

NEUTRALIDAD Y RELATIVIDAD AGENCIAL

MARTÍN D. FARRELL

Universidad de Buenos Aires

«Deme un ejemplo», dijo Persse. «No puedo seguir un argumento sin un ejemplo».

DAVID LODGE

ABSTRACT

A new terminology has been employed for a traditional philosophical problem, the terminology of agent-neutral and agent-relative reasons. This article begins with an examination of the subject in authors like Nagel, Parfit, Sen and Broome. It identifies utilitarianism with agent-neutrality, defining an agent-neutral reason as one which considers the general happiness impartially. The paradigm of an agent-neutral reason may be found in the *pro tanto* reason to promote the good as stated by Shelly Kagan.

There are two types of agent-relative reasons: reasons of autonomy that limit the utilitarian calculus, and deontological reasons that try to eliminate that calculus. The word «reason» is employed in the paper in the sense of justifying something, more precisely in the sense of justifying norms. But there are agent-relative norms based on agent-neutral reasons and *vice versa*. A truly agent-neutral norm is a norm based on agent-neutral reasons. In case of conflict, agent-relative reasons have precedence regarding agent-neutral ones, but within certain limits as analysed in the paper.

I. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde hace aproximadamente veinte años una nueva terminología viene ocupando un lugar cada vez más importante en la li-

teratura ética: es la terminología de las razones agencialmente naturales y de las razones agencialmente relativas. Esas denominaciones no fueron adoptadas desde un comienzo pero son hoy pacíficamente aceptadas.

Mi propósito en este trabajo es examinar si estamos en presencia de un nuevo problema de la ética (problema al que esas denominaciones harían referencia) o si —por el contrario— sólo nos encontramos ante una nueva manera de designar un antiguo problema: el de las relaciones entre las teorías éticas deontologistas y las teorías éticas consecuencialistas.

Suponiendo que no hubiera ningún problema nuevo esta conclusión no debe conducirnos de inmediato a rechazar la terminología de la neutralidad y de la relatividad agencial como una cuestión superflua. Es posible, por el contrario, que ella ilumine de un modo provechoso la vieja cuestión de la relación entre deontologismo y consecuencialismo.

Voy a proceder a examinar el tema en dos etapas. Primero, estudiaré cronológicamente el modo como apareció y se desarrolló en la literatura ética la terminología en cuestión. Luego evaluaré las ventajas de tal terminología y el alcance con que puede ser empleada.

El comienzo del tema

La neutralidad y la relatividad agencial aparece por primera vez como un problema autónomo en la teoría ética a partir del primer libro de Nagel, aunque allí no se las designa con esos términos. Nagel habla —en cambio— de razones *objetivas* y *subjetivas*. Las razones objetivas (que equivalen a lo que luego se denominaría razones agencialmente neutrales) se caracterizan de este modo: no son sólo razones universales, en el sentido de que cualquiera puede tenerlas; porque además de este rasgo son también razones para cualquiera al efecto de que promuevan aquello a lo cual la razón se aplica. No son razones para individuos particulares sino razones para *el acaecimiento* de hechos respecto de las cuales ellas son razones verdaderas. Por supuesto que se admite que las razones objetivas pueden generar metas diferentes para individuos diferentes, porque los diferentes individuos —de acuerdo a sus circunstancias— tendrán razones para hacer cosas diferentes al servicio de un mismo fin objetivamente valioso (PA, 91 y 95). La palabra «objetiva» llama la atención sobre la circunstancia de que cualquier individuo que se encuentre en una situación determinada está alcanzado por la

razón en cuestión, independientemente de cuáles sean sus objetivos particulares.

Las razones subjetivas (que ahora se designarían como razones agencialmente relativas) también pretenden valer para todos los individuos, pero asignan en primera instancia una meta diferente —aunque vinculada— para cada persona: *su* felicidad, *su* seguridad, el bienestar de *su* familia o de *su* país (PA, 95). Creo que la diferencia es clara: que todos los individuos tengan una razón para promover *su* felicidad no implica que *x* tenga una razón para promover la felicidad de *y*, ni viceversa. En cambio, si se tratara de una razón objetiva, entonces *x* e *y* compartirían la misma razón, como por ejemplo promover la felicidad general.

El segundo intento de Nagel por caracterizar a las razones neutrales y relativas arriba a resultados que no son exactamente iguales a los del primer intento. Aparecen ahora dos caracterizaciones diferentes que voy a examinar por separado.

Ante todo hay una ligera variación terminológica: las antiguas razones subjetivas se denominan ahora razones *centradas en el agente* (y actualmente se llamarían razones agencialmente relativas). Nagel comienza caracterizándolas de esta forma: es su propia relación con la otra persona, o institución, o comunidad, lo que lo impulsa a usted, no una preocupación respecto de lo que sería mejor para todos (FV, 132). De acuerdo con esta caracterización uno no cuida a sus hijos porque el hacerlo sea una buena cosa, impersonalmente considerada, sino porque son sus *propios* hijos. Esto significa que aunque piense que tal vez se produciría una mayor felicidad general si yo no cuidara especialmente a mis propios hijos, y nadie más lo hiciera tampoco, no elijo actuar de esta forma.

Esta primera caracterización se asemeja a la caracterización de las razones subjetivas a las que me referí con anterioridad. Pero hay una segunda caracterización de Nagel de las razones centradas en el agente que es diferente a la primera. Ahora se dice que estas razones para la acción se aplican primariamente a los individuos cuyas acciones están en peligro de infringir ciertos derechos (FV, 133). Esta caracterización concibe a las razones centradas en el agente como restricciones deontológicas a la conducta de los individuos y se aleja, entonces, de la caracterización anterior de las razones subjetivas (en la que si algo no se vincula de modo especial con mi felicidad, con mi seguridad, con mi familia, o con mi país, debo aplicar al cálculo moral las razones objetivas).

Para apreciar que las dos caracterizaciones de Nagel son distintas lo mejor es examinar el mismo ejemplo de acuerdo a ambas y ver cómo conducen a soluciones diferentes. Tomemos el caso de la prohibición de matar. Abstenerse de matar a alguien (en los casos usuales, como regla, en la mayoría de los casos) aumenta la felicidad general. Una preocupación impersonal por los resultados me induciría a no matar y, si todos adoptaran la misma decisión, la felicidad general aumentaría con gran probabilidad. De acuerdo a la primera caracterización, entonces, el no matar está basado en razones impersonales, en lo que Nagel llama razones *centradas en el resultado* (las actuales razones agencialmente neutrales). Sin embargo, cuando Nagel busca un ejemplo para explicar las razones centradas en el agente en su segunda caracterización elige precisamente la prohibición de matar. ¿Dónde radica la diferencia de basar la abstención de matar en una razón centrada en el agente y no en una razón centrada en el resultado? A primera vista parecería que es mucho más efectivo que el no matar está basado en razones impersonales. Si no es la relación especial con la otra persona la que me impulsa a no matar es mucho más probable que el número de muertes disminuya. Yo tengo una razón centrada en el agente para no matar a *mi* padre, pero no para abstenerme de matar al suyo. Pero si la razón para no matar es impersonal, entonces todos tenemos razones para no matar: yo tengo la misma razón para no matar a mi padre que para no matar al suyo y usted tiene la misma razón para no matar a su padre que al mío. En este último caso es mucho más probable que los padres de ambos permanezcan vivos, esto es, que disminuya el número de muertes. (Me limito a decir «mucho más probable» pues no niego que podría haber una razón centrada en el agente para que éste no mate a nadie, la que sería una razón distinta de aquella basada en el resultado de evitar que se mate).

Pero, sin embargo, Nagel prefiere considerar a las razones para no matar como el ejemplo típico de las razones centradas en el agente en su segunda caracterización. ¿Por qué adopta esta solución? Porque en este caso no se puede matar ni siquiera para disminuir el número de muertes. Es de esta manera que la razón centrada en el agente obra como una restricción deontológica: lo que importa no es el resultado sino lo que *uno* hace.

Esta segunda caracterización de Nagel plantea varias dudas. Primero: de acuerdo a ella ¿cuál sería un ejemplo de razón impersonal, de razón centrada en el resultado? Sería muy difícil encontrar este ejemplo puesto que en todos los casos importa lo que

uno hace (aunque sea en el sentido trivial de que importa lo que *uno* hace para alcanzar un resultado), de modo que todas las razones serían razones centradas en el agente. El motivo de la acción ya no importaría: esté o no el agente preocupado por la felicidad general las razones estarían siempre centradas en él (todas las restricciones deontológicas están centradas en el agente. Aunque existe una norma que diga —«Es obligatorio impedir que se cometan asesinatos», aún así el agente no puede asesinar a alguien para minimizar la cantidad total de asesinatos. En otras palabras: cuando existen restricciones deontológicas siempre hay otra norma que dice: —«Prohibido cometer asesinatos», y que tiene una jerarquía superior a aquella que obliga a impedir asesinatos).

Segundo: vinculado con la conclusión anterior surge la pregunta de si la segunda caracterización complementa a la primera. Es necesario, por ejemplo, que exista la relación especial con una persona y además la importancia de lo que *uno* hace para que pueda hablarse de una razón centrada en el agente? ¿Son *ambas* cosas necesarias? No me parece que sea así, porque la segunda caracterización abarca todos los casos de la primera. Entonces, si siempre importa lo que *uno* hace, ya no importa la relación especial con la otra persona. Por ejemplo: siempre importa si *yo* mato, sea a mi padre o a cualquier otra persona con la que no tengo ninguna relación especial. (Sería muy difícil sostener —en efecto— que importa lo que *yo* hago si mato a mi padre, pero que no importa lo que *yo* hago si mato a una persona con la que no tengo ninguna relación especial).

Comparando las caracterizaciones anteriores

Creo que la caracterización de Nagel en base a las relaciones especiales con ciertas personas o instituciones es más adecuada que la basada en restricciones deontológicas. Ante todo, la primera caracterización permite encontrar ejemplos de razones centradas en el agente y de razones centradas en el resultado. La segunda caracterización —no cambio— parece no proporcionar ejemplos de razones centradas en el resultado.

Para averiguar cuál es el tipo de razones que guían la conducta de un individuo debe diseñarse un test adecuado. Uno de ellos podría consistir en preguntarle al individuo en cuestión: —«Sabe usted que lo que está haciendo (u omitiendo) disminuye la felicidad general?». Si el individuo responde: —«Sí, lo sé, pero no me importa dado mi especial relación con esta determinada persona

(o institución)», estamos aquí en presencia de una razón centrada en el agente. (También lo estaríamos, por supuesto, si se limitara a contestar: —«Sí, lo sé, pero no me importa»). Si se le pregunta en cambio al individuo: —«¿Por qué actúa como lo hace?», y el individuo responde: —«Porque este modo de conducta aumenta la felicidad general», estamos aquí en presencia de una razón centrada en el resultado.

Creo que el test responde a *la definición misma* de las razones que estoy considerando. Porque en caso contrario, ¿qué quiere decir que una razón está «centrada en el resultado». (FV, 133). Si yo mato a un individuo para salvar a veinte mi acción está centrada en el resultado y sería contradictorio decir que está centrada en el agente. Para todo individuo que crea que el no matar aumenta la felicidad general (y ése sea el motivo de su acción) el no matar está basado en razones centradas en el resultado. (Y ese individuo está comprometido a matar a uno para salvar a veinte).

