LAS FRONTERAS DE LA OBLIGACIÓN *

Durante la última década, el restablecimiento de la filosofía política liberal se ha basado en un simple paradigma básico que llamaré consecuencialismo sistemático imparcial (o SIC). El SIC se contiene en las siguientes proposiciones: (1) los estados de cosas se evalúan mediante un procedimiento imparcial que garantiza una igual consideración a los intereses de cada cual; (2) los primeros principios que ordenan esos estados de cosas se seleccionan mediante el procedimiento; (3) las exigencias morales especificadas por los primeros principios se aplican a cada uno dentro de la jurisdicción del procedimiento; (4) los primeros principios de aplican sin más excepciones o cualificaciones de manera que proporcionen una solución sistemática sin ningún recurso al equilibrio intuicionista. Este tipo de teoría es *sistemática* porque los principios deducidos del procedimiento se aplican rigurosamente. Es *imparcial* porque el procedimiento garantiza una igual consideración a los intereses de cada cual. Es *consecuencialista* porque la ordenación se aplica directamente a los estados de cosas (típicamente, distribuciones de algún producto estimado) más bien que, digamos, a acciones o virtudes como en algunos otros tipos de teorías. La teoría de Rawls[1] (y sus extensiones al campo de la elección internacional y personal realizadas respectivamente por Beitz[2] y Richars[3]) ofrece un primer ejemplo de ello. La teoría de Ackerman[4] o la reciente resurrección del utilitarismo (particularmente por Peter Singer[5]) proporcionan otros ejemplos importantes. Todas estas teorías suministran ejemplos de una misma estrategia básica argumentativa.

Este paradigma no puede ofrecerse plausiblemente como una explicación adecuada y autosuficiente de la moralidad. Pero en el nivel de la elección social esta aspiración ha parecido plausible para el SIC (al menos para la teoría ideal) porque su aplicación se ha restringido a la justicia intranacional. Aquí argumentaré, en primer lugar, que al nivel de la elección individual sus limitaciones resultan obvias a partir del debate sobre la ayuda con-

1 John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

2 Charles Beitz: *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979).

3 David Richards: *A Theory of Reasons for Action* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

4 Bruce Ackerman: *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980).

5 Peter Singuer: *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

* Una primera versión de estas observaciones se presentó al Primer Coloquio Anglo-americano Fulbright sobre Ética y cuestiones internacionales (Universidad de St. Andrews, Escocia, 28-30 de septiembre de 1984).

tra el hambre. En segundo lugar, argumentaré que al nivel de la elección social una vez que se considera la justicia en el ámbito internacional (y no meramente intranacional) resultan obvias otras limitaciones paralelas.

Las relaciones internacionales proporcionan un contexto que echa abajo una y otra vez el paradigma. El consecuencialismo imparcial, lo admito, puede aplicarse más allá de las fronteras del Estado nación, pero no *sistemáticamente*. Si el resultado tiene que ser algo así como una teoría plausible, entonces tenemos que equilibrar las conclusiones del paradigma con otros factores morales que son inconmensurables en cuanto que no podemos dar cuenta de ellos desde dentro del paradigma del SIC. La necesidad de este tipo de resultado asistemático para la ética de las relaciones internacionales les resultará a muchos profundamente decepcionante. De hecho, he argumentado en otra parte que salvo que aprendamos a esperar menos de la teoría política, los resultados de este tipo sitúan al liberalismo ante el riesgo de una crisis de legitimación [6]. Volveré a esta cuestión al final.

¿Qué queda fuera del consecuencialismo sistemático imparcial? Dos tipos de exigencias centradas en los agentes -obligaciones especiales y límites plausibles a las demandas morales. Ambas son pretensiones que parecen ser, desde la pespectiva imparcial, sesgadas, interesadas y quizás chauvinistas o etnocéntricas porque deparan una consideración más que igual para alguna gente. La cuestión puede considerarse a dos niveles de elección -individual y social.

El primer tipo de exigencia que queda fuera se ejemplifica, en el nivel de la elección individual, con la controversia entre Charles Fried [7] y Bernard Williams [8] sobre la especulación de Fried (en *An Anatomy of Values,* una especulación de la que luego se retractó [9]), de que la moralidad quizás requiriera que en una situación de bote salvavidas uno echara a cara o cruz entre su mujer y un perfecto extraño. Dentro del paradigma general rawlsiano que defendía en ese libro, Fried no podía conceptualizar el dar más que una igual consideración a su mujer, en comparación con un extraño, como algo distinto a un prejuicio. Ofrecía el echar a cara o cruz como un procedimiento que expresaba la igual consideración para revolver el problema.

La dificultad de Fried surge de que una obligación hacia la propia mujer es una obligación especial y, dentro del paradigma del SIC, no hay una base fundamental para algo distinto de las obligaciones generales. Nosotros asumimos que uno tiene obligaciones para con su mujer y para con su familia y, por ejemplo, para con personas con las que uno ha contratado o a las que ha hecho promesas, basadas en convenciones compartidas y en una

6 *Beyond Subjective Morality: Ethical Reasoning and Political Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1984).

