de Estado a la restauración democrática*”. Buenos Aires: Paidos, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid : Taurus, 1982

Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Compilado por Barbara Herman; traducción de Andrés de Francisco. Barcelona : Paidós, 2001

Strawson, Peter. *Libertad y resentimiento*. Traducción de Juan José Acero. Barcelona: Paidós 1995.

Tugendhat, Ernst. *Problemas de la Ética*; traducción de Jorge Vigil. Barcelona: Crítica, 1988

_____, *Lecciones de Ética*. Traducción de Luis Román Rabanaque. Gedisa: Barcelona, 1997

_____, *Problemas*; traducción de Rimán Cuartango. Barcelona: Gedisa, 2001

Verbitsky, Horacio. *El vuelo*, Buenos Aires: Planeta, 1995,

_____, (compilador). *Medio Siglo de Proclamas Militares*. Buenos Aires, Argentina : Editora/12, 1987.

Wallace, Jay. *Responsibility and the moral sentiments*. Harvard University Press, 1998.