Pero, qué ocurre cuando se quiere caracterizar al no matar sobre la base de razones centradas en el agente? En este caso el agente debe prescindir por completo de la primer caracterización de Nagel y concentrarse en la segunda. La relación con el muerto potencial (sea o no un familiar, o un compatriota) ya no importa. Lo único que importa ahora es *él* como matador. No importa tampoco —por supuesto— la felicidad general; el matador potencial sabe que la felicidad general aumentará si él —o cualquier otro— mata a uno para salvar a veinte. Puede razonar entonces de dos maneras diferentes. Primero, puede decir: —«La felicidad general aumentará si alguien mata a x y a mí me interesa la felicidad general, pero —de todos modos— que lo mate otro, yo no lo haré». Este razonamiento sólo es comprensible si el individuo en cuestión es un egoísta, si coloca su felicidad (o interés) por encima de la felicidad (o interés) general. Obviamente, el egoísta actúa sobre la base de razones centradas en el agente: el interés del individuo supera a la felicidad general. Segundo, el individuo puede decir: —«La felicidad general aumentará si alguien mata a x pero a mí no me interesa la felicidad general, lo único que me interesa es lo que hago yo». En este caso el razonamiento es un ejemplo paradigmático del egoísmo. (Más adelante examino esta tercera posibilidad, la del individuo que dice: —«La felicidad general aumentará si alguien mata a x y a mí me interesa la felicidad general, pero mi obligación es no matar, y por lo tanto —muy a mi pesar— yo no lo haré»).

En efecto: el egoísta acepta —sin duda— la existencia de razones centradas en el agente. La pregunta que formulo ahora es la

de si la aceptación de esas razones incorpora *siempre* ingredientes egoístas a la ética en cuestión. Dicho de otro modo: me pregunto si las éticas no egoístas sólo aceptan razones centradas en el resultado en tanto las éticas egoístas, aceptarían razones centradas en el agente ¿Basta con aceptar razones centradas en el agente para incorporar elementos egoístas a la ética? Para responder por la negativa parece que debería mostrarse alguna razón no egoísta que fuera —a la vez— una razón centrada en el agente. Un ejemplo adecuado consistiría en mostrar, como luego veremos, que el altruista actúa sobre la base de razones centradas en el agente. Por otra parte, como también veremos más adelante, importa *el número* de acciones egoístas que la teoría permite (u ordena).

De todos modos creo que aún mostrando que la existencia de razones centradas en el agente conduce al egoísmo no se ha formulado una crítica decisiva en contra de la existencia de tales razones. El egoísmo es una teoría ética posible y basta recordar el fracaso de Sidgwick en mostrar cómo el utilitarismo constituía una teoría ética superior. El dualismo de la razón práctica —problema que Sidgwick no pudo superar— es una prueba de que el egoísmo debe ser considerado con toda seriedad (ME, 507-509, por ejemplo). Incluso hay rasgos egoístas que se aceptan sin dificultad ni reproche: el individuo que cuida especialmente a su propio padre sin dedicar ningún cuidado a los padres de los demás, no importando cuán grande sea su necesidad, también es un egoísta, y sin embargo todos aceptan su conducta sin extrañarse ni criticarlo ¿Qué es lo que convierte en extraño el caso de matar, entonces?

Lo que lo convierte en extraño es que en el caso del matar el agente está, de hecho, preocupado por la felicidad general (al menos en la inmensa mayoría de los casos). En el ejemplo del cuidado al padre el agente pospone la felicidad general a la felicidad de su padre (y a la de él mismo), mientras que en el caso del matar usualmente no lo hace. En el ejemplo del padre el agente razona de esta manera: —«Es posible que este tipo de cuidado disminuya la felicidad general pero se trata de mi padre, y me preocupa más su felicidad (y la mía) que la felicidad general. Por eso actúo de este modo». En cambio en el ejemplo del matar el agente razona de esta manera: —«Me preocupa la felicidad general y es posible que el abstenerme de matar a x la disminuya; además, no tengo ninguna relación especial con x , pero yo no lo haré». Lo que torna extraño el caso de matar, entonces, es que constituye un ejemplo de egoísmo inexplicable, carente de razones, lo que no ocurre en el ejemplo del padre.

Dicho de otra manera: lo que parece aceptable es invocar la existencia de una razón centrada en el agente cuando estoy dejando de lado la felicidad general por mi relación especial con una persona (o institución) determinada. Pero cuando esa relación no existe no estoy autorizado a prescindir de los resultados pensando sólo en mí mismo. Esto no es verdadero en todos los casos, me apresuro a anticipar. Luego veremos que hay razones de autonomía que me permiten pensar en mí mismo, pero tienen cierto carácter paradójico que allí pondré en evidencia, carácter que aconseja que el individuo no pueda aplicarlas a su arbitrio sino en base a ciertos criterios objetivos. (De lo contrario cualquier individuo podría justificar moralmente cualquier conducta apelando a razones centradas en el agente diseñadas especialmente por él). Creo que es claro que hay una diferencia entre decir: —«No puedo matar a x aunque sé que el hacerlo contribuiría a la felicidad general, porque es mi padre», y decir —«Yo no puedo matar a x aunque sé que el hacerlo contribuiría a la felicidad general, pese a que no tengo ninguna relación especial con él». En el primer caso invoqué con alto grado de plausibilidad una razón centrada en el agente; en el segundo invoqué incorrectamente una razón de ese tipo, cuando debía haber actuado sobre la base de razones centradas en el resultado. (Acepto que estoy empleando aquí las palabras «correcto» e «incorrecto» de un modo algo prejuicioso. En el segundo caso que he mencionado, la invocación es incorrecta sólo para una teoría consecuencialista. El deontologismo negaría que el acto fuera incorrecto).

No quiero anticiparme, sin embargo. El tema se vincula en este aspecto con la distinción entre razones de autonomía y razones deontológicas y volveré luego sobre él. Hasta ahora, para volver al cauce central del trabajo, hemos visto la distinción entre razones subjetivas y objetivas, por una parte, y entre razones centradas en el agente y centradas en el resultado, por el otro. No es la terminología que mencioné al comienzo, por cierto, y el motivo es sencillo: esa terminología no fue introducida por Nagel.

El aporte de Parfit

El que incorporó la terminología actual fue Derek Parfit. Él apreció de un modo que yo considero básicamente correcto la relación que existe entre la neutralidad agencial y el consecuencialismo, por una parte, y la relatividad agencial y el deontologismo, por la otra (aunque luego modificaré parcialmente la primera de esas relaciones). Dice —así— que el consecuencialis-

mo apela sólo a principios acerca de aquello que hace que los resultados sean mejores o peores. De este modo, el consecuencialismo podría sostener que sería peor si hubiera más engaño, o más coerción, por ejemplo. El consecuencialismo nos daría entonces a todos dos propósitos comunes: deberíamos intentar que fuera verdad el que hubiera menos engaño y menos coerción. Y puesto que el consecuencialismo proporciona a todos los agentes metas comunes, él lo llama *agencialmente neutral* (RP, 27). (No quiero comprometerme con la afirmación de que el consecuencialismo proporciona metas comunes a todos los agentes. Sólo la menciono como idea de Parfit).

Pero Parfit advierte también que muchas teorías no adoptan esta forma. Son teorías de razones *agencialmente relativas*, que proporcionan propósitos diferentes a agentes diferentes. Puede sostenerse, por ejemplo, que cada uno de nosotros debería tener el propósito de que *él* no coercione a otras personas. Desde este punto de vista sería incorrecto coercionar a otras personas, incluso si al hacerlo haría verdadero el que hubiera menos coerción. Pretensiones similares pueden formularse acerca de engañar o traicionar a otros y no son pretensiones consecuencialistas.

Dije que Parfit había interpretado de un modo básicamente correcto la relación entre la neutralidad agencial y el consecuencialismo y la relatividad agencial y el deontologismo. Veremos luego que su intento no es exitoso. Ahora estamos ya en posesión de la terminología adecuada y, por lo tanto, la emplearé en forma exclusiva a partir de este punto.

La nueva clasificación de Nagel

Aceptando la terminología introducida por Parfit, Nagel profundizó el estudio del tema introduciendo una nueva clasificación. Comienza diciendo ahora (LO, 101) que las razones pueden variar de acuerdo a su relatividad respecto del agente, esto es, respecto de la persona acerca de las cuales ellas son razones. La distinción entre razones que son relativas respecto del agente y razones que no lo son es muy importante. Si puede darse una razón de una forma general tal que *no* incluya una referencia esencial a la persona a la que se aplica, ésta es una razón agencial neutral. Por ejemplo, si es una razón para que cualquiera haga algo (o para que cualquiera quiera algo) el que ese algo reduciría la infelicidad existente en el mundo, entonces ésta es una razón agencialmente neutral. (Interpretado de este modo el

abstenerse de matar se basaría en una razón agencialmente neutral. En efecto: reduce la infelicidad existente en el mundo y es una razón para que cualquiera se abstenga de matar).

Por otra parte, si la forma general de la razón incluye una referencia esencial a la persona a la que se aplica ésta es una razón agencialmente relativa. Por ejemplo, si es una razón para cualquiera el hacer o querer algo que sea de *su* interés, entonces ésta es una razón agencialmente relativa. En este caso, si algo es del interés de Jones pero resulta contrario al interés de Smith, Jones tendría razones para querer que ese algo ocurriera pero Smith tendría *la misma* razón para querer que no ocurriera (LO, 102).

¿Qué quiere decir, entonces, que algo tiene un valor agencialmente neutral? Quiere decir que todos tienen una razón para querer que ocurra. Los partidarios de maximizar la felicidad general le asignan a ésta un valor agencial neutral: todos los agentes tienen una razón para maximizarla. Pero las razones agencialmente relativas son distintas (LO, 103). Un juicio objetivo acerca de que un cierto tipo de cosa tiene un valor agencialmente relativo sólo nos compromete a creer que alguien tiene una razón para quererlo y perseguirlo si ese tipo de cosa está relacionado con él de la manera correcta (por ejemplo, si es de su interés). Alguien que acepte este juicio no está comprometido a querer que sea el caso el que la gente en general acepte tales razones. Sólo está comprometido a querer algo cuando ese algo está relacionado de manera especial con su persona.

Me parece que esta manera de entender a la relatividad agencial se acerca más a la primera caracterización de Nagel de las razones centradas en el agente que a la segunda de ellas. La preocupación se centra en la relación especial de la cosa con el agente, no en la posibilidad de que se infrinjan ciertos derechos. Lo que no queda claro —sencillamente porque Nagel no se ocupa muy detalladamente de este aspecto del tema— es la posible existencia de una relación jerárquica entre las razones agencialmente neutrales y las razones agencialmente relativas. Supongamos que algo sea de mi interés y tenga —entonces— una cierta relación conmigo. Aparece, en consecuencia, una razón agencialmente relativa para una acción (u omisión). Agreguemos ahora a la suposición el hecho que lo que es de mi interés omitir es matar a alguien aún para salvar veinte vidas. ¿Desplaza esa razón siempre a la razón agencialmente neutral de perseguir la felicidad general? Si hay un conflicto entre ambos tipos de razones, cómo se resuelve el conflicto?