7 Charles Fried: *An Anatomy of Values* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970).

8 Bernard Williams: «Persons, Character and Morality» in Amelie O. Roty, ed.: *The Identities of Persons* (Berkeley: University of California Press, 1976).

9 Charles Fried: *Right and Wrong* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978) p. 184.

historia previa de acción. Mi mujer y yo tenemos obligaciones recíprocas de las que no participan los completamente extraños [10].

Tratemos de llevar tales obligaciones especiales al marco del SIC. Si se adopta la pespectiva de la posición originaria de Rawls o la del espectador perfectamente comprensivo de los utilitaristas clásicos o la del diálogo neutral de Acherman, las pretensiones del extraño estarían en la misma posición que las de mi mujer. Desde luego, podrían hacerse aquí algunas consideraciones instrumentales o a largo plazo acerca del efecto sobre las instituciones (como el matrimonio y la familia) para romper el nudo. Pero tales consideraciones ocupan un lugar derivado; son tan poco importantes que Fried sugiere que, en lugar de ellas, sea el echar una moneda al aire lo que rompa el nudo.

Los casos interesantes surgen cuando el bien para un extraño puede ser grande en comparación con el menor sacrificio para un ser querido. Asumamos que cada pequeña contribución a la ayuda contra el hambre facilite la distribución de alimentos a grupos adicionales de refugiados hambrientos [11]. Desde la perspectiva de una variante plausible del SIC, tengo que comparar el pequeño sacrificio para mí y para mi familia con los grandes beneficios para otros, completamente extraños, cuyos intereses deben ser considerados de manera igual. Dentro de este marco, la consideración imparcial de los intereses sitúa continuamente en un rango más alto a aquellos estados de cosas en los que se produce un gran beneficio para los extraños necesitados, con un menor coste para los opulentos occidentales. Si uno intenta introducir una obligación de dedicar recursos marginales a la propia familia más bien que a un extraño empobrecido, no hay base dentro del cuadro del SIC para evitar la inferencia de que la consideración imparcial de intereses exige prioridad para con el extraño cuyas necesidades son mucho mayores. Los vínculos especiales que son más importantes para la mayor parte de nosotros aparecen como favoritismo, nepotismo o partidismo desde esta perspectiva. Un espectador imparcial debe sopesar igualmente la falta de utilidad o la utilidad para el miembro de mi familia y para un extraño; el agente en la posición originaria de Rawls (extendida por Richards al campo de la elección individual) no sabe si será un refugiado hambriento o un miembro de mi familia. A una conclusión similar se llega en relación con un participante en el diálogo neutral de Acherman donde el argumento vencedor es siempre «yo soy al menos tan bueno como tú, por lo que debería obtener al menos tanto como tú». El adjetivo «mi» en mis referencias a mi familia no cobra ningún peso a partir de cualquiera de estas perspectivas imparcia-

10 Véase en mi *Limits of Obligation* (New Haven: Yale University Press, 1982) un intento de desarrollar esta distinción entre obligaciones generales y obligaciones especiales. La terminología fue hecha familiar por H. L. A. Hart: «Are there any Natural Rights?» en Anthony Quinton, ed.: *Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

11 Asumo que a ciertos niveles de esfuerzo colectivo, las pequeñas contribuciones adicionales tendrán la ya advertida probabilidad de facilitar la distribución de alimentos sobrantes para los refugiados hambrientos. Uno podría adoptar una actitud puramente cínica hacia exigencias de este tipo. Hacerlo coherentemente, creo, sería egoísta, aunque hay claramente algunos casos que justifican el cinismo.

les -que consideran los intereses de mi familia de la misma manera que los intereses de la familia de cualquier otro.

Mis obligaciones especiales para con mi país -y las obligaciones especiales de mi país para conmigo- son similarmente difíciles de formular dentro del paradigma del SIC. La asunción básica -igual consideración para los intereses de cada cual- muestra una desconcertante tendencia a ignorar las fronteras nacionales de la misma manera que ignora las fronteras familiares y otros roles que definen obligaciones especiales. La posición originaria, el diálogo neutral de Ackerman o el espectador perfectamente comprensivo de los utilitaristas clásicos han sido interpretados, todos ellos, como representaciones del punto de vista moral. Por eso Ackerman se ve forzado a admitir que los mexicanos a un lado de la frontera deberían tener el mismo derecho a vivir en el Estado liberal que los americanos en el otro lado [12]. Y Beitz ha extendido, notoriamente, el marco rawlsiano para ofrecer un principio maximin global según el cual la comunidad mundial está obligada, hasta donde pueda, a maximizar la cuota mínima de bienes primarios para cada uno (o para cada persona representativa) en cualquier parte del mundo. El argumento de Peter Singer de ayuda contra el hambre, de manera semejante, sitúa la utilidad o la falta de utilidad en relación con los bengalíes desplazados en la misma posición que la utilidad o falta de utilidad en relación con los opulentos occidentales. Si el coste para los últimos no es significativo mientras que los beneficios para los primeros es grande, entonces estamos obligados a continuar dando -quizás hasta aproximar los niveles bengalíes a los nuestros propios [13].

