

VIII. LA ÉTICA

I. TRES CLASES DE RELATIVIDAD RESPECTO AL AGENTE

En este capítulo quisiera tratar algunos de los problemas que debe enfrentar cualquier defensor de la objetividad de la ética que desee dar sentido a la complejidad real del tema. El tratamiento será general y muy incompleto. En esencia, analizaré algunos ejemplos a fin de sugerir que la empresa no es inútil.

La discusión girará alrededor de la distinción entre valores relativos al agente y valores neutrales respecto al agente. No intentaré exponer una teoría ética completa, ni siquiera en líneas generales, sino que en este capítulo y en el siguiente trataré de decir algo sobre el problema central de la ética: de qué manera las vidas, los intereses y el bienestar de los demás nos plantean exigencias y cómo han de conciliarse estas exigencias, de varias formas, con el propósito de vivir nuestras propias vidas. Doy por hecho que la forma de una teoría moral depende de la interacción de fuerzas en la economía psíquica de los seres racionales complejos. (No hablaré de los valores estéticos, cuya relación con los intereses humanos es oscura, aunque se revelan a nuestros ojos en la capacidad que tienen ciertas cosas externas, a nosotros para suscitar nuestro interés y nuestra consideración.)

Hay un componente importante de la ética que es consecuencialista e impersonal. Si es correcto lo que dije en el capítulo anterior, existe un tipo de consecuencialismo hedonista, neutral respecto al agente que describe una forma significativa de interés que debemos sentir por los demás. La vida está llena de placeres y dolores básicos, y éstos tienen importancia. Tal vez haya otros bienes humanos básicos, como la salud y la supervivencia, que tienen el mismo *status*, pero me permitiré dejarlos de lado por el momento. Quisiera examinar ahora otros tipos de razones objetivas que com-

plican el cuadro. La ética no sólo se ocupa de lo que debería suceder, sino también, y de manera independiente, de lo que la gente debería o podría *hacer*. Las razones neutrales subyacen en lo primero, pero las razones relativas pueden afectar a lo último. En la discusión filosófica, la hegemonía de las razones neutrales y los valores impersonales se ve comúnmente puesta en tela de juicio por tres amplios tipos de razones cuya forma es relativa y cuya existencia parece ser independiente de los valores impersonales.

El primer tipo de razones se deriva de los deseos, proyectos, compromisos y adhesiones personales del agente individual, todos los cuales le dan razones para actuar persiguiendo fines que son los suyos. Los agruparé a todos bajo el membrete general de razones de autonomía (que no ha de confundirse con la autonomía del albedrío).

El segundo tipo de razones procede de las exigencias de otras personas que no quieren recibir un mal trato. Lo que tengo en mente no son razones neutrales para que todo el mundo procure que nadie sea maltratado, sino razones relativas para que cada individuo se abstenga de maltratar a los demás en su contacto con ellos (por ejemplo, violando sus derechos, rompiendo las promesas que les ha hecho, etc.). Agruparé todas estas razones bajo el título general, desagradable y familiar de deontología. Las razones autónomas limitarían lo que estamos obligados a hacer sirviendo a valores impersonales. Las razones deontológicas limitarían lo que se nos *permite* hacer sirviendo a valores impersonales o autónomos.

El tercer tipo de razones se deriva de las obligaciones especiales que tenemos hacia aquellas personas con las cuales mantenemos una relación estrecha: padres, hijos, cónyuge, hermanos, compañeros, colegas e incluso compatriotas. La mayoría de la gente reconocería que hay una obligación no contractual de mostrar un interés especial por algunas de estas personas, aunque habría discrepancias en torno a la fuerza de las razones y de la amplitud de la red. Las llamaré razones de obligación, pese a que no incluyen muchísimas obligaciones que se toman voluntariamente. Las menciono aquí sólo para propósitos de completitud, pero no las analizaré en detalle. Me siento menos confiado con ellas que en relación con

las otras dos categorías que en el pensamiento ordinario resisten a una justificación neutral respecto al agente.

No puedo asegurar que existan en efecto todas estas razones relativas al agente. Las autónomas y acaso las obligatorias son completamente inteligibles; pero, aunque pueda parecerme explicable la idea que se halla detrás de las deontológicas, es una explicación que arroja algunas dudas en torno a su validez. El único modo de averiguar cuáles son los límites de lo que podemos o debemos hacer sirviendo a valores impersonales consiste en ver qué sentido se puede dar a los límites aparentes y aceptarlos o rechazarlos si su sentido más pleno nos parece o no lo bastante bueno.

