

LOS DEBERES POSITIVOS GENERALES Y LA DETERMINACIÓN DE SUS LÍMITES

(Observaciones al artículo de Ernesto Garzón Valdés)

La discusión en torno a la existencia, fundamentación y límites de los deberes positivos generales se mueve entre dos extremos, de los que son buena muestra las posiciones de Nozick y Singer¹. En efecto, quien -como Ernesto Garzón Valdés- desee sostener la existencia de deberes positivos generales, pero con un alcance limitado (que el cumplimiento de los mismos no implique más que un sacrificio trivial), ha de batirse simultáneamente en dos frentes, cuidándose en todo momento de que las armas que emplea contra uno de los adversarios no refuercen inadvertidamente la posición del otro.

Por un lado ha de criticar la idea de que nuestros únicos deberes morales consisten en abstenciones, tratando de demostrar que las mismas razones que se dan en favor de dichos deberes negativos apoyan la existencia de deberes positivos, de manera que quien -como Nozick- negase la existencia de éstos últimos carecería de una posición moral coherente. Pero al mismo tiempo ha de sortear la postura de quien -como Peter Singer- asume de una forma tan radical esa idea que no se conforma con prestaciones positivas menores que las que llegan hasta el punto donde comienza la utilidad marginal decreciente, algo bastante alejado de nuestras convicciones morales ordinarias, pero conclusión obligada -diría Singer- de las razones esgrimidas frente a los partidarios de un punto de vista a lo Nozick. Como los argumentos en contra de este último me parecen suficientemente sólidos -la cuestión más espinosa parece ser la de poner límites a nuestros deberes positivos, de modo que no nos veamos abocados a la extraordinariamente exigente posición de Singer. Ahora bien, la determinación de dichos límites, como es obvio, debe evitar cualquier apariencia de solución *ad hoc* y, en particular, debe ser coherente con los argumentos ofrecidos en su momento frente a quien afirma la existencia exclusiva de deberes negativos.

La tarea no es fácil. Hay incluso quien, como James Fishkin,² ha considerado que nos aprisiona entre los cuernos de un dilema: de una forma u otra habríamos de renunciar a una parte de nuestra moral positiva, que

1 Véase Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974; y Peter Singer, «Famine, Affluence and Morality», *Philosophy & Public Affairs*, 1 (1972), 229-243 [ahora en P. Laslett y J. S. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 5th series, Oxford, Basil Blackwell, 1979].

2 James Fishkin, *The Limits of Obligation*, New Haven/London, Yale University Press, 1982.

revelaría así su falta de coherencia (por supuesto se está simplificando al hablar de «nuestra» moral positiva o de «nuestras convicciones morales comunes»: en una sociedad ideológicamente fragmentada estas expresiones deben entenderse en el sentido de «las convicciones morales más enraizadas en un mayor número de personas»).

Ernesto Garzón ha tratado de señalar la salida del laberinto, ofreciendo una justificación de la existencia de los deberes positivos generales y de sus límites, lo que desvanecería el tan traído y llevado «dilema de Fishkin». La tesis de mi artículo es que por lo que se refiere al problema de los límites, su propuesta no es plenamente convincente, y ello a pesar del gran número de dificultades que su análisis resuelve satisfactoriamente. En concreto, aunque su crítica a Fishkin me parece acertada, creo que es posible llegar a una reformulación del dilema capaz de salvar las objeciones que mercedamente plantea Garzón a su versión original. Aunque creo que la entrada en juego de las instituciones genera problemas específicos en los que sería preciso profundizar, no me ocuparé de ellos y me limitaré, como Garzón, al plano de las relaciones interpersonales.

Divideré el contenido de mi argumentación en tres partes: en la primera me ocupo de algunas cuestiones conceptuales que tienen que ver con las nociones de daño y beneficio, de deberes imperfectos y, en relación con todo ello, la definición misma de «deberes positivos generales». Todo este apartado tiene un carácter más bien técnico -y quizá un tanto árido- y aunque nuestro en él mi desacuerdo con varios puntos concretos del análisis de Garzón creo que ninguno de ellos prejuzga el fondo del problema. En la segunda abordo el problema central de la determinación de los límites de los deberes positivos generales, argumentando en favor de lo que, en contraposición a la postura de Garzón, llamaré «altruísmo más que mínimo», reconociendo que implica una desviación considerable de nuestras convicciones morales ordinarias y que, por lo tanto, seguimos en cierta forma prisioneros de un dilema. En la tercera, y a modo de conclusión, se ofrecen algunas consideraciones sobre la naturaleza de ese dilema.

I

Los conceptos de daño y beneficio son tan sencillos a primera vista como insospechadamente complejos en cuanto se procede a su análisis minucioso. En mi opinión Ernesto Garzón ha avanzado un buen trecho en la dirección correcta, disipando el tipo de error más frecuente (el consistente en creer que quien no evita la producción de un mal en ningún caso daña, sino que, simplemente, «no beneficia»). Me parece, sin embargo, que subsisten aún algunas dificultades en su planteamiento, que tienen que ver con no haber diferenciado adecuadamente los sentidos descriptivo y normativo de «daño» y «beneficio» y con la relativa indeterminación de la idea de *status quo ante*. Trataré de explicar en primer lugar mi discrepancia con su análisis, para abordar después la cuestión de cuál pueda ser la trascendencia, respecto al fondo del asunto, de la modificación que propongo.

Para Garzón las ideas de «dañar» y «beneficiar» deben entenderse a partir de la comparación de dos estados de cosas sucesivos -que llamaré por comodidad EC_1 y EC_2 -, siendo el caso que tales «estados de cosas»

suponen un cierto grado de satisfacción de los intereses -en sentido muy amplio- de un sujeto A y que el paso de EC_1 a EC_2 ha sido causado bien por la acción de un sujeto B, o bien porque, concurriendo los requisitos apropiados (podía haber actuado sin que ello le supusiera un sacrificio serio), B no ha interrumpido una cadena causal -no puesta en marcha por él- que conduce de EC_1 a EC_2 . En ambos casos -actuando o absteniéndose de actuar-, B daña a A si EC_1 es mejor que EC_2 ; si EC_2 hubiera sido peor que EC_1 de no mediar la intervención de B y dicha intervención ha determinado que ambos estados de cosas sean iguales, B *no ha beneficiado* a A, sino que se ha limitado a no dañarle.

Hasta aquí los conceptos de daño y beneficio parecen ser enteramente descriptivos: lo que hay que hacer para determinar si se ha producido uno u otro -o ninguno de los dos- es comparar dos estados de cosas. Ahora bien, los problemas surgen cuando nos preguntamos *dónde* hay que situar EC_1 (es decir, qué hemos de entender por *status quo ante*). En este sentido puede resultar interesante comparar dos pasajes del texto de Garzón, donde se aprecia a mi juicio una oscilación que puede ser significativa:

« [. . .] por supuesto que si al negar mi ayuda impido que alguien recupere el status en el que se encontraba *antes de comenzar a padecer el mal cuya superación está bajo mi control*, lo he dañado» [el subrayado es mío].

«Debemos en cambio agradecimiento a quienes nos benefician, es decir, a quienes nos colocan en una situación mejor a la que nos encontrábamos *con anterioridad a la recepción del beneficio* [. . .]» [el subrayado es mío].