Dentro de este paradigma, una vez que son tomadas en consideración personas situadas más allá de las fronteras no hay base para dispensarles menos que una igual consideración -pues algo menos parecería partidismos o etnocentrismo. Ponderar los intereses de los americanos diez o quince veces lo que los de los mexicanos parece indefendible desde dentro de esta perspectiva [14]. Y si el procedimiento especial es una representación del punto de vista moral, ¿cómo puede la moralidad dejarlo fuera? [15]

12 Ackerman: *Social Justice,* p. 93.

13 Peter Singer: «Famine, Affluence and Morality», en Peter Laslett y James Fishkin, eds.: *Philosophy, Politcs and Society* (Oxford; Basis Blackwell / New Haven: Yale University Press, 1979).

14 Como advierte Scheffer «tener un punto de vista personal implica típicamente cuidar de los proyectos y de los asuntos de uno mismo por encima de la proporción correspondiente a su peso relativo en la suma global (incluida la importancia del propio proyecto)». La dificultad general es que las exigencias centradas en el agente que dan expresión al punto de vista personal aparecen, desde el SIC, simplemente como una consideración desigual. Véase Samuel Scheffler *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1982) p. 61.

15 Podemos distinguir una estrecha construcción del paradigma del SIC en la que su aplicación se encuentre limitada a distribuir los frutos de la cooperación social real. Si no hay ninguna práctica de cooperación social real con la que determinadas personas se encuentren conectadas, entonces el procedimiento imparcial no tiene jurisdicción sobre los frutos de la cooperación social. Esta estrecha construcción puede ser distinguida de la construcción más amplia en la que el procedimiento imparcial se presenta como la encarnación del punto de vista moral. En la construcción amplia, aunque ciertas

El problema es que las obligaciones especiales (cuyo lugar dentro de la moralidad defenderíamos muchos de nosotros) no tienen asidero para entrar en el paradigma del SIC a ningún nivel fundamental. Las personas con intereses deben ser consideradas igualmente -mi mujer o un extraño, mi compatriota o un extranjero. Si tratamos de considerar las obligaciones especiales como un factor que debe ser equilibrado frente a los resultados del SIC, el punto a enfatizar es que estamos considerando un factor desde fuera del paradigma. Dicho factor es, en ese preciso sentido, inconmensurable. No es un factor que pueda ser asimilado al procedimiento, sino que debe ser ponderado frente a éste -y ponderado frente a éste sin los beneficios de tal procedimiento sistemático, es decir, que debe ser ponderado, para usar los términos de Rawls, «intuicionistamente» y, en ese sentido, de manera no rigurosa [16].

Por eso, el primer factor que se resiste a la asimilación dentro del SIC es la exigencia moral de obligaciones especiales, más que generales. Adicionalmente, el SIC no proporciona bases para los tipos de límites a las demandas morales que nosotros presuponemos comúnmente en la secular cultura moral occidental. En *The Limits of Obligation* exploro dos:

(a) *El limite del heroísmo:* Ciertos niveles de sacrificio no pueden ser moralmente exigidos a ningún individuo dado.

(b) *Las robustez de la zona de indiferencia:* Un porcentaje sustancial de las acciones de cualquier individuo caen propiamente dentro de la zona de indiferencia o permisibilidad de libre elección personal.

El primer límite consiste meramente en la noción de que el sacrificio suficiente (incluyendo el riesgo suficientemente grande de sacrificio) sitúa a un acto que de otra forma pudiera ser obligatorio «más allá de la llamada del deber». Es más de lo que razonablemente pueda ser pedido o requerido; realizar tal acción es extraordinariamente noble o heroico, pero dejar de hacerla no es moralmente condenable. En este sentido, resulta discrecional de una manera que se distingue de las exigencias morales definidas por deberes y obligaciones.

Hablando moralmente, nuestras acciones pueden ser clasificadas en tres grandes apartados: (a) *la zona de exigencia moral,* definida por deberes y obligaciones: es correcto o moralmente valioso que nos conformemos a estas exigencias e incorrecto o moralmente condenable que dejemos de hacerlo; (b) *la zona de lo supermeritorio,* definida por acciones «más allá de la

personas no estén realmente conectadas por medio de una práctica de cooperación social, si la justicia tal como es concebida por el procedimiento imparcial exigiera una práctica de este tipo, entonces sus beneficios y cargas se encontrarían por completo sujetos a la jurisdicción del procedimiento. Para una vigorosa defensa de la perspectiva amplia, véase David A. J. Richards: «International Distributive Justice», en J. Roland Pennock y John W. Chapman: *Ethics, Economics and the Law,* Nomos XXIV.