Consideradas en conjunto, las razones autónomas, obligatorias, neutrales y deontológicas cubren gran parte del territorio de la moral burguesa irreflexiva. El sentido común sugiere que cada uno de nosotros debe vivir su propia vida (autonomía), brindar una consideración especial a algunos de los demás (obligación), tener algún interés significativo por el bien general (valores neutrales) y tratar con decencia a la gente con quien se relaciona (deontología). También sugiere que tales propósitos pueden acarrear serios conflictos internos. El sentido común no tiene la última palabra ni en ética ni en ninguna otra cosa, pero sí tiene, tal como lo afirmó J. L. Austin a propósito del lenguaje ordinario, la primera palabra: tiene que ser considerado antes de ser descartado.

Se han hecho intentos por encontrar espacio para alguna versión de los tres tipos de aparentes excepciones a la ética impersonal en un sistema impersonal más complejo echando mano de derivaciones del consecuencialismo, como el utilitarismo de las reglas y el utilitarismo de los motivos. Un ejemplo reciente es la versión del utilitarismo en dos niveles que da Hare en *Moral Thinking*. Y T. M. Scanlon ofrece una justificación consecuencialista pero no utilitarista de los derechos deontológicos en "Rights, Goals, and Fairness". No voy a tratar de demostrar el fracaso de estas reducciones de lo relativo al agente a lo neutral respecto al agente, puesto que creo que son correctas en parte. Lo que ocurre es que no tienen la verdad completa. Intentaré presentar una explicación alternativa de la forma en que las excepciones pueden tener sentido

independientemente. Mi propósito es explicar qué es lo que elude una justificación en términos neutrales. Como esto es más notorio en el caso de la autonomía y la deontología, me concentraré en ellas. La explicación en uno y otro casos depende de ciertas discrepancias entre aquello a lo que se puede conceder un valor desde un punto de vista objetivo y lo que, desde un punto de vista también objetivo, se puede ver que tiene un valor para una perspectiva menos objetiva.

4. DEONTOLOGÍA

Permítaseme ahora pasar al oscuro tema de las restricciones deontológicas. Se trata de razones relativas al agente que no dependen de los fines o proyectos del agente, sino de las exigencias de los demás. A diferencia de las razones autónomas, no son opcionales. Si existen, restringen el ámbito de lo que podemos hacer sirviendo a metas relativas o neutrales.

Vienen a complicar un cuadro que de suyo ya era complicado. Si hay razones de autonomía relativas al agente que no dan lugar a exigencias interpersonales neutrales respecto al agente, entonces las exigencias de los demás deben competir con estas razones personales en la determinación de lo que se debe hacer. Las restricciones deontológicas añaden al sistema nuevas razones relativas al agente, razones para no tratar a los demás de cierta manera. No son exigencias impersonales que se derivan de los intereses de los demás, sino demandas personales que gobiernan nuestras relaciones con ellos.

No importa cómo se les explique, ocupan un lugar sobresaliente entre las apariencias morales. He aquí un ejemplo en el cual podemos centrar nuestras intuiciones al respecto.

Imagine el lector que es víctima de un accidente automovilístico una noche invernal en un camino solitario. Los demás pasajeros se encuentran malheridos, el carro está inservible y el camino desierto, todo lo cual lo hace empezar a caminar hasta que da con una casa aislada. La casa resulta estar ocupada por una anciana que cuida de su pequeño nieto. No hay teléfono, pero sí un auto en la cochera, y el lector, luego que ha explicado la situación, pide con desesperación a la anciana que se lo preste. Ella no cree la historia que acaba de oír y, aterrorizada por la desesperación que advierte en el visitante, corre al piso superior de la casa a refugiarse en el baño, dejándolo solo con el niño. El lector golpea violentamente la puerta sin obtener ningún resultado; después busca las llaves del coche pero no tiene éxito. Se le ocurre entonces que la anciana accedería a revelar dónde se hallan guardadas las llaves si viera

que ha comenzado a torcer el brazo del niño al otro lado de la puerta del baño. ¿Lo haría usted?

Es difícil no ver la situación como un dilema, aun cuando la torsión del brazo del niño es un mal menor si se compara con el hecho de que los heridos no puedan ser hospitalizados. El dilema obedece a que hay una razón especial para no *hacer* tal cosa. De otro modo sería obvio que el lector debería elegir el mal menor y torcerle el brazo al niño.

