

R. Nozick. (2014) *Anarquía, Estado y utopía*  
(selección)

Indicaciones para la lectura: es obligatorio leer  
las secciones resaltadas en verde y es opcional  
leer las resaltadas en rosado.

#### RESTRICCIONES MORALES Y FINES MORALES

Esta cuestión presupone que un interés moral puede funcionar únicamente como un *fin* moral, como un estado final para que ciertas actividades, como resultado, se realicen. Ciertamente, pudiera parecer una verdad necesaria que "derechos", "deber", etcétera, tengan que explicarse en términos de lo que es (o intenta ser) producto del bien mayor, con todos los fines en él integrados.<sup>3</sup> De esta manera, se piensa frecuentemente que lo que está mal en el utilitarismo (que *es* de esta forma) es su muy estrecha concepción del bien. El utilitarismo, se dice, no toma en cuenta, propiamente, los derechos y la no violación de ellos; por el contrario, les deja un *status* derivado. Muchos de los contraejemplos dirigidos al utilitarismo caen bajo esta objeción, por ejemplo: castigar a un hombre inocente para salvar a todo un vecindario de una venganza violenta. Una teoría, sin embargo, puede considerar fundamental la no violación de derechos, pero tratarla en un lugar equivocado o en forma equivocada. De esta manera, supóngase que alguna condición para minimizar la cantidad total (sopesada) de las violaciones de derechos está integrada en el estado final deseable que se debe alcanzar. Tendríamos, entonces, algo así como un "utilitarismo de

<sup>3</sup> Para una clara exposición de que esta postura está en un error, *vid.* John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1961, pp. 30 y 565-566.

derechos"; las violaciones de derechos (por *minimizar*) simplemente reemplazarían a la felicidad total como el estado final pertinente en la estructura utilitarista. (Obsérvese que no sostenemos que la no violación de nuestros derechos sea nuestro único bien mayor; tampoco lo colocamos lexicográficamente primero para excluir intercambios. Si hay una sociedad deseable escogeríamos habitarla, aun cuando algunos de nuestros derechos fueran algunas veces violados en ella, en vez de irnos a una isla desierta donde podríamos sobrevivir solos.) Esto aún requeriría de nosotros que violáramos los derechos de algunos cuando, al hacerlo así, minimizáramos la cantidad total (sopesada) de la violación de derechos en la sociedad. Por ejemplo, violar los derechos de alguien podría disuadir a otros de *su* intento de violar gravemente derechos; podría suprimir su motivo para hacerlo; podría distraer su atención; etcétera. Una chusma que arrasa parte de la ciudad, matando y quemando, *violará* el derecho de aquellos que viven ahí. Por tanto, alguien podría tratar de justificar el castigo que un individuo que *sabe* que es inocente del crimen que enfureció a la chusma, sobre la base de que al castigar a esta persona inocente ayudaría a evitar una violación de derechos aún más grande por parte de otros y, conduciría, así, a un mínimo resultado sopesado en lo que a la violación de derechos en la sociedad se refiere.

En contraste con la incorporación de derechos en el estado final por alcanzar, uno podría colocarlos como restricciones indirectas a la acción por realizar: no se violen las restricciones *R*. Los derechos dé los demás determinan las restricciones de nuestras acciones. (Una tesis *orientada hacia fines*, a la que se agreguen estas restricciones sería: entre aquellos actos que están a nuestro alcance, que no violan las restricciones *R*, actúese de tal manera que se maximice el fin *F*. Aquí los derechos de otros limitarán nuestra conducta orientada hacia fines. No quiero implicar que la tesis moral correcta incluye fines obligatorios que tienen que ser perseguidos, aun con las restricciones.) Esta tesis difiere de la que trata de integrar las restricciones indirectas *R al fin F*. La tesis de las restricciones indirectas nos prohíbe violar estas restricciones morales en la consecución de nuestros fines; mientras que la tesis cuyo objetivo es minimizar la violación de esos derechos nos permite violar los derechos (las restricciones), de manera que disminuya su violación total en la sociedad.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Por desgracia, muy pocos modelos de la estructura de posturas morales han sido especificados hasta ahora, aunque, seguramente, hay otras estructuras interesantes. De ahí que un argumento en favor de una estructura de restricciones indirectas que consista en gran parte en atacar una estructura de maximización de estados finales no es concluyente, toda vez que esas alternativas no son exhaustivas. (Mas adelante describiremos una opinión que no encaja satisfactoriamente en ninguna estructura.) Todo un contingente de estructuras tiene que ser formulado con precisión y analizado; quizá entonces alguna nueva estructura parezca más apropiada.