¿Por qué el momento relevante para determinar el *status quo ante* -es decir, para localizar EC_1 - es en un caso el anterior al comienzo del mal cuya superación está bajo mi control y en otro el anterior a la recepción del beneficio? Si en el tan socorrido caso de la persona que está a punto de ahogarse se considera que EC_1 es el momento anterior a su caída al agua, quien efectúa el salvamento se ha limitado a no dañar, no ha beneficiado; pero si entendemos por EC_1 el momento «anterior a la recepción del beneficio» (cuando el sujeto, ya en el agua, está en peligro de muerte) la valoración de la acción del salvador cambia. Parece por tanto que los momentos en juego no son ya dos, sino tres (EC_0 -anterior a la producción del mal-, CE_1 -posterior a la producción del mal y anterior a la recepción de la ayuda- y EC_2 -posterior a la recepción de la ayuda y efecto de la misma-). ¿Cuál es el estado de cosas que hay que comparar con EC_2 , EC_0 o EC_1 ? Parece que *en este caso* la respuesta sensata es « EC_0 ». El problema surge porque en otros ejemplos, con la misma naturalidad, la respuesta correcta parece ser « EC_1 ». Considérese el siguiente caso: A transporta a duras penas por la calle un objeto considerablemente pesado; B, que contempla casualmente la escena mientras pasea y de mayor fortaleza física que A, se brinda para cargar el objeto (lo que no supone para él ningún sacrificio relevante). Parece sensato decir que B ha beneficiado a A, cuya situación actual (EC_2) es mejor que la inmediatamente anterior a la recepción de la ayuda (EC_1), de lo que se sigue además que si B no hubiese prestado su ayuda no le habría dañado. ¿Pero por qué no comparamos *en este caso* EC_2 con EC_0 ? Una cosa es evidente: la selección del estado de cosas que ha de operar como término de comparación no puede ser arbitraria. ¿De qué ha de depender enton-

ces? A mi juicio la respuesta es la siguiente: depende de los *derechos* y *deberes* presentes en el caso. Y, en consecuencia, «daño» y «beneficio» funcionan como conceptos *normativos*: no se tiene el deber de actuar porque la abstención provoque un daño, sino que la abstención provoca un daño *si* se tenía el deber de actuar.

Para desarrollar más a fondo estas ideas me serviré del análisis de Joel Feinberg³. Feinberg distingue dos sentidos de «dañar», uno descriptivo y otro normativo (respectivamente «harming» y «wronging», que traduciré, a falta de una terminología más afortunada, como «dañar» y «agraviar»): se causa un daño a A cuando -por acción u omisión -se frustra alguno de sus intereses; pero no todos los «daños» son «agravios», puesto que en ocasiones A *no tenía derecho* a que se evitara la frustración de su interés (en el ejemplo de Feinberg, si el gobernador del estado desatiende la petición de indulto de un condenado, es indudable que le «daña», pero no le «agravia»; por eso mismo, si ejerce su derecho de gracia no se ha limitado a no dañarle, sino que le ha beneficiado⁴). En consecuencia, la mera noción de «daño» (descriptiva) es insuficiente para determinar si se ha beneficiado o meramente no se ha dañado: el concepto que permite captar la diferencia es el de «agravio», para hallarnos en presencia del cual es preciso suponer la existencia de un derecho a la recepción de la ayuda necesaria para evitar la frustración del interés (y en consecuencia -soslayando de momento los arduos problemas que plantea la correlatividad derechos/deberes-, de un deber de ayudar). En palabras de Feinberg⁵.

«[...] hay dos tipos de factores que determinan si la conducta de A hacia B le daña o le beneficia: (1) los efectos de la conducta en la curva de interés de B y (2) si A tenía o no el deber frente a B de actuar de la forma en que lo hizo. El punto importante tiene que ver con *la manera en que el factor (2) afecta al modo en que se determina el factor (1)*. Cuando no existe el deber de ayudar utilizamos un punto de partida diferente para medir beneficios y daños.»

Creo que ahora estamos en condiciones de apreciar que en cierto modo Garzón Valdés está haciendo supuesto de la cuestión cuando afirma que «no existe diferencia entre el daño que causa la violación de un deber positivo y la de un deber negativo» siempre que se trate del mismo bien y se den las mismas circunstancias relevantes. Si partimos de la base de que existía un deber positivo, entonces la afirmación es impecable; el problema, claro está, estriba en determinar si en un supuesto concreto la omisión de la ayuda constituye o no la violación de un deber positivo. O con otras palabras: cuando en caso de duda nos preguntamos qué deberes positivos tenemos no po-

3 En *Harm to Others (The Moral Limits of the Criminal Law)*; Oxford/New York, Oxford University Press, 1984; esp. págs. 34-36, 105-108 y 130-150.

4 *Op. cit.*, pág. 140.

5 *Op. cit.*, pág. 142. Los subrayados son míos. Una idea similar puede verse en Frances Myrna Kamm, «Harming, Not Aiding and Positive Rights», en *Philosophy & Public Affairs*, 15 (1986), 3-32; págs. 24-27.

demostramos tomar como punto de partida la idea de que su omisión produciría un daño, so pena de vernos envueltos en un razonamiento circular.

La importancia de esta observación radica en cuál debe ser el uso apropiado de lo que llamaré en general «argumentos de simetría». Autores como Glover, Rachels o Tooley⁶, entre otros, al analizar los conceptos de daño y beneficio y el status causal de las omisiones parecen seguir una línea de razonamiento que podría resumirse del siguiente modo: 1) partimos de la existencia de deberes negativos que prohíben causar daño a otros, cuya justificación damos por supuesta; 2) se refutan las ideas de que las omisiones no pueden ser causa de un resultado o de que, *ceteris paribus* la responsabilidad moral que cabe imputar a una acción es mayor que la que se ha de imputar a una omisión cuando ambas producen el mismo resultado; 3) se llega entonces a la formulación de un «superprincipio» que prohíbe dañar en general, tanto por acción como por omisión, creyendo que no se necesita ya una *justificación adicional* de los deberes positivos que se postulan - sean los que fueren-, puesto que, a partir de la «constatación» de que su omisión «daña», se los supone amparados bajo el «paraguas» de la justificación presupuesta de los deberes negativos. En mi opinión (2) es correcta, pero (3) no se sigue de (1) y (2): puesto que la no prestación de ayuda sólo es constitutiva de daño si existía el deber de asistencia, lo que se necesita es una *justificación independiente* del deber positivo que se postula. Los «argumentos de simetría» son una buena réplica, una buena respuesta defensiva, frente a quienes consideran que cualquier ayuda que evita la producción o persistencia de un mal para un tercero tiene que ser un acto supererogatorio-; lo que no se sigue de ellos es qué deberes positivos tenemos ni cuáles son sus límites, no sirven como base exclusiva de la justificación independiente de los deberes positivos.

La posición de Ernesto Garzón a este respecto no me parece del todo clara. Cuando trata el tema del status causal de las omisiones, advierte -a mi juicio de manera irreprochable-, cómo para poder hablar de «omisión» es necesario haber aceptado antes la existencia de la obligación y cómo, en consecuencia, la cuestión decisiva radica en los «argumentos en favor de la existencia de deberes positivos generales» (lo que yo he llamado antes su «justificación independiente»), perdiendo por tanto su relevancia la distinción acción/omisión.

No creo, sin embargo, que su planteamiento sea igual de claro al ocuparse del par conceptual daño/beneficio. Cuando, p. ej., censura la afirmación de Ross según la cual el deber de no dañar es «más obligatorio *prima facie*» que el deber de beneficencia, de la que dice que plantea una contraposición falsa [p. 5], porque «la negación interna [. . .] de dañar no es beneficiar, sino simplemente no dañar», la crítica no parece ser del todo justa (parece, más bien, que viene propiciada por un cierto enredo terminológico⁷). El problema, por supuesto, es diferenciar el *deber* positivo de ayuda mutua

6 Véase Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977; James Rachels, «Active and Passive Euthanasia», orig. en *The New England Journal of Medicine*, vol. 294 (1975), ahora en Bonnie Steinbock (ed.), *Killing and Letting Die*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1980; Michael Tooley, «Abortion and Infanticide» *Philosophy & Public Affairs*, 2 (1972), 37-65.

(DPAM) del acto *supererogatorio* de beneficencia (ASB): si en una contraposición como la que plantea Ross entendemos que bajo la rúbrica «deber de no dañar» entran sólo abstenciones, deberes negativos, y bajo «deber de beneficencia» entran *sólo confundidos* DPAM y ASB, entonces su rechazo está justificado; si por el contrario -aprovechando el sentido aceptable de los argumentos de simetría- entendemos que el deber de no dañar engloba deberes negativos y DPAM, que se contraponen a los actos de beneficencia, entonces no hay nada censurable en predicar de los primeros una exigibilidad moral de la que carecen los segundos (lo que sí puede haber, en todo caso, es una terminología poco afortunada).

