

LEY MORAL, LEY POSITIVA*

JAMES GRIFFIN

Corpus Christi College. Oxford

ABSTRACT

What gives moral norms their shape? This is the main object of this paper. After taking into account Utilitarianism, deontology and the ethics of virtues, here, the author is suggesting that a) there is no supreme background principle capable of bringing system to ethics, but this does not mean that there are no modest background principles capable of sustaining important criticism of our prevailing ethics; and b) there is no domain of the Moral, no field consisting purely of moral considerations and leading to determinate conclusions about what to do, but only a wider domain of the social, a kind of thinking in which the considerations are more heterogeneous and more subject to compromise than in the supposed moral kingdom.

¿QUÉ ES LO QUE CONFIERE SU FORMA A LAS NORMAS MORALES?

Un determinante está constituido por los bienes individuales. Aceptamos la norma «No matar deliberadamente a un inocente» porque valoramos la vida.

* Traducción de José L. Tasset, Universidad de La Coruña. La primera versión de este trabajo es Enero de 1994. La fecha del original sobre el que se ha llevado a cabo la traducción es Junio de 1995.

Mas, la apelación al valor de la vida no explica demasiado. Nos dejaría ante la norma «No matar», que resulta demasiado amplia e indiscriminada. Incluso la norma «No matar deliberadamente al inocente» resulta demasiado indeterminada; no debería ser interpretada como susceptible de aplicación a muchos casos particulares: por ejemplo, no sería aplicable al hecho de dirigir un avión averiado lejos del centro de la ciudad —donde mataría a muchos— hacia las afueras —donde mataría sólo a unos pocos—; no lo sería tampoco al caso del niño axfisiado cuyo llanto descubriría el escondite a la Gestapo; y quizás tampoco al caso del grumete comido para salvar al menos a algunos de los supervivientes de un naufragio. El valor de la vida nos proporciona una norma algo diferente para estos casos: Limitemos el daño.

Pero, entonces, como prosigue el famoso ejemplo (notoriamente complicado), ¿deberían unos médicos limitar el daño matando a una persona que está sobre la mesa de operaciones —por ejemplo, un recluso que no será echado en falta—, para usar los órganos y salvar a cinco personas? No, la mayoría de nosotros diría que no; la norma «No matar deliberadamente al inocente» se aplica aquí. ¿Pero, cuál es la diferencia? La respuesta a esta pregunta, creo, descansa sobre ciertos hechos acerca de los agentes.

De modo que déjenme presentarles *ciertos hechos acerca de los agentes*. Uno de esos hechos está formado por los límites de la voluntad humana. La evolución nos ha dotado a la vez de un fuerte autointerés y de un limitado altruismo. ¿En qué medida pueden ser imparciales unos seres como nosotros? ¿Cuán cerca podemos estar del ideal utilitarista según el cual nadie cuenta más que como uno y como nada más que uno? Algunos dicen que podemos vencer estos límites volviendo nuestro conocimiento más completo o más vívido¹. Podemos saber más acerca de la condición de los extraños y nuestra comprensión despertará el sentimiento y la acción. En una cierta medida lo hará, por supuesto; pero, ver el problema simplemente como una cuestión de conocimiento no da cuenta de toda la grandeza de su dificultad. Los bien intencionados trabajadores sociales en ambientes desfavorecidos, que no están faltos de conocimiento, pocas veces son maximizadores imparciales del bien.

Si los seres humanos no se vuelven imparciales sólo añadiéndoles conocimiento, quizás podamos lograrlo por medio de un *rigu-*

¹ Esta es la visión de Shelley Kagan en *The Limits of Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1989, cap. 8.

roso entrenamiento. Después de todo, podemos preparar perfectamente a personas ordinarias para ser soldados listos para arriesgar la vida por su país. Así pues, ¿por qué no podría volvernos totalmente imparciales un entrenamiento moral bien concebido? Con este fin, hacemos a los soldados aceptar un gran peligro potencial por medio de un aparato psicológico de miedo a la institución militar, de vergüenza ante los camaradas, etc. De modo similar, podríamos instituir una especie de Guardia Roja moral con el fin de entrenarnos como niños y mantenernos, después de todo, dentro de los límites. Mas, hay dos clases diferentes de dudas sobre esta empresa toda. En primer lugar, producir acciones morales por intermedio del miedo niega la autonomía del agente, y la pérdida de la autonomía supone la pérdida de un componente esencial de la moralidad, al menos tal como muchos de nosotros concebimos hoy la moralidad. ¿Podemos, en nombre de la moralidad, minar de forma tan sustancial la moralidad? Además, pensemos en las fuerzas psicológicas que están en juego de la otra parte. De forma natural construimos relaciones de amor y afecto; nos movemos en favor de ciertas causas y no por otras. Creo que estas relaciones personales y estos compromisos con causas son cruciales para una vida buena. No se puede entrar y salir de estos lazos a voluntad. No es fácil suprimir estos compromisos o alterar estas creencias sobre la vida buena, por lo menos de forma duradera. El proyecto de la guardia roja persigue una situación insostenible. Muchos niños chinos que fueron productos modélicos de la revolución cultural acamparon después en la plaza de Tiananmen.

Otra respuesta es que, además de incrementar el conocimiento y remodelar a los agentes, deberíamos proporcionarles una fin más atractivo. Nuestros fines y nuestras capacidades se hallan causalmente conectados. Un fin realmente noble, por ejemplo la clase de fin que uno puede encontrar en una religión, podría ser capaz de transformar el egoísmo en algo parecido al altruismo. El bien, dice Iris Murdoch hablando de su visión platónica del bien, es «lo que hace que un hombre actúe de forma no egoísta en un campo de concentración»².

¿Existen fines que nos transformen? Si yo tengo fe en que fui creado por Dios, en que mi vida corporal es un tránsito ilusorio hacia la felicidad eterna, que mi plenitud consiste en la extinción de mi propio yo, y si tengo el apoyo psicológico de una comunidad de creyentes que viven la misma clase de vida, entonces quizás

² *The Independent*, 29 de abril de 1989.

podría llevar a cabo sacrificios que ahora no podría afrontar. Pero, yo no creo en eso. Y la meta moral de la imparcialidad, aunque atractiva, no es lo suficientemente atrayente como para transformar la motivación en la forma necesaria (al menos eso es lo que sugerí hace un momento). Los fines que podrían transformarla no veo razones para adoptarlos; los que veo razones para adoptarlos no la transforman.

La mayoría de nosotros estamos de acuerdo con que «debe» implica «puede». En lo que discrepamos es en qué clase de «no puedo» debe darse para anular un «debo». ¿Qué grado de incondicionalidad debe poseer el «no puedo»? Es innegable que algunos raros seres humanos se sacrifican a sí mismos por otros. Así que ellos pueden. De modo que los seres humanos pueden hacerlo. Es así que nosotros podemos hacerlo. De ese modo, la pregunta ¿Debemos? Vuelve a lanzarnos su reto. En Auschwitz el padre Maximiliano Kolbe se ofreció voluntario para ocupar el lugar de otro prisionero en un castigo y ello le condujo a la muerte. Pero, que el padre Kolbe, con sus creencias religiosas, pudiera sacrificarse, no prueba que nosotros, con muy diferentes creencias metafísicas, también podamos hacerlo. En cualquier caso, no necesitamos buscar a creyentes religiosos para encontrar casos de auto-sacrificio³. Cientos de estudiantes de la plaza de Tiananmen se pusieron de modo autónomo en huelga de hambre y se aprestaron a morir «para luchar por la vida que merece ser vivida»⁴. Pero,

³ En contra de las expectativas de algunos creyentes religiosos, el arzobispo de Canterbury, el Doctor George Carey, ha señalado que, aunque los ateos podrían llevar vidas sobrias, honestas y productivas, no es probable que superen sus límites hasta llegar a la clase de auténtica conducta carente de egoísmo de la Madre Teresa de Calcuta; si así lo hicieran, actuarían como si fueran creyentes, no como verdaderos ateos. Conferencia reseñada en *The Independent*, 5 de junio de 1992.