La intuición moral común reconoce varios tipos de razones deontológicas, de límites a lo que podríamos hacer a otras personas o al trato que podríamos darles. Están las obligaciones especiales creadas por pactos y promesas; las restricciones a la mentira y a la traición; la prohibición de violar diversos derechos individuales como el derecho a no ser asesinado, herido, privado de la libertad, amenazado, torturado, coaccionado, asaltado; las restricciones a la imposición de ciertos sacrificios a alguien sencillamente por ser medios para algún fin; y quizá el caso especial de la inmediatez, que hace que veamos tan distinta la aflicción a distancia de la aflicción que se produce en la misma habitación en que estamos. Podría haber también una exigencia deontológica de justicia, imparcialidad o equidad en el trato que damos a la gente. (Esta última debe distinguirse del valor impersonal que se adjudica a la igualdad en la distribución de beneficios y que se considera un aspecto de la evaluación de los estados de cosas.)

En todos estos casos parece como si las razones especiales, si es que existen, no pudieran explicarse simplemente como valores neutrales, ya que es esencial la relación particular del agente con el resultado. Se pueden pasar por alto las limitantes deontológicas cuando se dispone de razones neutrales lo bastante fuertes, pero éstas no deben entenderse como expresión de valores neutrales de ninguna índole. Dada la forma en que funcionan tales razones, es evidente que no se les puede explicar con la hipótesis de que la violación de una limitante deontológica tiene un elevado valor impersonal negativo. Las razones deontológicas ejercen todo su poder impidiendo que una persona haga algo, no sólo impidiendo que ocurra este hecho.

Por ejemplo, si en realidad hay tales limitantes, parece que lo que viene a continuación es cierto. Parece que uno no debería romper una promesa ni decir una mentira buscando algún beneficio, aun cuando no se nos pidiera que nos priváramos de un beneficio comparable a fin de evitar que alguien más rompa una promesa o diga una mentira. Y parece que uno no debería torcer el brazo de un niño pequeño para conseguir que su abuela haga algo, incluso algo suficientemente importante para que no nos viéramos orillados a renunciar a un beneficio comparable a fin de evitar que alguien más tuerza el brazo a un niño. Y tal vez tampoco nos involucraríamos en ciertas clases de tratos discriminatorios injustos (desempeñando un cargo oficial, por ejemplo), ni aun para producir un buen resultado al que no tendríamos que renunciar a fin de evitar que otros cometan iniquidades semejantes.

Algunas personas podrían negar sencillamente que tales intuiciones morales sean aceptables. Otras podrían decir que es posible explicar sutilmente su credibilidad apelando a valores impersonales y que sólo parecen implicar algún tipo fundamentalmente distinto de razones para actuar si no se las analiza de manera adecuada. Como ya dije, no quisiera detenerme aquí en revisar estas opciones. Puede que proporcionen la mayor esperanza de justificar racionalmente algo que tiene la ruda forma de un conjunto de restricciones deontológicas, pero si se ofrecen en calidad de explicaciones completas, me parecen esencialmente revisionistas. Aun cuando desde ese punto de vista tuvieran de su lado buena parte de la verdad, no arrojan luz sobre las concepciones deontológicas independientes que pretender reemplazar. Hay que entender de todos modos esas concepciones, aunque en otro momento se las rechace.

En ocasiones, en particular cuando se implica en el caso a instituciones y prácticas generales, hay una justificación neutral para lo que en un principio parece una restricción a la acción relativa al agente. Y ayuda en verdad a aceptar las limitantes deontológicas el hecho de que la adhesión general a ellas no produce resultados desastrosos a la larga. Las reglas que se oponen a la imposición de castigos y a la violación de los derechos ampliamente acepta-

dos tienen una utilidad social considerable; y si ya no fuera así, esas reglas perderían mucho de su atractivo moral.

Pero estoy convencido de que hay una forma de evaluación menos indirecta, no estadística, que también opera en apoyo a las limitantes deontológicas y que subyace en las intuiciones centrales y más enigmáticas que se dan en este campo. Esto es lo que produciría el sentimiento de estar frente a un dilema si resultara que la adhesión general a las restricciones deontológicas obra consistentemente en contra de la utilidad impersonal. Sea acertado o no, este tipo de concepción es el que quiero explorar y comprender. No tiene sentido tratar de demostrar por anticipado que no pueden surgir tales dilemas.

