

Yale Law School
Yale Law School Legal Scholarship Repository

SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría
Constitucional y Política) Papers

Yale Law School SELA (Seminario en
Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política)
Papers

1-1-2003

VIOLENCIA AMBIENTAL, LIBERALISMO Y RESPONSABILIDAD

Marisa Iglesias Vila
Pompeu Fabra University

Follow this and additional works at: http://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela

 Part of the [Environmental Law Commons](#)

Recommended Citation

Iglesias Vila, Marisa, "VIOLENCIA AMBIENTAL, LIBERALISMO Y RESPONSABILIDAD" (2003). *SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política) Papers*. Paper 21.
http://digitalcommons.law.yale.edu/yls_sela/21

This Article is brought to you for free and open access by the Yale Law School SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política) Papers at Yale Law School Legal Scholarship Repository. It has been accepted for inclusion in SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política) Papers by an authorized administrator of Yale Law School Legal Scholarship Repository. For more information, please contact julian.aiken@yale.edu.

VIOLENCIA AMBIENTAL, LIBERALISMO Y RESPONSABILIDAD

Marisa Iglesias Vila (Universidad Pompeu Fabra)

Este panel está dedicado a ciertas formas de violencia que, por sus características, pueden escapar al control de la justicia ordinaria en una sociedad liberal. La preocupación que surge en estos casos es que la búsqueda de una mayor eficacia preventiva para dar respuesta a la violencia puede llegar a requerir una justicia especial que se aparte, ya sea en los procedimientos o en los fundamentos, de las ideas tradicionales de legalidad. Sin embargo, también puede suceder que, manteniéndonos de manera estricta dentro del marco de la justicia ordinaria, seamos incapaces de encontrar mecanismos para reaccionar frente a estas formas de violencia.

Ciertamente, la idea de una justicia especial para determinados supuestos puede resultar muy peligrosa y en todo caso quien recurre a ella tiene la carga de probar su legitimidad. A pesar de ello, es difícil negar que estamos viviendo una época en la que los parámetros de la justicia ordinaria dentro de los estados liberales están recibiendo una fuerte presión. Por un lado, la presión que recibe el estado viene de las demandas sociales que reclaman una mayor seguridad o, incluso, una mayor sensación de seguridad¹. Por otro lado, el estado, en aquellas sociedades donde ya no es percibido como enemigo, recibe la presión de aquellos que reclaman más acciones positivas dirigidas a proteger derechos fundamentales².

Las primeras demandas están reclamando al estado que actúe desde lo que podría denominarse una lógica de la seguridad, lógica de actuación que tiene el peligro de caer en relaciones de poder y subordinación, ya que, como diría Iris Young, el débil recibe seguridad a cambio de vasallaje³. El segundo tipo de demandas, en cambio, tienen en mente un estado que se rige por una lógica garantista de protección de derechos, donde el objetivo es preservar una sociedad entre personas libres e iguales, que merecen la misma consideración y respeto⁴.

Creo que no sería muy aventurado afirmar que existe la tendencia en muchos estados liberales a iniciar una dinámica cercana a la lógica conservadora de la seguridad, en claro detrimento de la lógica garantista, y que esta dinámica ha sido especialmente potenciada tras los atentados del 11 de septiembre. Esto ayudaría a explicar el recurso creciente a arreglos jurídicos especiales para reaccionar ante algunos fenómenos violentos. Ahora bien, también podría pensarse que el éxito cada vez mayor que está teniendo el discurso conservador, especialmente en temas como el terrorismo y la inmigración, obedece a cierto agotamiento del modelo liberal a partir del que se articulan las bases de la justicia ordinaria. En este sentido, el giro conservador podría estar aglutinando demandas que si bien inicialmente responden a la protección de determinados derechos, se acaban transformando en demandas de seguridad a causa de las propias limitaciones del esquema liberal.

Si ello es así, creo que antes de discutir sobre la legitimidad de una justicia especial, sería un buen ejercicio volver a pensar, desde una posición liberal, si hay algo de insatisfactorio en los fundamentos del modelo liberal de justicia. Como cuestión de hecho, es cierto que la justicia ordinaria está teniendo dificultades para perseguir ciertas formas de violencia. Muchos hablan de

¹ Véase, por ejemplo, Silva (1999, 29), Mendoza (2001, 125-138).

² Sobre la idea del estado como amigo frente al estado como enemigo de la libertad véase Fiss (1996, 4-5; 1999, 11-14).

³ Young (2002).

⁴ Sobre el garantismo en general véase, por ejemplo, Ferrajoli (1999, cap. 1).

la llamada “sociedad del riesgo” y de la globalización como fenómenos que conllevan males sociales que escapan a la dimensión individual y que, dada su complejidad, no pueden ser perseguidos con los instrumentos clásicos de responsabilidad y prevención⁵. Pero a mi me interesa destacar otra situación de hecho que contribuye a explicar las dificultades que el estado liberal tiene para enfrentar fenómenos como el terrorismo o la xenofobia.

Algunas formas de violencia no pueden ser adecuadamente comprendidas sin prestar atención a una amplia coyuntura de razones para la acción y actitudes compartidas que respalda, alienta, tolera o permite la producción de daños. Esto es especialmente claro cuando pensamos en el terrorismo o la xenofobia. A mi modo de ver, la existencia y pervivencia de ambos fenómenos está muy vinculada a la presencia de un entorno actitudinal que podríamos denominar situaciones de “violencia ambiental”.

El germen de la violencia ambiental son aquellos contextos en los que las actitudes, emociones y creencias que un grupo de personas comparte determina negativamente su percepción de otras personas o grupos. La violencia ambiental se produce cuando estas actitudes compartidas acaban destruyendo, fruto de la propia dinámica colectiva y de su poder de transformación actitudinal, la capacidad de ponerse en lugar del otro o, incluso, de ver al otro como persona. En estos ámbitos de interacción social, el lenguaje altamente emotivo junto con la formación de estereotipos, patrones de conducta e imágenes despersonalizadas acaban generando un clima propicio para la producción de daños⁶.

La violencia ambiental es un fenómeno complejo y muy importante para comprender por qué se producen y reiteran ciertos daños. Su relevancia ética resulta innegable dada su relación con acciones que son moralmente reprobables y jurídicamente perseguibles. Podría decirse, incluso, que el éxito en la empresa de erradicar males como el terrorismo o la xenofobia está muy vinculado a la capacidad que tengamos para enfrentar estas situaciones de violencia ambiental.

Sin embargo, a pesar de su trascendencia, la violencia ambiental parece escapar al control de la justicia ordinaria en el marco de un esquema liberal que sólo justifica la interferencia en la libertad cuando se produce un daño⁷. Estamos ante un fenómeno cuyo núcleo principal son, más que acciones concretas, un cúmulo de actitudes e inclinaciones compartidas donde resulta muy difícil establecer relaciones causales con los daños que evaluamos jurídica y moralmente. Así, aunque la violencia ambiental previa, coetánea o posterior a las acciones lesivas resulta ser un factor indispensable para que estas acciones puedan seguir realizándose, no hay ninguna forma obvia de frenarla sin abandonar el marco liberal de interferencia legítima en la libertad de las personas. La eficacia preventiva podría requerir aquí imponer mayores límites a las libertades de opinión, expresión o asociación, dotar de mayor relevancia moral a la omisión, tener en cuenta el efecto acumulativo de los actos, relajar las exigencias de imputación o hacer que la intervención punitiva del estado se adelante a la existencia de un resultado lesivo o, incluso, a la puesta en peligro de un bien jurídico. Estas medidas son difícilmente justificables desde un modelo de justicia liberal que tiene sus epicentros en el principio del daño a terceros y en la primacía de la libertad de expresión. Por esta razón, muchos preferirían asumir el coste de no poder atender a las demandas sociales que están empezando a ser canalizadas a través de la lógica de la seguridad si el precio por atenderlas fuera abandonar o socavar estos estándares.