⁴ Las palabras proceden de un discurso hecho por Chai Ling y se convirtieron en el manifiesto de los huelguistas de hambre: «...aunque la muerte es, para nosotros, una losa muy pesada que soportar, hemos decidido decir adiós. No tenemos más opción que decir adiós. La historia nos lo demanda... Tenemos el coraje para encarar la muerte, para luchar por la vida que merece ser vivida... No queremos morir... Porque los mejores tiempos de nuestra vida están por venir, no queremos morir... Sin embargo, si la muerte de una persona, o las muertes de unas pocas personas, pueden posibilitar que más personas lleven vidas mejores, y pueden ayudar a que nuestra nación llegue a ser más próspera, entonces nosotros no tenemos el derecho de continuar viviendo secretamente... ¡Adiós, amados, cuidaos! No puedo soportar despedirme de vosotros, pero no tengo más opción que deciros adiós.» Cit. en Li Lu: *Moving the Mountain: My Life in China, from the Cultural Revolution to Tiananmen Square*, London, MacMillan, 1990, pp. 131-2.

se encontraban en circunstancias especiales. Veían sus vidas como algo frustrado, como indignas de ser vividas⁵. Vieron la oportunidad de cambiar las cosas, incluso con un gran costo para ellos, y abandonar la esperanza de cambios implicaba abandonar también la huelga de hambre. Ciertas personas en circunstancias excepcionales pueden hacer cosas excepcionales. Algunas madres, cuando sus hijos se ven amenazados, pueden llegar a una intensidad emocional tan grande que adquieren capacidades que normalmente no tienen. Los huelguistas de hambre de la plaza de Tiananmen tenían la desesperación de sus vidas, la esperanza de que podían provocar una ruptura y la atmósfera electrizante de la plaza de Tiananmen. Ahora bien, yo dudo de que podamos emplear lo que las personas son capaces de hacer en el paroxismo de la excitación como evidencia de lo que son capaces de hacer en el día a día, que es lo que una vida moral necesita. Una circunstancia excepcional podría ser impedir un desastre; esperamos grandes sacrificios si la alternativa es suficientemente calamitosa: yo debo aceptar mi propia muerte, creo, para evitar que un lunático tenga acceso al botón de la destrucción nuclear. Que el reto sea tan terrorífico debería hacer que la motivación se produjera de modo más natural.

Así pues, ¿qué clase de «no puedo» debe darse para anular un «debo»? Tenemos el «no puedo de ninguna manera»: la condición humana no puede afrontar tal y cual cosa. Pero, en verdad no podemos afirmar que la imparcialidad total sea imposible en este sentido absoluto: existen demasiados ejemplos en contra. Luego, tenemos el «no puedo si vivo una vida prudencialmente buena en una sociedad no opresiva». Pero, esto sería una consideración acerca de los límites de la voluntad humana, dadas ciertas restricciones éticas de peso. Todavía existe una amplia franja de terreno entre estos dos «no puedo» y el sentido relevante de esta negación está en algún lugar dentro de ella. La Ética debe apelar a disposiciones adecuadamente establecidas. Esas disposiciones deben ajustarse a una de entre la variedad de exigencias que la vida –dentro de la sociedad particular en la que uno está y dentro de los más importantes roles que uno debe desempeñar en ella–

⁵ Li Lu, uno de los líderes estudiantiles de la Plaza de Tiananmen señala (*Moving the Mountain*, p. 211) que «...la opresiva sociedad china no me dio la oportunidad de entender la vida y buscarla». Pienso en las palabras de Chai Ling: «Tenemos el coraje para encarar la muerte, para luchar por la vida que merece ser vivida». Recuerdo las palabras de los cuatro intelectuales: «No buscamos la muerte, buscamos la vida auténtica».

nos plantea. La Ética debe presuponer un orden social sostenible –sostenible dadas las circunstancias materiales de nuestra vida y, especialmente, dado lo más perdurable de la naturaleza humana–. De modo que el sentido más relevante de «No puedo» me parece que es éste: alguien no puede hacer algo en circunstancias ordinarias con disposiciones adecuadas y bien establecidas, todo ello dentro de un orden social sostenible⁶. Muchos de nosotros hemos de estar preparados para criar hijos, o al menos para tener relaciones satisfactorias con otras personas, y de forma general también para ser miembros leales y cooperativos de una comunidad, así como para preocuparnos por nuestro trabajo de modo que sea productivo. En breve, debemos vivir vidas humanas corrientes; debemos vivir en gran modo como viviríamos de todos modos. Unos pocos pueden apartarse un poco de esto; unos pocos de entre esos pocos, aquellos que conservan una cierta clase de salud mental, podrían incluso ser capaces de una preocupación imparcial y efectiva por todos. Mas, lo que forma parte del repertorio psicológico accesible para la mínima parte podría muy bien no estar entre el repertorio de la mayoría de la humanidad.

Interrumpiré esta discusión aquí. Se trata de una cuestión empírica enormemente compleja y hay mucho más que decir sobre ella⁷. Mi propia conclusión es que, incluso reconociendo las formas

⁶ Esta explicación del «no puedo» puede parecer limitada culturalmente. Puede parecer que se asienta sobre conceptos occidentales modernos acerca de por ejemplo «posiciones estables y adecuadas», «orden social sostenible» e incluso «normas humanas». Tómese una cultura radicalmente diferente de la nuestra precisamente en lo que se refiere al autosacrificio –por ejemplo, una sociedad budista que persigue la extinción de los deseos centrados en el Yo (la tercera de las cuatro nobles verdades)–. El budismo también reconoce los límites de hasta dónde puede llegar esa extinción y de acuerdo con esto acepta una vía media entre la vida de ambición mundana y una vida completamente ascética. Cfr. la discusión contenida en Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1991, pp. 76-7.

⁷ Los filósofos discrepan profundamente sobre ello porque poseen diferentes intuiciones acerca de la naturaleza humana. John Mackie se pregunta: «...¿se pretende que cada agente debería adoptar como fin la felicidad de todos? Esto, a buen seguro, es mucho esperar». Al utilitarismo del acto lo llama «la ética de la fantasía» (*Ethics*, Penguin, Hardmonswoth, 1977, p. 129.) A lo que Derek Parfit replica: «Podemos *esperar* que la mejor de las teorías no realice exigencias no realistas. Pero en base a tales visiones (a saber, visiones de la naturaleza humana distintas de la propia creencia de Mackie acerca de que nosotros inventamos el bien y el mal), esto sólo puede ser una esperanza. No podemos suponer que esto debe ser verdad». (*Reasons and Persons*, p. 29.) Escribí una vez que la pulla de Mackie acerca de la «ética de la fantasía» malentendía profundamente el utilita-

en las que la voluntad puede ser canalizada, hay límites insuperables para ella: la completa imparcialidad está más allá de las capacidades humanas normales.

OTRO DETERMINANTE DEL CONTENIDO DE LAS NORMAS SON LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO

Resultaría beneficioso si pudiéramos determinar cómo son las formas alternativas de importantes instituciones sociales, como la propiedad, pero la enorme complejidad de éstas nos haría desistir de ello. No es que no podamos hacer nunca tales cálculos. Ciertamente, podemos evaluar los costos y beneficios de pequeñas partes de grandes instituciones sociales. Incluso podemos evaluar de modo bastante fiable, si no preciso, los costos y beneficios de una institución social compleja si sus éxitos y fracasos son bastante claros. Podemos también aumentar nuestro conocimiento por ensayo y error. Podemos probar, digamos, una economía planificada de modo central y descubrir, a tiempo, que es inferior a una economía de mercado en la transmisión eficaz de información; pero, esto nos dejaría ante muy diversas formas de economía de mercado que todavía deben ser jerarquizadas y que difieren en sus efectos sobre la calidad de vida. Los efectos de una estructura económica son difusos y sutiles; afectan, de modo que va más allá de nuestra percepción, no sólo a los actos económicos sino también a las estructuras políticas y a las relaciones personales –por ejemplo, nuestro sentido de la comunidad, la extensión de nuestro altruismo y las formas de nuestra competitividad–. Muchas de las

rismo (*Well-Being*, p. 185), pero desde entonces mis intuiciones acerca de la naturaleza humana han cambiado.