Una razón para resistirse a las limitaciones deontológicas es que son formalmente enigmáticas de un modo en que no lo son las otras razones que hemos analizado. Nos es posible entender cómo podrían derivarse las razones autónomas relativas al agente de los proyectos e intereses específicos de este último, y nos es posible entender cómo podrían derivarse las razones neutrales de los intereses de los demás, dando a cada uno de nosotros razones para tomarlas en cuenta. Empero, ¿cómo puede haber razones relativas para respetar las exigencias de los demás? ¿Cómo puede haber una razón para no torcer el brazo a alguien que no sea igualmente una razón para evitar que alguien más se lo haga?.

El carácter relativo de la razón no puede provenir simplemente del carácter del interés que se está respetando, pues éste, por sí mismo, sólo justificaría a una razón neutral para proteger tal interés. Y la razón relativa no proviene de un propósito o proyecto del agente individual, pues no se halla condicionada a los deseos del agente. Las restricciones deontológicas, en caso de que existan, se aplican a todos: son obligatorias y no es posible renunciar a ellas como a las ambiciones o compromisos personales.

Es difícil entender cómo puede haber algo así. Uno esperaría que las razones que se desprenden de los intereses de los demás fueran neutrales y no relativas. ¿Cómo es posible que una exigencia que se basa en los intereses de otras personas se aplique a quienes podrían infringirla directa o intencionalmente de un modo en que

no se aplica a aquellos cuyas acciones podrían conculcar ese mismo interés tan indirectamente como los primeros? Después de todo, no es peor *para la víctima* ser herida o asesinada de manera deliberada que por accidente o como resultado de un inevitable efecto secundario de una peligrosa operación de rescate. De hecho, los rasgos especiales de la acción que ponen en juego estas razones podrían no añadir nada en absoluto a la maldad impersonal del suceso. Para emplear un ejemplo de T. M. Scanlon, si hay que escoger entre salvar a una persona de ser asesinada y salvar a otra de morir en forma similar por accidente, y si no tenemos ninguna relación especial con ninguna de las dos, parece que nuestra elección sólo deba depender de qué salvamento podamos intentar con más probabilidad de éxito. Ciertamente es que la protervia de un asesinato es algo malo, en algún sentido; pero cuando se trata de decidir si hay más razones para impedir uno que el otro, un asesinato no parece un suceso mucho peor, considerando las cosas impersonalmente, que una muerte fortuita o accidental. Se debe echar mano de algún tipo de valor enteramente distinto para explicar la idea de que no se debe matar a una persona ni siquiera para impedir varias muertes accidentales: el asesinato no sólo es un mal que todo el mundo tiene razón para impedir, sino un acto que todo el mundo tiene razón para *evitar*.

En cualquier caso, aun cuando, vistas las cosas impersonalmente, fuera peor un asesinato que una muerte accidental, esto no ayudaría a explicar la limitante deontológica en contra del asesinato. En efecto, tal limitante prohíbe el asesinato aun en el caso de que fuese necesario para impedir otros *asesinatos*, y no sólo otras muertes.

No cabe duda de que las ideas de esta clase forman una parte importante de la fenomenología moral común. Con todo, su aire paradójico induce a pensar que el fenómeno en su totalidad constituye un tipo de ilusión moral que se origina en disposiciones psicológicas innatas o en el crudo pero útil adoctrinamiento moral. Empero, antes de condenar al descrédito tal intuición, deberíamos tener una idea mejor de a qué se refiere. Sin duda es bueno que la gente presente una profunda inhibición ante la posibilidad de torturar niños aun por razones muy poderosas; y lo mismo podría de-

cirse de otras restricciones deontológicas. Pero ello no explica por qué nos parece casi imposible considerarla una inhibición meramente útil. Una ilusión implica un juicio o una disposición a juzgar, y no un puro impulso motivacional. El hecho fenomenológico que debe ser explicado es que, en cada caso individual, parece que aprehendemos una *razón* relativa al agente en extremo poderosa para no infligir daño a una persona inocente. Esto se presenta como la aprehensión de una verdad normativa, y no sólo como una inhibición psicológica. Es menester analizarlo y explicarlo, y aceptarlo o rechazarlo según la explicación dé o no una justificación apropiada.