En resumen, los argumentos de simetría clarifican la distinción *conceptual* entre DPAM y ASB, pero dejan enteramente abierta - y no podía ser de otra manera- la cuestión de *cómo* y *dónde* ha de trazarse la divisoria *sustantiva* entre ambos: nos ayudan a entender con mayor precisión *qué* es un deber positivo de ayuda mutua y en qué se diferencia de un acto *supererogatorio* de beneficencia, pero no sirven de base para decidir si una acción constituye el cumplimiento de uno de los primeros o la realización de uno de los segundos. Creo que Garzón Valdés, en su análisis de las nociones de daño y beneficio, no siempre ha mantenido separados el plano conceptual y el sustantivo.

Quizá merezca la pena insistir en cómo muchos de los problemas que surgen en este terreno se deben a la carencia total de una terminología unificada. Para aumentar la complejidad, unas veces las diferencias terminológicas reflejan desacuerdos conceptuales y otras no (con lo que sólo en algunas ocasiones es posible «traducir» el léxico de un autor a los términos que emplea otro sin solapamientos ni discontinuidades⁸). Cuando se habla, p. ej.,

7 La noción de «más obligatorio *prima facie*» resulta sumamente confusa, no ya por la utilización de la problemática y discutida idea de obligación *prima facie*, sino porque lo que entra en juego parecen ser no tanto distintos grados de obligatoriedad como dos diferentes categorías morales: lo obligatorio y lo no obligatorio. David A. J. Richards -en *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971, págs. 93-95- ilustra con detalle cómo en torno al problema reseñado -la distinción DPAM/ASB- se ha generado una confusión notable por la inexistencia de una terminología común (en particular, por los distintos criterios de uso de «deber»); autores como Kant, Price o Sidgwick extendieron el término «deber» hasta abarcar los actos de beneficencia (distinguiendo después variedades de deber: perfectos/imperfectos, etc); en el extremo opuesto, Hart o Baier consideran inadecuada la terminología de «deber» tanto para los actos de beneficencia como para la ayuda mutua, restringiendo su uso a contextos en que operan determinados papeles sociales; entre unos y otros, autores como D'Arcy, Findlay o Grice emplean «deber» de manera que cubre la ayuda mutua, pero no los actos de beneficencia.

8 Para la reconstrucción del punto de vista de los clásicos que con mayor frecuencia se traen a colación en este terreno, Kant y Mill, vid. Paul D. Eisenberg, «From the Forbidden to the Supererogatory: The Basic Ethical Categories in Kant's *Tugendlehre*», *American Philosophical Quarterly*, 3 (1966), 255-269; y David Lyons, «Benevolence and Justice in Mill», en Harlan B. Miller y William H. Williams (eds.) *The Limits of Utilitarianism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, págs. 42-70. Véase en particular, en el trabajo de Lyons, cómo en contra de algunas interpretaciones relativamente difundidas Mill reconocía -bajo la rúbrica de «nonjustice obligations»- ciertos deberes positivos de asistencia mutua, cuyo cumplimiento podía ser legítimamente impuesto por los poderes públicos (*op. cit.*, págs. 49-52).

de deberes perfectos e imperfectos se puede hacer referencia, según los casos, a una o más de las siguientes cuestiones (combinadas a su vez de distintas maneras): la distinción entre lo obligatorio y lo supererogatorio; la diferencia entre lo obligatorio (aquí, en el sentido de coercible) y lo debido (aquí, en el sentido de moralmente exigible, pero no coercible); la existencia o no de derechos correlativos; la existencia de derechos correlativos determinados -en cuanto a sujeto y ocasión- o de derechos correlativos frente a un colectivo⁹ e indeterminados en cuanto a la ocasión; etc. De esta manera, el significado que haya de atribuirse a una expresión como «deber imperfecto» depende del conjunto de la teoría moral en la que se inserta: si todo ese trasfondo no se explicita, pueden surgir serios equívocos al plantearse cuestiones como, p. ej., si el deber de ayudar a un tercero para evitar la producción o persistencia de un mal constituye un deber «perfecto» o «imperfecto».

En este momento no es posible reconstruir con la extensión que merecería toda la complejidad que rodea a la noción de deberes imperfectos; querría tan sólo, para cerrar este primer apartado, relacionar uno de los sentidos posibles del concepto con la definición misma de los deberes positivos generales que nos ofrece Ernesto Garzón. Quizá el sentido más aprovechable de la noción de deberes imperfectos es el que lo define como aquéllos en los que «hay más personas que asistir que recursos [en la persona del sujeto del deber] para asistirlos efectivamente»¹⁰, de manera que ninguno de los individuos en particular tiene derecho a ser uno de los destinatarios de la ayuda. Es evidente que, en este sentido, pueden ser imperfectos tanto los deberes positivos generales como los especiales. Por otra parte, a tenor de la definición de deberes positivos generales que hace suya Garzón Valdés, está igualmente claro que éstos pueden ser imperfectos o no serlo (si A, sentado al borde de un estanque, puede salvar a un niño a punto de ahogarse con sólo extender su mano, el deber de prestar ayuda es perfecto; diríamos que el niño tiene un derecho frente a A y no diríamos que la ocasión de cumplimiento del deber queda librada a la elección de A: ha de cumplirlo precisamente ahora). Pues bien, mi propuesta es redefinir qué debe entenderse por «deberes positivos generales» y hacerlo de tal manera que *todos ellos* sean deberes imperfectos, lo que a mi juicio nos haría ganar en claridad.

Para Ernesto Garzón son deberes positivos generales «aquéllos que no dependen de la identidad del obligado ni de la de los destinatarios de estos deberes, y que tampoco surgen en virtud de relaciones contractuales previas». Al hablar de la identidad del obligado o de la de los destinatarios parece referirse a relaciones de parentesco o al desempeño de roles sociales de otro tipo. De este modo se obtiene, a mi juicio, un concepto de deberes positivos generales excesivamente amplio, dentro del cual caben situaciones que sería conveniente diferenciar.

9 Tener un derecho a ser tratado de cierta forma frente a un grupo no es necesariamente lo mismo que tener derecho a ser tratado en esa forma frente a *cada uno* de los miembros del grupo; véase al respecto Michael Mc Kinsey, «Obligations to the Starving», *Noûs*, 15 (1981) 309-323, esp. págs. 316-317.

10 Joel Feinberg, *Harm to Others*, cit., pág. 144.

Pensemos en las siguientes: 1) A y B han sufrido un grave accidente y necesitan urgentemente una transfusión de sangre, pero la pequeña clínica a la que se les ha conducido no dispone de banco de sangre ni hay tiempo para buscarla en otro lugar; C, alguien que casualmente se encuentra allí y a quien no une vínculo alguno ni con A ni con B, resulta ser, en razón de su tipo de sangre, el único apto para donarla; la cantidad total de sangre que A y B necesitan para salvarse puede ser donada por C sin que ello perjudique su salud. 2) La misma situación que (1), con la única diferencia de que son dos, C y D, las personas que pueden donar su sangre. 3) C, consciente de que su sangre puede salvar la vida de otros, acude cada X meses a un banco de sangre y realiza una pequeña donación.

Para Ernesto Garzón en los tres supuestos estamos en presencia de deberes positivos generales. Según mi propuesta de definición, en (1) habría un deber positivo especial (perfecto); en (2), un deber positivo especial (perfecto) compartido; en (3), un deber positivo general (imperfecto). Para dar razón de esta clasificación hemos de añadir una tercera característica-además de la concurrencia de ciertos roles o de relaciones contractuales- al catálogo de rasgos definitorios de los deberes positivos especiales: ser el *único* que en las circunstancias concretas del caso está en condiciones de prestar ayuda¹¹. Compartir entre varios un deber positivo perfecto no es lo mismo que tener un deber imperfecto: el primer caso es enteramente análogo a las «obligaciones solidarias» del derecho privado (cada uno de los obligados lo está por el todo frente al destinatario -o destinatarios- de la obligación, que tiene(n) derecho a reclamar el todo *indistintamente* a cualquiera de los obligados).