Nagel analiza más adelante (LO, 108) el tema en el ejemplo en que el agente tiene razones para evitar su propio dolor y perseguir su propio placer. A esas experiencias cree que se les puede asignar tanto un valor agencialmente neutral cuanto un valor agencialmente relativo. Si el evitar el dolor tiene sólo un valor agencialmente relativo entonces los individuos tienen una razón para evitar su propio dolor pero no tienen ninguna razón para evitar el dolor de otros. En cambio, si el evitar el dolor tiene un valor agencialmente neutral, todos tienen una razón para querer que se impida cualquier dolor, sea o no de él. Cuando se enfrenta con la plausibilidad de ambas hipótesis, Nagel se inclina en este caso por la de la neutralidad agencial, al menos parcialmente. Cree que el placer es una cosa buena y el dolor es una cosa mala, y que el más razonable de los principios objetivos que admite que cada uno de nosotros tiene una razón para perseguir su propio placer reconocerá que ésta no es la única razón presente. Pero la solución no puede ser tan sencilla, como más adelante veremos, puesto que la única razón de ser de las razones agencialmente relativas es la de primar sobre ciertas razones agencialmente neutrales. En caso contrario, sólo existirían razones agencialmente neutrales.

Piensa Nagel (LO, 109) que evitar el dolor no es un proyecto individual que expresa los valores personales del agente. El deseo de hacer que el dolor desaparezca es simplemente evocado en la persona que lo siente. Él puede decidir no detenerlo por varias razones, pero en primera instancia él no tiene que decidir querer que se detenga: simplemente lo hace. Desea que el dolor se detenga porque es malo y no se convierte en malo —en cambio— porque él decide que se detenga. Nagel aboga aquí por la maldad objetiva del dolor y por eso plantea tres respuestas posibles a la pregunta de cómo es el dolor: a) algo que no es malo de ninguna manera, b) algo que es malo sólo para el que lo padece, y c) algo que es malo, y punto. Considera que la tercera respuesta es la que goza de plausibilidad y la que sus adversarios deben desmentir. Nos pide que imaginemos el ejemplo de un individuo que ha sido admitido junto con otros en un hospital después de haber sido rescatados todos ellos de un incendio con severas quemaduras. El individuo en cuestión dice: —«Entiendo que mi dolor me proporciona a mí una razón para tomar un analgésico, y entiendo que el dolor de mi vecino le da a él una razón para tomar un analgésico. Pero, ¿por qué su dolor me da a mí una razón para querer que le den un analgésico a él?». Nagel cree que ésta es una pregunta que revela que algo ha marchado mal en el razonamiento, porque exhibe cierta locura filosófica: la res-

puesta obvia, en efecto, es que el dolor es algo terrible. La razón para darle un analgésico a la persona que yace en la cama vecina es que el dolor de él es tan malo como el dolor del individuo que formuló la pregunta (LO, 110). La conclusión de este razonamiento es que no se necesita demostrar la posibilidad de razones agencialmente neutrales (LO 112). El ejemplo del dolor y de la obligación de atemperarlo sobre la base de razones agencialmente neutrales pareciera conducir a la conclusión de que debo causar en ciertos casos algún dolor si ésta es la única manera de detener un dolor mayor. Nuevamente enfrentamos el problema de la relación jerárquica entre ambos tipos de razones.

La distinción que establece Nagel entre los valores agencialmente neutrales y los valores agencialmente relativos es la siguiente: los valores agencialmente neutrales (LO, 119) son los valores de las cosas buenas o malas en sí mismas, cosas respecto de las cuales hay una razón para todos para quererlas o no quererlas. En cambio los valores agencialmente relativos, aunque son también generales, se especifican por referencia al agente para el que proporcionan razones. Por ejemplo: si hubiera una razón para todos para desear que el mundo fuera un lugar más feliz, independientemente del efecto de este estado sobre el individuo en particular, éste sería un valor agencialmente relativo. Aquí se plantea claramente la posibilidad de conflicto entre ambos tipos de valores a la que ya me he referido. En el caso de que el valor agencialmente neutral fuera jerárquicamente superior, esta circunstancia eliminaría la posibilidad de que hubiera valores agencialmente relativos. Pasemos por un momento al lenguaje prescriptivo: si debo actuar de modo de que el mundo sea más feliz, no puedo preocuparme especialmente por determinados individuos cuando esa preocupación disminuye la felicidad general. La posibilidad de la existencia de un valor relativo derivaría sólo de que el primitivo valor neutral fuera luego cualificado. (Diciendo, por ejemplo, que si bien debo actuar de modo de que el mundo sea más feliz puedo tomar a veces en cuenta de modo especial la felicidad de ciertas personas con las que tenga determinada relación).

Al igual que Parfit, también Nagel afirma que las posiciones éticas consecuencialistas admiten sólo valores agencialmente neutrales. Pero la hegemonía de los valores agencialmente neutrales es cuestionada por dos tipos de razones, que parecen ser agencialmente relativas en su forma y cuya existencia parece ser independiente de las razones agencialmente neutral. (Quiero aclarar que aunque la génesis de este tipo de razones fuera inde-

pendiente de las razones agencialmente neutrales el eventual conflicto entre ambos tipos de razones podría subsistir. Una cosa es el origen de ambas y otra la posibilidad de soluciones contradictorias que ellas proporcionen).

El primer tipo de razones agencialmente relativas que considera Nagel surge de los deseos, proyectos, compromisos y vínculos personales del agente, todo lo cual le proporciona a él razones para actuar en persecución de fines que le son propios. Éstas son las llamadas razones de *autonomía*. Este tipo de razones encuentra su sustento en la conocida idea de Bernard Williams (ML, 5 y sigs.) de que esos deseos, preocupaciones y proyectos del individuo tienen una gran importancia puesto que ayudan a constituir su *carácter*.

El segundo tipo de razones (LO, 120) surge de las pretensiones de ciertas personas de no ser maltratadas de ciertos modos. No son razones agencialmente neutrales en el sentido de que todos deben querer que nadie sea maltratado, sino razones agencialmente relativas para cada individuo, para que *él mismo* no maltrate a otros. Éstas son las llamadas razones *deontológicas*. Creo que también se sustentan en una idea de Bernard Williams (UFA, 99): la idea de que cada uno de nosotros es especialmente responsable por lo que *él* hace, más que por lo que otra gente hace. Porque la razón agencialmente neutral de no maltratar a otros autoriza (u obliga) a maltratar a alguien si esto disminuye la cantidad total de maltrato. La razón agencialmente relativa de que el individuo en cuestión no maltrate a nadie le prohíbe hacerlo, aun para disminuir la cantidad total de maltrato.

Mientras las razones de autonomía limitan lo que estamos obligados a hacer para promover valores agencialmente neutrales (en otras palabras, proporcionan opciones), las razones deontológicas limitan lo que se nos permite hacer para promover valores neutrales o valores autónomos (en otras palabras, imponen restricciones).

Las razones de autonomía aceptan que el agente tiene una razón agencialmente neutral para considerar el interés de otros (LO, 125), pero las pretensiones personales de autonomía le permiten perseguir sus fines hasta un cierto punto, a expensas del interés de los otros.

En cambio las restricciones deontológicas son razones agencialmente relativas que no dependen de los proyectos o fines del agente sino de las pretensiones de los demás (LO, 126). El siguiente ejemplo de Nagel muestra cuando podría operar una res-

tricción deontológica: usted tiene un accidente de auto en una noche de invierno en un camino desierto. Los otros pasajeros están malheridos y el auto está estropeado, de modo que usted se pone a caminar a ver si puede encontrar auxilio. Encuentra entonces una casa que está habitada por una anciana que cuida a su nieto. En la casa no hay teléfono, pero sí un auto en su garaje, y usted explica la situación pidiendo desesperadamente que se lo presten. La anciana no le cree y aterrorizada por la desesperación corre escaleras arriba y se encierra en el baño, dejándolo a usted a solas con el chico. Usted golpea la puerta del baño sin éxito, pidiendo las llaves del auto. Entonces se le ocurre que la anciana podría ser persuadida de decirle donde están las llaves si usted retuerce el brazo del chico. ¿Debería usted hacerlo? Si la restricción deontológica de no causar daño a un inocente fuera absoluta, la respuesta sería obviamente negativa).

Claro que Nagel acepta (LO, 127) que las restricciones deontológicas pueden ser desplazadas por razones agencialmente neutrales de suficiente peso (lo que nos acerca, otra vez, al tema del posible conflicto entre ambos tipos de razones). También reconoce que una razón para resistir las restricciones deontológicas es que ellas son formalmente perplejantes (LO, 128). ¿Como puede haber razones agencialmente relativas para respetar las pretensiones *de otros*? La paradoja especial de las razones deontológicas (LO, 131) es que aunque ellas son agencialmente relativas no expresan de ninguna manera la autonomía subjetiva del agente; por el contrario, ellas son requerimientos.

Pero Nagel no advirtió en este trabajo que también hay una característica paradójica en las razones de autonomía. Estas razones limitan el alcance de las razones agencialmente neutrales sobre la base de la persecución de los planes de vida del agente. Pero los planes de vida, a su vez, son en gran medida *elegidos* por el agente, de donde se sigue que el agente, en gran medida a su arbitrio, puede limitar el alcance que tienen sobre él las razones agencialmente neutrales. Supongamos que para aumentar la felicidad general el agente deba posponer alguna mejora económica personal. Si él eligió una vida de champagne y caviar, en lugar de una vida de cerveza y manías, los requerimientos para que contribuya a la felicidad general son menores. Ahora el agente puede invocar razones de autonomía para negarse a incrementar la felicidad general... mientras saborea con tranquilidad su copa de champagne. En otro de sus trabajos —no obstante— Nagel advirtió esta característica potencial de las razones de autonomía. Al defender la legitimidad de los principios agencialmente

relativos dijo que debemos precavernos frente al autoengaño de sobreestimar nuestras pretensiones personales simplemente para resistir pesados requerimientos morales (VN, 187).

Antes de concluir esta sección quiero comparar los dos tipos de razones agencialmente relativas que proporciona Nagel (las razones de autonomía y las deontológicas) con los cinco casos de conflicto a que dan lugar los cinco tipos fundamentales de valor que él reconoce (FV, 129). No se sabe muy bien, ante todo, por qué Nagel habla de *cinco* tipos fundamentales de valor, ni de dónde deriva ese número. Pero ésta es una crítica secundaria y lo que me importa ahora es la comparación que acabo de mencionar.

Los tipos de valor que él identifica son: 1) las obligaciones específicas con otras personas o instituciones, tales como las obligaciones con los pacientes, la familia, o la universidad; 2) los derechos generales que tienen todos los individuos, sea de hacer ciertas cosas, sea de no ser tratados de cierta manera; 3) la utilidad, esto es, las consideraciones que tienen en cuenta los efectos de lo que uno hace en el bienestar general; 4) los fines perfeccionistas, esto es, el valor intrínseco de ciertos logros o creaciones, independientemente de su valor para los individuos que los experimentan, y 5) nuestro compromiso con nuestros propios proyectos o tareas.