Por supuesto, desde el otro bando, existe también un gran peligro de subestimar la plasticidad humana. Depende mucho de los condicionantes sociales, y sin duda la sociedad debería plantearse producir ciudadanos con simpatías más amplias que las que muestra la mayoría de la gente en este momento. Depende mucho también del propio concepto de la responsabilidad propia ante lo que ocurre a los extraños. Jonathan Glover escribe. «Es posible especular con que estas limitaciones para la implicación emocional [las nuestras en el presente fueron de relativa poca importancia en el entorno del hombre primitivo. El cuidado restringido a muy pocas personas, y a lo que ocurre cerca en espacio y tiempo, resulta adecuado para personas cuyas acciones poseen efectos limitados en el mismo sentido. Pero, hoy en día podemos matar o salvar vidas a distancia e influir enormemente en las vidas de generaciones futuras». *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, Harmondsworth, 1977, p. 294; cfr. de modo más general cap. 20, secciones 4 y 5.

formas de economía de mercado coinciden en que, aunque difieren en sus costos y beneficios, no seremos capaces de jerarquizarlas. Seremos incapaces de ordenarlas no sólo en el presente sino también probablemente en el futuro; para jerarquizarlas precisaríamos no sólo avances en economía, que podrían llegar, sino también en nuestra comprensión de cómo funcionan las sociedades en su conjunto, de cómo opera la psique individual, así como de qué forma actúa una sobre la otra. Es cierto que existen grados de ignorancia. No precisamos certidumbre para actuar, son suficientes grados fiables de probabilidad; pero, a veces no disponemos ni de eso. Habrá, entonces, una amplia franja dentro de la que nuestra ignorancia impide incluso tales juicios de probabilidad. Si somos sabios, reconoceremos entonces nuestros límites y viviremos dentro de la sociedad —aunque reformándola— que hemos heredado y que parece generalmente satisfactoria. Así pues, lo que está detrás de la exigencia de que debemos hacer esto o aquello es la forma en que funciona nuestra sociedad. Algunas normas morales son delineadas por nuestra propia tradición social; ciertamente, no creamos todas nuestras normas morales a partir de ese dibujo, pero no podemos pasarlo por alto a la hora de sancionar las que son «probablemente las mejores». Trabajamos con los materiales morales que tenemos cambiando lo que podemos ver que necesita cambios.

Estos dos hechos acerca de los agentes, sus voluntades limitadas y sus limitados conocimientos, funcionan a la hora de explicar la diferencia entre el caso del trasplante y el caso del avión averiado.

Si eres el piloto del avión averiado, tu situación moral es muy simple: ¿Ha de ser el daño pequeño (a saber, una muerte) o grande (cinco muertes)? La política manifiesta en esa situación, la única política racional, es limitar el daño. Esa política, limitar el daño, es modesta en dos sentidos. No exige gran conocimiento: es obvia. Y no implica ningún programa ambicioso de actuación: en circunstancias excepcionales, nos vemos de hecho forzados a actuar.

No se da ningún tipo de simpleza parecida en el caso del trasplante. En vez de reaccionar de modo pasivo, la conducta de los médicos es lanzarse al mundo con el fin de encontrar oportunidades para limitar el daño, esto es, para promover de modo general la preservación de la vida. Una conducta como ésta conlleva enormes demandas cognoscitivas. También tiende a proliferar de modo natural. Si los médicos lo hacen hoy, ¿por qué no mañana? Si este grupo de médicos lo hace, ¿por qué no hacerlo otros grupos? Si los

médicos lo hacen, ¿por qué no hacerlo también, digamos, los políticos cuando su aritmética moral les llevé al mismo resultado? Además es típico de casos como el del trasplante no poder saber con un grado relevante de probabilidad lo que promoverá más ciertos valores. El ejemplo del trasplante está lejos de ser simple. Los médicos no pueden conocer las consecuencias de matar al recluso. No pueden saber si la gente sabrá, y en qué medida, lo que han hecho. No pueden conocer cuánto miedo y perturbación producirá dicho conocimiento. No pueden realizar el cálculo de todos los beneficios contra todos los costos. En cualquier caso, no nos interesa un ejemplo particular sino las conductas. La realización del cálculo de costos y beneficios en una situación en la que todo el mundo —otros grupos de médicos, políticos y el resto de nosotros— lleguen a estar comprometidos con la defensa de la vida está lejos de nosotros. Cualquiera que aspire a llevar una vida basada en tales cálculos aspira a un conocimiento similar al divino. «Debe» implica «puede». La moralidad está confinada en la esfera de las capacidades humanas. Estamos acostumbrados al hecho de que nuestras capacidades físicas y psicológicas son limitadas, pero también lo es nuestro conocimiento. Las normas morales son dibujadas para agentes con todas esas limitaciones. Así que no es extraño que usásemos la norma, «Limita el daño», en el caso del tranvía y la norma, «No matar al inocente», en el caso del trasplante. Esas son las normas adecuadas para agentes humanos, para agentes con nuestras capacidades.

Una de las cosas que nos alarman del ejemplo del trasplante es que los médicos, por así decirlo, «juegan a ser Dios». ¿Por qué no estás jugando también a ser Dios si tiras de la palanca del tranvía? Tu papel en el caso del tranvía sería, creo, bastante modesto, no muy parecido al de un Dios. Escoges, es cierto, quién muere —lo cual parece una cosa bastante propia de un Dios— pero no te estás arrogando nada parecido a la omnisciencia. El principio, «Limita el daño», es simple como consecuencia de su pertinencia, de su obvia razonabilidad, en los casos en cuestión. El ejemplo del trasplante es diferente, creo, no sólo porque los médicos están decidiendo quién va a morir (lo que también ocurre en el caso del tranvía) sino porque, al hacerlo, los médicos pretenden conocer que esa es la mejor conducta. Se colocan a sí mismos como dispensadores omniscientes de Justicia en una situación en la que no hay ninguna conducta pertinente, obviamente razonable. Nadie, a excepción de Dios, podría adivinar cuál es la mejor conducta —incluso si lo mejor coincide simplemente con lo que produce mayor bien a la Sociedad en general y a largo plazo. Así que mi sugerencia es la

siguiente. Lo objetable en la conducta de los médicos no es la intervención en el devenir natural del transcurso de los acontecimientos, sino la pretensión de que al hacerlo se está impartiendo justicia. Ningún curso de acción es pertinente en el caso del trasplante. Se está jugando a ser Dios si se cree lo contrario. Estamos lejos de los dioses. Somos agentes humanos muy limitados. Las normas morales son esbozadas para nosotros, con todas nuestras limitaciones. No hay ninguna norma moral fuera de las fronteras establecidas por nuestras capacidades. La Ética, en particular la Ética hecha en los medios académicos modernos, me resulta a menudo demasiado ambiciosa. Suele fallar a la hora de operar con una concepción realista del actuar humano. La Ética no es capaz de darnos nada mejor en el caso del trasplante de lo que resultaría de las normas hechas para agentes como nosotros en el propio Mundo y tal y como somos capaces de concerlo. Una de esas normas es: No matar deliberadamente al inocente. Y esto vale para algún caso extremo, algún caso, por ejemplo, en el que simplemente resulta pertinente otra conducta moral (aunque no esté a prueba de errores) y también resulta justificado para nosotros dejar esa norma a un lado. Esto incluiría, por ejemplo, a un avión a punto de estrellarse⁸.

⁸ Existe una objeción obvia para lo que acabo de sugerir. Dando por sentado que necesitamos conducir nuestra vida moral por medio de normas (prosi-gue la objeción), y que éstas deben producir un respeto psicológico profundo, y que la norma, No matarás a un inocente, es una de ellas —casi todo el mundo acepta esto—; entonces, lo que resulta disputable es cómo surgen las excepciones a la norma. No es imposible que, por alguna suerte de azar, los médicos *supiesen* que nadie descubriría nunca que habían matado al recluso. Digamos que el recluso ya está enfermo y se encuentra sobre la mesa de operaciones para una intervención de alto riesgo, y que pueden darle muerte sin levantar la menor sospecha. Es cierto que su justificación para matar al recluso no se detiene allí. Su justificación está en la promoción del mayor valor, así que los médicos deberían conocer los valores con una correcta perspectiva de los futuros posibles de cada una de las seis personas implicadas. Pero esto, aunque incrementa la improbabilidad, no es totalmente imposible en algún caso; los médicos deberían saber algo acerca de la calidad de la vida de los seis —después de todo son sus pacientes—. Y, en cualquier caso, nuestro conocimiento en los casos «modelo catástrofe aérea» está lejos de ser completo. La casa de la ciudad sobre la que se estrellará el avión podría tener dentro a cinco famosos pistoleros de la Mafia y la del suburbio tener dentro a la madre Teresa. A pesar de todo, es correcto que dirijas el avión hacia el suburbio porque las probabilidades de que limites el daño con éxito son altas. Ahora bien, en esta versión azarosa del ejemplo del trasplante el conocimiento de los médicos es aún más fiable. De modo que las limitaciones de conocimiento no pueden ser lo que esté en el origen de las diferencias entre los dos casos.