¿Qué se gana con esta modificación? La literatura sobre los deberes positivos está ligada fundamentalmente a la discusión de dos problemas prácticos, la presunta diferencia moral entre «matar» y «dejar morir» -en relación con cuestiones como el aborto y la eutanasia- y la ayuda contra el hambre para materializar el derecho a un mínimo vital. Si nos interesa, p. ej., el segundo de ellos, hemos de preguntarnos hasta qué punto podemos servirnos de ejemplos como el ya tópico del niño a punto de ahogarse -o el caso (1) de los tres que acabo de proponer- para extraer de ellos ciertas conclusiones que después generalizamos para todos los deberes positivos generales y, en consecuencia, aplicamos también al caso que realmente nos interesa. Puede que ese paso no sea válido, porque el punto de partida y el de llegada no son homogéneos.

Para ilustrar hasta qué punto no lo son -y, por tanto, hasta qué punto conviene englobarlos en categorías conceptuales distintas- basta caer en la cuenta de lo absurdo que sería el resultado de aplicar a los casos (1) y (2) las reglas que propone Ernesto Garzón para evitar el dilema de Fishkin: si en (1) C acaba de donar la sangre que necesita A, ¿puede negarse a donar *ya mismo* la que necesita B, esperando a recuperar la cantidad donada, aunque en ese intervalo B va a fallecer?; si en (2) C puede donar él sólo la sangre que necesitan A y B, y D se niega a donar un solo cc., ¿puede C donar sólo

11 Es lo que hace Raziell Abelson, «To Do or Let Happen», *American Philosophical Quarterly*, 19 (1982) 219-228; pág. 226.

la que necesita A, alegando que no está moralmente obligado a compensar la no realización del sacrificio trivial de D, aunque ello represente la muerte de B? En definitiva, creo que la restricción de la clase de los deberes positivos generales de la manera que acabo de proponer aumenta la homogeneidad de los miembros de esa clase, con lo que la discusión gana en claridad.

Ninguna de estas matizaciones conceptuales, sin embargo, prejuzga el fondo del problema -qué deberes positivos tenemos y cuales son sus límites-. Ése es el centro de interés del siguiente apartado.

II

El problema de la determinación de los límites de los deberes positivos generales, en mi opinión, no ha recibido por el momento una respuesta satisfactoria. Tomaré como punto de partida las tesis sostenidas por James Fishkin en *The Limits of Obligation* [en adelante, *LO*], no porque me parezcan correctas, sino porque creo que introduciendo en ellas ciertas modificaciones -y siguiendo algunas observaciones del propio Fishkin desconectadas de su argumento central- pueden alumbrar un punto de vista distinto del de Ernesto Garzón.

Los problemas que rodean la determinación de los límites de los deberes positivos generales, según Fishkin, tienen su origen en la falta de adecuación de nuestros conceptos morales para los «grandes números»: cuando saltamos de lo microsocioal a lo macrosocioal pierden su aureola de conformidad con el sentido común y nos dejan sumidos en un estado de perplejidad. A su juicio la «estructura básica de la moral individual», que incluye un «límite al heroísmo» y una «amplia zona de indiferencia», a gran escala, es incompatible con la admisión de que tenemos al menos algunos deberes positivos generales («altruismo mínimo»), porque si es trivial para A ayudar a B en las circunstancias X, entonces también lo será ayudar a cada una de n personas en esas mismas circunstancias, si bien cuando el número n de beneficiarios de la ayuda sea elevado la carga agregada que pesa sobre A asume proporciones heroicas. La paradójica conclusión a la que llegaríamos sería que el altruismo mínimo es obligatorio a pequeña escala pero supererogatorio -por acumulación- a gran escala. Y cualquier intento de escapar a esa conclusión implicaría una severa revisión de la forma en que comúnmente pensamos y actuamos, porque exigiría abandonar alguna de las dos convicciones morales de las que partíamos.

En el razonamiento de Fishkin se detecta fácilmente un error que Garzón Valdés tiene toda la razón en denunciar, en la línea de autores como Henry Shue y Martin Mc Guire¹². Cuando Fishkin afirma [*LO*, p. 72] que «estoy obligado por el principio de altruismo mínimo a dar y seguir dando hasta que el sacrificio *marginal* [el subrayado es mío] implicado por cada acto de entrega sea más que mínimo», está descubriendo con nitidez el fallo de su

¹² Henry Shue, reseñación de J. S. Fishkin, *The Limits of Obligation* (cit), en *Political Theory*, , II (1983), 269-272; Martin McGuire, «The Calculus of Moral Obligation», *Ethics* 95 (1985), 199-223.

argumentación: el altruísmo mínimo exigiría seguir dando hasta que el sacrificio *agregado* implicado por *todos los actos de entrega hasta el actual* fuese más que mínimo. Es evidente que reiteraciones a gran escala de sacrificios marginalmente pequeños acaban suponiendo, tarde o temprano, un sacrificio acumulativo considerablemente gravoso, de manera que, como dice Shue, «la reiteración exigida de sacrificios marginalmente pequeños no tiene nada de mínima: es una exigencia extremadamente dura»¹³. En la argumentación de Fishkin se acaba rebasando el límite del heroísmo porque en el punto de partida se postula un principio moral que, tal como se maneja, de altruísmo mínimo tiene sólo el nombre. Una vez salvado el error, es cierto que el dilema se desvanece. No es cierto que si asumimos un altruísmo mínimo acabemos por encontrarnos, paso a paso, en un punto en el que estamos obligados a comportarnos heroicamente.

Ahora bien, la dificultad capital estriba en determinar por qué razón hemos de asumir como punto de partida el «altruísmo mínimo» y no un principio moral diferente. En concreto, ¿por qué nuestros deberes positivos generales llegan sólo hasta el punto en que nuestro sacrificio -no meramente marginal, sino agregado- deja de ser «trivial»? La idea de sacrificio trivial es coherente con la forma en que *nuestra moralidad positiva* traza la frontera entre lo obligatorio y lo supererogatorio; pero, desde luego, ésa no es una razón suficiente para que una *moralidad crítica* sitúe la divisoria en el mismo lugar.

Si partimos como hipótesis de un principio moral más exigente que el altruísmo mínimo (que llamaré «altruísmo más que mínimo») nos encontraremos en el mismo tipo de situación incómoda que ha descrito Fishkin: o bien adoptamos una postura incompatible con el «punto de vista moral» y negamos cualquier deber positivo, o de lo contrario llegamos a la exigencia de un deber de asistencia que rebasa el umbral del heroísmo (tal y como queda trazado, insisto, por la moralidad positiva). Y de este tipo de dilema ya no es posible salir reparando en el error de Fishkin. Veamos por qué: cuando Garzón critica -justificadamente- la «versión original» del dilema, escribe:

«[...] 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».

El error de Fishkin consiste en suponer que el sacrificio va pasando poco a poco de ser trivial a ser gravoso, y ya hemos visto por qué eso no es cierto; pero si el sacrificio es más que trivial *desde el principio*, entonces -como el propio Garzón admite implícitamente en su texto- el dilema se plan-

¹³ *Op. cit.*, pág. 271. En algún momento el propio Fishkin parece ser consciente del error: «De todas formas, desde la perspectiva del agente aisladamente considerado, su sacrificio anterior parece que ha de contar de cara a si su conducta ha de ser considerada heroica. Después de todo, es la historia continuada de su vida [...]. Si los límites a las exigencias morales en la estructura básica de nuestra moralidad común tienen algún sentido, han de ser aplicados a un determinado agente a lo largo del tiempo, tomando en cuenta la historia previa de sus acciones» [LO, pág. 166]. Sin embargo, su argumentación central no es coherente con estas observaciones.

ta de manera irremisible. En definitiva, todo el peso del debate parece recaer en una cuestión: dónde ha de situar una moralidad crítica el límite entre lo obligatorio y lo supererogatorio y, en consecuencia, cuál es el nivel de sacrificio que debemos alcanzar en el cumplimiento de nuestros deberes positivos generales. Si el límite ha de situarse en el sacrificio trivial ha de haber una razón para que así sea, y ciertamente esa razón no puede ser que de lo contrario caeríamos en el dilema. Porque lo que la caída en el dilema revelaría, me parece, sería algo bastante sencillo: que nuestra moralidad positiva no pasa la prueba de una reflexión crítica. El problema de la idea de «sacrificio trivial» radica en que no se acierta a ver cuál es el principio moral que da razón de ese límite, que justifique *por qué* la divisoria ha de trazarse ahí y no en cualquier otro punto. Mientras no seamos capaces de encontrar una respuesta, el límite del sacrificio trivial tendrá toda la apariencia de una solución *ad hoc*.