16 En el caso de Rawls, la única propuesta racional de otro tipo de límite se encuentra bajo el apartado de lo que llama las «tensiones del compromiso». Pero este factor viene a equivaler a los regateos que pueden introducirse en la posición originaria con la confianza de que serán cumplidos. Además, Rawls excluye explícitamente las pérdidas de la mayor riqueza en una situación injusta como parte del sacrificio a considerar en las tensiones del compromiso. Véase «Reply to Alexander and Musgrave», *Quartely Journal of Economics,* LXXXVIII, 4 (Noviembre 1974) pp. 650-53.

llamada del deber» y otras acciones discrecionales que sería valioso para nosotros realizar pero que no sería incorrecto que dejáramos de realizar; (c) *la zona de lo indiferente* definida por acciones que no caen bajo las clasificaciones prescriptivas morales de correcto o incorrecto, bueno o malo: ni es valioso que las realicemos ni condenable que dejemos de realizarlas. La zona de lo moralmente indiferente define un área de permisibilidad de libre elección personal donde nosotros podemos, hablando moralmente, hacer como nos plazca. El segundo límite antes especificado consiste meramente en la exigencia de que resulta apropiado que una proporción sustancial de nuestras acciones caigan dentro de esta última categoría.

Una asunción que está implícita en la forma en que la mayor parte de nosotros vive es que la moralidad se reserva para ocasiones especiales. Muchas, si no la mayoría, de las acciones que normalmente realizamos en el curso del día caen fuera del deber y de la obligación y no son tampoco heroicas; al no hacer surgir problemas morales de un tipo u otro, son moralmente indiferentes.

Quizás no sea defendible que debamos vivir de esta manera. Existen normas tradicionales de vida, y también algunas modernas sectas religiosas, que consideran cada diminuto aspecto de la vida como determinado por dictados morales de un tipo u otro. Pero la forma de vida que normalmente damos por sentada en la cultura moral occidental moderna y secular es claramente bastante diferente y está conforme con aquella asunción. Podemos considerar este segundo límite, la robustez de la zona de indiferencia, como un corolario del primero, el límite del heroismo. Para cualquiera de nosotros, renunciar virtualmente a todas las actividades normales cuya conveniencia damos por sentada y reemplazarlas por acciones determinados por deberes u obligaciones, constituiría un sacrificio muy substancial, un sacrificio del tipo de los que podrían ser caracterizados como «más allá de la llamada del deber». Ello constituiría un sacrificio substancial precisamente porque requeriría que renunciáramos a toda una forma de vida. Más particularmente, si fuéramos a renunciar a nuestras actividades presentes y a reemplazarlas enteramente por acciones prescritas por deberes y obligaciones, nuestros intereses particulares serían sacrificados en cuanto que nuestros proyectos presentes, nuestros planes de vida, tendrían que ser abandonados o habría que renunciar a ellos. Por ello, la asunción de una robusta zona de indiferencia puede ser racionalizada como una particular demarcación del límite del heroísmo (pero no, desde luego, como el único tipo relevante de sacrificio que sitúe a los actos más allá de la llamada del deber).

Cuando un agente moral individual emplea el SIC para determinar sus obligaciones *individuales* de contribuir a la ayuda contra el hambre o a otras acciones colectivas dirigidas a eliminar grandes sufrimientos, cualquier consideración plausible de exigencias o intereses lleva rápidamente a conclusiones que rebasan los dos límites que he definido de manera simple.

Cuando el estado del mundo es tal que una consideración estrictamente imparcial de todas las exigencias o intereses relevantes lleva a la *necesidad* de que un determinado agente actúe, podemos llamar a esto *una situación que determina una obligación.* Dadas las asunciones standard de carácter empírico en el debate sobre la ayuda contra el hambre, cada pequeña contribución hará disminuir sólo de manera gradual e imperceptible el número de

las situaciones que determinan una obligación en relación con cada uno de nosotros. Bajo las condiciones de cooperación moral imperfecta que comúnmente se presentan, y dado el estado presente del mundo, existe un enorme número de seres humanos que pueden formularnos exigencias morales del tipo más básico. Si tuviera que dar, pongamos, *la mitad* de mis ingresos para la lucha contra el hambre, todavía ocurriría que *otra* pequeña contribución de 5 ó 10 dolares sería pequeña, incluso en este nivel acumulativo de sacrificio, en sus efectos comparativos sobre mí -en la medida en que tales efectos pueden ser comparados, con estricta imparcialidad, con los beneficios de aquellos a los que se ayuda. Por tanto, mediante una consideración estrictamente imparcial de los intereses, puedo razonablemente enfrentarme con nuevas *exigencias* para contribuir y con nuevas exigencias para actuar. Estas exigencias se seguirían de la condición de los innumerables refugiados que esperan ser ayudados por alguien. Creo que si fuera tan lejos como para dar la mitad de mis ingresos, habría hecho ya estallar cualquier construcción plausible del límite del heroísmo. La estricta imparcialidad fácilmente sigue exigiendo que continúe dando después de este punto. Mediante una consideración estrictamente imparcial de la exigencias, el hecho de que ya haya actuado no me preserva de nuevas demandas morales. Y en un mundo de cooperación moral imperfecta, en que otros dejan totalmente de efectuar su contribución, tendría que seguir concluyendo que serían ayudadas más personas en el caso de que actuara que en el de que dejara de hacerlo.