Los mismos hechos acerca de los agentes nos llevan en dirección a la moralidad del sentido común. La moral del sentido común permite la parcialidad hacia personas particulares, grupos y causas; enlaza los deberes morales con nuestras capacidades. Y, lo que es importante, no proporciona ninguna clase de sistema omniabarcante para nuestras variadas normas; éstas parecen emerger de consideraciones muy distantes, desprovistas de ninguna consideración de fondo que las unifique.

Sin embargo, el sistema es lo que se espera que introduzca la filosofía. Mas, los mismos hechos sobre los agentes, creo, debilitan a ciertos importantes sistemas éticos. Muy rápidamente quiero analizar tres de tales sistemas: el utilitarismo, la deontología y la ética de las virtudes. Quedaré muy lejos de decir rápidamente nada concluyente sobre ellos, pero sólo quiero dar una idea de por qué pienso que tal clase de sistema no funciona —o, al menos, dará

Ahora bien, esta objeción dirige nuestra atención hacia lo que es una casualidad: el conocimiento que tienen los médicos de los costos y beneficios. Pero la naturaleza de nuestra vida moral no está regida por casualidades. Los casos difíciles dan lugar a malas leyes; también producen malas normas morales. La norma «No matar al inocente de forma deliberada» surge inicialmente a partir del gran valor que concedemos a la vida. Pero todavía permanece la pregunta de qué otros valores similares a la vida pueden entrar en juego en el pensamiento y la acción humanos. Dada la naturaleza de los agentes, estos valores dentro de nuestras vidas generalmente son respetados, no promovidos. «Respetar la vida» quiere decir para mí primariamente, aunque no de forma exclusiva, no acabar con una vida inocente; «promover» la vida significa para mí lograr su preservación por cualquier medio que me sea accesible (haré uso de nuevo de esta distinción en este trabajo más adelante).

Resulta prototípico que no podamos conocer, con un grado significativo de probabilidad, lo que promueve la vida. Esa capacidad cuasi-divina de disponer los asuntos del mundo no entra dentro de nuestro papel. El nuestro es más modesto: respetar la vida. Ese debe ser nuestro punto de vista general, y una vez que lo hacemos nuestro, no podemos entrar y salir a voluntad de ese respeto. En cierta forma, la vida moral está constreñida a ser profundamente conservadora. Será conservadora debido al carácter central de sus profundos sentimientos y actitudes. Y será también conservadora debido a las limitaciones de conocimiento. En circunstancias casuales en las que pensamos que podemos determinar los costos y beneficios, sin embargo sólo *pensamos* que es así. Somos refrenados tanto por los profundos sentimientos como por un profundo escepticismo. Por consiguiente, exigimos que cualquier excepción a una norma importante posea una justificación especialmente clara. No debemos llevar los patrones de justificación a un grado tan elevado que dé como resultado que tan sólo se acepten casos tan tremendamente obvios como el del avión. Deberíamos estar preparados para aceptar la eutanasia en ciertas circunstancias o que los ginecólogos a veces maten al bebé para salvar a la madre. Pero estos casos están lejos de justificar el asesinato de los reclusos por parte de los médicos en el caso del trasplante.

una idea de por qué yo me inclino a buscar en otro sitio y no en las formas más sistemáticas de estas tradiciones éticas.

Por consiguiente, tenemos en primer lugar al utilitarismo. Una duda obvia acerca de una forma directa de utilitarismo es si las personas pueden mostrar el compromiso con su familia, con sus propósitos y con su comunidad, que deben tener para que sus vidas marchen bien y, sin embargo, ser capaces de dejar a un lado estos compromisos cada vez que sea necesario. Los compromisos centrales de nuestra vida personal y social no parecen dejarnos tal libertad. Algunos compromisos no nos dejan ni siquiera el tiempo para apreciar las oportunidades que existen de hacer más bien; otros no nos dejan la capacidad para asumir estas oportunidades aunque las veamos. Los utilitaristas directos pueden contestar a estos hechos de la vida incluyendo entre sus opciones llegar a ser una persona con compromisos. Pero, esto sería dar un paso profundamente subversivo; ello acabaría, en una amplia superficie del dominio moral, con su forma distintiva de deliberación.

Por contra, una forma indirecta de utilitarismo puede aceptar que las normas y relaciones morales, que gobiernan las vidas de la mayoría de nosotros, son muy similares a las que encontramos dentro de la moralidad del sentido común; todo lo que se necesita para ello es establecer que serán sancionadas por la consideración moral de mayor nivel, a saber, la promoción imparcial de intereses. Ésta propone que deberíamos actuar de acuerdo con las normas, o a partir de sentimientos, que promoverían los intereses de toda la sociedad a largo plazo. Pero, mi preocupación en lo que se refiere al utilitarismo indirecto es si por lo común podríamos realizar los tremendos cálculos costo-beneficio a gran escala que éste exige, o incluso si llegaríamos a formas de probabilidad suficientemente fiables para la acción. Podemos llevar a cabo estos cálculos en casos bastante extremos o bastante reducidos en escala, pero no es común que sea de otra manera. Así que tiene que ser otra cosa lo que opere para producir normas y relaciones morales precisas. No existen normas morales fuera del conjunto limitado de nuestras capacidades. Un patrón moral que ignora las capacidades humanas no es un patrón «ideal», sino ningún patrón en absoluto.

Los utilitaristas podrían objetar en este punto que la promoción de los intereses no constituye, en ningún caso, un principio guía-de-la-acción. Existe una diferencia importante entre un principio de decisión (cómo deberíamos proceder para decidir cómo actuar) y un criterio (lo que hace que un acto sea bueno o malo). Los médicos, por ejemplo, tienen protocolos –procedimientos para

el diagnóstico y el tratamiento— que son distintos de su criterio sobre un tratamiento satisfactorio, esto es, la salud. Quizás, de forma similar, la promoción imparcial del bien es vista de modo adecuado, no como la consideración que empleamos para decidir qué hacer, sino como el criterio de nuestra práctica moral.

Pero, dudo de que esta respuesta ayude al utilitarismo. Aunque el criterio y el procedimiento de decisión pueden ciertamente diferir, son mantenidos dentro de la misma área general por nuestras capacidades. Nuestro procedimiento de decisión será restringido, por supuesto, por nuestras capacidades. Mas, si un criterio se vuelve muy remoto desde el punto de vista de nuestras capacidades, dejará de servir como criterio. La salud puede ser un criterio para la práctica médica porque los médicos pueden normalmente tanto actuar para aplicarlo como descubrir eventualmente si lo hacen. En ciertas partes de la vida moral podemos ocasionalmente averiguar las consecuencias importantes de nuestros actos, pero en muchas otras partes no lo hacemos nunca. Lo que más promueve los intereses no puede ni siquiera servir más tarde como criterio en una posición de fondo. Nuestra vida moral no puede partir de un principio de fondo omnisanccionador. Tenemos que conducirla con lo que está a nuestro alcance⁹.