La cuestión de si una opinión de restricciones indirectas puede ser puesta en forma de una opinión finalista sin restricciones indirectas es engañosa. Uno podría pensar, por

### ¿POR QUÉ RESTRICCIONES INDIRECTAS?

¿No es *irracional* aceptar una restricción indirecta  $R$ , más que una postura que ordene minimizar las violaciones de  $R$ ? (La última actitud trata a  $R$  como condición, más que como restricción.) Si la no violación de  $R$  es tan importante, ¿no debería ser, antes bien, el fin?, ¿cómo puede una preocupación por la no violación de  $R$  conducir a la negativa de violar  $R$  aun cuando esto evitara otras violaciones más amplias de  $R$ ? ¿Cuál es el fundamento racional para colocar la no violación de derechos como una

ejemplo, que cada quien podría distinguir, en la consecución de sus fines, entre la violación de derechos cometida por *él* y aquella hecha por alguien más. Désele al primero peso infinito (negativo) en la consecución de su fin y ninguna cantidad de acciones que impidiera a otros violar derechos podría superar la violación de derechos cometida por él. Además del componente finalista, el cual recibe peso infinito, también aparecen expresiones décticas, por ejemplo: "el que yo haga algo". Una exposición cuidadosa que delimite las "posturas restrictivas" excluiría estas formas tramposas de transformar restricciones indirectas en forma de una concepción estado finalista como suficiente para constituir una concepción de estado final. Métodos matemáticos para transformar un limitado problema de minimización en una secuencia de minimizaciones ilimitadas de una función auxiliar son presentadas por Anthony Fiacco y Garth McCormick en *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques* (Nueva York, Wiley, 1968). El libro es interesante, tanto por sus métodos como por sus limitaciones para esclarecer el área que nos ocupa; obsérvese la manera en la cual las funciones punitivas incluyen las restricciones, la variación en el peso de las funciones punitivas (sec. 7.1), etcétera.

La cuestión de si estas restricciones indirectas son absolutas o si pueden ser violadas para evitar horrores morales catastróficos y, si éste es el caso, cómo sería la estructura resultante; es la que espero evitar por completo.

restricción indirecta a la acción en vez de incluirla solamente como un fin de nuestras acciones?

Las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables. Debe decirse más para esclarecer estas palabras sobre fines y medios. Considérese un ejemplo paradigmático de un medio: una herramienta. No hay restricciones indirectas sobre cómo podemos usar una herramienta, además de las restricciones morales sobre cómo podemos usarla en otros. Hay procedimientos para conservarla para uso futuro ("no la dejes bajo la lluvia"); y hay medios más o menos eficientes para usarla. Pero no existe ninguna restricción sobre lo que podemos hacerle para alcanzar mejor nuestros fines. Ahora bien, imaginemos que existe una restricción superable *R* sobre algún uso de la herramienta. Por ejemplo, la herramienta se le podría prestar a usted únicamente a condición de que *R* no sea violado, a menos que el beneficio que se obtenga, al hacerlo, sea superior a cierta cantidad específica o salvo que sea necesario para lograr la realización de un fin específico. En este caso, el objeto no es *completamente* nuestra herramienta para emplearla según nuestro deseo o capricho; pero, comoquiera que sea, es una herramienta, aun con respecto a la restricción superable. Si agregamos a su uso restricciones insuperables, entonces el objeto no puede ser usado como herramienta *en esa forma*: a este respecto no es una herramienta en absoluto. ¿Puede uno agregar restricciones suficientes de manera que un objeto no pueda ser usado en absoluto como herramienta en *ningún* respecto?