Por otra parte, la ausencia de un principio justificador nos crea especiales problemas cuando tratamos de operar con un término vago como «trivial». Llamemos sacrificio «gravaso» (SG) al que no es trivial (ST): habrá casos claros de ST, casos claros de SG y casos en que será discutible si estamos en presencia de un ST o un SG («zona de penumbra»). Habrá muchos ST diferentes en su cuantía (p. ej., si entregar 100 es un ST, entregar 99, 98, 97, etc., también lo son). Se supone que estamos moralmente obligados a realizar un ST, pero ¿cuál? La primera posibilidad de respuesta es que resulta indiferente. Pero esa contestación debe hacer frente a serios problemas: en particular, debe explicar qué sentido tiene la entrada en juego de la regla (b) de las que propone Ernesto Garzón para evitar el dilema de Fishkin. Si para A es un ST dar 100, ¿cómo se justifica el decir que si sólo da 50 no se le puede exigir que dé *acto seguido* otros 50, sino que se debe esperar a que reponga la primera cantidad?¹⁴ La regla (b) sólo tiene sentido como garantía de que la reiteración de ST no se convierta, por acumulación, en un SG (es decir, como garantía de que lo que se exige es, en todo momento, un altruísmo mínimo). Pero eso viene a significar que la justificación de la entrada en juego de la regla (b) requiere haber alcanzado algo así como un «máximo sacrificio trivial posible» -o la suma de ST sucesivos equivalente a él- (para que la ayuda prestada no represente un «altruísmo menos que mínimo», un nivel moralmente insuficiente), idea que, desde luego, tiene todo el aire de una paradoja: no es posible saber cuál es el máximo ST

14 Compárese esa situación con la siguiente, referida a un deber positivo especial imperfecto, que menciona Garzón Valdés: «el bañero que ve que varias personas se están ahogando y no puede salvarlas a todas tiene el deber [. . .] de salvar *a todas las que pueda*, aunque no a una determinada», [el subrayado es mío]. No creo ser tendencioso si interpreto «a todas las que pueda» como «hasta que la progresiva merma de sus facultades físicas -taquicardia, calambres, etc.-, suponga un riesgo para su propia vida si intenta un salvamento más». En ese momento, puede negarse a salvar a otra persona hasta que se recupere físicamente. Pero si el primer salvamento le ha producido un cansancio mínimo -«trivial»- y *puede* realizar sin problemas el segundo, ¿qué pensaríamos de su negativa a realizar el segundo salvamento hasta recuperar su ritmo cardíaco o su tono muscular original, aunque en ese intervalo la segunda persona muriera? El límite sólo puede fijarse dando entrada a un principio moral: p. ej., «hasta que esté en juego algo de importancia moral comparable» o alguno similar.

posible, como no es posible saber cuál es exactamente el más alto de los hombres bajos del mundo o el más rápido de los caballos lentos del hipódromo.

¿Qué es lo que falla en los argumentos basados en la idea de «trivialidad»? Lo que falla, a mi juicio, es que mediante el empleo de una noción vaga se ha pretendido suplir la carencia de un principio moral que justifique la fijación del límite. La vaguedad del lenguaje ordinario no representa un problema especial en nuestro uso coloquial, y aunque el razonamiento con conceptos vagos suscita paradojas como la del *sorites*, una de las más antiguas que se conocen, parece que sabemos bien cómo lidiar con ella: si al añadir a una estatura baja un milímetro la resultante sigue siendo baja, se sigue que el resultado de añadir un milímetro a la última sigue siendo una estatua baja, etc. Para no llegar al resultado absurdo de que seguirá siendo baja no importa cuantos milímetros sigamos añadiendo, necesitamos cortar en algún punto la cadena, rechazando la aplicación de la premisa inductiva. Pues bien, el punto exacto en que lo hagamos no tiene mayor importancia, una vez reconocida la evidente vaguedad del concepto. El problema, como apunta Fishkin¹⁵, es que en el razonamiento moral no podemos actuar del mismo modo:

«¿[...] dónde empezamos a excluir la premisa inductiva en el supuesto moral [...]? [...] no podemos aceptar simplemente el carácter vago de nuestras toscas concepciones morales. Porque *todavía* tenemos que hacer frente, tanto en la teoría como en la práctica, al problema moral de qué hacer con los sacrificios adicionales [...] Sin una reformulación de nuestras concepciones que proporciona una *justificación* para bloquear la premisa inductiva en algún punto, nos vemos abocados a conclusiones perturbadoras [...]».

En definitiva, lo que hace falta es una justificación, un principio moral que dé razón del límite. El altruísmo mínimo, basado en la idea de sacrificio trivial, parece que no nos lo brinda. Aún quedan otras dificultades por solventar, ya que los problemas no surgen sólo del análisis de «trivial», sino también del de «sacrificio»: ¿diríamos que A se ha «sacrificado» si satisface las necesidades de B con recursos que pertenecen a C? ¿O con recursos que previamente sustrajo al propio B? Parece claro que la idea de sacrificio no tiene sentido si no se define aquello a que se tiene derecho: A sólo se «sacrifica» al cumplir un deber positivo si tiene un derecho sobre los recursos que emplea para prestar ayuda (si no fuera así, no se entendería por qué sólo le es exigible un «sacrificio» *trivial*: si alguien tiene en su poder recursos sin título alguno -y a los cuales tiene derecho un tercero- debe entregarlos en su totalidad, no una parte «trivial» de los mismos)¹⁶.

¹⁵ J. S. Fishkin, *The Limits of Obligation*, cit., págs. 56-57. [los subrayados, en el original]. En su análisis del problema del *sorites* Fishkin sigue a Max Black, «Reasoning with Loose Concepts», *Dialogue*, 2 (1963), 1-12.

¹⁶ Evidentemente hay muchas formas de prestar ayuda diferentes de la transferencia de riqueza (dedicando tiempo, trabajo, energía física...); pero el problema que estoy planteando sólo se presenta respecto a la posesión de bienes, ya que no parece haber ninguna dificultad en dar por supuesto el derecho de cada uno sobre sus propias capacidades personales.

Ahora bien, al decir que la idea de sacrificio no tiene sentido si no se define aquello a que se tiene derecho, me refiero a un derecho *moral*, no a un derecho subjetivo conferido por el ordenamiento vigente. Lo contrario supondría dar por bueno el esquema de distribución de recursos actualmente existente (que depende de diversos factores: desde luego, la existencia de un determinado sistema jurídico; además, lo que utilizando la expresión de Rawls podemos llamar «lotería natural»: diferentes grados de aptitud física e intelectual, etc.). Ciertamente se puede replicar que el actual esquema de distribución de recursos no tiene por qué ser necesariamente injustificable a priori: es verdad, pero en cualquier caso determinar si lo es o no o qué esquema alternativo lo sería es una complejísima cuestión que no cabe soslayar y dar por resuelta. Recapitulando: para determinar los límites de los deberes positivos generales -cuando se trata de prestar ayuda mediante la transferencia de recursos económicos- no hemos de saber solamente *hasta dónde* tenemos que llegar, sino además *desde dónde* hemos de partir. Asumir que el punto de partida tiene que ser el actual esquema de reparto requeriría un extenso y complejo aparato de justificación que no se ha proporcionado.