Esta es la razón por la que la contestación del utilitarista manifiesto a mis preocupaciones creo que no es suficientemente sólida. Su contestación es del modo siguiente: nosotros, los utilitaristas, somos perfectamente capaces de aceptar cualquier hecho sobre la naturaleza humana o el funcionamiento de la sociedad, incluso (si es que se demuestran verdaderos) los aportados por usted. Podemos, por ejemplo, aceptar que la vida moral ha de ser dirigida apelando a patrones bastante específicos, en las formas que usted dice y en función de las razones que usted argumenta. Simplemente incorporaremos todo esto al cálculo utilitario. Nuestra pregunta será la siguiente: ¿qué conjunto de disposiciones pro-

⁹ Yo diría que en general nuestras capacidades (esto es, las limitaciones de nuestro conocimiento) imponen límites al contenido de nuestras normas morales. Esto sería negado totalmente por la clase de objetivistas que mantiene que las normas morales son independientes de las capacidades humanas; que éstas existen simplemente para que sean descubiertas por nosotros; que podemos esperar que sus exigencias no excedan de nuestras capacidades, pero que esto puede ser tan sólo una esperanza. Mas, estos objetivistas deberían poder justificar su objetivismo fuerte; además, deberían contestar la pregunta principal de la Ética —¿Cómo hemos de conducir nuestras vidas?—, cuando, de acuerdo con ellos mismos, los patrones de conducta permanecen escondidos o son irrelevantes.

moverá más los intereses, dados unos agentes con tal y tal naturaleza y una sociedad que funciona de este o ese modo? Pero, esta contestación no reconoce la fuerza de la objeción que he formulado. Mi sospecha es que *este* cálculo está más allá de nosotros y que nuestra vida moral no puede, por consiguiente, basarse en él. Los utilitaristas no pueden admitir que nuestra ignorancia justifique la clase de confianza en la tradición que yo he defendido. Eso es admitir mucho; es admitir que incluso el pensamiento utilitarista indirecto está fuera de lugar en gran parte del núcleo de la vida moral. Si el pensamiento utilitarista es expulsado de una gran parte de la vida moral, si entonces se demuestra que hay muchas situaciones en las que el cálculo de utilidades no puede ser realizado con un grado suficiente de fiabilidad, por tanto, ¿queda algo que pueda ser llamado «utilitarismo»?¹⁰. No se trata de una pregunta retórica. Parece claro que *algunas veces* el cálculo de utilidad, incluso logrando un grado fiable de probabilidad, está más allá de nosotros. Y en la vida moral podría no ser de mucha utilidad que en un futuro podamos aumentar nuestro conocimiento, quizás por ensayo y error. Si prácticamente necesitamos toda una vida para establecer que uno ha escogido el camino equivocado, no podemos volver a vivir esa vida. Además, si el propio error ha dañado el destino de otros, tampoco ellos pueden vivir su vida de nuevo. Lo que tenemos que decidir es con qué frecuencia están más allá de nosotros esos cálculos de utilidad tolerablemente fiables y en qué medida son centrales esos fallos para la vida moral. Lo que uno descubra dependerá, en gran medida, del tipo de utilitarista que uno sea. Si uno cree (como creo yo) que la forma más plausible de utilitarismo es una muy indirecta, entonces, en el centro del pensamiento moral de uno se hallará la pregunta siguiente: ¿qué conjunto de reglas y de disposiciones produciría, si fuera dominante en la sociedad propia, la mayor utilidad en general y a largo plazo? Pero, esta es la clase de pregunta que es probable que no sea contestada. Podríamos saber lo bastante como para identificar reglas y disposiciones bastante inadecuadas de

¹⁰ Hablo aquí de «utilitarismo» mejor que de «consecuencialismo» para evitar las futuras complicaciones que el último, al pertenecer a una clase más amplia, genera. Mas, lo que aquí digo sobre el primero vale también, creo, para el último. Si este último es utilizado, como a veces ocurre, para ampliar la categoría del «bien» hasta incluir más intereses que los humanos, entonces el consecuencialismo plantea de modo inmediato ulteriores dudas acerca del concepto de agente que acepta. Sobre la diferencia entre utilitarismo y consecuencialismo, cfr. mi trabajo «The Human Good and the Ambitions of Consequentialism», *Social Philosophy and Policy*, 9 (1992).

modo obvio, pero nos quedarían muchas que no podemos jerarquizar. Es en esta amplia zona que formarían en la que tendrían que realizarse muchas de las elecciones morales difíciles —elecciones, por ejemplo, acerca de la forma particular de respeto por la vida que adoptaremos—. Los utilitaristas parecen transformar la Ética en un proyecto que se adapta mal a los agentes que se supone que han de ponerla en práctica. La ambición de la racionalidad utilitarista parece ser demasiado grande.

Es mejor aceptar que algunas normas y relaciones morales poseen una autoridad en sí mismas y en independencia de que promuevan el bien. Este es el punto en el que insistirían los deontologistas—yo diría que correctamente. Pero ellos lo explican introduciendo un subsiguiente valor *moral*. Argumentan que, junto a la promoción de los bienes individuales, y junto a cualquier consideración moral predominante —tal como por ejemplo dar a cada uno lo que se merece—, existen permisiones y prohibiciones morales no derivadas, y relativamente específicas, o al menos consideraciones morales *prohibitivas* o *permisivas*. Algunos deontologistas añaden que a menudo podemos medir el peso moral relativo de estas consideraciones, con lo que se abrirían ciertas perspectivas de sistematicidad. Permítanme que me concentre en esta clase de deontología.

Un problema de la deontología es que sus llamadas a la promoción del bien son misteriosas, incluso absurdas. Nadie sabe bien qué hacer con ellas, cómo funcionan junto a otros elementos del pensamiento moral. Convertir estas apelaciones en absolutas debería inducir a confusión; no podemos entender por qué estas consideraciones deberían tener un peso definitivo. Pero, si las transformamos en menos que absolutas ello nos deja ante el dilema inverso: ¿si un bien suficiente justifica dejar a un lado las constricciones, cuánto es lo suficiente?

Un misterio que los deontologistas no pueden soportar es el relativo a cómo vamos a identificar los valores independientes y relativamente específicos que ellos postulan. Ciertos deontologistas especifican actos que están prohibidos en virtud de su

¹¹ Puede haber formas de utilitarismo, o de consecuencialismo, que se adapten mejor. Pudiera ser que, al llevar la promoción de los valores hacia el fondo convirtiéndola en el criterio para lo bueno y lo malo, no la hayamos puesto bastante al fondo o al menos no en el lugar adecuado. Las formas más interesantes de consecuencialismo en el futuro, creo, serán aquellas que delineen un trasfondo nuevo sin tener que llevarlo tan al fondo que nada que merezca el nombre de «utilitarismo» o «consecuencialismo» permanezca.

clase¹². Pretenden disipar el misterio sometiendo dicha clase a una descripción que por sí misma ayudará a volver claro lo que es oscuro. Mas, en muchos casos se ha comprobado que es extremadamente difícil encontrar una descripción satisfactoria. En la clase de casos como el del trasplante la descripción propuesta a menudo es la que reza «matar deliberadamente a un inocente». Pero los marineros matan deliberadamente al grumete, y no podemos contestar que en esos casos la maldad del acto queda contrapesada por la cantidad de bien en disputa, porque la cantidad de bien —cinco vidas salvadas— podría ser la misma que en el caso del trasplante. Resulta difícil identificar alguna otra clase que funcione mejor. Podríamos utilizar los términos «asesinato»¹³ o «muerte injusta»¹⁴ para cualquier ejemplo de muerte deliberada de un inocente que mostrase el estatuto moral exigido. Pero la descripción «asesinato» y la de «muerte injusta» no identificarían el fundamento a partir del cual poseen ese estatuto sino que presupondrían un fundamento que ya habría sido identificado.

Algunos deontologistas toman un camino diferente. En vez de identificar una clase de actos, identifican una clase de intenciones. Lo que está prohibido son actos que proceden de una mala intención, que violan, dicen ellos, el respeto moral por las personas¹⁵. Este enfoque es capaz de distinguir el ejemplo del trasplante del ejemplo del avión: quizás al desviar el avión se puede decir que

¹² Elizabeth Anscombe identifica esto como uno de los rasgos de la «ética judeo-cristiana»: «ha sido característico de esta ética enseñar que existen ciertas cosas prohibidas sean cuales sean las consecuencias, por ejemplo: escoger matar al inocente con cualquier propósito, aunque fuera bueno... La prohibición de ciertas cosas simplemente en virtud de su descripción de tales y tales clases identificables de acción, en independencia de cualesquiera ulteriores consecuencias, no es ciertamente toda la ética judeo-cristiana, pero es un rasgo notorio de ésta...» «Modern Moral Philosophy», en J.J. Thomson & G. Dworkin (eds.), *Ethics*, New York: Harper and Row, 1968, pp. 197-8. Cfr. también H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London: Macmillan, 7th ed., 1907, p. 200. Puede sostenerse, como W.D. Ross, que cierta clase de actos son siempre malos (por ejemplo, mentir, romper las promesas) aunque concediendo que las consecuencias pueden tener también su peso; cfr. su trabajo *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930, pp.16-22; también su obra *Foundations of Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 1939, p.134.

¹³ Cfr. G.E.M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», p.198.

¹⁴ Cfr. G.E.M. Anscombe, «Two Kinds of Error in Action», en J.J. Thomson & G. Dworkin (eds.), *Ethics*, p.287.