⁵ Sobre la sociedad del riesgo, el mundo tecnológico y la globalización como fenómenos que desafían nuestra concepción tradicional de la ética y del lugar que ocupa el individuo en las interacciones sociales véanse, por ejemplo, Beck (1998), Jonas (1984), Scheffler (1995).

⁶ Véanse, May (1992, 36-54, 73-86), Glover (1999, 99-116, 349-354).

⁷ En términos rawlsianos, el principio del daño a terceros, entendido como la vulneración de derechos de otros, resumiría la idea de que la libertad sólo puede restringirse en aras de la propia libertad. Véase Rawls (1971, 204 y 243-250). Dejaré ahora al margen el tema de la igualdad.

En este trabajo pretendo defender que el liberalismo no debería retirarse tan rápidamente frente al embate conservador encerrándose en sus esquemas tradicionales, sino que debería realizar un esfuerzo imaginativo para estudiar cómo, desde una lógica garantista de la protección de derechos, es posible enfrentar situaciones como la de la violencia ambiental. El contexto en el que voy a tratar esta cuestión es el de la fundamentación moral de la responsabilidad subjetiva. Cuando nos preocupamos de los entornos actitudinales que posibilitan o favorecen la producción de daños, muchas de las limitaciones con las que tropezamos provienen de las limitaciones del modelo de responsabilidad subjetiva que surge del proyecto ilustrado.

Como es bien sabido, el esquema liberal de responsabilidad subjetiva se centra en la idea de que las personas responden primariamente por los resultados lesivos producidos a partir de sus actos intencionales⁸. Aunque suelen admitirse algunas extensiones de este enunciado básico de responsabilidad, la restricción que impone el respeto a la libertad personal impide justificar un juicio de reproche si no existe: una conducta, si esta conducta no ha contribuido directa o indirectamente a la producción de un daño y si no hay un nexo psicológico real o potencial con el resultado lesivo⁹. Más allá de estos parámetros, se argumenta, volvemos a la dinámica de las sociedades premodernas que exigen la adecuación a ciertos ideales de excelencia humana y donde las personas pueden ser responsables por aquello que simplemente acontece o por los daños que provocan otros individuos en el ejercicio de su propia autonomía. Ello supone abrir la puerta a figuras moralmente dudosas como la responsabilidad colectiva, o a instituciones como la responsabilidad objetiva que ya no responden a la lógica de un juicio de reproche dirigido a los individuos, sino a la cuestión de cuál es la forma legítima de distribuir el costo social de males que no son culpa de ningún sujeto en particular.

El modelo liberal de responsabilidad subjetiva ha logrado imbuir nuestra moralidad ordinaria y está tan asentado que cualquier intento de flexibilizar o poner en duda alguno de sus fundamentos o presupuestos tiende a ser recibido con gran reticencia. A pesar de ello, creo que la relevancia moral de la violencia ambiental requiere hacer el esfuerzo de volver a examinar alguno de estos fundamentos desde una lógica garantista. En este examen, propongo tener en cuenta preguntas como las siguientes: ¿tienen importancia ética nuestras actitudes y emociones?, ¿aumenta esta importancia cuando estas actitudes son compartidas?, ¿puede generar deberes morales nuestra participación voluntaria en entornos de violencia ambiental? y, en definitiva, ¿podemos compartir responsabilidad por los actos de otros?

I

Empezando por la primera cuestión, en los últimos años estamos viviendo un resurgimiento de posiciones éticas que colocan a las emociones, actitudes y al carácter en general en el centro del universo moral. La tesis extrema en este sentido consiste en defender que las personas pueden ser responsables no sólo por los actos que realizan sino, también, por los rasgos de su carácter.

Resulta obvio que nuestros estados psicológicos ocupan un lugar central en la atribución de responsabilidad subjetiva y, por esta razón, recurrimos al principio de culpa. Como indica Peter Strawson, reaccionamos de forma diferente cuando alguien nos pisa la mano al tratar de ayudarnos, que cuando esta persona realiza la misma acción intentando herirnos aunque el dolor causado sea el mismo¹⁰. Sin embargo, la tesis de la responsabilidad por el carácter no pretende meramente enfatizar la importancia de los estados psicológicos en la emisión de un juicio de reproche sino mantener que podemos ser responsables por estos estados con independencia de su efecto práctico en nuestras acciones.

⁸ Por ejemplo, Mackie (1977, 208-209), Zimmerman (1992, 1089).

⁹ Tienen cabida figuras como la responsabilidad por negligencia y la responsabilidad vicaria.

¹⁰ Strawson (1993, 49). El elemento intencional también permite variar la descripción de una acción.

La resistencia del modelo liberal, imbuido por la ética kantiana, a admitir una figura como la responsabilidad por el carácter puede resumirse en dos máximas: una es la de que no hay responsabilidad sin acción y otra la que no hay responsabilidad sin control. La primera máxima se concreta en dos argumentos. Por una parte, está el argumento epistémico de que no podemos conocer los estados mentales si no es a través de sus manifestaciones externas: las acciones. Por otra parte, está el argumento moral de que las acciones son el único objeto de la ética, no ya por una cuestión epistémica, sino porque el fin último de la moralidad no es la excelencia personal¹¹. La segunda máxima afirma que no podemos ser responsables por los estados psicológicos que configuran nuestro carácter, así como de su desarrollo y transformación, porque escapan a la voluntad de la persona.

Confrontando los argumentos liberales, la responsabilidad por el carácter ha sido defendida desde varias tradiciones filosóficas, de las que me interesa destacar la teoría de las virtudes y el existencialismo. Los teóricos de las virtudes, siguiendo la ética aristotélica, mantienen que podemos ser responsables por nuestro carácter porque las emociones son básicas en el mundo moral; primero, porque constituyen un instrumento indispensable para guiar la conducta; segundo, porque tienen un valor intrínseco como componentes de una vida buena¹².

Así, autores como Justin Oakley, Michael Stocker o Nancy Sherman sostienen que ignorar el efecto práctico que tienen nuestras emociones, entendidas como un complejo de creencias, deseos y afectos, nos impide una adecuada percepción de las situaciones con relevancia moral. Por esta razón, insisten en que las emociones han sido incorrectamente contempladas y relegadas por la ética kantiana, tomándolas como algo caprichoso o una especie de enfermedad de la mente que nos aparta de la razón.

Desde la ética de las virtudes se observa que poseer ciertas emociones y actitudes permite comprender mejor la situación de los demás, al mismo tiempo que incrementa nuestra habilidad para imaginar cómo debemos comportarnos hacia ellos. Alguien que carezca de emociones como la compasión, la sensibilidad o la generosidad tendrá muchas dificultades para entender la magnitud del sufrimiento de una persona y sus necesidades. En este sentido, las emociones contribuyen a nuestra capacidad para “ponernos en lugar del otro”, requisito básico para tratar a las personas como fines y no como medios¹³.

La actuación guiada solamente por el sentido del deber puede ser insuficiente para actuar correctamente desde los propios parámetros de la ética kantiana. Habrá ocasiones en que un agente kantiano motivado sólo por el deber no tendrá la capacidad suficiente para acertar respecto a cuál es la acción correcta y, por tanto, fracasará en el cumplimiento de su deber. Ello sucederá cuando el intento de abstraerse de cualquier emoción, o la propia carencia de emociones, le conduzca a poseer creencias falsas acerca de los estados de cosas con relevancia moral o le provoque cierta ineptitud para reconocer las necesidades ajenas.

Como he señalado, los teóricos de las virtudes también defienden que es erróneo limitar el objeto de la ética a las acciones. Asumiendo que una persona es mejor que otra en términos morales cuando posee el carácter adecuado, consideran que las emociones tienen un valor intrínseco que no puede reducirse a un valor motivacional o instrumental. Por una parte, puede haber algo inherentemente bueno o malo en tener ciertos deseos o actitudes aunque no se

¹¹ Sobre los argumentos liberales para rechazar el perfeccionismo véase, por ejemplo, Feinberg (1988, 217-317).