Este problema de la lucha contra el hambre lleva consigo una dificultad más general. Si un agente dado se enfrenta con un número suficientemente grande de situaciones que determinan obligaciones, los intereses que están en juego para el agente, aunque sean pequeños en relación con cada acto exigido, pueden acumularse hasta llegar a derribar cualquier construcción razonable del límite del heroísmo y de la robusta esfera de indiferencia. Los recursos, el tiempo, los esfuerzos y los intereses sacrificados sumarán en un cierto punto, más de lo que razonablemente pueda haber sido demandado como una cuestión de obligación. Terminemos con este problema de la «sobrecarga». El punto central, para nuestros propósitos, es que una consideración de los intereses estrictamente imparcial desconecta las obligaciones presentes de un agente de su propia historia pasada de acción. Siempre que uno sea capaz de nuevos sacrificios, se le pueden dirigir nuevas demandas morales, igual que a cualquier otra persona, en orden a la realización del estado de cosas imparcialmente preferible. Dado el número de situaciones que determinan obligaciones, producidas por el número de destinatarios merecedores de ello por todo el mundo, cada uno de nosotros, cuando consideramos el problema con estricta imparcialidad como individuos aislados, nos encontramos con obligaciones que puede considerarse bastante razonablemente, que sobrepasan los dos límites que hemos asumido.

Garzón Valdés (*) ha atacado este argumento de la sobrecarga atacando la asunción de que «un sacrificio trivial reiterado es siempre un sacrificio trivial». Y explica:

(*) El autor se refiere al trabajo de Ernesto Garzón Valdés *Los hechos positivos generales y su fundamentación,* publicado en este mismo número de «Doxa» [N.T.].

> Pero es obvio que tal no es el caso: toda reiteración de una acción en un lapso relativamente breve significa un aumento en la intensidad del esfuerzo requerido para realizarla. Esto hace que el «costo» de las acciones sucesivas no sea nunca igual al de la primera de la serie. El «dilema de Fishkin» se revela aquí como un seudodilema ya que en realidad sólo se puede llegar al límite del heroísmo y a la sobrecarga que destruye la «estructura básica de nuestra moral individual» si se viola el presupuesto del que parte Fishkin, es decir, que el contenido de la obligación es siempre el mismo: un sacrificio trivial.

Garzón Valdés explica lo que él cree que pasa:

> En el «dilema de Fishkin», lo que sucede es que se equiparan obligaciones diferentes: la realización de un sacrificio trivial de costo C_1 con sucesivas acciones cuyo costo es C_2, C_3... C_n. Y que el sacrificio que requiere costos C_2, C_3... C_n puede no ser ya trivial, es también obvio.

Desde luego, debemos distinguir la cuestión de si el *total* de C_2, C_3... C_n es no trivial, de la cuestión de si el último término en la serie, C_n, es él mismo, significativo o no trivial (si el sacrificio resulta marginalmente significativo). La primera cuestión determina si el límite del heroísmo ha sido franqueado. La última cuestión determina si todavía podemos estar obligados a realizar la acción a partir de algún principio no exigente como el de altruismo mínimo (el tipo de principio que exigiría que salváramos una vida humana si pudiéramos hacerlo con un sacrificio menor o trivial).

Garzón Valdés ha apuntado claramente que C_2 diferirá de C_1 y que C_3 diferirá de C_2, etc. La cuestión es si cada uno de ellos difiere del otro de manera tan significativa que caigan bajo un principio moral diferente. La cuestión, en otras palabras, es si la diferencia es moralmente relevante. Puede haber, desde luego, circunstancias empíricas bajo las cuales las diferencias se hagan tan grandes que plausiblemente ya no sean por más tiempo moralmente relevantes para el mismo principio. Nada de lo que digo pretende excluir esa posibilidad. Pero tampoco nada de lo que Garzón Valdés dice la garantiza.

Mi argumento es simplemente que un número suficientemente grande de acciones relevantemente similares llevarán a la sobrecarga -haciendo estallar los límites de las demandas morales definidas antes. Garzón Valdés ha señalado que a veces las acciones pueden no caer todas bajo el mismo principio, de manera que no todas son moralmente relevantes en el mismo sentido. No discuto, en cuanto posibilidad teórica, que ocurra en algunos casos. Mi opinión es que si un número lo suficientemente amplio de actos *caen* bajo el mismo principio, entonces ocurrirá la sobrecarga, pues entonces habrá un número de situaciones que determinan obligaciones suficientemente amplio como para implicar un costo total cuya amplitud sea suficiente para hacer saltar los límites.