¿Puede la conducta hacia una persona ser constreñida de tal forma que no sea usada para ningún fin, a menos que lo escoja? Ésta sería una condición indebidamente rigurosa, si requiere que todo aquel que nos proporcione un bien apruebe positivamente todo uso al cual lo destinemos. Incluso el requerimiento de que no debe objetar ningún uso que planeemos, restringiría seriamente el intercambio bilateral, sin mencionar las secuencias de tales intercambios. Basta que la otra parte gane lo suficiente del intercambio para que esté dispuesta a llevarlo a cabo, aun cuando objete a uno o más de los usos a los cuales se haya destinado el bien. En tales condiciones, la otra parte no está siendo usada sólo como medio, en ese respecto. Sin embargo, otra persona que no escogiera interactuar con usted si supiera los usos a los cuales usted *intenta* destinar sus acciones o su bien, *está* siendo usada como medio, aun si (en su ignorancia) recibe lo suficiente para escoger interactuar con usted. ("Todo el tiempo estuvo usted únicarriente *usándome*", puede decir alguien que escogió interactuar únicamente porque ignoraba los fines del otro y los usos a los que él mismo habría estado destinado.) ¿Incumbe moralmente a alguien revelar los usos que intenta dar a una interacción si tiene buenas razones para creer que el otro rechazaría interactuar si los conociera? ¿Está *usando* a la otra persona si no lo revela? ¿Y qué decir de los casos en que el otro

no escoge ser usado en absoluto? ¿Al sentir placer viendo pasar a una persona atractiva, la usamos solamente como medio?<sup>5</sup> ¿Alguien usa de esta manera un objeto de fantasía sexual? Estas y otras preguntas relacionadas plantean cuestiones muy interesantes para la filosofía moral; pero no, pienso yo, para la filosofía política.

La filosofía política se ocupa únicamente de *ciertas* formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos. Una restricción indirecta específica a la acción dirigida hacia otros expresa el hecho de que éstos no pueden ser usados en la forma específica que la restricción indirecta excluye. Las restricciones indirectas expresan la inviolabilidad de los otros en las formas que las restricciones especifiquen. Estos modos de inviolabilidad quedan expresados por la siguiente prohibición: "No uses a la gente en formas específicas." Una concepción de estado final, por otra parte, expresará la idea (si decide expresar esta idea, en absoluto) de que las personas son fines y no meramente medios, por una prohibición diferente: "Minimizar el uso de las personas como medios en formas específicas." Seguir este precepto puede implicar usar a alguien como medio en una de las formas especificadas. De haber sostenido Kant este punto de vista, habría dado a la segunda fórmula del imperativo categórico la forma siguiente: "Actúa de tal manera que minimices el uso de la humanidad simplemente como medio" en vez de la forma que en consecuencia usó: "Actúa de tal manera que trates siempre a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, nunca sólo como medio, sino, siempre, al mismo tiempo, como fin."<sup>6</sup>

Las restricciones indirectas expresan la inviolabilidad de otras personas. Pero ¿por qué no se puede infringir esta inviolabilidad por un bien social mayor? Cada uno de nosotros, individualmente, escogemos, algunas veces, padecer algún dolor o un sacrificio para obtener un beneficio mayor o para evitar un daño más grande: vamos al dentista para evitar, a la postre, un sufrimiento peor; hacemos algún trabajo desagradable por sus resultados; algunos se someten a dieta para mejorar su salud o su aspecto; algunos ahorran dinero para mantenerse en la vejez. En cada caso, algún costo es impuesto en razón de un bien mayor superior. ¿Por qué no sostener, de forma *similar*, que ciertas personas tengan que soportar algunos costos que beneficien a otras personas en razón de un bien social superior? Sin embargo, no hay ninguna *entidad social* con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. Nada más. Lo que ocurre es que algo se le hace a él por el bien

<sup>5</sup> ¿Quién lo hace a quién? Con frecuencia una cuestión útil que plantear es la siguiente:

—¿Cuál es la diferencia entre un maestro zen y un filósofo analítico?