¹² Sobre la posición de Aristóteles en este segundo punto, véanse, entre otros, MacIntyre (1985, 146-164), Oakley (1992, 1, 54 y 111-113).

¹³ Oakley (1992, caps. 1, 2 y 3), Stocker (1987, 60), Stocker y Hegeman (1996, 152-160), Sherman (1997, cap. 4; 1999, 297-298). También Williams (1976, 207-229), Glover (1970, 188-191), May (1992a, 60), Blum (1988, 485-486), Tronto (1987, 657).

traduzcan en acciones. Por otra parte, no sólo importa el carácter porque importan las acciones, sino que pueden importar las acciones porque reflejan nuestro carácter¹⁴.

El primer argumento en favor de la responsabilidad por el carácter me parece difícil de cuestionar. En efecto, las emociones pueden constituir un complemento básico en el mundo moral en la medida en que contribuyen a nuestra capacidad para situarnos en la posición del otro, posibilitando una ampliación de nuestra imaginación moral. Reconocer este punto muestra la inadecuación de una ética kantiana demasiado estricta que, al obviar el papel de las emociones, termine desembocando en una ética deshumanizada. A esta visión responde la posición de Jonathan Glover, por ejemplo. Este autor insiste en la necesidad de humanizar la ética, otorgando un mayor peso a la psicología humana y reconociendo el papel que ésta desempeña tanto en la inhibición moral como en la imaginación moral¹⁵.

Sin embargo, la pretensión de otorgar un valor intrínseco a las emociones atendiendo a la obtención de la excelencia personal como fin último de la moralidad es claramente cuestionable. Las únicas razones que ofrecen los teóricos de las virtudes en favor de este valor intrínseco son, por un lado, que emociones como el amor o la compasión son buenas *per se* y, por otro, que la ética no debe reducirse a la acción. Pero, a no ser que presupongamos de partida una ética de las virtudes, estas razones no constituyen ningún argumento sólido para cuestionar una visión moral que valore las emociones solamente por su importancia para el comportamiento humano. Es más, creo que se incurre en un error cuando se afirma que una persona que actúa en plena armonía con ciertas emociones adecuadas es mejor que otra que actúa correctamente a pesar de que posee emociones en conflicto¹⁶. A veces otorgamos mayor mérito moral a aquella persona que actúa correctamente a pesar de poseer emociones e inclinaciones en conflicto¹⁷.

Ello no es óbice para reconocer que generalmente preferiremos a una persona que tiene las emociones adecuadas respecto a otra que carece de ellas¹⁸. Pero debemos distinguir una actitud como la desestima de una actitud moral como la censura o el reproche; sólo esta última está vinculada a la atribución de responsabilidad. Las emociones sólo adquieren relevancia ética en el supuesto de que puedan marcar alguna diferencia práctica a corto o largo plazo. Lo que sucede, en definitiva, es que las emociones, generalmente, marcan esta diferencia práctica. Por este motivo, aun cuando me parece acertada la observación de Oakley respecto a la legitimidad de requerir una mayor implicación emotiva en el ejercicio de profesiones como la de personal sanitario, la razón de esta exigencia no está conectada con ideales de excelencia individual, sino con la convicción de que el modo en que se ejerzan estas profesiones tiene un efecto directo en la calidad del trato a los pacientes¹⁹.

En cualquier caso, la plausibilidad de la tesis de la responsabilidad por el carácter no requiere asumir el valor moral intrínseco de nuestros estados psicológicos. En principio, a los fines de atribuir responsabilidad sería suficiente reconocer que nuestras emociones tienen trascendencia práctica. Esto constituiría una respuesta parcial al argumento moral del liberalismo contra la responsabilidad por el carácter. Así, aunque no aceptemos que podemos reprochar a las personas en base a parámetros perfeccionistas, si estos rasgos del carácter tienen la capacidad para influir en nuestro comportamiento también tendríamos razones morales para emitir juicios de reproche respecto a ellos.

El desafío que deben enfrentar los defensores de la responsabilidad por el carácter reside en otro lugar: en el problema del control, esto es, en la cuestión de si somos meros sujetos pasivos

¹⁴ Como ejemplo de la posición que adopta la ética aristotélica en este punto, véanse Oakley (1992, 54-56, 63, 109-113), Adams (1985, 4-6, 26-29). Véase Glover (1970, 9-13) sobre la posición de Aristóteles.

¹⁵ Glover (1970, cap. 9; 1999, esp. 99-105, 408-409).

¹⁶ Confrontar Oakley (1999, 55), Sabini y Silver (1987, 169).

¹⁷ Véase, por ejemplo, Hampshire (1989, 189).

¹⁸ Sabini y Silver (1987, 169).

¹⁹ Oakley (1999, 107).

de nuestros rasgos del carácter o si, por contra, tenemos la capacidad de adquirirlos, transformarlos o evitarlos.

Es un lugar común considerar que el ámbito de la moral es el ámbito de la libertad. Atribuimos responsabilidad a los seres humanos porque presuponemos que son capaces de traducir sus deseos en acciones de forma voluntaria. La reticencia de la ética kantiana a introducir las emociones en el cálculo moral se debe a la idea de que, a diferencia de nuestras acciones, los rasgos de nuestro carácter escapan a nuestra voluntad. En este sentido, las emociones son algo que simplemente nos acontece²⁰.

Para analizar el acierto de la perspectiva kantiana en este punto es importante advertir, de forma preliminar, que el desafío que el determinismo puede plantear a la institución de la responsabilidad va mucho más allá del problema del control de las emociones. El determinismo, como una perspectiva general acerca del lugar que ocupa el ser humano dentro de la estructura de la naturaleza, considera que los individuos no son genuinos agentes, sino que, más que causar, son causados. Por ello, según esta doctrina, los actos individuales sólo pueden contemplarse como eventos que acontecen dentro de una serie ilimitada de sucesos y cadenas causales. Si el determinismo fuera verdadero o su verdad fuera relevante podríamos estar ante un problema de mayor envergadura que el que se planteaba Kant con respecto a las emociones: dado que incluimos las intenciones en la descripción de una acción, deberíamos también replantearnos la posibilidad de emitir juicios de reproche por las acciones. En efecto, en el caso de que nuestros deseos, actitudes y creencias escaparan completamente a nuestro control, y ello fuera determinante para la atribución de responsabilidad, tampoco podríamos ser responsables por nuestras acciones.

Aun cuando, por cuestiones de espacio, no podré entrar en el problema del determinismo en las acciones, creo que se han ofrecido buenos argumentos para restar importancia a un supuesto desafío determinista, de modo que parece razonable seguir mantenido que las personas pueden responder por sus actos²¹. Esta conclusión, unida a la constatación de que vinculamos la idea de acción con la de intención, parece implicar que también podemos ser responsables por nuestros estados psicológicos.

Ahora bien, aunque paradójicamente la no determinación en las acciones esté vinculada a la no determinación en los rasgos de nuestro carácter, hay argumentos independientes para ser más estrictos en cuanto al elemento del control en el contexto de la responsabilidad por estados psicológicos. A mi modo de ver, esta asimetría entre el carácter y las acciones puede explicarse por dos factores relacionados entre sí: el primero es que en la responsabilidad por el carácter nos preguntamos si una persona merece desaprobación moral por poseer o no transformar estados meramente internos, con independencia de cualquier manifestación externa. La segunda es que nuestras razones para emitir un juicio de reproche dirigido al carácter, dado que no podemos apelar a una idea como la del daño, se centran de forma directa en la plausibilidad de exigir a los individuos ciertos comportamientos psicológicos. Ello requiere mostrar que poseemos la capacidad de dominar en alguna medida nuestras emociones y, en definitiva, que podemos ser de otra manera de la que efectivamente somos.