Además, me parece que bajo condiciones realistas esta posibilidad teórica de sobrecarga es, de hecho, la interpretación más plausible. Como he indicado en el anterior ejemplo, incluso cuando doy la mitad de mis ingresos para la lucha contra el hambre, una nueva pequeña contribución de, pon-

gamos, cinco dólares, sería todavía trivial en cuanto a sus efectos sobre mí. Juzgada marginalmente, C_{x+1} es todavía menor (considerando a x como el número de contribuciones que, en total, ascendieran a la mitad de mis ingresos). No he realizado contribuciones tan generosas y no soy una persona de recursos extraordinarios. Mi opinión es que la serie de 1 a x consistirá en actos cuyos costos varían imperceptiblemente y de manera gradual, pero que son todos, plausiblemente, suficientemente pequeños como para caer bajo el mismo principio moral. Sin embargo, acumulativamente suponen más que actos singulares, aunque lo que se requiera sean actos singulares. Por esta razón me parece que todavía es aplicable el modelo de la sobrecarga.

Una significativa cuestión adicional es que el SIC es bastante capaz de exigir acciones cuyos costos marginales sean más que triviales. Me fijo en el caso de los costos triviales tan sólo porque es la versión más poderosa del problema. Es difícil negar una obligación de salvar a alguien cuando uno puede hacerlo con un coste menor o trivial, pero este simple principio aplicado a un número suficientemente grande de casos rompe los límites de las demandas morales, necesarias para el tipo de vida que damos por sentada. Desde la perspectiva del SIC, sin embargo, somos vulnerables a las demandas morales incluso cuando los costos son significativos, con tal que el bien que tales acciones produzca sea suficientemente grande. Dado que podemos alcanzar la sobrecarga con principios que sólo exigen sacrificios triviales, dejaré de lado cuestiones de sacrificio que son, por lo demás, más significativas.

El argumento que acabo de esbozar requiere sólo los siguientes elementos: (1) estricta imparcialidad en la consideración de la obligación individual, (2) asunciones sobre las exigencias o intereses individuales que dan prioridad a las exigencias de los refugiados hambrientos sobre las de los (comparativamente) opulentos occidentales en la consideración de las contribuciones marginales, (3) asunciones empíricas, sobre la ayuda contra el hambre que especifiquen que las contribuciones adicionales tendrán los efectos deseados, y (4) los dos límites de las exigencias morales apropiadas, el límite del heroísmo y la robusta zona de indiferencia.

Parece claro que (l), (2) y (3), conjuntamente, aplastan a (4). El resultado parece paradójico porque nos encontramos a nosotros mismos en una posición tal que nos obliga a ser heroicos. La postura de Peter Singer en este debate parece sorprendente porque él se abstiene coherentemente de asumir algo semejante a (4), los limites de las exigencias morales. Su postura es un coherente desafío a la manera de pensar moralmente de la mayoría de nosotros y a la manera de vivir de la mayoría de nosotros (si damos por sentado algo del tipo de los límites mencionados anteriormente) porque él simplemente nos exigiría que actuásemos de maneras que normalmente consideramos heroicas.

La fuerza de su postura reside en que opera por completo desde dentro del paradigma SIC. Dentro de ese paradigma no hay bases sólidas para los límites que hemos propuesto (ellos podrían, por ejemplo, tener una base puramente instrumental si exigir menos condujera a menos cinismo y, así, produjera mayores beneficios). El SIC conduce directamente de la igual consideración de los intereses para la evaluación de los estados de cosas a la obligación general de realizar esos estados de cosas. La obligación se aplica a todos aquellos que pueden promover esos estados de cosas preferibles dado

que los sacrificios en los que incurren -cuando se consideran imparcialmente- no conducen a estados de cosas que ya no sean preferibles a causa de la modificación de la situación de quienes realizan las acciones [17].

Esto significa que el SIC ejerce una continua presión moral para exigir ulteriores contribuciones marginales si comparo los intereses de los refugiados hambrientos y de los opulentos occidentales. Desde la perspectiva imparcial, los límite de las exigencias morales que hemos asumido parecen un intento para dar más bien mayor que igual consideración a los intereses de los ricos en orden a sacarlos del apuro, siendo así que es mucho lo que ellos podrían hacer que les sería exigido por una consideración imparcial de los intereses de todos.

Los límites se han formulado hasta ahora en relación con la elección individual, pero lo mismo vale para la elección social. ¿En qué medida debería exigirse a un determinado país que sacrificara sus intereses (y los de sus ciudadanos) en consideración a un estado de cosas global imparcialmente preferible? Haya o no alguna base sistemática para ello, comúnmente asumimos *algún* límite alto al sacrificio. Y bajo condiciones normales, comúnmente asumimos, en el terreno colectivo, algo semejante a lo que he llamado la robusta esfera de indiferencia -es decir, que los ciudadanos de un país se encuentran moralmente justificados si se dedican a sus asuntos sin que el grueso de sus acciones se encuentre moralmente determinado por exigencias de justicia u obligaciones emanadas del exterior, de otras partes del mundo.