Supongamos, a efectos de la argumentación, que hemos dado respuesta a estos interrogantes: la carencia de un principio moral que dé razón del límite del sacrificio trivial se hace aún más manifiesta si nos preguntamos cómo es que el sacrificio que nos es exigible en el cumplimiento de nuestros deberes negativos *es mucho mayor* que el que cabe exigirnos en el cumplimiento de los positivos, habida cuenta de que, según Garzón, «no existe diferencia entre el daño que causa la violación de un deber positivo y la de un deber negativo», «el fundamento de la imposición de deberes éticos, tanto de los negativos como de los positivos, es la protección de bienes que se consideran valiosos» y que «los mismos argumentos valen para la aceptación o rechazo de los deberes negativos y positivos». Si entendemos por sacrificio la frustración -por renuncia- del interés propio, nos encontramos con que por muy elevado que sea mi interés en matar a otro y por gravoso que resulte para mí renunciar a hacerlo, *debo* abstenerme en cualquier caso de causar su muerte; sin embargo, si estoy en condiciones de salvar la vida de otro pero para hacerlo debo soportar un sacrificio algo más que trivial -y desde la trivialidad hasta el heroísmo del mártir parece que hay bastante camino por recorrer-, entonces es moralmente justificable no prestarle ayuda, aunque eso represente su muerte. ¿De qué manera puede justificarse esta asimetría?¹⁷

17 Un intento de justificar esa asimetría es el de Bruce Russell, en «On the Relative Strictness of Positive and Negative Duties», *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), 87-97 [ahora en *Killing and Letting Die*, cit., 215-231]. Según Russell, la asimetría es sólo aparente y se desvanece a largo plazo, ya que el coste total que estamos obligados a soportar en el cumplimiento de nuestros deberes positivos es el mismo que debemos soportar para evitar violar nuestros deberes negativos. Por «coste total» ha de entenderse el producto del coste de cada ocasión de cumplimiento del deber por el número de ocasiones que se nos plantean. Pero, si se entiende bien qué es una «ocasión de cumplimiento de un deber», comprobaremos que de hecho se nos plantean muchas más ocasiones de salvar una vida a costa de

En este momento ha de entrar en juego la que, a mi juicio, es la noción clave de todo el debate sobre la determinación de los límites de los deberes positivos generales: la noción de *autonomía*. Una posible explicación de la asimetría radicaría en la idea de que el valor de la autonomía personal está detrás de la limitación descrita de los deberes positivos. En palabras de Carlos S. Nino:

« [. . .] el valor subyacente a la actual configuración de expectativas de servicios positivos en sociedades liberales es la preservación de la autonomía para desarrollar la forma de vida que cada uno elija. La concepción que estipula el deber moral de evitar cualquier mal que podamos evitar compete a adoptar como único plan de vida el del buen samaritano»¹⁸.

Ahora bien, aunque resulte bastante plausible sostener que es el principio de autonomía el que da razón del límite de los deberes positivos generales, parece que necesitamos una argumentación más rica si no queremos caer en un problema de circularidad¹⁹: no basta con decir que en aras de la preservación de la autonomía personal todo lo que nos es exigible en el cumplimiento de nuestros deberes positivos es un sacrificio trivial, porque eso, más que una determinación del límite a la luz del concepto de autonomía, sería dar un contenido a la noción de autonomía partiendo de un límite fijado cuya justificación seguimos sin conocer. Si no conseguimos precisar con carácter previo el contenido de la idea de autonomía corremos el riesgo de manejarla como una noción hueca armonizable con cualquier límite que tracemos. Creo que merece la pena tratar con cierto detenimiento esta cuestión.

Para una posición consecuencialista extrema no debe atribuirse ningún peso especial a los intereses personales del agente a la hora de determinar qué es lo que debe hacer: ha de promoverse el bienestar general aunque sea contrario al propio interés, con lo que resulta no haber límites a los sacrificios que cabe exigimos. Si el sacrificio de nuestra propia vida o de la totalidad de nuestro patrimonio tiene mejores consecuencias -desde el punto de vista agregativo- que cualquier otro curso de acción posible, eso es lo que debemos hacer. Ahora bien, lo que el consecuencialismo extremo pierde de vista es nuestro interés en determinar o elegir nuestros propios fines, conforme a nuestra propia concepción de lo bueno, nuestro interés en actuar como agentes racionales para los que no sólo cuenta satisfacer las preferencias personales que constituyen el contenido de nuestro plan de vida, sino también poder elegir y modificar libremente dicho plan de vida.

un pequeño sacrificio que de evitar matar sea cual sea el sacrificio que ello represente (sólo cabe pensar lo contrario si se confunde «omitir» con el mero «no hacer»). De ahí se sigue que, *precisamente para evitar la asimetría* -en esta ocasión de signo contrario- el sacrificio exigible en *cada* ocasión de cumplimiento debe ser menor en el caso de los deberes positivos. Ahora bien, si algo demuestra el razonamiento de Russell es que a largo plazo es exigible bastante más que el altruismo mínimo.

18 Carlos Santiago Nino, *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984; pág. 208.

19 Este riesgo de circularidad es advertido por C. S. Nino, *Ética y Derechos*, cit., págs., 208-209, que lo describe como una circularidad aparente entre los principios liberales de autonomía e inviolabilidad; y por J. Feinberg, *Harm to Others*, cit., pág. 168.

Se ha dicho con frecuencia que el consecuencialismo extremo mezcla indebidamente dos cuestiones, qué estado de cosas global es preferible y qué responsabilidad incumbe a cada individuo en la consecución de ese estado de cosas. En el consecuencialismo extremo no habría lugar para la categoría de los actos supererogatorios, puesto que recaería sobre nuestras espaldas la desmedida exigencia de realizar *cualquier* acto capaz de afectar positivamente al estado del mundo. Se niega así lo que seguramente es poco sensato desconocer: que la moral es una combinación de ideales de excelencia humana y de reglas de conducta, siendo la función de éstas últimas no la de asegurar la efectividad de los primeros, sino la de conseguir un mínimo que haga posible la convivencia. Ha de haber un límite a lo que cabe exigir de cada uno de nosotros, aunque subsistan males en el mundo que podrían ser evitados, so pena de promover un moralismo opresivo que anularía la idea de autonomía.

Estas observaciones ayudan a definir con claridad la diferencia entre lo obligatorio y lo supererogatorio, en la medida en que contribuyen a explicar en qué sentido entran en juego dos standards diferentes²⁰ -lo moralmente deseable y lo moralmente exigible- que hay que evitar tratar como si dieran dos respuestas distintas a un mismo problema. Es lo que, con un aparato conceptual más refinado -concretamente, mediante la idea de «permisos excluyente» -ha explicado Joseph Raz²¹. Siempre que se intenta explicar el concepto de lo supererogatorio surge una dificultad: si la realización de un acto es moralmente elogiable, debe haber razones para hacerlo que contrarresten cualquier posible razón en favor de no hacerlo; pero si hay «razones concluyentes» en favor de la realización del acto ¿cómo podemos afirmar que su omisión no es censurable? Porque, además, no pretendemos que dicha omisión sea *excusable*, sino que es justificable. La respuesta viene dada por la noción de «permiso excluyente» (un permiso para no actuar según el balance de razones): está permitida la omisión de lo que es moralmente mejor porque hay otras razones -igualmente morales, pero de *otro orden*: razones de *autonomía*- que justifican la no exigencia a un individuo de la realización de aquello que, a no ser por la entrada en juego del permiso excluyente, debería hacer según el balance de razones. Evidentemente, para que el planteamiento se sostenga, ha de postularse que uno y otro tipo de razones son *incommensurables*, porque de lo contrario habría que sopesar su fuerza relativa en el *mismo* balance de razones²².

Ahora bien, una cosa es definir -plano conceptual- la diferencia entre lo obligatorio y lo supererogatorio y otra muy distinta -plano sustantivo-

20 La expresión de Robin Attfield, «Supererogation and Double Standards», *Mind*, 88 (1979), 481-499, Vid. esp., págs., 492 y 495.