De esta forma, la tesis de la responsabilidad por el carácter requiere poner un acento especial en el tema del control, cuestión que respecto a las acciones parece preocupar de un modo más indirecto. De ahí que los defensores de esta ampliación de la responsabilidad no suelen limitarse a asumir la irrelevancia del determinismo, sino que centren sus argumentos en mostrar que poseemos el control necesario para recibir juicios de reproche por nuestro carácter.

²⁰ Por ejemplo, Kant (1996, 390, 398, 411-412 y 454).

²¹ Véanse las propuestas que provienen tanto de los compatibilistas como de los incompatibilistas. En este sentido, Nagel (1995, 35-41), Berlin (1988, 137-139), Frankfurt (1986b, 70-80), Fischer y Ravizza (1998, 28-34) y Strawson (1993, 46-66).

Estos autores advierten, en primer lugar, que el grado de control que justificaría un juicio de reproche por nuestras emociones sería cercano a los elementos relacionados con la inevitabilidad y previsión que manejamos respecto a las acciones. Aun cuando no podemos parar una emoción a voluntad, del mismo modo que un conductor no puede detener un vehículo que carece de frenos porque se han desgastado, si podríamos, en cambio, habernos puesto en la situación previa adecuada para evitar seguir poseyendo esas emociones. Igual que afirmaríamos que el conductor puede ser responsable por el daño que cause su vehículo por no haber comprobado el estado de los frenos, si podemos influir en nuestras emociones, también podemos recibir un juicio de reproche por no haberlas evitado. Esta idea se complementa con el factor relacionado con la previsión. Stocker incide en el nivel de previsión que justificaría la atribución de responsabilidad. De nuevo, como sucede con muchas acciones complejas, no podemos prever con anticipación cuál será exactamente el resultado de una posible intervención en nuestras emociones. Ahora bien, la atribución de responsabilidad no requiere la capacidad de prever con éxito qué es lo que sucederá. Análogamente a la responsabilidad por acciones u omisiones, lo que justificaría un juicio de reproche sería la posibilidad de intervenir en nuestras emociones de modo que podamos conseguir alterarlas, sin que sea necesario conocer los efectos exactos que tendrá esta intervención²².

En segundo lugar, los defensores de esta ampliación de la responsabilidad subjetiva mantienen que, efectivamente, poseemos ese grado de control. A pesar de que no entraré a desarrollar con profundidad los diferentes argumentos en este sentido, es razonable afirmar que los estados psicológicos no escapan a nuestra voluntad por las siguientes razones. De un lado, como han mostrado los estudios psicológicos que atienden al aprendizaje emocional desde nuestra infancia y a las técnicas del psicoanálisis, las personas no somos un mero sujeto pasivo en la conformación de nuestro carácter.²³ De otro lado, tenemos la capacidad de identificar nuestras emociones y reflexionar acerca de cómo las hemos adquirido²⁴. En algunas ocasiones este ejercicio de introspección puede realizarse sin un gran esfuerzo psicológico. En otras ocasiones, en cambio, necesitaremos recurrir a un ejercicio psicoanalítico más complejo como el que suelen aportar las técnicas de psicoanálisis²⁵. Pero exceptuando los casos extremos de incapacidad psicológica, en los que objetivaríamos nuestra actitud reactiva ante el sujeto, tiene sentido afirmar que la propia posibilidad de poseer deseos o voluntades de segundo orden implica poder percibirnos a nosotros mismos, comprender nuestras motivaciones y evaluar críticamente esos estados internos²⁶. Por último, también podemos cultivar nuestras emociones y actitudes, así como alterarlas, una vez somos conscientes de que las poseemos. Como indica Susan Wolf, cuando poseemos un "sane deep-self", en contraste con nuestro yo meramente superficial, tenemos tanto la habilidad de autoevaluarnos críticamente como la habilidad de transformarnos a nosotros mismos hasta dónde alcance nuestra posibilidad de evaluación²⁷. Aunque cultivar y dominar nuestras emociones no es una tarea fácil, la forma en que podemos intervenir activamente en este proceso puede consistir, simplemente, en realizar un esfuerzo imaginativo que nos permita adquirir una mayor sensibilidad ante una determinada situación. Este esfuerzo es el que, por ejemplo, suelen efectuar aquellas personas que adquieren hábitos vegetarianos por razones morales. Es el ejercicio de imaginación constante respecto al trato que reciben los animales y la concienciación en torno a su sufrimiento y condiciones de vida lo que permite incentivar emociones como la de repugnancia ante un plato de carne y reducir el deseo

²² Véase Oakley (1992, 128-130, 135-136), Sherman (1999, 300-304), Stocker y Hegeman (1996).

²³ Sherman (1999, 304-319).

²⁴ Véanse, Oakley (1992, 136), May (1992, 62-63, 70), Sherman (1999, 316).

²⁵ Sherman (1999, 313-319), May (1992, 69).

²⁶ Sobre la posibilidad de análisis autocrítico de nuestras actitudes y emociones, véase también Audi (1991, 311-314).

²⁷ Wolf (1987, 60).

de comer este tipo de alimentos²⁸. Para influir en nuestras emociones, entonces, lo que se requiere es un esfuerzo imaginativo y un ejercicio de resistencia al hábito y a la actitud pasiva. De este modo, aun cuando regular nuestras emociones sea una actividad compleja y no enteramente a nuestro alcance, como observa acertadamente Oakley, adquirir habilidades como aprender un nuevo idioma o conducir un coche pueden resultar tan complejas y difíciles como cultivar nuestras emociones²⁹.

En definitiva, apreciaciones como las anteriores permiten asumir que podemos tener un grado de control razonable sobre nuestro carácter. Si se acepta esta premisa, es legítimo poner en duda la tesis kantiana sobre las emociones y ver desde otra óptica la responsabilidad por nuestras emociones y actitudes. Con ello, una persona podría ser responsable por un rasgo de su carácter cuando, siendo ella instrumental en su desarrollo y consciente de su posesión y de aquello que podría efectuar para cambiarlo, no ha tratado de cambiarlo o minimizar sus consecuencias lesivas³⁰.

Justificar el control de las emociones y mostrar su valor instrumental parece a primera vista suficiente para justificar un juicio de reproche por nuestro carácter. Sin embargo, yo creo que no es así. La importancia práctica de nuestras emociones y actitudes nos conduce a la posibilidad de establecer una responsabilidad activa respecto a ellas, esto es, a justificar un deber moral de cultivar ciertas emociones y alterar otras, pero ello sólo cuando sea posible mostrar que estas emociones pueden influir en la producción de daños. Al mismo tiempo, nuestra actitud reactiva de reproche sobre estas emociones se producirá con ocasión de un resultado lesivo y, por tanto, nunca consistirá en un mero enunciado de responsabilidad por los estados psicológicos. A mi entender, las actitudes y emociones, por sí mismas, sólo podrían generar actitudes de desestima. Una vez asumimos que los rasgos del carácter nos importan por su capacidad para marcar una diferencia práctica, lo único que en ciertas circunstancias podríamos justificar es atribuir responsabilidad por un resultado sobre la base de las actitudes. Pero esto no es poco.

Aunque la tesis de la responsabilidad directa por el carácter no esté justificada, el valor instrumental de nuestras emociones y actitudes ofrece argumentos para extender la responsabilidad individual de forma que podamos proporcionar alguna respuesta ante el problema de la violencia ambiental. Me refiero a la posibilidad de predicar la responsabilidad compartida más allá de la intervención causal en contextos de interacción grupal en los que los individuos participan de forma voluntaria. Esta extensión de la responsabilidad ha sido defendida desde lo que suele denominarse “existencialismo social”. Esta posición permite poner en relación el valor instrumental de poseer ciertas emociones y actitudes con la importancia práctica que adquieren las actitudes cuando son compartidas³¹.