—Uno dice enigmas, el otro enigmas dice.

<sup>6</sup> *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trad. H. J. Paton, *The Moral Law*, Londres, Hutchinson, 1956, p. 96.

de otros. Hablar de un bien social superior encubre esta situación (¿intencionalmente?). Usar a una persona en esta forma no respeta, ni toma en cuenta suficientemente, el hecho de que es una persona separada,<sup>7</sup> que ésta es la única vida que tiene. *Él* no obtiene algún bien predominante por su sacrificio y nadie está facultado a forzarle a esto —menos aún, el Estado o el gobierno que reclama su obediencia (en tanto que los otros individuos no) y que, por tanto, tiene que ser escrupulosamente *neutral* entre sus ciudadanos.

<sup>7</sup> Vid. John Rawls, *A Theory of Justice*, secs. 5, 6 y SO.



## RESTRICCIONES Y ANIMALES

Podemos esclarecer el *status* y las implicaciones de las restricciones morales indirectas considerando seres vivos para los cuales estas restricciones indirectas estrictas (o acaso ninguna) usualmente no se consideran apropiadas, a saber: animales no humanos. ¿Hay límites a lo que podemos hacer a los animales? ¿Tienen los animales el *status* moral de meros objetos? ¿No nos dan derecho algunos propósitos de imponer grandes penas a los animales? ¿Qué es lo que, de alguna forma, no autoriza a usarlos?

Los animales son valiosos. A algunos animales superiores, al menos, debe dárseles cierta importancia en las deliberaciones de las personas sobre lo que hay que hacer. Esto es difícil de *probar* (¡también es difícil probar que la gente sea valiosa!). Primero, trataremos algunos ejemplos; después, argumentos. Si usted siente un placer al chasquear los dedos, posiblemente al ritmo de cierta música, y sabe qué el chasquido de sus dedos, por alguna extraña conexión causal, hiciera que 10 mil vacas contentas, sin dueño, murieran con gran dolor y sufrimiento o, incluso, sin dolor e instantáneamente ¿sería perfectamente justo chasquear los dedos? ¿Hay alguna razón por la que fuera moralmente malo hacerlo?

Algunos dicen que las personas no deben hacerlo porque tales actos las brutalizan y hace que muy probablemente dispongan de la vida de *personas* únicamente por placer. Estos actos, moralmente inobjectables en sí mismos, tienen, dicen ellos, una consecuencia moral indeseable (las cosas, por tanto, serían diferentes si no hubiera posibilidad de tal consecuencia, por ejemplo, para la persona que sabe que es la última persona que



queda en la Tierra). Pero ¿por qué *debe* haber tal consecuencia? Si, en sí mismo es perfectamente correcto hacer cualquier cosa a los animales por la razón que sea, entonces siempre que alguien se percate de la clara línea entre animales y personas y la tenga en cuenta mientras actúe, ¿por qué la matanza de animales debe tender a brutalizarlo y hacer más probable que dañe y mate personas? ¿Cometen más homicidios los carniceros? (¿Más que otras personas que tienen cuchillos a su alrededor?) Yo gozo golpeando bien una pelota de beisbol con un bate, ¿acaso esto incrementa considerablemente el peligro de que yo haga lo mismo con la cabeza de alguien? ¿No soy capaz de entender que las personas difieren de las pelotas de beisbol? ¿Qué no evita este entendimiento las consecuencias? ¿Por qué las cosas deben ser diferentes en el caso de los animales? Ciertamente, si la consecuencia tiene lugar o no es cuestión empírica; sin embargo, sí existe un acertijo en cuanto a por qué ésta debe tener lugar, a menos para los lectores de este ensayo, gente refinada que es capaz de establecer distinciones y actuar diferentemente con base en ellas.