En un mundo cuya población se prevé que se duplique antes del 2050 por medio de un crecimiento que proviene casi enteramente de los países empobrecidos, debería ser claro que cualquier aplicación *rigurosa* del SIC más allá de los límites nacionales conduciría a todo Estado-nación opulento a enormes exigencias morales relativas a la redistribución y otros sacrificios. De la misma manera que se produce sobrecarga para los individuos aislados en un mundo de cooperación moral imperfecta en el que un amplio número de situaciones que determinan obligaciones se les presentan, así también se produce sobrecarga para los Estados nacionales aislados en un mundo de imperfecta colaboración moral entre Estados, en el que un amplio número de situaciones que determinan obligaciones se les presentan (tal como esas obligaciones serían imparcialmente juzgadas por el SIC [18]).

En ambos casos, elección individual y elección social, yo he asumido un peso moral independiente para esas dos clases de exigencias morales centradas en el agente -los límites de las exigencias morales (como el límite del heroísmo y la robusta esfera de indiferencia) y las obligaciones especiales. Ambos aspectos están centrados en el agente y de esta forma, desde la perspectiva del SIC, parecen dar un peso extra a los intereses de personas particulares -el agente que debe realizar la acción o los miembros de su fa-

[17] Véase mi *Limits of Obligation,* pp. 42-5 para una discusión de las «condiciones normales».

[18] Receptores adicionales de ayuda que crean exigencias adicionales de acción pueden ser contemplados como generadores de situaciones adicionales determinantes de obligaciones.

milia o de su país- frente a los intereses de todos imparcialmente considerados.

Una alternativa sería aplicar el SIC estrictamente sin otorgar a los factores que deja fuera ningún peso moral independiente. Tanto al nivel de la elección individual como al de la elección social esto (a) disolvería los lazos que definen las obligaciones especiales que me vinculan más íntimamente a mi país o a mi mujer que a otros países o a personas extrañas, (b) sobrepasaría los límites de las demandas morales que nos protegen de la exigencia de heroísmo individual o colectivo (como el límite del heroísmo) o del fanatismo moral (como la robusta esfera de indiferencia). La aplicación coherente de tales resultados parece moralmente impensable.

Por otra parte, cuando tratamos de dar un peso moral independiente a estas exigencias morales centradas en el agente, estamos introduciendo un factor moral ajeno al paradigma SIC. Este factor es moralmente inconmensurable precisamente en el sentido de que proviene de un ámbito ajeno al paradigma. Desde dentro del paradigma no podemos determinar rigurosamente qué peso atribuir a este factor frente a los resultados del SIC porque el SIC no le atribuye ningún peso en absoluto. Si ponemos en la balanza o «descontamos» un factor como éste podemos alcanzar resultados que encontremos persuasivos en casos individuales, pero dejaremos de tener una teoría sistemática. Tal como lo caracteriza Rawls, el intuicionismo «no es más que la mitad de una concepción» y, en este sentido, resulta profundamente insatisfactorio para las aspiraciones teóricas liberales.

Cuando la teoría liberal de la justicia estaba herméticamente aislada de las relaciones internacionales y limitaba su aplicación a los miembros de un Estado-nación determinado, los conflictos que estoy subrayando se encontraban oscurecidos. El problema de racionalizar las especiales obligaciones que se dan entre un Estado y sus ciudadanos, es decir, de diferenciar esas obligaciones de las exigencias de los no ciudadanos, no se planteaba porque los no-ciudadanos no eran tomados en consideración. De manera similar, el problema de cómo limitar las enormes exigencias morales planteadas por millones de no-ciudadanos empobrecidos -una vez que se aplica el SIC- no se plantea cuando el foco de atención se limita a los ciudadanos. ¿Puede la teoría liberal limitar su aplicación de esta forma? Quizás sí, pero no mientras aceptemos la pretensión fundamental de que el SIC está basado en el punto de vista moral mismo. Y es esto, más que cualquier otra cosa, creo yo, lo que ha proporcionado a este paradigma su atractivo básico.

El aspecto central de mi posición es que el rebasar las fronteras nacionales no para de proporcionarnos casos en los que el SIC no puede aplicarse sistemáticamente; puede aplicarse sólo asistemática o «intuicionistamente». Nos sitúa ante la necesidad de contrapesar consideraciones moralmente inconmensurables. El resultado es una especie de no-teoría. Si un resultado no sistemático de este género es inevitable respecto a las relaciones internacionales ¿debemos sentirnos decepcionados? El esquema de posiciones éticas que figura a continuación puede dotarnos de perspectiva al respecto.