Esta corriente filosófica se aproxima a la dinámica grupal desde un doble punto de partida. Por un lado, defiende que el yo individual se configura socialmente y que, por tanto, el sujeto no puede pensarse con independencia de sus lazos y adhesiones sociales. Por otro lado, mantiene que el individuo no es un mero sujeto pasivo de su entorno, contribuyendo a su identidad social a través de sus adhesiones y participación en grupos.

Este punto de partida hace posible evaluar los daños de la interacción colectiva de forma diferente a la que surge del esquema tradicional de responsabilidad, que sólo admite la posibilidad de compartir un juicio de reproche cuando cada uno de los sujetos ha tenido una intervención causal en el hecho reprochable.

²⁸ Diferentes ejemplos en este sentido pueden encontrarse en Glover (1999, 408-409), Sherman (1999, 301).

²⁹ Oakley (1992, 140).

³⁰ May (1992, 70).

³¹ Véanse, May (1992, 18-23, 149-152), Lucas (1993, 80-819).

II

El existencialismo social ofrece varios argumentos que nos podrían conducir a justificar la atribución de responsabilidad compartida por un resultado lesivo en entornos de violencia ambiental: En primer lugar, debe atenderse a la relevancia práctica de las emociones y actitudes cuando son compartidas. Como observa Larry May, la interacción grupal, por una parte, transforma el tipo de actitudes y convicciones que poseen los individuos y la fuerza con la que las mantienen y, por otra, facilita la producción de resultados lesivos a partir de crear climas propicios para la producción de daños³². Para mostrar este poder transformador que ejerce el grupo sobre los valores y actitudes individuales May acude al funcionamiento tanto de las estructuras organizativas formales como de los grupos que no poseen tales estructuras.

En el caso de las corporaciones, esta transformación de las actitudes, sentimientos y valores se produce por la combinación entre el elemento estructural de la entidad y las expectativas y roles de sus integrantes³³. La corporación diseña procedimientos, roles y códigos de conducta, conformando el tipo de acciones que un sujeto puede emprender dentro de su contexto de autoridad. La actuación fuera de este contexto puede implicar la no promoción, la disminución de prestigio e ingresos o la pérdida del trabajo. Estos factores motivan a los individuos a someterse a las directivas de la corporación y a ajustar paulatinamente sus valores a los que, implícita o explícitamente, la corporación promueve, generando cierto grado de servilismo. Asimismo, aquello que no está en la agenda de la organización, esto es, aquello que no está protegido por los procedimientos y normas internas de conducta en el ejercicio de la actividad puede promocionar la pasividad de los integrantes ante ciertas situaciones. May pone como ejemplo la comunidad universitaria y el problema del acoso sexual de profesores a alumnos³⁴. En el pasado, la ausencia de un código de conducta explícito en este sentido y la falta de procedimientos internos claros para paliar estas situaciones permitió crear una cultura de tolerancia hacia estas conductas, redundando en una aceptación implícita de esta práctica.

Por lo que respecta a los grupos no organizados, la transformación de los valores individuales es producto de la identificación social que los caracteriza. Estos grupos tienen un importante efecto socializador porque generan un contexto de interrelación en el que priman elementos como la solidaridad, la camaradería, los intereses comunes o, meramente, la reacción conjunta ante aquello que afecta negativamente al grupo como un todo³⁵. Este marco altera la identidad personal, modelando los valores y actitudes individuales ya sea por mimetismo, porque, en la línea de Charles Taylor, los sujetos buscan el reconocimiento de los otros o, en definitiva, porque el grupo se presenta como un mecanismo de protección de la propia identidad frente a agresiones externas³⁶.

Este poder transformador de la pertenencia grupal tiene una incidencia muy importante en las acciones, creando un clima que aumenta el riesgo de daños. Haciendo referencia a las actitudes racistas que identifican a un grupo, May indica que “the individual racist attitudes considered as an aggregate constitute a climate of attitude and disposition that increases the likelihood of racially motivated harm. The climate of racist attitudes creates an atmosphere in which the members of a community become risk takers concerning racial violence”³⁷. Al mismo tiempo, la pertenencia a estos grupos tiene una incidencia importante en el comportamiento individual. Los sujetos, arropados por la dinámica grupal, pueden invertir la prioridad de valores, generar estereotipos, disminuir sus escrúpulos y sensibilidad moral, con lo que acaban realizando

³² May (1992, 75-78).

³³ Véase, May (1992, 75-78).

³⁴ May (1992, 76-77).

³⁵ Véase, May (1992, 73).

³⁶ Taylor (1991, 31-41, 45-53).

³⁷ May (1992, 47 y 46-49).

actos que nunca hubieran emprendido sin la influencia del grupo³⁸. Esta estrecha relación entre el grupo y los actos de sus miembros torna insuficiente adoptar una dimensión estrictamente individual en el análisis y valoración de un resultado lesivo. En suma, las actitudes y razones, cuando son compartidas dentro de un grupo, tienen una trascendencia práctica difícil de negar. Tomar en serio este punto exige replantear la cuestión de la responsabilidad por los daños producidos en estos contextos.

En segundo lugar, a diferencia de lo que sucede con aquellos grupos de base objetiva, en los que la pertenencia grupal depende de elementos que el individuo no controla y que, en consecuencia, son moralmente irrelevantes, en el caso aquí planteado de grupos de base subjetiva, caracterizados por ciertas disposiciones psicológicas compartidas, es plausible afirmar que los sujetos eligen pertenecer al grupo. Los sujetos participan en estos grupos a través de sus adhesiones, convicciones, preferencias y afectos. Estos elementos psicológicos se manifiestan externamente de múltiples formas: desde manifestaciones explícitas como el apoyo a ciertas ideas, las expresiones de identificación o las muestras de afecto a actos como el voto a un partido político, la contribución económica a una causa o la colaboración activa en la actividad grupal. Asimismo, estas adhesiones no pueden verse como el simple ejercicio voluntario de nuestra agencia individual en el desarrollo de los planes de vida particulares. Estas adhesiones tienen un efecto más profundo en el sujeto. Tal como advierte el existencialismo social, contribuyen a conformar nuestra identidad como individuos. De ahí que nos percibamos a nosotros mismos como miembros de esos colectivos, posibilitando situaciones de intercambiabilidad entre el pronombre “yo” y el pronombre “nosotros”. En este sentido, J.R. Lucas observa que la identificación con un grupo nos hace percibir como propios los actos y decisiones que se producen en su seno, sintiendo orgullo por logros grupales, vergüenza por sus fracasos y culpa por los daños³⁹.

La otra cara de esta conexión entre la identidad personal y la pertenencia grupal está en las reacciones externas al propio sujeto individual. Del mismo modo que cada uno de nosotros se identifica con los grupos en los que participa, los demás también nos identifican a nosotros con estos grupos. Por esta razón, la presencia de un contexto grupal de actitudes y razones compartidas permite presuponer la existencia de un acuerdo generalizado y la identificación con los actos que se realizan en el curso regular de la actividad de la comunidad⁴⁰. Por ello, indica Lucas, “it is entirely reasonable for anyone else to hold me to account for what was done (...). I am presumed to go along with it because I did not dissociate myself from it”⁴¹. De esta forma, podría resultar legítimo incluir a los integrantes del grupo en el sujeto plural que comparte responsabilidad por los daños con independencia del tipo de acción que cada uno haya emprendido⁴².

Ciertamente, la peligrosidad de ciertas actitudes compartidas y el carácter voluntario de nuestras adhesiones sociales ofrece argumentos para predicar la responsabilidad compartida dentro de la dinámica grupal sin que ello presuponga la idea totalizadora del “todos por uno” que acertadamente cuestionaba Jaspers como “an error akin to the laziness and arrogance of average, uncritical thinking”⁴³. Pero es importante no convertir esta generalización de la responsabilidad en algo contraproducente, evitando que suceda lo que advertía Hannah Arendt cuando afirmaba

³⁸ Véase, May (1992, 78-79).

³⁹ Lucas (1993, 77, 80-81).

⁴⁰ Véase, Lucas (1993, 76-77).