Si algunos animales son valiosos ¿qué animales lo son, qué tanto valor tienen y cómo se puede determinar esto? Supóngase (como creo que lo muestra la evidencia) que *comer* animales no es necesario para la *salud* y que no es menos caro que otras dietas igualmente saludables que están a disposición de la gente en los Estados Unidos. El beneficio de comer animales es, en consecuencia, placer del paladar, deleite gustativo, variedad de gustos. Yo no afirmarla que esto no es verdaderamente placentero, delicioso e interesante. La cuestión es: ¿superan estos beneficios, o más bien su suma marginal, obtenida por comer animales en vez de exclusivamente no animales, el peso moral que debe atribuirse a la vida y al dolor de los animales? Dado que los animales deben ser valiosos para *algo*, el beneficio *extra* obtenido al comerlos, en vez de comer productos no animales, ¿es mayor al costo moral? ¿Cómo podrían decidirse estas cuestiones?

Observando casos comparables podríamos tratar de extender cualquier juicio que hagamos sobre ellos, al caso planteado ante nosotros. Por ejemplo, podríamos considerar la caza. Sobre la cual, supongo que no es del todo correcto cazar y matar animales simplemente por el placer de hacerlo. ¿Es la cacería un caso especial, en virtud de que su *objeto* y lo que produce el placer es la persecución, mutilación y muerte de animales? Supóngase ahora que me gusta practicar con un bate de beisbol. Sucede que frente al único lugar que hay para practicar se encuentra una vaca. Por desgracia, hacer girar el bate implicaría aplastar la cabeza de la vaca. Sin embargo, no encontraría un placer en hacer *esto*; el placer proviene de ejercitar mis músculos, practicar bien, etcétera. Es lamentable que, como efecto indirecto de mi acción (no como medio) el cráneo del animal quede aplastado. Ciertamente, yo podría renunciar a practicar con el bate, podría flexionarme y tocar los dedos de los pies o hacer cualquier otro ejercicio. Sin embargo, esto no sería tan agradable como practicar con el bate; no encontraría tanta diversión, placer o deleite en ello. Así, la pregunta

es: ¿me sería del todo correcto practicar en el bate, para obtener el placer *extra* de practicar con él, comparado con la mejor actividad alternativa disponible que no implica dañar al animal? Supongamos que no sólo es la cuestión de renunciar hoy al placer especial de practicar con el bate; supongamos que cada día surge la misma situación con otro animal. ¿Hay algún principio que permita matar y comer animales por el placer adicional que esto procura, pero que no permita practicar con el bate por el placer extra que produce? ¿Cómo podría ser este principio? (¿Es ésta una mejor analogía a comer carne? Se mata al animal para extraerle un hueso con el que se hace el mejor tipo de bate que se puede usar; los bates hechos de otro material no proporcionan exactamente el mismo placer. ¿Es del todo correcto matar al animal para obtener el placer *extra* que proporcionaría usar un bate hecho de sus huesos? ¿Sería moralmente más permisible si usted pudiera contratar a alguien que lo matara para usted?)

Estos ejemplos y estas preguntas podrían ayudar a alguien a ver qué tipo de línea desea *él* establecer, qué tipo de posición desea él tomar. Sin embargo, se enfrentan a las limitaciones usuales de coherencia de argumentos; no dicen, una vez que el conflicto aparece, qué tesis cambiar. Después de no haber podido establecer un principio para distinguir entre practicar con el bate y matar y comer un animal, usted podría decir que realmente es correcto, después de todo, practicar con el bate. Aún más, recurrir a casos similares no nos ayuda gran cosa para asignar un peso moral preciso a diferentes tipos de animales. (Explicaré más ampliamente las dificultades de forzar una conclusión moral recurriendo a ejemplos en el capítulo IX.)