¹⁵ Thomas Nagel defiende esta clase de deontología en *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986, cap. IX sec. 5.

has anticipado la muerte de las pocas personas que estaban en los suburbios pero no que la has perseguido, mientras que los médicos sí persiguieron la muerte del recluso. Pero, en el caso de los náufragos, estos sí persiguieron la muerte del grumete. Es cierto que uno podría argumentar que existe un respeto por las personas en el caso del grumete y no existe en el caso del trasplante. Tanto la doctrina del doble efecto como el principio del respeto por las personas han sido desarrollados con una ingenuidad que ha llevado a extender su aplicación a un amplio número de situaciones, pero mi opinión es que existen casos que no pueden explicar de modo adecuado, y que, en algún momento de la extensión de su aplicación, empieza a parecer como si el hecho de que un acto esté justificado estuviese determinando si está presente el respeto y no al revés, como los deontologistas necesitan¹⁶.

Otros deontologistas ensayan otra vía más. Argumentan que lo que distingue el ejemplo del trasplante del caso del avión es la violación de un derecho¹⁷. Los médicos violan el derecho del recluso a vivir, mientras que no se violan los derechos de los pocos desafortunados de los suburbios al desviar el avión. Supongo que existe algo llamado derecho a la vida, pero sus límites son notoriamente confusos. Muchos dirían que el derecho a la vida es violado si los médicos matan al recluso pero no si dejan morir a sus seis pacientes. ¿Pero, se viola el derecho a la vida si no me molesto en tirar un salvavidas a un niño que se está ahogando? Muchos dirían también que el derecho a la vida del grumete sería violado si los marineros se lo comen, pero que ese derecho sería superado por las otras cinco vidas que están en juego. Pero, si esto es así, si ahí es donde trazamos la línea en torno al derecho a la vida, entonces no puede ser ese derecho lo que explique la diferencia moral entre el ejemplo del grumete y el del trasplante, porque la misma condición de sobrepasamiento está presente allí también. Lo que necesitamos es una teoría sustantiva de los derechos que logre el resultado según el cual el derecho a la vida es violado en el caso del trasplante pero no en el del grumete. Hasta el momento nadie

¹⁶ Cfr. Shelly Kagan, *The Limits of Morality*, p.176: «Esta es la razón por la que el argumento a partir del respeto es erróneo. Pretende sostener que una cierta clase de actos de falta de respeto es la base de su falta de justificación. Creo que la posición inversa está más cerca de la verdad...»

¹⁷ Esta es la posición de Judith Jarvis Thomson; cfr. su *The Realm of Rights*, cap. VII.

ha desarrollado tal teoría sustantiva; yo mismo dudo de que se haga¹⁸.

¿Qué es lo que estaría mal exactamente si los deontologistas se apegaran a sus armas? ¿Qué pasaría si estuviesen perfectamente capacitados para vivir con las consecuencias de adoptar la descripción «matar deliberadamente a un inocente»: no deberíamos comernos al grumete ni ahogar al niño.

Lo que, a mi modo de ver, resulta erróneo en la versión *absoluta* de su posición es que no podemos proporcionar el fundamento que la prohibición precisa para ser inteligible. Para resultar inteligible debe mantener algunos lazos, por muy tenues e indirectos que sean, con intereses. No podríamos comprender la prohibición al margen del gran valor que concedemos a la vida. Lo que impone protección debe ser capaz de resultarnos digno de protección. Lo que demanda respeto debemos ser capaces de verlo como respetable. ¿Cómo podría adquirir un estatuto moral el asesinato en independencia del abismo que abre en las vidas humanas? Es la idea de las constricciones deontológicas flotando totalmente al margen de los intereses lo que resulta chocante, incluso increíble. Algunos escritores han intentado sustentar estas constricciones apelando, no a los intereses, sino al carácter naturalmente repelente del mal. Si salvando a una persona pudiésemos salvar a dos, y si simplemente sopesáramos los intereses en conflicto (una vida

¹⁸ Con «teoría sustantiva» quiero decir una teoría que proporcione las condiciones de existencia de un derecho. Sobre la necesidad de una teoría tal, cfr. mi trabajo «Towards a Substantive Theory of Rights», en R.G. Frey (ed.), *Utility and Rights*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Una teoría sustantiva es lo que necesita Judith Thomson con vistas a su argumentación en *The Realm of Rights*, pero me parece que al final no la alcanza.

Alguien podría pensar que el derecho a la vida no se vulnera en el caso del niño axfisiado ni en el del grumete, simplemente porque la probabilidad de que mueran todos es tan alta, incluidos el niño y el grumete, que estos casos, como el del avión a punto de estrellarse, caen bajo la norma de limitar el daño. Pero, entonces, tomemos el ejemplo de la gruta, otra bien conocida escena dentro de la casuística moral. Un derrumbe bloquea la salida de una cueva dejando atrapados a seis turistas; la elevación del nivel de las aguas amenaza con ahogarlos. Descubren un pequeño agujero en el techo, pero el primero de su grupo en alcanzarlo es el más gordo, se queda atascado y no puede avanzar ni retroceder. Las personas que están fuera no tienen ningún equipo excepto un pequeño cartucho de dinamita, no suficiente para hacer un nuevo agujero pero sí suficiente para sacar al turista gordo del agujero ya existente. ¿Deberían los trabajadores matar a uno para salvar a cinco? El turista gordo seguramente sobreviviría si nadie interviene; en ese sentido, el ejemplo de la cueva es diferente del caso del niño axfisiado y del caso del grumete y similar al del trasplante.

frente a dos), entonces deberíamos ignorar, piensan ellos, el carácter intrínsecamente odioso del mal; deberíamos nadar «contra la corriente normativa»¹⁹. Mas, hablar del mal no disminuye la sorpresa; el mal no puede tampoco flotar libremente. Debe conectarse con nuestros intereses, al menos para usarlos como una parte de una explicación multilateral de por qué cada persona por separado demanda respeto. Además, los deontologistas deben explicar por qué difieren en fuerza las prohibiciones; por qué, por ejemplo, una prohibición sobre el asesinato es más restrictiva que una sobre el robo. La explicación obvia y rápidamente disponible es la que di anteriormente: la vida por lo general es de mayor valor que la propiedad.

Creo que la mayoría de los deontologistas estarían preparados para asumir esta especie de pérdida del vínculo entre prohibiciones e intereses. Lo que resulta característico de la deontología es su negación del hecho de que simplemente tenemos que *promover* los valores mencionados: uno no puede matar deliberadamente a un inocente, incluso aunque pudieran salvarse de modo subsiguiente más vidas. Los valores tienen que aparecer en el escenario para que las prohibiciones resulten inteligibles, pero ciertos valores han de ser *respetados*, no *promovidos*. «Respetar la vida» quiere decir para mí primariamente, aunque no de forma exclusiva, no acabar con una vida inocente; «promover» la vida significa para mí lograr su preservación por cualquier medio que me sea accesible²⁰.

Pero, aquí existe una fuente de problemas. A veces, el valor que reconocemos como necesario para la inteligibilidad de la prohibición desaparece. En ciertas circunstancias, no encontramos nada de lo que vuelve valiosa la vida. Una persona cerca de la muerte puede sufrir de forma tan intensa que todo lo demás se vea enturbiado —las relaciones con los demás, la autonomía, la reflexión, la dignidad—. Sin embargo, la eutanasia cae bajo la prohibición, ya que es matar deliberadamente a un inocente. No es que uno no pueda hacer inteligible la prohibición sobre la euta-

¹⁹ «The Limits of Objectivity», en S.M. McMunrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Value, 1980*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1980, pp. 131-3.

²⁰ Tomo esta distinción entre «promover» y «respetar» los valores del artículo de Philip Pettit (aunque él usa los términos «promover», y «reverenciar») «Consecuencialismo», en Singer, P. (ed.): *A companion to Ethics*, Oxford, Blackwell, 1991 (hay trad. esp. en Peter Singer (ed.): *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1995).

nasia de otro modo. Hay visiones religiosas del mundo que pueden darle sentido, pero esa forma de darle sentido no es admisible para una ética secular. Para una ética secular, la perspectiva deontológica muestra, por lo menos hasta el momento presente, demasiadas lagunas.