Creo que el principio tradicional de doble efecto, pese a los problemas que están implícitos en su aplicación, proporciona una guía general sobre la extensión y el carácter de las restricciones deontológicas; y creo también que, aun después de que en años recientes se han escrito volúmenes al respecto, éste sigue siendo el verdadero punto de convergencia de los esfuerzos por atrapar nuestras intuiciones.³ Este principio dice que, para transgredir las restricciones deontológicas, se debe maltratar a alguien más de manera intencional. Este maltrato debe ser algo que uno hace o elige, ya sea como fin o como medio, más que algo que nuestras acciones causan simplemente o que no aciertan a impedir pero que no nos hemos propuesto.

También es posible prever que nuestras acciones causarán o que no impedirán un daño que no queremos provocar o permitir. En tal caso, no caen en el alcance de una restricción deontológica, aunque de todos modos podrían ser objetables por razones neutrales. La forma precisa en que hay que trazar esta distinción ha sido materia de un amplio debate, en el cual se presentan a veces ejemplos ingeniosos, como el de una carreta desbocada que matará a cinco personas, a menos que el lector...; aquí los puntos suspensivos han de sustituirse por diversas maneras de salvarlas, todas las cuales implican, de algún modo, la muerte de otra persona. No voy a intentar demarcar con exactitud el alcance de este principio.

³ En Fried se encuentra una buena exposición de una visión de esta clase.

Aunque lo digo con cierto temor, creo que no tiene demasiada importancia para mis propósitos, además de que sospecho que no se puede hacer más que en forma aproximada: por lo menos, mis intuiciones deontológicas comienzan a fallar una vez rebasado cierto nivel de complejidad. Pero un punto que vale la pena mencionar es que las restricciones se aplican tanto a un daño permitido intencionalmente como a uno infligido de la misma manera. Así, en nuestro ejemplo cabría el mismo tipo de objeción si, teniendo en mente el mismo objetivo, el lector dejara que alguna otra persona torciera el brazo al niño. Tendría que permitir que ocurriera intencionalmente; y eso sería distinto de que el lector fracasara en impedir tal suceso por encontrarse demasiado embebido en otra actividad más importante.

5. AGENTES Y VÍCTIMAS

Hasta aquí, esto no es más que fenomenología moral: no elimina la paradoja. ¿Por qué deberíamos considerarnos mucho más responsables de lo que hacemos (o permitimos) intencionalmente que de las consecuencias de la acción que prevemos y decidimos aceptar pero que no forman parte de nuestros propósitos (ni intermedios ni finales)? ¿Cómo es posible que la conexión entre medios y fines conduzca a la responsabilidad con mucha mayor efectividad que la conexión entre previsión y inevitabilidad?

Es como si cada acción produjese una única perspectiva normativa del mundo determinada por la intención. Cuando tuerzo intencionalmente el brazo del niño, incorporo ese mal a lo que hago: es mi creación deliberada y las razones que se derivan de ella se ven amplificadas e iluminadas desde mi punto de vista. Estas últimas oscurecen razones derivadas de males mayores que son más "débiles" desde esta perspectiva porque no caen dentro del haz que intensifica mis intenciones, aun cuando sean consecuencia de lo que hago.

Tal es el cuadro, pero ¿puede ser correcto? ¿No es una representación normativamente distorsionada?

Este problema es un caso especial de la colisión entre los puntos de vista subjetivo y objetivo. La cuestión es saber si la perspectiva especial, personal de la agencia, tiene legítima importancia en la determinación de lo que la gente tiene razón de hacer, es decir, si, en virtud de esta perspectiva, podría yo poseer razones suficientes para no hacer algo que, considerando las cosas desde un punto de vista externo, sería mejor que hiciera. En otras palabras, *todo* irá mejor, lo que *suceda* será mejor, si tuerzo el brazo al niño que si no lo hago. Pero habré hecho algo peor. Si las consideraciones sobre lo que podría hacer, junto con los reclamos correlativos que me hace mi víctima, pueden tener un peso superior al valor sustancial impersonal de lo que ocurrirá, eso sólo puede deberse a que, en el razonamiento práctico, la perspectiva del agente goza de una importancia que se opone al dominio de una concepción en que el mundo es un lugar donde suceden cosas buenas y malas cuyo valor es independiente de toda perspectiva.