Mi propósito al presentar estos ejemplos es abordar la noción de restricciones morales indirectas, no la cuestión de comer animales. Aunque debo decir que, a mi parecer, los beneficios extras que los estadounidenses en la actualidad pueden obtener de comer animales *no* justifican hacerlo. Por consiguiente, no debemos. Un argumento ubicuo, no desconectado de las restricciones indirectas, merece mención: como la gente come animales, se crían más de los que de otra manera habrían existido sin esta práctica. Existir por un tiempo es mejor que nunca haber existido en absoluto. De esta forma (concluye el argumento) los animales están mejor puesto que tenemos la práctica de comerlos. Aunque éste no es nuestro objetivo, resulta que ¡afortunadamente, de hecho los beneficiamos! (Si el gusto cambia y las personas no encuentran ya placentero comer animales, ¿deben los interesados en el bienestar de los animales insensibilizarse ante una tarea desagradable y continuar cometiéndolos?) Confío en que no seré mal interpretado si digo que hay que dar a los animales la misma importancia moral que a las personas si advierto que el argumento paralelo sobre las personas no parece muy convincente. Podemos imaginar que los problemas de población llevarán a cada pareja o grupo a limitar sus hijos a un número fijado previamente. Cierta pareja, habiendo alcanzado tal número, se propone tener un hijo adicional y deshacerse de él a la edad de tres (o veintitrés) años sacrificándolo o aprovechándolo para algún propósito gastro-

nómico. Como justificación, señalan que el niño no habría existido en absoluto si esto no se permite y, ciertamente, es mejor para él existir durante un número de años. Sin embargo, una vez que una persona existe, no puede realizarse todo aquello que sea compatible con su existencia general, que significa una ganancia neta, ni siquiera por aquellos que lo crearon. Una persona que existe tiene derechos, aun contra aquellos cuyo propósito al crearlo era violar tales derechos. Valdría la pena analizar las objeciones morales a un sistema que permita a los padres hacer cualquier cosa y cuya permisibilidad es necesaria para que ellos decidan tener un hijo, que, hace también que el niño esté mejor que si no hubiera nacido<sup>10</sup> (algunos pensarán que las únicas objeciones surgen de la dificultad de administrar debidamente el permiso). Los animales, una vez que existen, pueden, también, pretender tener derecho a cierto trato. Estas pretensiones bien pueden tener menos peso que las de las personas. Sin embargo, el hecho de que ciertos animales sean traídos al mundo sólo porque algunos querían hacer algo que violara alguna de estas pretensiones no muestra que su derecho no exista en absoluto.

Considérese la siguiente postura (mínima) sobre el trato a animales. Para poder referirnos fácilmente a ella, permítasenos denominar a esta postura "utilitarismo para animales, kantismo para las personas". Esta postura: 1) maximiza la felicidad total de todos los seres vivos, y 2) establece restricciones indirectas estrictas sobre lo que uno puede hacer a los seres humanos. Los seres humanos no pueden ser usados o sacrificados en beneficio de otros; los animales pueden ser usados o sacrificados en beneficio de personas u otros animales *sólo* si tales beneficios son mayores que el mal infligido. (Esta exposición inexacta de la postura utilitarista basta para nuestros propósitos y puede ser tratada más fácilmente en la discusión.) Uno podría proceder únicamente si el beneficio utilitarista total es mayor que la pérdida utilitarista infligida a los animales. Para esta concepción utilitarista, los animales cuentan tanto como las personas para el utilitarismo normal. Siguiendo a Orwell podríamos sintetizar este punto de vista así: *todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros*, (Ninguno puede ser sacrificado salvo que sea para un mayor beneficio total; sin embargo, las personas no pueden ser sacrificadas en absoluto o únicamente en mucho más estrictas condiciones, y nunca para beneficio de animales no humanos. Lo que quiero decir en (1) por encima de simplemente excluir los sacrificios que no satisfagan la norma utilitarista, no ordenar un fin utilitarista. Llamaré a esta postura utilitarismo negativo).

Podremos ahora dirigir argumentos de que los animales son valiosos a los defensores de las diferentes opiniones. Al filósofo moral "kantiano" que establece restricciones indirectas estrictas sobre lo que puede hacerse a una persona, podemos decirle:

<sup>10</sup> Recordemos el chiste judío:

—La vida es terrible; hubiera sido mejor no haber sido jamás concebido.