21 En «Permissions and Supererogation» *American Philosophical Quarterly*, 12 (1975), 161-168; en sus aspectos esenciales el argumento se incluye en J. Raz, *Practical Reasons and Norms*, London, Hutchinson, 1975, págs. 91-95.

22 Sobre la incommensurabilidad de razones y la incapacidad del utilitarismo para dar cuenta de ella, vid. Bernard Williams, *Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pág. 103.

determinar qué actos quedan a uno y otro lado de la divisoria. Y al pasar a este segundo plano la idea de la inconmensurabilidad de las razones de autonomía nos sitúa ante una grave dificultad (que no es otra que la de la fijación de los límites de nuestros deberes): si no aceptamos la tesis de la inconmensurabilidad, anulamos la diferencia entre lo obligatorio y lo supererogatorio; pero si la aceptamos -y con ello negamos la posibilidad de comparar la fuerza de uno y otro tipo de razones- no se ve como podemos explicar que en ciertos casos la consideración del bien que cierta acción podría producir debe prevalecer sobre las razones de autonomía que el agente podría oponer para negarse a actuar, es decir, no se ve cómo podría exigirse a un agente que actúe para evitar la producción o persistencia de un mal aunque ello suponga para él un sacrificio de escasa importancia (como dice Shelly Kagan, «muchos ataques al consecuencialismo se consiguen sólo abriendo la puerta al egoísmo»²³). Es decir, parece que por una parte necesitamos que las razones de autonomía y las de bienestar general sean inconmensurables y por otra que no lo sean (o, al menos, que no lo sean del todo).

Para salir del dilema no nos queda más remedio que profundizar en el concepto de autonomía. Y la primera observación relevante es que, como dice Carlos S. Nino, «la autonomía con que cuenta cada individuo para elegir y materializar planes de vida no es un atributo que [. . .] sea independiente del grado en que es poseído por otros»²⁴; es decir, el grado de autonomía de que disfruto depende, entre otras cosas, de las limitaciones en la autonomía de los demás. Si ahora nos preguntamos cómo debe repartirse la autonomía, parece que la respuesta más sensata es que se debe maximizar la autonomía de cada agente siempre que no se haga a costa de una menor autonomía comparativa de otros individuos²⁵ (cuando nuestros actos -u omisiones- hacia los demás implican reconocerles una autonomía menor que la que reclamamos para nosotros mismos, les tratamos como un simple medio para nuestros fines). Pues bien, a partir de estas observaciones puede disolverse el dilema que quedaba planteado en el párrafo anterior: al intentar determinar los límites de los deberes positivos generales no se trata de procurar un ajuste entre razones de bienestar general y razones de autonomía (lo que suscita el espinoso problema de si son o no inconmensurables), sino un ajuste entre mi autonomía y la autonomía de los demás. Si aceptamos que la distribución más defendible de la autonomía es la que viene dada por el principio de diferencia, ¿no se extenderán nuestros deberes positivos generales hasta alcanzar ese punto?

23 Shelly Kagan, «Does Consequentialism Demand Too Much? Recent work on the Limits of Obligation», *Philosophy & Public Affairs*, 13 (1984), 239-254 [la frase citada, en pág. 242]. La tesis de Kagan es que ninguno de los puntos de vista que analiza -los de David Heyd, Thomas Nagel y Samuel Scheffler- justifica adecuadamente la fijación de un límite al consecuencialismo extremo.

24 Carlos S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, cit., pág. 211; vid, también págs. 212-213 y 146-148. En el análisis de la noción de autonomía utilizo sobre todo ideas de Nino.

25 Cabe por tanto un reparto desigual de la autonomía, siempre que la desigualdad redunde en beneficio del menos favorecido (es decir, siempre que éste obtuviera un grado del autonomía menor aún en un reparto perfectamente igualitario). Es la conocida idea del principio de diferencia rawlsiano.

Por el momento la respuesta a esa pregunta puede quedar en suspenso. Antes hay que abordar el gran problema de toda esta línea de argumentación: cómo se mide el grado de autonomía de que dispone un individuo. Si no sabemos «medir» la autonomía no se ve de qué manera se podría afirmar que el individuo A goza de una autonomía inferior, igual o superior a la del individuo B, con lo que el avance habrá sido nulo. Para determinar el grado de autonomía de una persona parece que existen dos posibilidades²⁶ (y el resultado varía por completo según se siga una vía u otra); o bien entendemos la autonomía como *capacidad de optar* entre diferentes planes de vida, de formar preferencias de uno u otro tipo; o, de lo contrario, la entendemos como *capacidad de satisfacer* los planes de vida por los que uno ha optado, las preferencias ya formadas. En el primer caso, dos individuos con los mismos recursos (no sólo económicos, sino de todo tipo: físicos, intelectuales, etc.), tiene el mismo grado de autonomía; en el segundo, el nivel de autonomía es una función de la cuantía de sus recursos y el coste de sus recursos y el coste de sus preferencias ya formadas (de manera que entre dos individuos con iguales recursos disfruta de menor autonomía aquél cuyas preferencias son más costosas).

Antes de optar por una vía u otra puede ser interesante comprobar de qué forma repercutiría la elección en el problema de la determinación de los límites de los deberes positivos generales. Mi tesis es que, en este punto, la idea del sacrificio trivial es coherente con la segunda opción, es decir, con entender la autonomía como capacidad de satisfacer las preferencias formadas: para muchos de nosotros, en las naciones desarrolladas, un paso más allá del sacrificio trivial no se encuentra el nivel de escasez de recursos que imposibilita la libre formación de cualquier plan de vida; ese punto -el umbral del mínimo vital- queda bastante más lejos. Lo que sí puede aparecer un paso más allá del sacrificio trivial es la frustración de alguna de nuestras preferencias. Pero, como dice Dan Brock, ¿no supone eso confundir las ideas de «*plan de vida*» y «*estilo de vida*»²⁷? ¿No hay algo contraintuitivo en suponer que alguien con recursos muy elevados pero con preferencias suntuarias tan caras como los primeros estaría sufriendo una merma en su autonomía si se le obligara a contribuir con una cantidad algo más que trivial para evitar que otros no alcanzaran siquiera un mínimo vital? Y si en ese caso su autonomía no se viera comprometida (es lo que sucedería si la entende-

26 Cfr. Carlos S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, cit., pág. 147.

27 Dan W. Brock, «Utilitarianism and Aiding Others», en H. B. Miller y W. H. Williams (eds.) *The limits of Utilitarianism*, cit. [en nota 8], pp. 225-241; pág. 231. La situación queda planteada con crudeza por Jan Narveson; «O hacemos literalmente todo lo que podemos, lo que en el caso de la mayoría de nosotros significaría no diez dólares o el dos o tres por cien de nuestros ingresos, sino probablemente el sesenta o el setenta por cien. O de lo contrario consideramos que la importancia del tipo de vida que hemos elegido vivir es mayor que la cantidad de sufrimiento evitable si nos privamos de los medios para vivirla» (Jan Narveson, «Aesthetics, Charity, Utility and Distributive Justice», *The Monist*, 56 (1962), 527-551 pág. 551, Tomo la cita de Fishkin, *op. cit.*, pág. 77).

mos en el primer sentido, como capacidad de formar planes de vida), ¿por qué habría que detenerse en el límite del sacrificio trivial?²⁸

Lo cierto es que parece haber razones de peso en favor de entender la idea de autonomía en el primero de los sentidos, es decir, como capacidad de optar libremente entre planes de vida alternativos: las preferencias ya formadas de un sujeto no son accidentales, no son un hecho que padece el agente, son el producto de su elección. Y parece lógico que cada cual sea responsable de su opción, quedando descartada la posibilidad de ampararse en ella para rechazar cualquier transferencia de recursos so pretexto de merma de la propia autonomía²⁹.