[19] Rawls: *A Theory of Justice*, p. 41. Una exposición particularmente influyente del intuicionismo se encuentra en Brian Barry: *Political Argument* (London: Routledge and Kegan Paul, 1965).

James S. Fishkin
De Beyond Subjective Morality:
Ethical Reasonign md Politica/ Philosophy (New Haven: Yale University Press, 1984

Cuadro I

	I Absolutismo	II Rigorismo	III Objetivismo Mínimo	IV Universalismo Subjetivo	V Relativismo	VI Personalismo	VII Amoralismo
1. La Pretensión Absolutista	+		-	-	-	-	-
2. La Pretensión de Inviolabilidad	+	+	-	-	-	-	-
3. La Pretensión de Validez Objetiva	+	+	+	-	-		-
4. La Pretensión de Universalizabilidad	+	+	+	+	-	-	-
5. La Pretensión de Juicio Interpersonal	+	+	+	+	+	-	-
6. La Pretensión de juzgarse a sí mismo	+	+	+	+	+	+	-

Cuadro II

Pretensión 1: Los propios juicios son *absolutos,* es decir, su carácter inviolable es racionalmente incuestionable.

Pretensión 2: Los propios juicios son *inviolables,* es decir, sería objetivamente incorrecto violarlos alguna vez (permitir excepciones a los mismos).

Pretensión 3: Los propios juicios son *objetivamente válidos,* es decir, su aplicación coherente a todos se apoya en consideraciones que todos deberían aceptar, si contemplan el problema al que se enfrentan desde la perspectiva moral apropiada.

Pretensión 4: Los propios juicios se aplican *universalmente,* es decir, se aplican coherentemente a todos, de forma que los casos relevantes similares se tratan similarmente.

Pretensión 5: Los propios juicios se aplican *interpersonalmente,* es decir, tanto a otros como a uno mismo.

Pretensión 6: Los propios juicios se aplican a uno mismo.

En *Beyond Subjective Morality* exploré los argumentos planteados por razonadores morales ordinarios en favor de las posiciones morales subjetivistas o relativistas. Obsérvense los cuadros y las definiciones que contienen. Las seis pretensiones metaéticas catalogadas verticalmente pueden combinarse coherentemente tan sólo en las siete posiciones metaéticas catalogadas horizontalmente. Uno de los principales descubrimientos del libro fue que los argumentos en favor del subjetivismo (posiciones IV, V, VI o VII) eran todos ellos argumentos basados en el *fracaso* de los intentos de satisfacer expectativas absolutistas -expectativas que, a menos que se trate de una posición moral sostenida por encima de toda duda razonable o aplicada sin excepción (como es el caso de las posiciones I o II), deben ser meramente subjetivas, materia de gusto personal (como aparece en las posiciones IV, v, VI o VII).

Formulé el argumento general de que la teoría liberal no puede satisfacer esas expectativas tan absolutistas. Si mi catálogo de posibilidades que figura en el Cuadro I es correcto, esto no plantea, por sí mismo, ninguna dificultad ni para el liberalismo ni para la teoría liberal. Aun cuando las posiciones I y II no son sostenibles, la posición III sigue constituyendo una posibilidad objetiva. Sin embargo, en una cultura imbuida de expectativas absolutistas, la vulnerabilidad de las teorías y principios liberales frente a los conflictos e indeterminaciones morales las hace aparecer como subjetivas, como arbitrarias, como un terreno en el que sólo impera el gusto personal. Las teorías y principios liberales que se ajustan a la posición III de mi esquema socavan su *propia* legitimidad en una cultura moral imbuida de expectativas absolutistas. Su legitimidad se encontrará socavada porque su vul-

nerabilidad frente a los conflictos y las indeterminaciones, al conjugarse con expectativas absolutistas, conduce a la conclusión de que tales teorías y principios son meramente subjetivos -parte de una ideología en sentido peyorativo, nada más que un enmascaramiento arbitrario de relaciones de poder.

Como hemos visto, cuando se sobrepasan las fronteras del Estado-nación, este problema, que estaba implícito desde siempre en la teoría liberal, adquiere un perfil claro. Si tengo razón acerca del carácter inevitablemente asistemático de la ética de las relaciones internacionales, entonces la teoría liberal corre el peligro de privarse a sí misma de legitimidad -salvo que aprendamos a esperar menos de ella, salvo que aprendamos a vivir con una ética asistemática y desechemos las expectativas absolutistas. La ética de las relaciones internacionales muestra, de forma más obvia que la de la justicia intranacional, la necesidad del conflicto moral, de contrapesar elementos inconmensurables y, por consiguiente, la genuina implausibilidad de satisfacer expectativas absolutistas. La posición intermedia de mi esquema (III) puede ser decepcionantemente no rigurosa, pero es la única posición que posibilita que una versión plausible del liberalismo pueda progresar.

(Traducción de Manuel Atienza y
Juan Ruiz Manero)