⁴¹ Lucas (1993, 78). También Feinberg (1992, 67-69).

⁴² Como indica May (1992, 50) respecto a la actitudes racistas, “the racist who does not directly cause harm, but who chooses to maintain unsuppressed attitudes not significantly different from those of other racists whose attitudes he or she knows, or should know, directly cause harm, should share in responsibility for the racial harms perpetrated by those in society who share the racist attitudes (...). The racist who not cause harm is responsible because he or she shares in the attitudes and dispositions that, but for good luck, would cause harm”.

⁴³ Jaspers (1948, 41-42). También Kelsen (1979, 135; 1953, 21-22), Bovens (1998, 93).

que “where all are guilty, nobody in the last analysis can be judged”⁴⁴. Así, incluso cuando esta generalización de la responsabilidad resulte legítima, debemos reconocer que puede resultar injusta en algunos casos particulares. Cabe advertir que la responsabilidad compartida sobre la base de nuestras actitudes y emociones es siempre un juicio *prima facie*. Establece una presunción a favor de la responsabilidad de los miembros de un grupo por un resultado lesivo, invirtiendo la carga de la prueba en la valoración moral. Pero hay mecanismos que permiten a un sujeto liberarse de esta responsabilidad. Cuáles sean estos mecanismos es una cuestión que no puede desvincularse de los deberes individuales que acompañan a la participación en un grupo y cuyo incumplimiento conlleva la responsabilidad compartida por los daños. Por esta razón, una adecuada valoración del alcance de la responsabilidad compartida requiere analizar la cuestión de qué deberes surgen en contextos de violencia ambiental.

III

Dejando ahora al margen la cuestión de hasta dónde pueden alcanzar nuestros deberes generales de acción en situaciones de riesgo, parece razonable considerar que la participación voluntaria en entornos de violencia ambiental genera ciertos deberes positivos de carácter especial. Como todos sabemos, los deberes especiales no son los mismos para todos porque dependen de las circunstancias en las que alguien se encuentra y de su relación con otras personas⁴⁵. Aunque desde el liberalismo no se ha prestado una especial atención a los deberes positivos especiales, se reconocen ciertos fundamentos de deber que surgen de situaciones y relaciones específicas. Siguiendo a Tony Honoré, podríamos resumir estos fundamentos de deberes especiales en base a circunstancias como la realización de actos lesivos o que crean una situación de riesgo, el desempeño de un rol social o posición de responsabilidad, estar en mejor situación que otros para actuar, haber recibido un beneficio o haber adquirido un compromiso⁴⁶.

Si asumimos la relevancia moral de compartir determinadas actitudes porque: a) las actitudes, cuando son compartidas, crean climas propicios para la producción de daños, b) formar parte de estos grupos actitudinales es en gran medida algo voluntario y c) participar en estos grupos contribuye a configurar nuestra propia identidad personal y la forma en la que los demás nos perciben, es posible predicar que los contextos de violencia ambiental generan deberes especiales partiendo de los fundamentos de deber que el propio liberalismo acoge.

El primer deber especial surge del clima de riesgo que estos grupos propician. En estos contextos, sus integrantes comparten un cúmulo de deberes de cuidado y, por tanto, una posición de garante en tanto “risk takers” respecto a los eventuales resultados lesivos que puedan surgir de la interacción grupal⁴⁷. En el nivel individual, cada miembro tiene, por ejemplo, el deber de informarse de las consecuencias que pueden derivar de ciertas actitudes y el de ejercitar la imaginación moral, el deber de transformar sus actitudes cuando constata que pueden tener efectos prácticos negativos, así como un deber de hacer todo lo posible para que no resulten daños de la interacción grupal. En el nivel colectivo, el conjunto de miembros del grupo comparte el deber de que el riesgo generado no se traduzca en daño efectivo, con la consiguiente responsabilidad compartida más allá de las acciones individuales que cada uno ha emprendido.

En segundo lugar, puede afirmarse que la pertenencia a grupos de base subjetiva hace surgir ciertos deberes especiales una vez el resultado lesivo ya ha ocurrido. En general, los miembros del grupo comparten la obligación de minimizar los efectos del daño y de realizar comportamiento futuros dirigidos a que éste no vuelva a producirse -esto es especialmente

⁴⁴ Arendt (1964, 277-278; 1992, 278).

⁴⁵ Hart (1984, 77-90).

⁴⁶ Honoré (1999, 55-60)

⁴⁷ May (1992, 46-49).

relevante en fenómenos como el terrorismo o la xenofobia donde los daños tienden a reiterarse en el tiempo-. Estos deberes que surgen *a posteriori* se podrían resumir en el estándar por el que aboga French para la responsabilidad de las personas jurídicas: el *Principle of Responsible Adjustment*⁴⁸. Este estándar, aplicado al contexto de la violencia ambiental, indicaría que aquellos que han contribuido a un daño directa (con sus acciones) o indirectamente (con sus actitudes), deben emprender acciones positivas para paliar sus efectos o evitar su repetición. Si estas acciones no se llevan a cabo, será legítimo atribuir responsabilidad compartida por el daño⁴⁹.

En tercer lugar, cuando hablamos de daños que están muy relacionados con un entorno de razones y actitudes compartidas, la producción de un resultado lesivo genera otros deberes especiales cuyo cumplimiento puede permitir que un individuo se libere de la responsabilidad compartida. Como se comentó anteriormente, un juicio de responsabilidad compartida es siempre un juicio *prima facie* que invierte la carga de la prueba en la valoración moral. El hecho de que compartamos las razones y actitudes de aquellos miembros del grupo que han provocado un daño legitima una actitud reactiva externa de presumir que, ante las mismas circunstancias, hubiéramos actuado del mismo modo. Pero ésta es una presunción que debe ser posible romper para no caer en el juicio totalizador y contraproducente que comentaba antes. Esta presunción lo que hace surgir es un deber especial de distanciarse del grupo a través de acciones positivas y manifestaciones explícitas de repulsa y desacuerdo con cierto patrón de comportamiento⁵⁰. El valor que puedan tener estos actos de distanciamiento sólo podrá analizarse caso por caso en función de las circunstancias que envuelven la interacción grupal. En algunas ocasiones, requeriremos que alguna expresión de distanciamiento se haya hecho efectiva de forma previa al daño, en otras, en cambio, quizá resulte suficiente la realización de acciones positivas *a posteriori* en este sentido. El distanciamiento previo, que no sería más que una exigencia ubicable dentro del fundamento anterior de la presencia de un clima de riesgo, se podría resumir en los siguientes términos de Lucas:

Distancing can take many forms. One can speak against the proposal, one can try and prevent it, one can disavow it, one can protest, one can resign, one can reprimand and discipline. Often it is the rationale of actions which have no serious chance of being effective. A man may reckon that the chances of his being heard and heeded are nearly nil, but still he owes it to himself to witness to the truth and to stand up for things he believes in, even though ineffectively. He goes to public inquiries, writes letters to papers, lobbies his MP, for if he did not, he would make himself an accomplice to the course of events he is in fact unable to prevent. He stands because he can no other if he will not go along with the bad things being done that would otherwise be done in his name⁵¹.

⁴⁸ Véase, French (1992, 12-17 y 166).

⁴⁹ La responsabilidad que surge de no dar cumplimiento a este principio no puede verse como una asunción de una *backward causation*. No es que se esté suponiendo que los comportamientos futuros permitan mostrar que hubo una determinada intencionalidad cuando se produjo el daño. Este principio permite, meramente, cambiar nuestra valoración moral de aquellos que indirectamente han estado involucrados en algún suceso pasado. Véase, French (1992, 13 y 166-168).