Para poder decir de alguien que tiene capacidad de optar entre planes de vida alternativos deben concurrir al menos tres requisitos elementales: debe disponer de la máxima información (y la forma de adquirirla es a través de la educación); su libertad de elección no debe verse interferida (lo que exige la garantía efectiva de un catálogo de libertades lo más amplio posible); y -casi da vergüenza decirlo- debe seguir vivo (sus necesidades de nutrición y sanidad deben estar razonablemente cubiertas). Pues bien, si aceptamos 1) que la distribución más defendible de la autonomía es la que satisface el principio de diferencia; 2) que la autonomía ha de ser entendida como capacidad de optar entre planes de vida alternativas; y 3) que no se posee dicha capacidad si se carece de alguno de los tres elementos básicos descritos, creo que puede sostenerse que los límites de nuestros deberes positivos generales vendrían dados por el punto en que las transferencias de recursos necesarios para garantizar la efectividad con carácter general de esos requisitos alcanzarán el esquema de distribución descrito por el principio de diferencia, de manera que, antes de alcanzar ese punto, nadie puede negarse justificadamente a seguir prestando ayuda suplementaria, aunque ello implique dejar de satisfacer alguna de las preferencias que integran su plan de vida (es decir, aunque implique un sacrificio algo más que trivial).

El análisis precedente parece demostrar que, si bien es la noción de autonomía la que da razón del límite de los deberes positivos generales, lo hace de una manera que justifica no el «altruísmo mínimo», sino una posición más exigente (que es la que he venido llamando «altruísmo más que mínimo»). Esa posición, si no me equivoco, es bastante próxima a la de Singer:

28 Si la postulación de deberes positivos generales se ve como un primer paso de la argumentación que desemboca en la legitimación del Estado social de derecho, la idea del sacrificio trivial como límite se convierte más en un obstáculo que en un avance; cualquier Estado social tiene por fuerza que exigir por vía impositiva de una parte de sus ciudadanos un sacrificio más que trivial, si es que quiere alcanzar una redistribución que verdaderamente merezca tal nombre. ¿Diríamos en ese caso que se les está forzando a un comportamiento supererogatorio?

29 Cfr. Carlos S. Nino, *Ética y Derechos Humanos*, cit., pág. 148. La distinción entre la capacidad de optar entre planes de vida alternativos y la capacidad de satisfacer el plan de vida elegido quizá no es tan tajante como acaso sugiere el texto, ya que seguramente formamos nuestras preferencias *previéndolo* cuáles serán nuestros medios para satisfacerlas. De todos modos creo que la distinción se mantiene; una cosa es la capacidad misma de optar y otra el rumbo que, habida cuenta de los condicionantes de todo tipo que operan sobre el agente, probablemente -pero no inevitablemente- tomará su opción.

nuestras convicciones morales comunes la juzgan excesiva, pero no acierto a ver el tipo de argumento que nos permitiría llegar a una conclusión distinta. Así que, después de todo, seguimos prisioneros de una cierta forma de dilema.

III

Una exigencia moral como la que ha quedado planteada es desde luego bastante más estricta que nuestra moralidad positiva. Según Henry Shue poca gente estaría dispuesta a aceptarla «aparte de unos cuantos santos y de Peter Singer» y resultaría «imposible de vender a personas morales, decentes, pero autointeresadas»³⁰. Para Susan James es un error propugnar un punto de vista tan alejado de nuestras concepciones morales comunes, porque, si de verdad queremos construir una argumentación persuasiva capaz de hacer actuar a la mayoría, hemos de apoyarla en «la herramienta más poderosa» de que disponemos, que no sería otra que la moralidad existente³¹. Parece que ni siquiera haría falta desmontar la argumentación que conduce al «altruísmo más que mínimo»: simplemente no sería de recibo por lo desmedido de sus exigencias.

De este tipo de críticas lo mínimo que se puede decir es que carecen de la más elemental imparcialidad. Aparte de Singer y unos pocos santos hay bastantes millones de personas, sin duda morales, decentes y autointeresadas, a las que sería facilísimo «vender» la adopción de una máxima semejante: todos los que están en peligro de muerte por inanición. O cualquier egoísta racional que se encontrara en la «posición original» rawlsiana. Si estamos hablando de moralidad, y no de sondeos de opinión, lo que resulta relevante es si un determinado principio sería aceptable para un sujeto hipotético que hace suyo el punto de vista moral (llámese «espectador imparcial», «preferidor racional» o de cualquier otra manera). Otra cosa es que la mayor parte de nosotros, en los países desarrollados, estemos interesados no sólo en evitarnos los sacrificios que habríamos de soportar, sino también en preservar nuestra buena conciencia negándonos a aceptar su exigibilidad³².

Por otra parte, si bien es cierto que el altruísmo más que mínimo choca con algunas de nuestras convicciones morales comunes, no lo es menos que se basa en otras, quizá más difíciles de descartar que aquéllas con las que entra en conflicto³³. Al decir que la moralidad existente es nuestra «más poderosa herramienta» de persuasión quizá se apunte al hecho de que el razo-

30 Henry Shue, *op. cit.*, págs. 271 y 269.

31 Susan James, «The Duty to Relieve Suffering», *Ethics*, 93 (1982) 4-21; págs. 15-16 y 20-21.

32 Cfr. Thomas L. Carson, «Utilitarianism and World Poverty», en H. B. Miller y W. H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism*, cit., pp. 242-252; págs. 243 y 245.

33 La observación es de Robin Attfield, «Supererogation and Double Standards», cit., pág. 498.

namiento moral no debe buscar una presunta «verdad objetiva», sino una perspectiva que pueda ser compartida por los miembros de una sociedad (habida cuenta del desarrollo y evolución de su cultura). En términos rawlsianos, debe partir de nuestros juicios morales bien meditados (*considered*) y llegar a un conjunto de principios morales, consiguiendo mediante sucesivos ajustes un equilibrio reflexivo entre ambos. Ahora bien, precisamente por eso es una pésima crítica de un principio moral la que se limita a constatar que contradice alguno de los juicios morales de partida: lo que ese dato demuestra, simplemente, es que la moralidad positiva en cuestión era inconsistente. Si no cupiera la posibilidad de descartar finalmente alguno de los juicios morales de partida no obtendríamos sino una mera sistematización de la moralidad positiva³⁴.

En definitiva, aunque hasta ahora he venido manejando el término de manera informal, creo que no se debe seguir calificando como «dilema» la alternativa consistente en negar la existencia de deberes positivos generales o aceptarla con unos límites que exceden de los fijados por el altruísmo mínimo. La primera opción resulta inconsistente, mientras que el problema de la segunda parece no ser otro que su discrepancia con las convicciones ordinarias que forman el contenido de la moralidad positiva. Pero una cosa es la incapacidad de nuestro razonamiento práctico para alumbrar una posición moral coherente y otra muy distinta nuestra escasa disposición a aceptar un principio moral que quiebra nuestra buena conciencia y exige un serio sacrificio de nuestros intereses.

La filosofía de inspiración analítica, desde hace aproximadamente una década y media, registra un relanzamiento espectacular de los estudios sobre problemas de ética normativa, recibido con general entusiasmo tras un estancamiento prolongado en prolijas y muchas veces tediosas discusiones de metaética. Me temo, sin embargo, que las nuevas esperanzas pueden dar paso a una profunda decepción si la reflexión moral se practica no como una guía para la acción, como un intento de responder al perentorio «¿qué debo hacer?», sino como un ejercicio especulativo cuyas conclusiones no estamos muy dispuestos a tomar en serio. Hace ya muchos años Ernest Nagel escribió:

«La filosofía analítica tiene por consiguiente una doble función; proporciona verdes y tranquilos pastizales para el análisis intelectual, en los que quienes lo practican pueden refugiarse de un mundo convulso y cultivar sus juegos intelectuales con ajedrecística indiferencia ante la marcha de aquél; y es también una brillante y afilada espada que ayuda a disipar creencias irracionales y a evidenciar la estructura de las ideas. Es a la vez el pasatiempo de un recluso y una aventura terriblemente seria.»³⁵

Que acabe siendo una cosa u otra depende sólo de nosotros.

34 Cfr. Norman Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), 256-282.

35 Ernest Nagel, «Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe», en *Logic without Metaphysics and Other Essays in the Philosophy of Science*, Glencoe (Illinois), The Free Press, 1956; pág. 197.