¿Qué hay de erróneo cuando los deontologistas se aferran a sus armas más ligeras, esto es, a las formas más débiles y no-absolutas de deontología? Resta por resolver todavía el problema del vínculo entre la prohibición «No matar deliberadamente a un inocente» y los intereses. Trasladarse simplemente desde una deontología absoluta a una no-absoluta no hace nada por llenar ese abismo teórico. Además, existe otro problema con el que se enfrentan sólo los deontologistas no-absolutos. En alguna medida, dicen, habría suficiente cantidad de bien en disputa en el caso del grumete como para superar en importancia a la prohibición. Si estos aceptan, como muchos lo harían, que se ha llegado al límite en la clase de casos del tipo del grumete y de los que he estado hablando, entonces, se enfrentan con el problema de explicar las diferencias morales entre esos casos y el ejemplo del trasplante.

Después de eso, todas las deontologías se enfrentan con un desafío epistemológico todavía más intimidatorio. Si los deontologistas van a proporcionar a ciertos actos un peso moral, entonces deberán explicar cómo identifican esta clase de actos. Tienen que mostrar que esta identificación resulta distinta de las meras expresiones de gusto o disgusto. Existe el mismo problema con la identificación de los valores prudenciales; necesitamos patrones de corrección e incorrección, así como una teoría del error, con el fin de identificar tanto los valores prudenciales como la clase de actos prohibidos de los deontologistas. Aunque el proyecto de los valores prudenciales se encuentra en sus primeros estadios, existe una esperanza razonable de que pueda ser llevado adelante²¹. Me parece que hay una esperanza considerablemente menor en el caso deontológico.

Normas como «no matar deliberadamente a un inocente» no parecen describir clases de actos malos en sí mismos. Pueden ser principios guía-de-la-acción buenos e incluso cruciales, pero esa es otra cuestión. La perspectiva de una racionalidad deontológica

²¹ Mi propio intento de llevarlo adelante puede verse en *Well-Being*, parte I y en «Against the Taste Model», en J. Elster y J.E. Roemer (eds.): *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (hay trad. esp. en Doxa).

sistemática –por ejemplo, que llegara a una decisión práctica simplemente sopesando los diferentes pesos de obligaciones prima facie en conflicto– me parece absurda.

La vida moral tiene que ser un tipo de vida que los individuos corrientes puedan llevar. Los seres humanos como nosotros deben vivir de acuerdo con ciertas normas: prohibiciones, instrucciones, permisos, confeccionados para agentes con nuestras capacidades. Pero, por las mismas razones debemos actuar en gran medida a partir de ciertos sentimientos que conforman gran parte de nuestra vida moral: simpatía, respeto, lealtad, fidelidad. Estos argumentos nos llevan al dominio general de la Ética de la virtud.

Aunque todavía no constituyen, creo, el único camino [para llegar a éstas]. Muchas perspectivas morales, al menos las más plausibles, consideran importantes a las virtudes. Ahora bien, se necesita algo más que eso para hacer de una opinión una ética de virtudes. Lo que resulta definitorio de una ética de virtudes es que convierte a las virtudes no sólo en algo importante sino también y en un cierto sentido en algo fundamental dentro de la estructura moral: se hallan tan dentro de la estructura que se puede decir que engendran o dan vida al resto. Una segunda característica de las éticas de las virtudes es que la vida moral no consiste sólo en una cuestión de aplicar principios generales, sino en un problema de percibir correctamente determinadas situaciones, lo que exige una sensibilidad ante ciertos rasgos que los principios a menudo no pueden captar²².

Ese segundo argumento debería ser correcto en gran medida. La norma «No matar deliberadamente a un inocente» nos ayuda tan sólo hasta cierto punto. No ayuda cuando la Gestapo está cerca y el niño está a punto de llorar, o cuando se trata del grumete o de todos nosotros. La vida moral no precisa sólo de legisladores sino también de jueces, quienes en casos particulares sean capaces de aplicar la Ley sabiamente (y quizás a veces no de modo completo).

El criterio para la elección correcta propuesto por las éticas de las virtudes, por consiguiente, no es un cuadro de principios generales sino el de una persona: deberíamos perseguir con la acción lo que una persona con disposiciones sabiamente equilibradas haría. Pero, este criterio pide a gritos una clarificación en dos puntos. Si las virtudes son disposiciones de la clase *correcta*, ¿cómo

²² Cfr. Aristotle, *NE*, esp. 1141 a9-1145a13.

decidimos sobre esa clase *correcta*? ¿Y cómo decidimos sobre el *correcto* equilibrio entre ellas?

Los sentimientos morales como la Simpatía, la compasión y el amor es bien sabido que son capaces de descarriarnos. La compasión puede ser tan sólo debilidad de corazón; podemos echar una mano cuando hubiese sido mejor dejar que la persona se defendiera por sí misma. Así que las disposiciones que van unidas a las virtudes deben pasar por muchos refinamientos críticos —como dice la misma ética de las virtudes—. Si la compasión es una virtud debe ser distinta a la mera debilidad de corazón. Pero, si debemos descubrir las disposiciones correctas en un correcto equilibrio, entonces el criterio de la corrección amenaza con ocupar la planta noble de la estructura moral, mandando a las virtudes escaleras arriba.

Consideremos cómo funciona realmente la búsqueda de un equilibrio correcto en un caso particular. Tenemos respeto por la vida (eso es lo que debería hacer que los médicos se abstuvieran en el ejemplo del trasplante). Tenemos respeto por los demás (eso es lo que te debería hacer desviar el avión en dirección a los suburbios). Aunque, el respeto por la vida, si ha de ser de alguna utilidad en Ética, debe ser en gran medida precisado con bastante más exactitud de la que se encuentra en la frase «respeto por la vida». Debemos saber mucho más con respecto a las demandas que recaen sobre nosotros y la forma que éstas adoptan. ¿Qué haríamos si tuviéramos un paciente agonizando para quien los calmantes del dolor hubiesen dejado de funcionar? Deberíamos sopesar el respeto por la vida que generalmente guía nuestra mano con la compasión ante el sufrimiento que por lo general la mueve. Mas, la forma en la que deberíamos trazar o establecer el equilibrio es contestando determinadas cuestiones. ¿Cuál es el interés del paciente? ¿Dejó el paciente algunas instrucciones a seguir? Como no se trata de un ejemplo respecto a algo de usar y tirar, ¿lo que cambia en la relación doctor/paciente no debería seguirse de una nueva línea de conducta? ¿Qué límites debería tener ésta? ¿Podrían ser formulados en algún caso de forma que los más de nosotros podamos seguir dicha conducta satisfactoriamente? Y así todo seguido —éste es tan sólo el comienzo de la lista—. Las respuestas fiables a estas preguntas deberían refinar con posterioridad nuestras a veces conflictivas disposiciones de respeto y compasión. Pero, lo que haría todo el trabajo no serían nuestras disposiciones sino las respuestas a las preguntas. Ahora bien, estas preguntas se centran en las mismas consideraciones que funcionan cuando excluimos los casos del grumete y del niño axfisiado de la catego-

ría de muertes deliberadas de un inocente, a saber, la promoción de los intereses humanos, la necesidad de vivir en gran medida, aunque no siempre, mediante normas y el papel vital de los límites del conocimiento. Es difícil ver, en lo que he manejado con el fin de singularizar estos casos, ninguna razón para pensar que las virtudes sean fundamentales en la estructura general de la ética.

En particular lo que resulta poco plausible es esa forma de ética de la virtud que afirma que ha de haber una persona idealmente virtuosa cuyas disposiciones estén en un perfecto equilibrio, y cuyas acciones, en consecuencia, son moralmente correctas. Este es otro ejemplo de ambición excesiva dentro de la teoría moral: la presunción de que la mayoría de nosotros podríamos en alguna ocasión llegar a ser sensibles a todas las consideraciones morales implicadas en un caso particular y a su peso específico. Esto exagera tanto nuestra sensibilidad como las determinaciones de las consideraciones morales ante las cuales habríamos de ser sensibles.

Mis dudas acerca del utilitarismo, la deontología y la ética de las virtudes admito que no conducen a un rechazo concluyente de éstas. Además, me he concentrado en las formas más sistemáticas de éstas. No obstante, mis dudas acerca de cada una de ellas apuntan más o menos en la misma dirección.

Mi propia postura es que los filósofos no han prestado aún suficiente atención a la naturaleza de los agentes morales. Cuando lo hacemos, descubrimos, creo, una explicación de los patrones morales de los que hemos estado hablando, la cual concede a estos una posición que el utilitarismo no les otorga, pero sin recurrir a los ulteriores valores morales que la deontología supone pero tiene problemas para encontrar, ni a la primacía de las disposiciones morales que la ética de las virtudes defiende pero tiene problemas para justificar.