El quinto tipo de valor se relaciona claramente con las razones de autonomía. Las «obligaciones específicas» mencionadas en la primera categoría se acercan también a los «compromisos» mencionados en la quinta, y —por ende— también se vinculan con las razones de autonomía. El tercer tipo, o categoría, se basa claramente en razones agencialmente neutrales, mientras que el cuarto parece depender de una combinación de razones agencialmente neutrales y de razones de autonomía. Es la segunda categoría —entonces— la que se acerca a las razones deontológicas, de modo que Nagel necesita de tales razones únicamente en relación con este segundo tipo de valores. Pero en la inmensa mayoría de los casos las razones agencialmente neutrales apoyan los «derechos generales» mencionados en el segundo tipo de valores de la clasificación; lo único que debería admitirse en este caso es que no se trataría de derechos absolutos. Las razones deontológicas, entonces, sólo se requieren para defender la idea (que parece contraintuitiva) de que existen derechos generales absolutos.

El intento más reciente de Nagel

En el último de los trabajos en que se ocupa de este tema Nagel insiste en la extrema importancia que reviste la distinción

entre razones que son relativas para el agente y razones que no lo son (VN, 152-153). Si a una razón se le puede dar una forma general que no incluya una referencia esencial a la persona que la tiene es una razón agencialmente neutral. Es, como se ve, la misma definición que se brindaba en el trabajo anterior (LO). Por ejemplo: si es una razón para todos el provocar, o el desear, que se reduzca la cantidad de desgracia en el mundo, entonces ésta es una razón neutral. En cambio si la forma general de la razón incluye una referencia esencial a la persona que la tiene, ésta es una razón agencialmente relativa. También aquí, entonces, se reproduce la definición anterior (LO).

Nagel reconoce que hay un componente importante de la ética que es consecuencialista e impersonal. Parte de la preocupación que le debemos a los demás aparece descrita en algún tipo de consecuencialismo hedonista, que es agencialmente neutral (VN, 164). Pero cree que la ética no está interesada solamente en lo que debería ocurrir, sino también en lo que la gente debería —o podría— hacer. Mientras las razones agencialmente neutrales subyacen a la primera preocupación las razones agencialmente relativas subyacen a la segunda. Por eso la hegemonía de las razones neutrales es desafiada por tres tipos de razones agencialmente relativas (VN, 165), que son los dos tipos de razones (de autonomía y deontológicas) que mencioné en la sección anterior más aquellas razones que surgen de obligaciones especiales que tenemos respecto de aquellos con los cuales estamos estrechamente relacionados: padres, hijos, esposas, miembros de la comunidad.

Nagel mismo no está del todo convencido acerca de la existencia de estos tres tipos de razones agencialmente relativas (VN, 165). Encuentra inteligibles a las razones autónomas, y probablemente inteligibles a las razones derivadas de obligaciones especiales. Pero cree que la idea que está detrás de las razones deontológicas es una idea dudosa. Estas razones no dependen de los propósitos o proyectos del agente sino de pretensiones de los demás (VN, 175). Ellas no pueden ser explicadas por la hipótesis de que la violación de una restricción deontológica tiene un alto valor negativo impersonal, puesto que las razones deontológicas tienen plena fuerza en contra de que alguien haga algo y no sólo acerca de que algo ocurra (VN, 177). Y no deja tampoco de recordar Nagel uno de los rasgos de este tipo de razones: ellas prohíben el homicidio incluso si éste es necesario para impedir otros *homicidios*, no solamente si es necesario para impedir otras *muertes* (VN, 179). Por otra parte, las razones deontológicas no

pueden basarse en las razones de autonomía; admitir las razones de autonomía no implica la posibilidad de que existan razones deontológicas puesto que ambas son muy diferentes: la peculiaridad de las razones deontológicas reside en que aún cuando ellas son agencialmente relativas no expresan de ningún modo la autonomía subjetiva del agente, puesto que ellas son demandadas y no opcionales (VN, 181).

También en este trabajo Nagel vuelve a ocuparse del tema del posible conflicto entre ambos tipos de razones. Su aporte, sin embargo, se refiere a ciertas sugerencias marginales que dejan sin resolver el aspecto central del problema. La primera reflexión que formula es que las razones agencialmente relativas de cada persona le darían a cada una de ellas un margen de protección contra las pretensiones de otros, pero advierte que ellas pueden ser desplazadas por razones impersonales que sean lo suficientemente fuertes (VN, 172). No sólo las razones de autonomía pueden ser así desplazadas, sino que también pueden serlo las razones deontológicas (VN, 175). El conflicto parece estar planteado de la siguiente manera: si forma parte de mi plan de vida el no matar, estoy autorizado a no hacerlo aunque el matar a una persona permitiera salvar la vida de cinco personas. En este caso, la razón de autonomía tiene más peso que la razón agencialmente neutral. Pero parece que los números cuentan. En consecuencia, llega un momento en que el número de vidas que podría salvar dando muerte a otro es tan alto que la razón agencialmente neutral desplaza a la razón de autonomía. Creo que el mismo razonamiento se aplica a las restricciones deontológicas. Si ésta es una reconstrucción correcta del razonamiento de Nagel es obvio que el conflicto entre ambos tipos de razones presentará numerosas zonas de penumbra, en las que se ignora cuál razón prevalece (¿Bastan diez vidas o se necesitan cien?).

Hay otro aspecto de la relación entre ambos tipos de razones que Nagel pone de manifiesto: muchas veces existe una justificación neutral para lo que parece inicialmente ser una restricción a la acción de tipo agencialmente relativo (VN, 177). Un posible ejemplo sería éste: cuidar especialmente de nuestros propios hijos semeja estar fundado en una razón agencialmente relativa. Pero es posible que la felicidad general aumente si cada padre se ocupa especialmente de sus propios hijos, de donde las razones agencialmente neutrales aprobarían este tipo de conductas. Cuando Nagel dice entonces que el consecuencialismo está compuesto sólo de normas agencialmente neutrales está pensando — supongo — en la normas últimas; las normas derivadas (o instru-

mentales) pueden adoptar un contenido agencialmente relativo, aunque estén fundadas en razones agencialmente neutrales. Si una de las normas últimas es «Optimiza la felicidad general», de allí puede derivarse la norma «Cuida especialmente de tus hijos», siempre que lo segundo conduzca a lo primero. (Más adelante volveré a ocuparme de la distinción entre razones — agencialmente neutrales o relativas— y normas, agencialmente neutrales o relativas).

La perspectiva de Sen

Sen formula una triple distinción, separando: a) la neutralidad *del que hace*, de b) la neutralidad *del observador*, y de c) la neutralidad *en la auto-evaluación*.

La neutralidad del que hace se define de esta manera (RA, 21): la persona *i* puede hacer este acto si y sólo si la persona *i* puede permitir a la persona *j* que haga este acto.

La neutralidad del observador, a su vez, se define de esta manera: la persona *i* puede hacer este acto si y sólo si la persona *j* puede permitir a la persona *i* hacer este acto.

Por último, la neutralidad en la auto-evaluación se define de esta manera: la persona *i* puede hacer este acto si y sólo si la persona *j* puede hacer este acto.

Supongamos que se trate del acto de decir la verdad. En ese caso, *i* puede decir la verdad si puede permitir a *j* que diga la verdad, y si *j* se lo puede permitir a él, y si *j* mismo puede decir la verdad. La explicación es clara y creo que examinar el tema desde tres ángulos diferentes ayuda a su comprensión.

Pero no ocurre lo mismo, aunque parezca extraño, con la caracterización tripartita de la relatividad agencial, la que Sen (RA, 22) trata de un modo oscuro.

La relatividad del que hace se define de esta manera: no es el caso de que *i* pueda hacer este acto si y sólo si él no tiene obligación de impedir a *j* el hacer este acto. La relatividad del observador se define de esta manera: no es el caso de que *i* pueda hacer este acto si y sólo si *j* no tiene obligación de impedir a *i* el hacer este acto. Y la relatividad en la auto-evaluación, finalmente, se define de esta manera: no es el caso de que *i* pueda hacer este acto si y sólo si *j* puede hacerlo.

Consideremos el acto de ayudar a los propios hijos. No es el caso de que *i* pueda ayudar a sus hijos sólo porque no tiene la obligación de impedir que *j* ayude a los hijos de *i*, porque *j* no tiene la obligación de impedir a *i* que ayude a sus propios hijos,

ni porque *j* puede ayudarlos. Como se ve, la caracterización es oscura como intento de capturar la relatividad agencial. En efecto: si ocurre todo esto, ¿por qué no puede decirse que *i* puede ayudar a sus propios hijos?

Creo que parte de esta oscuridad puede disiparse si conseguimos traducir a términos más comprensibles las tres definiciones de relatividad que acabo de mencionar y acompañamos cada traducción de un ejemplo.

Relatividad del que hace: *i* puede realizar este acto aunque tenga la obligación de impedir a *j* que lo realice. Por ejemplo: Otelo puede matar a Desdémona aunque tenga la obligación de impedir que Yago la mate.

Relatividad del observador: *i* puede realizar este acto aún cuando *j* esté obligado a impedirlo. Por ejemplo: Otelo puede matar a Desdémona aún cuando Yago esté obligado a impedirlo.

Relatividad en la auto-evaluación: el hecho de que el acto esté permitido para uno no es suficiente para que esté permitido para el otro. Por ejemplo: el hecho de que esté permitido que Otelo mate a Desdémona no es suficiente para que esté permitido que la mate Yago.

Si logré traducir adecuadamente las tres definiciones de Sen de relatividad agencial —como creo que lo he logrado— el tema gana sin duda en claridad. Ahora podemos distinguir no sólo la neutralidad agencial, por una parte, y la relatividad agencial, por la otra, sino efectuar una triple distinción dentro de cada una de ellas.

El problema planteado por Broome

Hasta ahora hemos examinado el tema de la relatividad y de la neutralidad agencial indentificando —explícitamente— la neutralidad agencial con la ética deontologista. Esta identificación tiene más bien propósitos explicativos y yo mismo debo reconocer que no es del todo exacta. El contraejemplo más conspicuo, por supuesto, es el de la ética egoísta: ésta es —a la vez— consecuencialista y agencialmente relativa. De todos modos, creo que tanto Nagel cuanto Parfit identificaron neutralidad agencial y consecuencialismo —por una parte— y relatividad agencial y deontologismo —por la otra— con el propósito de aclarar el alcance de esta nueva terminología. Broome critica esta identificación, no porque encuentre preocupante el contraejemplo de egoísmo sino por motivos más profundos. Él cree, por ejemplo, que puede haber una ética deontológica basada en razones agencialmente

neutrales. Pero todo descansa, según creo, en una cuestión terminológica.

Primeramente, Broome prefiere no utilizar la expresión «consecuencialismo» sino hablar de teorías *teleológicas*. Pero la teleología y el consecuencialismo —en su teoría, al menos— no son la misma cosa.