Ya he afirmado que el dominio de esta concepción neutral de los valores no es completo. No colma ni da cabida a las razones relativas que surgen de aquellos compromisos, ambiciones y adhesiones que, en algún sentido, son resultado de una elección. Pero el hecho de que se admita lo que he llamado razones autónomas no implica que sean posibles las razones deontológicas.⁴ Unas y otras son muy distintas. La peculiaridad de las razones deontológicas es que, si bien son relativas al agente, no expresan en modo alguno la autonomía subjetiva del agente. Son demandas, no opciones. La paradoja es que este respeto parcial y dependiente de la perspectiva por los intereses de los demás no debería ceder el paso a un respeto neutral en relación con el agente e independiente de toda perspectiva. La perspectiva deontológica parece primitiva e incluso supersticiosa si se le ve en comparación; se convierte apenas en una etapa en el camino a la objetividad completa. ¿Cómo puede ser tan importante lo que *hacemos* en este sentido restringido?

⁴ Scheffler, que tiene un análisis cuidadosamente escéptico de las limitantes deontológicas bajo el nombre de "restricciones centradas en el agente", hace hincapié en esto.

Permítaseme tratar de decir dónde radica la fuerza de la visión deontológica. Podríamos empezar por considerar un rasgo curioso de las razones deontológicas que no he destacado todavía. La intención parece amplificar la importancia de los malos propósitos en comparación con los malos efectos secundarios de un modo en que no amplifica la importancia de los buenos propósitos en comparación con los buenos efectos secundarios. Se supone que evitamos el empleo de medios malos para producir un buen fin, aun cuando fuera permisible producir ese buen fin por medios neutrales con efectos secundarios comparativamente malos. Por otro lado, dadas dos rutas a un fin legítimo, si una implica medios buenos y efectos secundarios neutrales y la otra implica medios neutrales y efectos secundarios igualmente buenos, no hay razón para elegir la primera ruta. Las razones deontológicas sólo nos dicen que no persigamos el mal; no nos dicen que nos propongamos el bien como medio. ¿Por qué habría de ser así? ¿Cuál es la relación entre el mal, por un lado, y la intención o el propósito, por el otro, que los hace oponerse con tal fuerza?

La respuesta surge al plantearnos la pregunta de qué es proponerse algo y en qué se distingue del mero hecho de producir el resultado a sabiendas.

La diferencia es que la acción que apunta intencionalmente a un objetivo es guiada por ese objetivo. Sea que el objetivo constituya un fin en sí mismo o sólo un medio, la acción que se ha propuesto esa meta debe ir tras ella y estar preparada para hacer ajustes en caso de que un cambio en las circunstancias provocara alguna desviación, mientras que un acto que simplemente produce un efecto no lo persigue ni es *guiado* por él, aunque se haya previsto el efecto.

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que proponerse el mal, aun como medio, es dejar que el mal guíe nuestras acciones. Debemos estar preparados para ajustarlas a fin de asegurar que se produzca el mal: una disminución en el nivel del mal que se desea se convierte en una razón para alterar lo que hacemos con miras a que se restaure y se mantenga el mal. Pero la esencia del mal es que nos *repele*. Si algo es malo, nuestros actos deben orientarse —si es que

el mal puede orientarlos— hacia su eliminación más que hacia su preservación. Tal es el *significado* del mal. Así pues, al perseguir el mal estamos nadando contra la corriente normativa. En cada momento, la meta orienta nuestra acción en una dirección diametralmente opuesta a aquella a la que apunta el valor de esa meta. Para decirlo de otro modo: si perseguimos el mal, hacemos de nuestros actos una función de él que, en primera instancia, es positiva y no negativa. A cada momento, la función intencional no es más que la función normativa invertida y, desde el punto de vista del agente, esto provoca un sentimiento agudo de dislocación moral.

Si el lector tuerce el brazo al niño, su objetivo es producirle dolor. De esta manera, el grito del niño ("¡basta; me duele!") será una objeción que apunta en un sentido diametralmente opuesto a la intención del lector. La súplica que uno esgrime como razón para que el otro se detenga es precisamente la razón que tiene este último para continuar. Si no hubiera dolor, el lector torcería aún más el brazo del niño o probaría con el otro. Puede haber casos (una calumnia o un castigo justificado, por ejemplo) en que el dolor no sea intrínsecamente malo, pero éste no es uno de ellos: la víctima es inocente. El lector está actuando directa y esencialmente en contra de la fuerza normativa intrínseca de su objetivo, pues lo que lo guía es la producción del dolor. Me parece que éste es el nervio fenomenológico de las restricciones deontológicas. Lo que sentimos que es peculiarmente erróneo en el hecho de realizar el mal en forma intencional, aun cuando pudiera dar lugar a algún bien, es el esfuerzo impetuoso que se opone al valor interno de nuestros propósitos.