⁵⁰ Esto permite explicar, por ejemplo, porque en España el silencio habitual de los miembros del partido político Herri Batasuna o de la plataforma Euskal Herritarrok ante la actividad terrorista de ETA genera una reacción permanente de reproche que ha contribuido, junto con otros factores, a la ilegalización de este partido. Dado su claro vínculo como mínimo actitudinal con la banda terrorista, la ausencia de actos de condena explícitos por parte de HB después de cada atentado nos permite ubicarlos dentro del sujeto plural que comparte en una media u otra responsabilidad por estos hechos. Su no disociación se valora de forma diferente a la ausencia de una manifestación explícita en este sentido por parte de otros ciudadanos españoles. Ciertamente, también exigimos manifestaciones de repulsa a aquellos ciudadanos que desempeñan un rol institucional. Pero esta exigencia no se fundamenta en la presuposición de que comparten las razones para la acción de ETA sino, meramente, en las obligaciones que vinculamos al cargo que ocupan. Cuando, por el contrario, afirmamos que los miembros de HB deben condenar estas acciones terroristas lo hacemos, especialmente, por sus vínculos ideológicos con ETA. Entonces, el juicio de responsabilidad compartida que se dirige a HB se justifica en que, precisamente ellos, no se han distanciado lo suficiente.

⁵¹ Lucas (1993, 85).

El distanciamiento posterior, en cambio, puede consistir en actos de denuncia pública de esta práctica lesiva y en la renuncia a beneficiarse de los frutos de la interacción grupal. En este sentido, McGary observa, “in either case the moral agent is required to do something that separates him from the faulty practice. This may require complete dissociation from the group that he identifies with. Some people will be required to do more than others because of their power and influence, but this is as it should be. In advance we cannot say with great precision what sufficient dissociation entails because different factors are involved from case to case⁵²”.

En suma, resulta razonable afirmar que la participación en grupos de base subjetiva crea un ámbito de deberes especiales. Estos deberes se justifican a partir de los propios fundamentos de deber que el liberalismo asume y, cuando estos deberes no son atendidos, tienen como contrapartida la responsabilidad compartida por los daños.

IV

En este trabajo he ofrecido algunos argumentos para justificar, desde una lógica garantista, un enunciado moral de responsabilidad compartida en contextos de violencia ambiental. Como sujetos libres, no sólo podemos actuar dañando a otros, sino que podemos mantener actitudes y elegir adhesiones sociales que acaben dañando a otros. En una sociedad en la que los individuos no están aislados, y en la que todos merecen igual consideración y respeto, la responsabilidad compartida es un precio justo por nuestra libertad. Creo que el liberalismo saldría enriquecido si tomara en serio la importancia ética de nuestras actitudes compartidas y atendiera a los daños que realizamos en conjunto. No hay duda de que ello podría tener un efecto motivador significativo porque, siendo esta idea internalizable como guía de conducta, nos obligaría a ser más cautos cuando interactuamos socialmente. Pero también pretendo resaltar aquí que justificar moralmente la posibilidad de recibir un juicio de reproche más allá de las acciones intencionales propias ofrece un nuevo punto de partida para plantearse la cuestión de la responsabilidad jurídica.

Obviamente, un enunciado moral de responsabilidad compartida nunca será fácilmente traducible a términos jurídicos ni es la intención de este trabajo mostrar cómo se traduciría exactamente. Además, también podríamos cuestionar que el derecho sea el instrumento más idóneo para contrarrestar situaciones de violencia ambiental. A pesar de ello, la tesis que he mantenido podría encaminarnos a justificar algunas figuras jurídicas no convencionales o a replantear el alcance de otras convencionales.

De forma esquemática: Por una parte, si aceptamos que nuestra participación en ciertos grupos puede generar deberes positivos especiales, relacionados con deberes de cuidado y de distanciamiento, sería razonable adoptar una nueva perspectiva respecto al disvalor jurídico de algunas omisiones. Para poner un ejemplo, ello es lo que sucede con una omisión como la negativa a condenar atentados por parte de aquellas formaciones políticas que, como Herri Batasuna en España, tienen claros vínculos actitudinales con una organización terrorista. La legitimidad de que esta omisión comporte consecuencias jurídicas viene de la idea de que, precisamente ellos, que apoyan las razones de los terroristas, no se han distanciado lo suficiente.

Por otra parte, y con la reserva de si el derecho penal es el mecanismo adecuado para frenar daños relacionados con la violencia ambiental, también podríamos justificar algunas modalidades de ilícitos de peligro denominado “abstracto” siempre que obedezcan a una lógica garantista⁵³. Como es sabido, estas figuras posibilitan la intervención del estado antes de que se produzca no ya un daño sino, incluso, la puesta efectiva en peligro de un bien

⁵² McGary (1991, 84-85).

⁵³ Obviamente, la proporcionalidad de la consecuencia jurídica prevista será siempre un elemento básico para valorar la corrección de una medida jurídica.

jurídico⁵⁴. A mi entender, si se admite la peligrosidad general de ciertas actitudes cuando son compartidas, ello ofrece razones para interferir en estos entornos ideológicos -incluso cuando no sea posible probar que se ha producido un riesgo efectivo de daños-, para evitar que esas actitudes generen el clima propicio que transforma razones en acciones lesivas. Hasta dónde puedan llegar estas medidas sin sacrificar un fundamento liberal es una cuestión difícil de determinar, pero ello no impide tomarlas en serio como instrumento legítimo para enfrentar la violencia ambiental.

Por último, los argumentos morales a favor de la responsabilidad compartida podrían traducirse jurídicamente en la adopción de una aproximación diferente a la estrictamente individual cuando evaluamos ciertas conductas. Un ejemplo claro lo tenemos en lo que se suele denominar “ilícitos cumulativos”⁵⁵. Aquí, una conducta individual que, por sí misma, no es jurídicamente relevante ni lesiva, adquiere relevancia cuando se advierte que la reiteración de este tipo de conductas por un conjunto amplio de sujetos puede provocar resultados lesivos. Atender a lo que podemos causar en conjunto permite ver desde otra óptica cada acto individual. Dado que estos ilícitos han sido pensados para daños a gran escala como los relacionados con el ecosistema, podríamos preguntar lo siguiente: si estamos dispuestos a aceptar la creación de ilícitos cumulativos para proteger el medioambiente, ¿no estaría incluso más justificado aceptarlos cuando lo que está en juego son daños a personas?, ¿No resultaría chocante que, adoptando esta perspectiva, prohibiéramos arrojar una lata a un río y que no nos pareciera legítimo, por contra, hacer lo mismo en un caso como el de las expresiones xenófobas?

Ciertamente, las medidas que he mencionado son impopulares y suelen ser recibidas con reticencia por parte de un amplio sector liberal. Y la razón de esta reticencia no está tanto en la idea del daño como en el valor que se concede a las libertades de expresión y asociación en una sociedad democrática. El liberalismo ha otorgado tradicionalmente una extraordinaria protección a la libertad de expresión como valor fundacional y como mecanismo para asegurar la participación política, cultivar la tolerancia y tener un mejor acceso a la verdad. Pero, ¿merece este principio tanta protección?

Pocos negarían que la libertad de expresión es un bien muy valioso en una sociedad democrática, aunque no es tan claro que una posición liberal deba otorgar a este aspecto de la libertad individual un valor muy superior al de otros aspectos de la libertad o al de otros principios básicos. A veces, la salvaguarda estricta de este principio responde al temor de las consecuencias que podrían derivar de su restricción, por ejemplo, que el estado censure en su propio beneficio, acallando a los que disienten del discurso oficial. Para muchos, otorgar un valor preponderante a la libertad de expresión puede impedir que esto suceda. Sin embargo, aun cuando deban articularse mecanismos frente al uso arbitrario del poder o frente a una dictadura de la mayoría, ello no supone ningún argumento sólido a favor de la preeminencia de este estándar.