He señalado que la norma «No matar deliberadamente al inocente» se mantiene sin variaciones en todos los casos excepto en los límites porque es la única norma con la que agentes como nosotros podemos vivir en esos casos. Mi suposición es que lo que nos impide aceptar esta conclusión es el Mito de la Respuesta Moralmente Correcta. No esperamos que una ley ofrezca siempre una respuesta: una situación puede ser tan poco corriente que ninguna ley se adecúe a ella, que incluso ninguna intención del legislador se adapte a ella. Estamos preparados para aceptar que el derecho positivo es una creación humana y falible, no siempre adaptada a las complejidades de la vida. Pero, detrás del derecho

positivo pensamos que existe una forma ideal de ley, la ley moral, refinable sin límites, aplicable de modo universal, nunca carente de respuesta (aunque nosotros podamos ser incapaces de hallarla). Ahora bien, la ley moral es limitada en el mismo sentido, y en gran parte por las mismas razones, que la ley positiva. El mito consiste en que siempre existe una respuesta moralmente correcta. A veces las normas morales entran en conflicto y no existe una base moral para su solución. Otras veces, tan sólo podemos adherirnos a una norma moral, por ejemplo «No matar deliberadamente a un inocente», a pesar de todas las dolorosas y, en un cierto sentido, racionales preocupaciones que pesan del otro lado —como en el caso del trasplante—, porque es la única clase de vida moral que se presenta ante nosotros.

Hay otro obstáculo, creo, a nuestra aceptación de esa conclusión: el mito de la suficiencia de la moral. Las consideraciones morales puras nos dejan a menudo muy faltos de patrones específicos de acción, así que el consenso social, o la convergencia, o la tradición son susceptibles de llenar este hueco. Por ejemplo, los derechos humanos tienen su fundamento moral, yo diría, en el gran valor que atribuimos a nuestro status como personas, como agentes. En tanto que personas, llevamos a cabo deliberaciones acerca de nuestros fines y los elegimos y luego actuamos para hacerlos realidad. Los derechos humanos se ven mejor, sobre la base de esta concepción ilustrada de los mismos, como protecciones de los valores asociados con la personeidad [con el carácter o condición de persona; se trata de un neologismo acuñado por James Griffin y anteriormente usado en su trabajo Bienestar y utilidad, ya publicado antes por Télos también en traducción mía; N. del T.], por ejemplo, nuestra elección autónoma de un camino en la vida, el tener con qué lograrlo y el que otros no nos lo impidan. En consecuencia, un derecho humano es el derecho a la integridad corporal, porque, a menos que poseamos cierta seguridad en lo que respecta a nuestros propios cuerpos, no tendremos ninguna seguridad para actuar. Pero, ¿dónde debe trazarse la línea que define ese derecho? ¿Prohíbe ese derecho al estado que coja por la fuerza uno de mis riñones para un trasplante? ¿Prohíbe también a un estado particularmente acomodado que me exija un litro de mi sangre, el cual, se me dice, será adquirido en mi propia casa y mientras duermo, lo que me permitirá levantarme a la mañana siguiente no por eso peor? Lo que resulta claro es que, por sí misma, la consideración moralmente relevante —esto es, el valor de la personeidad— no va a fijar una línea precisa. La consideración de la personeidad no me protegería del estado acomodado que

va tras mi sangre; después, lo que yo perdería con una extracción de riñón son tan sólo unas pocas semanas de convalecencia (y si mi riñón sobrante falla existe un banco para que yo obtenga un trasplante), y unas pocas semanas de sufrimiento destruirían mi personabilidad. Mas el problema reside en que la consideración de la personabilidad, sin apoyo adicional, no traza nada que se acerque a una línea precisa. Y si la línea es muy indeterminada, podemos incluso ser reacios a afirmar que un derecho aún así existe. Su existencia, hasta cierto punto, depende de nuestra capacidad para verlo como algo manejable, como una exigencia en relación con otros socialmente efectiva. En todo caso, ¿qué clase de cosa debemos añadir para hacerla más precisa? Una buena cantidad de consideraciones deben entrar en juego a la hora de precisar la línea—como por ejemplo, en qué medida es intervencionista la tradición política de nuestra sociedad en particular; si la naturaleza humana es de un modo que deberíamos ser lo suficientemente precavidos como para dejar un amplio margen de seguridad; lo simple y obvia que debe ser la línea; etcétera.

Así que no deberíamos creer que existen siempre normas morales totalmente definidas detrás de las leyes o de otros patrones sociales, las cuales nos proporcionan el ideal al que las leyes o los patrones sociales deben adaptarse. No es que no haya ningún fundamento racional para evaluar dichas leyes y patrones sociales, sino que éstos no serán totalmente morales en su contenido. En vez de ello, podrían ser vistos en términos de probabilidades sociales o psicológicas. Estoy tentado de decir que a menudo se cumple el camino contrario a esto: las normas morales—esto es, normas en la medida en que incorporan consideraciones puramente morales— a menudo son tremendamente indeterminadas y necesitan de un acuerdo social tras de ellas para darles forma. Otras veces es la misma ley la que les da forma. Más a menudo, incluso, esto lo hace un consenso moral no-legal. En esta vía ulterior, las normas morales son como [44] leyes. Es la sociedad, por intermedio de convenciones y decisiones, la que las define y de ese modo les confiere existencia.

Seguimos la norma «No matar deliberadamente al inocente» a menos que encontremos un área tolerablemente clara de excepciones—como existe en los casos cubiertos por la norma «Limitemos el daño»—. Debe existir otra área de excepciones, aunque sus límites sean difíciles de trazar, para la eutanasia. Los legisladores que van a definir una política acerca de la eutanasia tienen que afrontar el hecho de que ésta será aplicada por seres humanos limitados e interesados. Cualquier ley está condenada a ser un

confuso compromiso con la naturaleza humana y con las necesidades sociales. Pero, no es que detrás de la embrollada deliberación del legislador esté el pensamiento claro de moralista. Las dos deliberaciones son virtualmente la misma –los mismos problemas, los mismos compromisos, la misma vaguedad e incompletitud.

No estoy diciendo que las normas morales sean como el derecho positivo en su contenido, sino más bien en los modos de pensamiento empleados para llegar a ellas y en las consideraciones centrales de ese pensamiento, especialmente en las limitaciones de los agentes y en las soluciones a problemas sociales reales. Por contra, podría esperarse que el contenido de las normas morales fuera a menudo diferente del de las leyes positivas. Uno quiere que las normas proporcione el fundamento para criticar las leyes, y así será si quienes piensan sobre la *Ética* se mantienen un paso o dos por delante de los legisladores. Pero, cuando los interesados por la *Ética* piensan, por ejemplo, en los derechos humanos o en la eutanasia tendrán que usar simplemente la misma clase de caótica variedad de consideraciones que usa un legislador. Nuestra tarea en *Ética* no es tener pensamientos radicalmente diferentes de los suyos, sino tenerlos bastante antes o llevarlos más lejos que ellos. Por ejemplo, no hay nada que nos impida defender una norma practicable sobre la eutanasia antes de que los legisladores lo hagan; además, podemos llevar nuestra deliberación hasta lo más específico o particular (como en el caso del grumete), cuando ellos, dada la naturaleza del ejercicio legal, no pueden. Lo que digo no es especialmente conservador. No es ciertamente una defensa global de la ética del sentido común, que ha sido siempre inadecuada en el pasado y seguirá siéndolo. Poseemos poderosas formas de crítica que nos son accesibles: apelación a utilidades, a derechos, a la naturaleza de los agentes. Que no haya un principio supremo de fondo capaz de introducir el sistema en la *Ética* no quiere decir que no haya ningún modesto principio de fondo capaz de sostener una importante crítica de nuestra ética dominante.

Lo que estoy sugiriendo es que, a pesar de lo que los filósofos han asumido durante años, no existe un dominio de lo moral –esto es, una clase de pensamiento compuesta exclusivamente de consideraciones morales y conducente a determinadas conclusiones acerca de qué hacer. Sólo existe un amplio terreno, el dominio de lo social –una esfera de pensamiento en la que las consideraciones son más heterogéneas, más preocupadas de lo práctico y más sujetas a transacciones.