He analizado un caso sencillo, pero podría haber complicaciones, naturalmente. Una sería la posibilidad de que alguien se sometiera voluntariamente a cierto tipo de dolor o daño, ya por su propio bien, ya en pos de algún otro fin importante para sí. En tal caso, el mal particular que persigue el lector cabe entre los objetivos más amplios de los propósitos deontológicos. Así pues, el mal que no hemos de perseguir es el mal de *nuestra víctima* y no sólo un hecho malo en particular. Además, cada individuo tiene una

autoridad digna de tomarse en consideración al definir, para efectos de esta restricción, lo que va a contar como un daño.⁵

Todo esto deja todavía pendiente la cuestión de la justificación. En efecto, se objetará que si uno persigue el mal sólo como un medio, entonces, aun cuando estuvieran involucrados los intereses de varias personas, no sería el mal el que orientaría en realidad la acción de uno, sino el bien global, que incluye un balance de bienes y males. Por lo consiguiente, cuando el lector tuerce el brazo al niño, lo que lo guía es el objetivo de rescatar a sus amigos heridos; y el bien que está implícito en este objetivo es superior al mal que representa el dolor del niño. La inmediatez del hecho de que debe tratar de producir el mal como objetivo subsidiario es importante desde un punto de vista fenomenológico; pero, ¿por qué habría de ser moralmente importante? Aun cuando se añade el costo que tiene personalmente para el lector, ¿por qué habría de ser el origen de una prohibición?

No creo que haya una respuesta definitiva. La pregunta es si debo desatender la resistencia que encuentra mi propósito inmediato de hacer lo que es malo para mi víctima en favor del valor global de los resultados de lo que hago. Cuando veo mi acto desde fuera y pienso en él como resultado de una elección en que se ha considerado impersonalmente el estado del mundo en que ocurre, me parece racional. Al pensar en el asunto de esta manera, abstraigo mi voluntad y sus elecciones de mi persona, por decirlo así, e incluso de mis acciones, y elijo directamente entre diversos estados del mundo, como si estuviera resolviendo un examen de opción múltiple. Si la elección está determinada por lo que después del balance resulta mejor desde un punto de vista impersonal, entonces lo que me guía es el bien y no el mal.

Pero el yo que recibe esta guía es el yo objetivo que ve el mun-

⁵ Lo mismo parece aplicarse, aun cuando es imposible el consentimiento informado (como en el caso en que le infligimos daño o sufrimiento a un bebé por su propio bien); sin embargo, podría darse aquí una inhibición residual: si imaginamos en el caso descrito que la seguridad *del niño* depende de que consigamos las llaves del coche, ello no elimina la repugnancia del hecho de torcerle el brazo para conseguir las llaves.

do impersonalmente como un lugar que contiene a TN y a sus acciones, entre otras cosas. Se encuentra separado de la perspectiva de TN, pues no observa el mundo desde ningún lugar que se halle en su interior. Elige; y TN, su instrumento, o quizá podríamos decir su agente, pone en práctica las instrucciones lo mejor que puede. Él podría estar persiguiendo el mal, pues la opción que —desde un punto de vista impersonal— es la mejor podría implicar la producción de buenos resultados o buenos fines por medios malos. Empero, sólo estaría siguiendo órdenes.

Ver la cuestión bajo esta luz es ver a un tiempo el recurso a la ética consecuencialista, neutral respecto al agente, y la fuerza contraria de la ética deontológica, relativa al agente. La visión imparcial, objetiva, abarca todo y proporciona un punto de vista para la elección desde el cual pueden concordar todos los electores acerca de lo que debería ocurrir. Pero cada uno de nosotros no sólo es un yo objetivo, sino una persona particular con una perspectiva particular. Actuamos en el mundo desde esa perspectiva y no sólo desde el punto de vista de una voluntad imparcial que selecciona y rechaza estados del mundo. Así, nuestras elecciones no son nada más elecciones de estados del mundo, sino de acciones. Cada elección es dos elecciones; y desde el punto de vista interno, la persecución del mal por medio de la torsión del brazo del niño cobra mucha importancia. El objetivo inmediato es la producción del dolor; y el hecho de que desde una perspectiva externa el lector esté escogiendo la preeminencia del bien sobre el mal en un balance global no oculta del todo el hecho de que éste es el carácter intrínseco de su acción.