Una primera aproximación a su idea es la siguiente (WG, 2): una vez que sabemos lo que es bueno, o —más exactamente— qué cosa es mejor que otra, sabremos la manera correcta de vivir y el modo correcto de actuar; una teoría que sostuviera esto sería teleológica. De acuerdo a una caracterización que Broome rechaza la ética teleológica evaluaría primero estados de cosas, para determinar el valor de un acto por el valor del estado de cosas al que conduce: en otras palabras, por sus consecuencias. En cambio una ética no teleológica asignaría valor intrínseco a algunos actos, independientemente de sus consecuencias. Esta acepción identifica la teleología con el consecuencialismo, pero ya he dicho que es precisamente la acepción que Broome rechaza (WG, 3).

Uno de los motivos del rechazo es que Broome piensa que no es claro cómo se efectúa la distinción entre un acto y sus consecuencias, que no es claro dónde termina un acto y comienzan sus consecuencias. Hasta aquí pareciera que Broome quiere distinguir entre teleología —en un sentido todavía no aclarado— y consecuencialismo debido a un problema empírico: la imposibilidad de separar el acto de sus consecuencias. O debido a un problema de descripción de acciones: cuando describo una acción, debo incluir en la descripción a sus consecuencias? Pero esta suposición resulta infundada. Porque a continuación (WG, 4) Broome dice que él aplicará la noción de bondad tanto a un acto cuanto a sus consecuencias, por lo que la ética teleológica —en su persecución del bien— tomará en cuenta el valor intrínseco de los actos y el valor de sus consecuencias. De modo que Broome acepta, en realidad, que se puede distinguir entre el acto y sus consecuencias. Él considera insatisfactorio el término consecuencialismo para describir a su teoría por otra razón: porque quiere computar en el cálculo ético el valor intrínseco de los actos.

Broome piensa que una teoría teleológica se caracteriza por creer que la corrección de un acto está determinada por su bondad (WG, 6). Nótese que ya no se menciona como esencial el cálculo de consecuencias, por lo que su teleología se aleja decididamente del consecuencialismo. En un intento de precisar algo más la noción de teoría teleológica Broome señala (WG, 12-13) que la ética teleológica establece un orden de los actos, el que —a su

vez— determina su corrección. La teleología se define por la *estructura*, y la referencia anterior a la bondad indica simplemente que la corrección está determinada por un orden. Si la primera caracterización ya no era clara, este intento posterior sólo ayuda a complicar las cosas. Pero aceptamos que Broome defiende la idea de que las consideraciones éticas determinan un orden de alternativas, lo cual determina —a su turno— lo que debo hacer. En ese caso, la pregunta obvia es la siguiente: ¿Dónde han quedado las consecuencias? ¿Funciona el orden mencionado por Broome pese a las consecuencias?

El último intento definitorio de Broome respecto de las teorías teleológicas (WG, 17) expresa que una teoría ética es teleológica si dice que uno debe hacer siempre el acto que es mejor. En consecuencia, una teoría no teleológica debe afirmar en algunas ocasiones que uno no debe hacer el acto que es mejor. Creo que esta idea es errónea. No hay una manera neutral de determinar *el mejor* acto. Lo que quiere decir Broome es que las teorías no teleológicas ordenan a veces que no se realice el acto que es mejor desde el punto de vista de la teoría teleológica. Esto no tiene nada de extraño: simplemente dicen que debe realizarse el acto que es mejor desde el punto de vista de la teoría no teleológica.

Se entienda o no la caracterización de Broome hay una cosa que queda en claro: su teleología no tiene nada que ver con lo que se entiende usualmente por consecuencialismo. De modo que si muestra que una teoría teleológica acepta razones agencialmente relativas, esta prueba no aporta nada a la cuestión de si una ética consecuencialista puede aceptar razones agencialmente relativas.

En realidad, Broome cree (WG, 6) que la distinción entre éticas teleológicas y no teleológicas debe separarse del tema de la neutralidad y de la relatividad agencial. ¿Que ocurre, por ejemplo, con el cumplimiento de las promesas? Broome (WG, 8) dice que debo cumplir con la promesa que he formulado, porque quebrantarla cuenta más para mí que para otras personas. Cree que ésta es una solución basada en razones agencialmente relativas y que —a la vez— es una solución teleológica: porque sopesa el mal intrínseco contenido en el acto de quebrantar mi promesa frente al mal intrínseco producido en otras personas como consecuencia de dicho acto, para determinar de esta forma el mal intrínseco de los actos alternativos. Para el agente, el quebrantar la promesa pesa más que para otras personas; por eso al fin, para el agente, quebrantar la promesa resulta peor. Este resultado puede coincidir con la definición de teoría teleológica que proporciona

Broome, pero sólo muestra que teleología y consecuencialismo son dos cosas distintas. Porque si la maldad intrínseca del acto de quebrantar la promesa supera *cualquier* otra consecuencia cuando efectuó el cálculo (se quebrantarán mil promesas si cumplo con ésta, por ejemplo) ¿en qué sentido la teoría se acerca al consecuencialismo? En realidad se atiende sólo a la maldad intrínseca del acto, que funciona siempre como carta de triunfo. Para reconciliar a Broome con el consecuencialismo habría que interpretar a su teoría como sosteniendo que el mal intrínseco para el agente que implica el acto en cuestión tiene un peso importante, pero no siempre prioridad absoluta. Ésta no parece, sin embargo, la interpretación que surge del texto literal.

Broome se ocupa por último del caso opuesto al que ha estado considerando, esto es, del caso en que una ética no teleológica funciona con razones agencialmente neutrales. Este caso es más complejo que el anterior. Porque antes podíamos recurrir al argumento de que teleología y consecuencialismo son dos cosas distintas, mientras que ahora no podemos decir que las teorías no teleológicas y las teorías deontológicas son dos cosas distintas. De modo que si Broome muestra que hay teorías no teleológicas que funcionan con razones agencialmente neutrales habrá probado por lo menos la mitad de su caso, y tendremos que abandonar la idea de que el consecuencialismo se identifica con las razones agencialmente neutrales y el deontologismo con las razones agencialmente relativas.

Pero no me parece que Broome tenga éxito tampoco en este caso. Consideremos el ejemplo de un punto de vista moral que sostiene que cada vez que un minero está en peligro mortal al quedar atrapado en una mina todos los recursos disponibles deben dedicarse a su rescate. Esta actitud reducirá los esfuerzos dedicados a las medidas de seguridad en las minas y conducirá a la muerte de más mineros en el futuro; sin embargo, de acuerdo a la teoría moral que estamos considerando, esto es lo que debe ser hecho. La teoría es deontológica, puesto que se trata de una versión de la teoría de las restricciones laterales, pero también es agencialmente neutral, dice Broome (WG, 9-10): todos nosotros, por igual, deberíamos contribuir en la medida de lo posible a salvar al minero.

Lo que en realidad muestra el ejemplo de Broome es que hay por lo menos dos maneras de entender a las razones agencialmente neutrales, y que hay que distinguirlas con cuidado. Primero: razones neutrales en el sentido de que no cuenta en especial la felicidad de ningún individuo sino la felicidad general, la

producción de las mejores consecuencias. Segundo: razones neutrales en el sentido de que las tienen todos los individuos, y no sólo algunos. En el primer sentido, salvar al minero no es una razón agencialmente neutral, porque no produce las mejores consecuencias posibles, de acuerdo al propio ejemplo. No hay una preocupación imparcial por todos los individuos, sino que se privilegia a algunos individuos sobre otros. Si esta razón le es impuesta igual a los individuos, entonces sería una razón neutral en el segundo sentido. Pero, ¿qué razón hay para imponer las razones «neutrales» en este segundo sentido? Si se trata de una restricción lateral impuesta a todos, resulta más correcto hablar de una razón agencialmente relativa en su variante deontológica, con la característica de que le es impuesta a todos. (Lo que luego llamaré una razón agencialmente relativa *general*).

En conclusión, Broome no ha mostrado lo que quiso mostrar. Su teleologismo no tiene nada que ver con el consecuencialismo, por lo que afirmar que puede haber teorías teleológicas basadas en razones agencialmente relativas no equivale a separar al consecuencialismo de las razones agencialmente neutrales. Y si bien sus teorías no teleológicas pueden identificarse con el deontologismo, las razones agencialmente neutrales que las sustentan son en realidad razones agencialmente relativas de tipo deontológico, tema sobre el que volveré más adelante.

II. EL ANÁLISIS DE LA CUESTIÓN

He expuesto hasta ahora con cierto detalle las posiciones más conocidas acerca de la neutralidad y de la relatividad agencial. Ahora la parte expositiva debe ser complementada con la parte crítica. A partir de aquí, entonces, me concentraré especialmente en mi opinión sobre el tema.

El valor teórico de esta terminología

En 1972 Peter Singer presentó una excelente caracterización del consecuencialismo sin apelar en absoluto a la terminología de la neutralidad agencial (FAM). Pero cuando James Fishkin trató de matizar los resultados de la exposición de Singer diez años más tarde, ya empleó un lenguaje similar al que estamos ahora examinando. Fishkin (LOB, 38) habló de la *anonimidad* de ciertas obligaciones y sugirió una forma de limitar esta con-

dición introduciendo principios que eran *específicos del agente* (LOB, 160). Las sutiles críticas de Bernard Williams al utilitarismo —algunas de las cuales he mencionado aquí— no se formularon por cierto en el lenguaje de la relatividad agencial. Esto muestra que es posible tanto defender al utilitarismo (Singer) cuanto criticarlo (Williams) sin emplear la terminología que nos ocupa. Pero de aquí no se sigue que la terminología es inútil: cuando la terminología se introduce el problema se advierte con más nitidez.

Pero, ante todo, ¿estamos en presencia de un nuevo problema filosófico o de una nueva manera de hablar acerca de un viejo problema filosófico? Me parece que la segunda alternativa es la correcta. El problema filosófico es muy viejo: la rivalidad entre el deontologismo y el consecuencialismo. Es el problema que ocupa a Singer y a Williams, y ninguno habla de neutralidad o de relatividad agencial. Creo que el tema debe colocarse en una dimensión aceduada: lo que se ha incorporado a la filosofía es un modo más claro de hablar acerca de un problema muy antiguo.

No obstante, si ésta es la respuesta que propongo, es obvio que ella da lugar a una nueva pregunta: ¿Identifica usted, entonces, las razones agencialmente relativas con el deontologismo moral y las razones agencialmente neutrales con el consecuencialismo? No del todo, contesto, aunque en buena medida desde luego que sí.

Ante todo, se impone aclarar el modo en el cual se utiliza la palabra «razón». Hay dos modos posibles: a) «razón» en el sentido de justificar o fundamentar algo, y b) «razón» en el sentido de proporcionar un motivo para la acción. (Tal vez sería más sencillo hablar de «razón práctica» en el segundo. Hay que efectuar también una subdivisión dentro del primer modo: hay que distinguir allí entre razones que están *dentro* del sistema normativo y razones que están *fuera* del sistema normativo. Llamaré a las primeras el *sentido 1* y a las segundas el *sentido 2* de este tipo de razones). Yo utilizo la palabra en el primer modo. Creo que las razones, sean ellas agencialmente neutrales o agencialmente relativas, constituyen el fundamento de ciertas normas, las que proporcionan motivos para la acción.