La libertad de expresión es uno de los pilares en los que se sustenta la formación de una genuina democracia liberal, y ello explica la atención que se le ha concedido desde el proyecto ilustrado. Para que pueda consolidarse una comunidad entre personas libres e iguales debemos garantizar que todos los individuos podrán ser escuchados, que no habrá personas que carezcan de voz. Respetar el derecho a expresarse es indispensable para asegurar la efectiva inclusión de

⁵⁴ En España, uno de los delitos de peligro abstracto más controvertidos es el previsto en el artículo 607.2 del Código Penal de 1995. Reza así: “La difusión por cualquier medio de ideas o doctrinas que nieguen o justifiquen los delitos ... (de genocidio), o pretendan la rehabilitación de regímenes o instituciones que amparen prácticas generadoras de los mismos, se castigará con la pena de prisión de uno a dos años”. A esta figura también responden la apología al terrorismo (art. 578), la ilicitud de las asociaciones que promuevan la discriminación (515.5) o, fuera ya del marco penal, algunas de las previsiones para la ilegalización de un partido político de la también muy controvertida LOPP de 2002.

⁵⁵ Por ejemplo, Silva (1999, 108 y 105-113). En el contexto moral véanse Parfit (1984, 67-73), Scheffler (1995, 225 y 229), Fishkin (1982, 106-107, 127 y 148).

todos en el proyecto colectivo. Ahora bien, cuando una sociedad, gracias a instrumentos como la libertad de expresión, alcanza este nivel cuantitativo de participación, también empieza a estar preparada para dar un salto cualitativo en su concepción de qué es lo que exige una comunidad de personas libres e iguales. Una vez hemos garantizado que todos tienen la posibilidad de participar, podemos trasladar nuestra preocupación a la cuestión de la calidad tanto de esta participación como de un debate entre personas que merecen igual consideración y respeto. Desde esta nueva perspectiva, la mera expresión ya no aparece como algo tan sacrosanto y resulta legítimo evaluar los discursos a partir de sus efectos subordinantes. Así, del mismo modo que, siguiendo a Rawls, en una sociedad más igualitaria puede otorgarse una mayor prioridad al primer principio de justicia, sería razonable indicar que en una sociedad en la que todos tienen voz, es legítimo replantear el papel de la libertad de expresión. Algunos liberales, desde diferentes estrategias argumentativas, han seguido esta línea y han otorgado mayor profundidad a los ideales de libertad e igualdad. Owen Fiss, por ejemplo, nos habla del efecto silenciador que puede tener la expresión y asume la posibilidad de que un estado, en tanto amigo de la libertad, limite algunas voces para proteger la calidad de otras. Desde una visión como la anterior, parece legítimo ampliar el marco de la responsabilidad subjetiva en los contextos de violencia ambiental. En definitiva, el precio quizá no sea tan alto⁵⁶.

⁵⁶ Fiss (1996, 4-5; 1999, 11-14, 85-87 y 116-117).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adams, R. (1985), "Involuntary Sins", *Philosophical Review*, v. 94, n. 1, 3-31.
- Arendt, H. (1964), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, Londres.
- Arendt, H. (1992), "Organized Guilt and Universal Responsibility" en May, L. y Hoffman, S. (eds), *Collective Responsibility*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 273-283.
- Audi, R. (1991), "Responsible Action and Virtuous Character", *Ethics*, v. 101, n. 2, 312-321.
- Beck, U., (1998), *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona.
- Berlin, I., (1988), *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Alianza Universidad, Madrid (trad. B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez).
- Blum, L. (1988), "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", *Ethics*, 98/3, 828-836.
- Bovens, M., (1998), *The Quest for Responsibility. Accountability and Citizenship in Complex Organisations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Feinberg, J. (1988), *Harmless Wrongoing. The Moral Limits of Criminal Law, volume IV*, Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1992), "Collective Responsibility (Another Defense)", en May, L. y Hoffman, S. (eds), *Collective Responsibility*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 53-76.
- Ferrajoli, L. (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid.
- Fischer, J. y Ravizza, M., (1998), *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fishkin, J., (1982), *The Limits of Obligation*, Yale University Press, New Haven.
- Fiss, O., (1996), *Liberalism Divided*, Westview Press, Boulder.
- Fiss, O., (1999), *La ironía de la libertad de expresión*, Gedisa, Barcelona.
- Frankfurt, H. (1986b), "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", en Fischer, J. (ed.), *Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca, 143-152.
- French, P., (1992), *Responsibility Matters*, University Press of Kansas, Kansas.
- Glover, J. (1970), *Responsibility*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Glover, J. (1999), *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century*, Jonathan Cape, Londres.
- Hampshire, S. (1989), *Innocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Hart, H. (1984), "Are There Any Natural Rights?", en Waldron, J. (ed.), *Theories of Rights*, Oxford University Press, 77-90.
- Honoré, T. (1999), *Responsibility and Fault*, Hart Publishing, Oxford. Jaspers, K. (1948), *The Question of German Guilt*, Greenwood Press, Westport (trad. E.B. Ashton).
- Jaspers, K. (1948), *The Question of German Guilt*, Greenwood Press, Westport (trad. E.B. Ashton).
- Jonas, H., (1984), *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Kant, I. (1996), "Groundwork of the Metaphysics of Morals", en *Practical Philosophy*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 43-108.
- Kelsen, H. (1953), "Théorie du droit international public", *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haie*, 84, III, 5-203.
- Kelsen, H. (1979), *Teoría pura del Derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, (trad. R. Vernengo).
- Lucas, J.R., (1993), *Responsibility*, Clarendon Press, Oxford.
- MacIntyre, A. (1985), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, Londres.
- Mackie, J. (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Londres.

- May, L. (1992b), "Metaphysical Guilt and Moral Taint", en May, L. y Hoffman, S. (eds), *Collective Responsibility*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 239-254).
- May, L., (1992a), *Sharing Responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago.
- McGary, H. (1992), "Morality and Collective Responsibility" en May, L. y Hoffman, S. (eds), *Collective Responsibility*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 77-87.
- Mendoza, B., (2001), *El derecho penal en la sociedad del riesgo*, Civitas, Madrid.
- Nagel, T. (1995), "The Problem of Autonomy", en O'Connor, T. (ed.), *Agents, Causes, and Events. Essays on Indeterminism and Free Will*, Oxford University Press, Oxford.
- Nino, C.S. (1989), *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Astrea, Buenos Aires.
- Oakley, J. (1992), *Morality and Emotions*, Routedge, Londres.
- Parfit, D., (1984), *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Oress, Cambridge (Massachusetts).
- Sabini, J. Y Silver, M. (1987), "Emotions, Responsibility and Character", en Schoeman, F. (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 165-175.
- Scheffler, S., (1995), "Individual Responsibility in a Global Age", *Social Philosophy and Policy*, v. 12, n. 1, 219-236.
- Sherman, N. (1997), *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sherman, N. (1999), "Taking Responsibility for our Emotions", en Frankel, E., Miller, F. y Jeffrey, P. (eds.), *Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Silva, J., (1999), *La expansión del Derecho Penal. Aspectos de la política criminal en las sociedades postindustriales*, Cuadernos Civitas, Madrid.
- Stocker, M. (1987), "Duty and Friendship: Towards a Synthesis of Gilligan's Constrastive Moral Concepts", en Kittay, E. y Meyers, D. (eds.) *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Savage.
- Stocker, M. y Hegeman, E. (1996), *Valuing Emotions*, Cambridge University Press, 1996.
- Strawson, P. (1993), "Freedom and Resentment", en Fischer, J. y Ravizza, M. (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca, 45-66.
- Taylor, Ch. (1991), *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Tronto, R. (1989), *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*, Westview Press, Boulder.
- Williams, B. (1976), "Morality and Emotions", en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wolf. S. (1987), "Sanity and the metaphysics of responsibility", en Schoeman, F. (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions. New Essays in Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge, 46-62.
- Young, I. (2002), "Gender, War and Peace", conferencia realizada en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, 25 de junio.
- Zimmerman, M., (1992), "Responsibility" en Becker, L., y Becker, Ch., (eds), *Encyclopedia of Ethics, Volume II*, Garland Publishing, Nueva York, 1089-1095.