Me he concentrado en el punto de vista del agente, ya que esto parece lo apropiado cuando se investiga una restricción relativa al agente. Pero también hay algo que decir acerca del punto de vista de la víctima. Aquí también encontramos problemas que tienen que ver con la integración de los dos puntos de vista, así como materia adicional para el análisis. Los principios morales no se restringen a decir a los agentes qué pueden y qué no pueden hacer. También dicen a las víctimas qué clase de tratamiento pueden y no pueden objetar, rechazar o demandar.

Si estuviera justificado el hecho de que yo matara a un inocente para salvar a otras cinco personas, entonces aquél no tendría derecho a presentar ninguna objeción y, en una visión totalmente consecuencialista, tampoco tendría derecho a resistirse. Por contraste, las otras cinco personas tendrían derecho a presentar una objeción si yo *no* lo matara para salvarlas. Una moralidad completamente impersonal requeriría que las víctimas, al igual que los actores, estuvieran dominadas en sus juicios acerca de la forma en que las tratan los demás por valores impersonales, neutrales respecto al agente.

No obstante, ésta parece una exigencia excesiva para individuos cuya perspectiva del mundo es inherentemente compleja e incluye un fuerte componente subjetivo. Desde luego, ninguna de las seis personas que intervienen en este dilema quiere morir, pero sólo una de ellas se enfrenta a mi intento de matarla. A esta persona no se le permite, en una visión consecuencialista puramente neutral respecto al agente, suplicar por su vida en contra de mi intento deliberado de arrebatarla. Su posición especial de víctima no le da ninguna categoría especial para apelar mi decisión.

Por supuesto que la posición deontológica presenta un rasgo paralelo. En una visión deontológica, las cinco personas a las que podría salvar matando a la sexta no pueden suplicarme por sus vidas en contra de mi renuencia a salvarlas. (Podrían apelar ante *sus* ejecutores, si tal es la naturaleza de la amenaza de muerte que se cierne sobre ellas, pero no ante mí.) Sin embargo, esto no hace que las dos posiciones sean simétricas, pues hay una diferencia. La restricción deontológica siempre permite a una víctima presentar objeciones a quienes se han propuesto hacerle daño; y esta relación, cuando se ve desde la perspectiva personal de la víctima, posee el mismo carácter especial de amplificación normativa que tiene cuando se ve desde la perspectiva personal del agente. Tal restricción expresa la apelación directa al punto de vista del agente desde el punto de vista de la persona en la cual recaen sus acciones. Opera por medio de esa relación. La víctima se siente agraviada al recibir un daño deliberado, así sea por el bien superior de otros, no en razón de la magnitud del daño nada más, sino a causa del ataque

que significa para su valor el hecho de que mis actos se hayan visto orientados en su perjuicio. Lo que hago se dirige inmediatamente en contra de su bien: no sólo la daña de hecho.

Las cinco personas que podría salvar matándola no pueden decir lo mismo en caso de que yo desista. Sólo pueden apelar a mi reconocimiento objetivo del valor impersonal de sus vidas. No es una nimiedad, por supuesto, pero de todos modos parece un recurso más débil que la protesta que podría presentar mi víctima, una protesta que no presentaría ante ellos sino ante mí como poseedor de la vida que pretendo destruir.

Esto no hace más que corroborar la importancia de la perspectiva interna en la explicación del contenido de las intuiciones deontológicas. No prueba la corrección de estas mismas intuiciones. Empero, confirma que una moralidad puramente impersonal requiere que se suprima en general la perspectiva personal en la motivación moral, no sólo en su rechazo de las razones relativas de autonomía, sino también en su renuencia a aceptar las restricciones deontológicas relativas al agente. No es necesario que estas restricciones sean absolutas: se pueden ver como razones relativas con cierto peso que forman entre las fuentes de la moralidad pero no la agotan. Al examinar de manera objetiva las relaciones humanas, no parece irracional aceptar que tales razones figuren, en un nivel básico, tanto dentro de la perspectiva de los agentes como en la de las víctimas.

6. PROGRESO MORAL

Esta exposición de la fuerza de las razones deontológicas se aplica con especial claridad a la restricción a infligir un daño como un medio para conseguir nuestros fines. Una teoría deontológica más completa tendría que explicar los diversos tipos de figuras normativas a contrapelo de las cuales actuamos cuando rompemos nuestras promesas, mentimos, discriminamos injustamente o nos negamos a dar ayuda inmediata en una emergencia. Tendría que ocuparse, además, de problemas relativos a la determinación de cuál es con