Ahora bien: el problema que existe para identificar a las razones agencialmente neutrales con el consecuencialismo radica en el egoísmo ético. El egoísmo ético es una teoría consecuencialista: para saber si una acción es buena o no lo es hay que preguntarse cuáles son sus consecuencias respecto del agente. Si aumenta la felicidad del agente (en el caso del egoísmo ético

hedonista, por ejemplo) entonces la acción es buena. Pero lo que interesa son las consecuencias *para el agente*, no para los seres humanos en general. El individuo x tiene una razón para hacer algo si esto aumenta la felicidad de x , aunque disminuya la felicidad de los demás individuos. El egoísmo ético está basado en razones agencialmente relativas.

Por eso me pregunté más arriba si la aceptación de razones agencialmente relativas convierte siempre a una teoría en egoísta. Un altruista se basa también en razones agencialmente relativas. Si el individuo x es altruista debe realizar lo que aumente la felicidad de los demás, pero no la de él. Por otra parte, puede ser cierto que tener un interés especial para la propia familia, por ejemplo, revele un rasgo egoísta en el individuo. Pero para que una teoría ética sea considerada egoísta creo que debe exigirse algo más que la simple circunstancia de que algunas de las conductas que la teoría permite son conductas egoístas. Supongo que debería requerirse que *todas* o que *la mayoría* de las conductas requeridas fueran egoístas. Imaginemos a un individuo que se ocupa del bienestar de los demás y les presta un cierto grado de ayuda. Sin embargo, prefiere prestar ayuda a sus hijos que a los extraños, aunque no deja de ocuparse de estos últimos. Sería extraño considerar egoísta a este individuo. Si el buen samaritano se hubiera encontrado en el camino con su hijo en lugar de con un extraño es muy probable que lo hubiera atendido todavía con más preocupación. Y el buen samaritano no era un egoísta.

No cualquier aceptación de la existencia de razones agencialmente relativas convierte a la teoría en egoísta, entonces. Pero las teorías egoístas aceptan razones agencialmente relativas, y son indudablemente consecuencialistas. De modo que la identificación del viejo problema con la nueva terminología —debe buscarse de otra manera.

Yo creo que la neutralidad agencial se vincula con el utilitarismo y la relatividad agencial con las distintas variantes del deontologismo. (Ya mismo debo aclarar dos cosas: a) el utilitarismo se identifica con la neutralidad agencial en el plano de las *razones*, pero no necesariamente en el plano de las *normas* (como se ve estoy hablando aquí de razones en el sentido 2) y b) el utilitarismo no es la única teoría consecuencialista que resta una vez que descartamos al egoísmo y al altruismo; el motivo por el cual elijo vincularla con la neutralidad agencial es que, de todas las variantes que restan, el utilitarismo es la más conocida, pero no sostengo que la neutralidad agencial y el utilitarismo sean coextensivas).

Una razón agencialmente neutral nos dice que debemos buscar —imparcialmente— la felicidad general. (Por supuesto que sólo nos dice tal cosa cuando hemos identificado previamente la neutralidad agencial con el utilitarismo. Antes de hacerlo, la neutralidad agencial es sólo una propiedad estructural que no implica compromiso alguno con valores sustantivos peculiares. Y si quisiéramos tomar en cuenta, como dije antes, a las otras variantes del consencuencialismo —excluyendo al egoísmo y al altruismo— deberíamos reemplazar «felicidad general» por alguna otra expresión, tal como «bien intrínseco»). El paradigma de razón agencialmente neutral es la razón *pro tanto* de hacer el bien, la que con tanta corrección estudia Shelly Kagan (LM). Esto significa rechazar la idea de Broome de que una razón es neutral si todos los individuos la tienen. Supongamos que a todos los individuos se les permita ocuparse especialmente de sus propios hijos, aún sabiendo que esta conducta disminuye la felicidad general. (Y sabiendo, por supuesto, que esta permisión implica que no se considera imparcialmente la situación de todos los individuos sino que se privilegia a algunos frente a otros). Ésta será una razón *general*, puesto que todos la tienen, pero no una razón *neutral*, puesto que me permite *no ser* neutral respecto de mis hijos (Y les permite lo mismo a todos los padres). El mismo defecto tiene la definición de Nagel (LO y VN): es posible brindar una razón sin incluir una referencia esencial a la persona a la que se aplica, pero no necesariamente este rasgo la convierte en una razón agencialmente neutral. Como veremos enseñada, «No matarás» puede ser una razón neutral o una razón relativa, según los casos.

La razón que menciona Broome será una razón general de carácter agencialmente relativo, obviamente. Porque la característica de las razones agencialmente relativas (estoy pensando ahora en las razones de autonomía, puesto que podría haber razones deontológicas que consideraran la situación imparcialmente) es que ellas nos permiten dejar de lado la consideración neutral de la situación y ocuparnos, con preferencia, de algunos individuos y no de otros. Lo que es más importante (cuando se ha identificado la neutralidad agencial con el utilitarismo): nos permiten dejar de lado la preocupación por la felicidad general.

Como puede verse, estoy identificando la neutralidad agencial con la consideración imparcial de la felicidad (o de los intereses) de todos los individuos. Pero estoy hablando de *individuos*, esto es, de seres humanos. No estoy considerando, en consecuencia, el caso de los animales no humanos. Aún así, en la terminología

que empleo, una razón será neutral si no discrimina entre seres humanos, aunque discrimine entre seres humanos y animales no humanos. Qué ocurriría en el caso de una razón que propusiera considerar imparcialmente la felicidad (o los intereses) de todos los miembros de una comunidad, pero discriminara entre los miembros y los no miembros? En este caso yo diría que se trata de una razón agencialmente relativa, por lo que, consecuentemente, la teoría comunitaria se basa en razones de este tipo.

Las razones agencialmente relativas actúan —a su vez— de dos formas diferentes: a) hay razones de este tipo que *limitan* el cálculo utilitarista, y b) hay razones de este tipo que pretenden *eliminar* el cálculo utilitarista.

Las razones de autonomía y la razones que derivan de obligaciones especiales, en la clasificación de Nagel, limitan el cálculo utilitarista. Cuando estoy involucrado en un proyecto que afecta mis planes de vida puedo descuidar el cálculo de la felicidad general, con los límites de buena fe que he mencionado antes. (No puedo desarrollar mi aspecto de la felicidad general, por ejemplo. Pero puedo elegir ser arquitecto en lugar de médico, aunque esta segunda elección aumentara la felicidad general).

Las razones deontológicas eliminan el cálculo utilitarista, como su propio nombre lo indica. Obsérvese la diferencia con las razones de autonomía. Supongamos que yo haya adoptado el pacifismo como plan de vida y me resista a dañar a seres humanos. Las razones de autonomía me permiten desarrollar dentro de ciertos límites esta preferencia. Pero si lo que yo deseo como pacifista es minimizar el número de muertes, por ejemplo, entonces yo mismo debo (o puedo) matar a un individuo para salvar a diez. Las razones deontológicas, en cambio, me obligan a dejar de actuar (Estas razones parecen funcionar aquí en el sentido 1). No puedo matar ni siquiera para minimizar el número de muertes. (Desde luego que para que la posición deontológica tenga sentido hay que suponer que existe una diferencia decisiva entre el omitir y el actuar y que la omisión no puede funcionar como causa. Yo encuentro dudosos ambos supuestos, especialmente el primero, pero no necesito ahora profundizar este tema para mostrar como funcionan las razones deontológicas. De todos modos, es importante tenerlo en cuenta para mostrar por qué no resultan intuitivamente atractivas tales razones).

Un utilitarista que desee aceptar la diferencia entre actos obligatorios y actos supererogatorios, por ejemplo, puede aceptar la existencia de razones agencialmente relativas de autonomía, pero no de razones deontológicas. Otra diferencia entre las razo-

nes de automomía y las razones deontológicas reside en que las primeras ayudan a desarrollar nuestros planes de vida, mientras las segundas pueden impedirlo. Porque las razones deontológicas no son *autorizaciones* sino *restricciones*. (Nótese que no estoy sosteniendo que *todas* las razones deontológicas impidan desarrollar nuestros planes de vida, sino solamente que ésta es una característica asociada habitualmente a tales razones. Acepto que pueda haber alguna razón deontológica —como la prohibición absoluta de interferir la conducta ajena, por ejemplo— que contribuya al desarrollo de mi plan de vida. Pero esto no es lo que suele ocurrir con las restricciones deontológicas). Me parece que ésta es una diferencia importante. No puedo coincidir, entonces, con la opinión de Spector (AR, 177), para quien la diferencia sólo apunta a la modalidad deóntica vinculada. Mientras una permisión contribuye al desarrollo de un plan de vida, difícilmente —con el alcance que señalé más arriba, pueda decirse lo mismo de una obligación (¿Diría Spector que es irrelevante la diferencia entre la permisión de pagar un impuesto y la obligación de hacerlo, sólo porque la diferencia en cuestión se limita a la modalidad deóntica?).

He dicho que la neutralidad agencial se identifica con el utilitarismo. Esto es exacto, sin duda, respecto del utilitarismo de actos, que compara los estados de cosas desde una perspectiva en la cual la felicidad no es más importante por ser nuestra o de algún familiar. Pero el utilitarismo de reglas obliga a dejar de lado ciertos actos aunque ellos conduzcan a una maximización de la felicidad general. ¿Lo hace acaso sobre la base de razones agencialmente relativas? No lo creo así. Un buen defensor del utilitarismo de reglas, como Conrad Johnson, plantea el caso correctamente: no es que el utilitarismo de reglas emplee razones agencialmente relativas sino que proporciona razones excluyentes (en el sentido de Raz) para dejar de lado ciertas razones agencialmente neutrales (MLE, 40). Pero las razones excluyentes *a la* Raz no son razones agencialmente relativas, porque en su caso la jerarquía de razones se apoya en consideraciones distintas (ver PRN). Con todo, debo reconocer que en otra parte de su libro Johnson intenta una reconciliación entre el consecuencialismo propio del utilitarismo de reglas y la relatividad agencial; en este caso pienso que no tuvo éxito. Johnson piensa que a veces puede no ser suficiente el proponer la minimización de los actos de homicidio: debe decirse que cada uno tiene moralmente prohibido el matar, y punto. Para llegar a esta conclusión Johnson invoca una cierta forma de «interrelación humana» (MLE, 54). El argumento no parece claro y se presta a dos interpreta-

ciones, por lo menos: a) que es necesario introducir una prohibición absoluta al matar para minimizar el número de muertes, o b) que es necesario introducir una prohibición absoluta al matar aunque ello no minimice el número de muertes, e incluso aunque lo aumente. La interpretación a) es muy poco interesante, porque puede sustentarse en razones agencialmente neutrales (aunque puede requerir normal agencialmente relativas para su implementación). La interpretación b) es interesante, pero en cambio no son claros sus fundamentos. ¿Qué clase de «interrelación humana» invoca Johnson si ella permite aumentar el número de muertes? El argumento no mejora, por supuesto, si se pretende distinguir entre homicidios y muertes accidentales (MLE, 55), porque una razón agencialmente relativa deontológica prohíbe matar incluso para minimizar el número de homicidios intencionales. Johnson introduce luego, sin mejor suerte, la figura del Optimizador infalible y lo relaciona con una sociedad en la cual se permita el homicidio intencional. Como víctima potencial, dice, uno podría preferir una vida más breve sabiendo que no se permite matar deliberadamente para conseguir un grado mayor de bien (MLE, 56). Esto es muy posible, desde luego. Pero si la preferencia que Johnson menciona se generaliza el Optimizador General no permitiría que se matara deliberadamente, por la sencilla razón de que el hacerlo no aumentaría el grado del bien.

Creo que puede decirse, entonces, que las razones agencialmente neutrales caracterizan al utilitarismo (recordando la advertencia de que esta propuesta no pretende la coextensividad al deontologismo. Para que una teoría sea deontológica no es necesario que acepte razones agencialmente relativas deontológicas, sino que basta con que acepte razones agencialmente relativas de autonomía. Porque estas últimas autorizan a prescindir de la consideración imparcial que —según el consecuencialismo— le es debida a todos los individuos (humanos, como aclaré antes). Permiten privilegiar la posición del agente para que éste lleve a cabo su plan de vida. Por supuesto que hay grados de deontologismo y una teoría que acepte razones deontológicas poseerá un grado mayor de deontologismo que una teoría que sólo acepte razones de autonomía. Aquí entiendo por «deontológica», entonces, a toda teoría que no es consecuencialista, reconociendo —como dije— que puede haber distintos grados de deontologismo.

Si esta caracterización es correcta, ciertamente no podemos deducir del simple contenido de una norma si ella enuncia una razón de un tipo o de otro, así como del contenido de la norma no

podemos saber si ella es una expresión de utilitarismo o de deontologismo, como con todo acierto ha mostrado Ignacio Zuberbuhler (CYD). En general suele ponerse como ejemplo de norma agencialmente relativa aquella que dice «no matarás». Pero supongamos que la norma fue enunciada sólo porque ella produce las mejores consecuencias. De aquí se siguen dos cosas: a) esa norma está basada en una razón agencialmente neutral, y b) esa norma permite matar si matando minimizo el número de muertes, esto es, si produzco las mejores consecuencias.

Si la norma que dice «no matarás» debe interpretarse como una norma agencialmente relativa, entonces será una norma agencialmente relativa deontológica (Esta afirmación ciertamente requiere ser explicada, e intento hacerlo más adelante. Por ahora aclaro lo siguiente: la *norma* «no matarás» parece ser siempre agencialmente relativa. Lo que yo pretendo es llamar la atención sobre la circunstancia de que ella puede estar basada en una *razón* agencialmente neutral). Porque las razones de autonomía no suelen ser órdenes sino autorizaciones, y no servirían de fundamento a una prohibición absoluta. Aquí, en cambio, se quiere decir que el matar es intrínsecamente malo, incluso para minimizar el número de muertes: se restringe la libertad del individuo en virtud del valor intrínseco de la conducta e independientemente de las consecuencias que se sigan. Pero si alguien se limita a decir: —«No matarás», de este solo enunciado yo no puedo deducir si me están mencionando una razón agencialmente neutral o una razón agencialmente relativa, que son las que van a servir de fundamento a la normas. (Aquí empleo nuevamente —como se ve— el sentido 2).

Me anticipo ahora a una posible objeción: si la norma dice solamente: —«No matarás» parece estar sustentada en una razón agencialmente relativa. Porque si esa norma me autoriza a matar para minimizar el número de muertes debería decir algo más. Debería decir, por ejemplo: —«No matarás, *salvo para minimizar el número de muertes*». De lo contrario, no puedo inferir de la norma que ella me permite matar en ciertos casos, y entonces— debo concluir que se basa en una razón agencialmente relativa (deontológica). No creo que la objeción sea acertada. Si alguien dice: —«No matarás» la única manera posible de determinar si se trata de un enunciado basado en una razón agencialmente neutral o una razón agencialmente relativa es preguntar: —«¿Por qué no debo hacerlo?». Si la respuesta es porque el no matar aumenta la felicidad general de esto se infiere lo que expuse más arriba: la razón que sustenta la norma es agen-

cialmente neutral y debo matar para minimizar el número de muertes. (Tal vez pueda argumentarse que estoy aquí confundiendo dos cosas distintas: a) el contenido de la norma, y b) la justificación de la norma. Podría decirse que es posible conocer el contenido de la norma sin necesidad de conocer su justificación y que ésta es la actitud que debería adoptar un juez, por ejemplo. No estoy de acuerdo con esta posible objeción. Para interpretar adecuadamente una norma hay que conocer su fundamento, el motivo por el cual la norma fue dictada. El contenido de la norma depende en parte de su justificación). De todos modos, lo que muestra este caso es que el enunciado: —«No matarás» puede tener el carácter de una norma intrínseca o de una norma instrumental. En el caso de que se base en una razón agencialmente neutral el enunciado será instrumental y en el caso de que se base en una razón agencialmente relativa será intrínseco. En el primer caso, será un instrumento para lograr la felicidad general y, como todo instrumento, será dejado de lado cuando no conduzca al fin propuesto. Una teoría utilitarista, basada en la razón agencialmente neutral de maximizar la felicidad general, puede emplear normas jerárquicamente inferiores que aparezcan —*prima facie*— como normas agencialmente relativas. Si cuidar especialmente a nuestros padres conduce a la felicidad general, el utilitarista dirá: —«Debes cuidar especialmente a tus padres». Ésta es aparentemente una norma agencialmente relativa, pero si preguntamos por qué debemos cuidar especialmente a nuestros padres y se nos contesta que debemos hacerlo porque esa actitud conduce a maximizar la felicidad general queda en claro que la norma es un simple instrumento y no una *auténtica* norma agencialmente relativa. ¿Por qué? Porque una razón agencialmente relativa autoriza a dejar de lado la felicidad general mientras que la norma que estoy considerando ahora no lo autoriza, puesto que está basada en una razón agencialmente neutral: al contrario, ella se enuncia como un medio para alcanzar la felicidad general. Si hay conflicto entre ambas, automáticamente la felicidad general tiene prioridad. (Una *auténtica* norma agencialmente relativa, entonces, sería aquella que estuviera basada en razones agencialmente relativas. Pero nótese que no estoy diciendo —en cambio— que la falta de autenticidad de una norma agencialmente relativa la convierte en agencialmente neutral).

Todo esto nos conduce, entonces, al tema de la relación jerárquica entre ambos tipos de razones. ¿Cuál es esa relación jerárquica? En otras palabras: ¿qué ocurre en caso de conflicto entre razones de ambos tipos?

Ante todo creo que puede aceptarse sin discusión que toda ética incorpora aquella razón *pro tanto* de hacer el bien que —como he dicho— analiza Shelly Kagan. Si esto es así, desde el punto de vista cronológico es probable que aparezcan primero las razones neutrales. (La razón *pro tanto* de hacer el bien es una razón paradigmáticamente neutral). Pero nuestro interés no radica en el aspecto cronológico sino en el aspecto jerárquico de la relación entre ambas razones. ¿Qué ocurre entonces en el aspecto jerárquico?

Cuando una razón neutral se opone a una razón agencialmente relativa parece obvio que debe triunfar la razón agencialmente relativa. ¿Por qué digo que parece obvio? Porque, como dije antes, la única razón de ser de la razón agencialmente relativa es limitar el alcance de la razón agencialmente neutral. Si no lo hace, es absolutamente inútil postular su existencia. Veamos un ejemplo: si yo ayudo a un familiar de manera preferencial disminuiré la felicidad general. Hay una razón agencialmente neutral que me dice que es incorrecto actuar de esta manera. Yo puedo replicar aduciendo la existencia de una razón agencialmente relativa que surge de obligaciones especiales y que me permite actuar de esa manera: me permite ayudar a mi familiar *aunque* disminuya la utilidad general. (Esto es importante tenerlo siempre presente, como lo señalé antes. Porque si al ayudar a mi familiar la utilidad general no disminuye, entonces no hace falta ninguna razón agencialmente relativa que me permita hacerlo; estoy autorizado directamente por la razón agencialmente neutral, y la razón agencialmente relativa será superflua. Por eso no me parece que Jackson —DTC, 481— agregue mucho al tema cuando pretende reconciliar al consecuencialismo con la relatividad agencial sobre la base del papel que desempeña la probabilidad: en este caso, el agente actúa sobre la base de razones neutrales). Si yo aduzco en una ocasión particular la existencia de una razón agencialmente relativa estoy diciendo que es una razón de más peso que la razón neutral. De otro modo no tendría sentido que la invocara.

De aquí parece seguirse que las razones agencialmente relativas son tal vez cronológicamente posteriores pero sin duda jerárquicamente superiores a las razones agencialmente neutrales. Lo primero semeja ser cierto, pero lo segundo no siempre lo es. ¿Por qué? Porque hay una especie de camino de ida y vuelta entre ambos tipos de razones. En un comienzo, la razón agencialmente relativa aparece para limitar el alcance de la razón neutral y resulta superior jerárquicamente a ella. Pero, ¿puede una

razón relativa desplazar *siempre* a una razón neutral? Supongamos que si yo atiendo con preferencia a un familiar —preparando con esmero su fiesta de cumpleaños, por ejemplo— de resultados de esa conducta morirán diez personas que requerían mi ayuda con urgencia. (Ellas se estaban ahogando mientras yo supervisaba la preparación de la tarta). ¿Desplaza en ese caso la razón relativa a la razón neutral? Creo que podemos decir con confianza que no lo hace. Las razones relativas son superiores a las razones neutrales *dentro de ciertos límites*. No son límites muy precisos, lo acepto. Un ligero inconveniente causado a diez personas no es suficiente para que abandone la supervisión de la tarta. La muerte de las diez sí lo es. ¿Y un gran inconveniente para esas diez personas? Éste es uno de los tantos casos de penumbra que parece imposible resolver por anticipado, sobre la base de reglas generales. (Aquí se impone una aclaración: cuando digo que hay veces en que las razones relativas desplazan a las neutrales no quiero decir que esté refutada la tesis de Kagan, por ejemplo, que niega que eso ocurre. Lo que digo es algo mucho más limitado: digo que hay veces en que las razones relativas desplazan a las neutrales *para aquellos que consideran válidas a las razones agencialmente relativas*. Y nada más que esto).

Nótese que la relación entre ambos tipos de razones que he estado examinando es la relación entre razones neutrales y razones relativas de autonomía o provenientes de obligaciones especiales. Todavía no he dicho nada acerca de las razones agencialmente relativas deontológicas *vis-à-vis* las razones neutrales. Sencillamente no puedo imaginar ningún tipo de relación entre ambos tipos de razones. Porque no puedo imaginar ningún argumento sólido que justifique la existencia de razones agencialmente relativas deontológicas (No considero como *argumentos*, claro está, ni a la revelación divina ni a la intuición moral). ¿Qué sentido tiene decirle a un individuo que no puede matar, si no puede hacerlo ni siquiera para que haya menos muertes? Las razones de autonomía colaboran en la formación de los planes de vida del individuo. Las razones deontológicas no lo hacen, desde luego, puesto que son restricciones y no permisiones. El mismo razonamiento se aplica a las razones que derivan de ciertas relaciones especiales: también ellas son permisiones, también ellas contribuyen a la formación de un plan de vida.

Creo que pocos autores defenderían hoy irrestrictamente la existencia de razones agencialmente relativas de tipo deontológico. Es interesante examinar brevemente, por ejemplo, la posición de McMahan. Él se propone defender al deontologismo de la acu-

sación de que conduce a una paradoja al prohibir —digamos— que se cometa un homicidio incluso cuando éste es el único medio de impedir varios homicidios. McMahon defiende la posición deontologista apelando a la noción de equidad y a la posibilidad de reparar ciertos daños, a veces por la vía del castigo. Pero lo importante es que incluso un defensor del deontologismo como él lo que sostiene es expresamente la tesis de que la relatividad agencial es falsa y no debe emplearse como recurso para privar a la paradoja de su fuerza (POD, 352). Spector, por su parte, pretende escapar a la paradoja sosteniendo que ésta aparece solamente cuando ya se ha supuesto de antemano la falsedad de la teoría deontológica de la racionalidad práctica (AR, 175). No coincido con él: lo paradójico de las razones deontológicas es que parecen frustrar los fines que la misma teoría deontológica se propone, de modo que un creyente en el deontologismo tendría buenos motivos para considerar paradójica a la situación.

Como dije antes, hay dos tipos de razones agencialmente relativas: las que limitan al utilitarismo y las que pretenden eliminar al utilitarismo. Las primeras son claramente inteligibles y muchos filósofos las encuentran además admisibles. Las segundas son incluso difíciles de entender. Presentan la dificultad básica que debe enfrentar el propio deontologismo: ¿qué quiere decir que una acción es buena si prescindo por completo del cálculo de consecuencias? Una teoría que afirme semejante cosa es irracional y loca, como bien dijo Rawls (TJ, 30). Y es importante tener presente que quien acepta la existencia de razones agencialmente relativas de autonomía (esto es, aquellas razones que limitan al utilitarismo pero no pretenden eliminarlo) no queda comprometido a aceptar la existencia de razones deontológicas. Scheffler ha mostrado la verdad de lo que él llama la *tesis de la asimetría*: aunque es posible encontrar un argumento para sustentar las razones de autonomía (las que él denomina «prerrogativas agencialmente centradas») no es posible encontrar un argumento que sustente las razones deontológicas (RC, capítulo 4).

En resumen: hay razones agencialmente neutrales y razones agencialmente relativas (o tal vez, como veremos enseguida, hay *una* razón agencialmente neutral y *una* razón agencialmente relativa, las que pueden sustentar muchas normas). Éste es un nuevo modo de referirse a un viejo problema, y es un nuevo modo que aporta beneficios teóricos.

Las razones agencialmente neutrales *no son* simplemente razones que todos tienen (Se puede ordenar a todos los individuos

que no maten y ésta puede ser una razón agencialmente neutral o una razón agencialmente relativa, como hemos visto). Son razones que ordenan la maximización de la felicidad general (cuando se toma como ejemplo de neutralidad agencial al utilitarismo, como yo lo he hecho), que ordenan que los intereses de todos los individuos sean tomados imparcialmente en cuenta, que ordenan que uno sea *neutral* respecto de la felicidad (o de los intereses) de todos los individuos. En realidad, hablando estrictamente, no deberíamos decir que hay *razones* agencialmente neutras en el utilitarismo, sino que el utilitarismo reconoce *una razón* agencialmente neutral, y no más de una: la razón de promover la felicidad general (Fuera del utilitarismo, por supuesto, es posible encontrar otras razones agencialmente neutras).

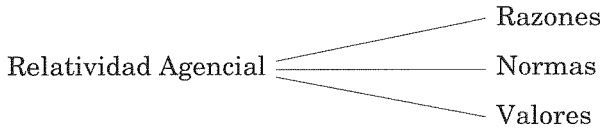
Las razones agencialmente relativas son de dos tipos: derivadas de obligaciones especiales y de autonomía. Permiten tomar en consideración algún rasgo especial de la persona *aunque* el hacerlo disminuya la felicidad general. Si no la disminuye (o si no la aumenta en un grado inferior al posible) la razón agencialmente relativa es innecesaria. También hablando estrictamente, no deberíamos decir en este caso que hay *razones* agencialmente relativas sino que ciertas teorías éticas reconocen la existencia de *una razón* agencialmente relativa: la razón de que puede tomarse en cuenta el plan de vida del individuo, dentro de ciertos límites (Las obligaciones especiales contarían aquí como una subespecie de las razones de autonomía).

No hay argumentos para introducir un tercer tipo de razón agencialmente relativa: las razones deontológicas. En consecuencia, podría decirse que hay una razón agencialmente neutral (por lo menos para el utilitarismo), la de promover la felicidad general, y una razón agencialmente relativa, la de poder tomar en cuenta el plan de vida del individuo.

Para saber si una norma está basada en una razón agencialmente neutral o en una razón agencialmente relativa hay que investigar el fundamento de la norma: si el fundamento es la maximización de la felicidad general, la norma está sustentada en una razón agencialmente neutral. Si permite perseguir algún fin a expensas de la felicidad general, (o con más generalidad, si se permite considerar de modo no imparcial la situación de los individuos involucrados), está sustentada en una razón agencialmente relativa. Pero la respuesta, siguiendo otra vez a Zuberbuhler (CYD), no está en la norma sino en el fundamento de la norma. (Debo señalar que Zuberbuhler se ocupa de la distinción entre el consecuencialismo y el deontologismo, sin

tocar específicamente el tema de la neutralidad y relatividad agencial).

Como lo anticipé más arriba, quiero aclarar algo más la relación entre las razones y las normas basadas en ellas. Pero antes quiero advertir que hasta ahora he estado considerando dos tipos diferentes de relatividad agencial, cuando en realidad hay también un tercer tipo, como lo muestra el cuadro que sigue:



La relatividad agencial en materia de valores es harto conocida: simplemente constituye el supuesto teórico del relativismo ético. No obstante este tercer tipo de relatividad es muy diferente de los dos primeros y por eso mismo no me ocupo de él (En los valores, a diferencia de las normas, no está incluido el componente prescriptivo). Veamos un ejemplo: si yo sostengo que el valor V es relativo, quiero decir que V puede ser valioso para x o para y, pero a lo mejor no serlo para z. En cambio, si yo digo que hay un valor agencialmente relativo para todos los padres y ese valor son sus propios hijos, este valor vale para *todos* los padres, para el padre x, para el padre y y para el padre z. Por eso la relatividad agencial de razones y normas es muy distinta a la relatividad agencial de valores y ha circunscrito mi trabajo al examen de aquéllas.

Ahora sí podemos continuar con el análisis de la relación entre razones y normas. Una norma puede ser agencialmente relativa (en el sentido de que proporciona razones para la acción que me fuerzan a distinguir —por ejemplo— entre mis hijos y los ajenos) y —sin embargo— puede estar basada en una razón agencialmente neutral. Supongamos que el fundamento del sistema en cuestión sea la razón —agencialmente neutral— de que debe promoverse la felicidad general, lo cual es considerado la conducta correcta. No obstante, es posible que la felicidad general se promueva con más eficacia si los padres se ocupan especialmente de sus propios hijos, lo cual da origen a la norma agencialmente relativa a la que acabo de referirme. Una norma agencialmente relativa puede ser —a veces— sólo la expresión de una razón agencialmente neutral.

Y —a la inversa— una razón agencialmente relativa puede sustentar a una norma agencialmente neutral. A veces este caso

es difícil de percibir. Por ejemplo, si existe una razón para que yo cuide especialmente de mis hijos, no me imagino cómo esta conducta podría promoverse a partir de una norma que dijera que debo prestar igual atención a cualquier individuo, sea o no hijo mío. Pero consideremos en cambio este caso: un egoísta necesita como condición necesaria para que sus intereses puedan ser promovidos el que haya paz en la sociedad en la que él vive. Con ese fin, se dicta una norma que ordena la promoción de la paz. La norma es agencialmente neutral, pero está sustentada en la razón agencialmente relativa del egoísta, que la requiere para la promoción de sus intereses. Hay, pues, una simetría en ambos casos: una norma agencialmente relativa puede estar sustentada en razones agencialmente relativas, pero también puede estar sustentada en razones agencialmente neutrales; y una norma agencialmente neutral puede estar sustentada en razones agencialmente neutrales, pero también puede estar sustentada en razones agencialmente relativas.

Volviendo ahora al caso de conflicto entre razones de ambos tipos, en un primer paso la razón agencialmente neutral cede frente a la razón agencialmente relativa. Pero si el sacrificio de la felicidad general es demasiado grande, la razón agencialmente neutral desplaza a la razón agencialmente relativa. El cálculo no es preciso y hay, obviamente, zonas de penumbra.

Es iluminador vincular las razones agencialmente neutrales con el consecuencialismo y las razones agencialmente relativas con el deontologismo. Pero no es del todo correcto, como lo prueba el hecho de que el egoísmo ético es, a la vez, una teoría consecuencialista y una teoría basada en razones agencialmente relativas. (Aunque, como lo he mostrado antes, incorporar razones agencialmente relativas a una teoría no la convierte por eso sólo en egoísta). Lo más adecuado es vincular a las razones agencialmente neutrales con una variante del consecuencialismo: el utilitarismo. E identificar a las razones agencialmente relativas con una variante admisible del deontologismo, esto es, una variante que no prescinde por completo de las consecuencias*.

* Las valiosas observaciones de Juan Rodríguez Larreta e Ignacio Zuberhuhler contribuyeron decisivamente a mejorar este trabajo.

ABREVIATURAS

- (AR) HORACIO SPECTOR, *Autonomy and Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- (CYD) IGNACIO ZUBERBUHLER, «Consecuencialismo y deontologismo: caracterización y paradojas», Ponencia al Primer Congreso Iberoamericano de Estudios Utilitaristas, Santiago de Compostela, 1991.
- (DTC) FRANK JACKSON, «Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection», *Ethics*, Vol. 101, número 3.
- (FAM) PETER SINGER, «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, número 3.
- (FV) THOMAS NAGEL, «The Fragmentation of Value», en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.
- (LM) SHELLY KAGAN, *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- (LO) THOMAS NAGEL, «The Limits of Objectivity», en Sterling McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. I, Cambridge University Press, 1980.
- (LOB) JAMES S. FISHKIN, *The Limits of Obligation*, New Haven, Yale University Press, 1982.
- (ME) HENRY SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, seventh edition, London, MacMillan, 1962.
- (ML) BERNARD WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981.
- (MLE) CONRAD D. JOHNSON, *Moral Legislation*, Cambridge University Press, 1981.
- (PA) THOMAS NAGEL, *The Possibility of Altruism*, New Jersey, Princeton University Press, 1970.
- (POD) CHRISTOPHER MCMAHON, «The Paradox of Deontology», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, número 4.
- (PRN) JOSEPH RAZ, *Practical Reason and Norms*, London, Hutchinson, 1975.
- (RA) AMARTYA SEN, «Rights and Agency», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, número 1.
- (RC) SAMUEL SCHEFFLER, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- (RP) DEREK PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

- (TJ) JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
- (UFA) BERNARD WILLIAMS, «A Critique of Utilitarianism», en J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973.
- (VN) THOMAS NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.
- (WG) JOHN BROOME, *Weighing Goods*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.