—Sí, pero ¿quién es tan afortunado? Ni uno en mil.

Usted sostiene que el utilitarismo es inadecuado porque permite sacrificar a un individuo por otro y para otro, etcétera, olvidando así las limitaciones estrictas sobre cómo se puede comportar legítimamente con respecto a las personas. Sin embargo ¿podría haber algo moralmente intermedio entre personas y piedras, algo sin tales limitaciones estrictas a su trato, pero que no fuera tratado simplemente como objeto? Podría esperarse que al sustraer o disminuir algunas características de las personas, encontraríamos este tipo de ser intermedio (o quizás se consigan seres de *status* moral intermedio restando algunas de nuestras características y sumando otras muy diferentes de las de nosotros).

Es verosímil que los animales sean los seres intermedios y que el utilitarismo sea la posición intermedia. Podemos abordar la cuestión desde un ángulo ligeramente diferente. El utilitarismo supone que la felicidad es todo lo que importa moralmente y que todos los seres son intercambiables. Esta conjunción no puede sostenerse como verdadera para personas. Pero ¿no es verdadero el utilitarismo (negativo) para cualquier ser al cual se pueda aplicar esta conjunción? y ¿no se aplica acaso a los animales?

Al utilitarista podríamos decirle:

Si únicamente las experiencias de placer, dolor, felicidad, etcétera (y la capacidad para tales experiencias) son moralmente pertinentes, entonces los animales tienen que ser tomados en consideración en los cálculos morales, en la medida en que *efectivamente* tienen esas capacidades y experiencias. Constrúyase una matriz en donde las hileras representen políticas o acciones distintas, en que las columnas representen diferentes organismos individuales y cada entrada represente la utilidad (placer neto, felicidad neta) que la política daría al organismo. La teoría utilitarista evalúa cada política por la suma de entradas en su hilera y nos manda realizar una acción o adoptar una política cuya suma sea máxima. Cada columna es sopesada de forma igual y contada una sola vez, se trate de una persona o de un animal no humano. Aunque la estructura de esta idea los considera de manera igual, los animales podrían ser menos importantes en las decisiones, por razón de hechos referidos a ellos. Si los animales tienen menos capacidad para el placer, dolor, felicidad que la que tienen los humanos, las entradas de la matriz, en las columnas de los animales, serán generalmente menores que las de las columnas de las personas. En ese caso ellos serán factores menos importantes en las tomas de decisiones últimas.

Un utilitarista encontraría difícil negar a los animales este tipo de igual consideración. ¿Sobre qué fundamentos podría consistentemente distinguir la felicidad de las personas de la de los animales, en tal forma que considere únicamente la primera? Aun si las experiencias no logran entrar en la matriz de utilidad, a menos que superen cierto mínimo, seguramente *algunas* experiencias animales son más grandes que las experiencias de algunos que el utilitarista desea considerar. (Compárese el quemar vivo a un animal no anestesiado con una leve molestia de una persona.) Cabe observar que para Bentham *efectivamente* vale por igual, la felicidad de los animales; precisamente en la forma que hemos explicado.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> ¿Hay alguna razón por la que se deba tolerar que los atormentemos? Ninguna

Según la postura "utilitarismo para animales, kantismo para personas", los animales serían usados en beneficio de otros animales y de personas, pero las personas nunca serían usadas (dañadas, sacrificadas), contra su voluntad, en beneficio de animales. Nada puede ser infligido a las personas en nombre de los animales. (¿Incluyendo las penas por violar normas contra la crueldad a los animales?) ¿Es ésta una consecuencia aceptable? ¿No se pueden salvar 10 mil animales de terribles sufrimientos infligiendo alguna, ligera incomodidad a una persona que no causó el sufrimiento de los animales? Se podría pensar que la restricción indirecta no es absoluta cuando son las personas las que pueden ser salvadas de terrible sufrimiento. Quizá la restricción indirecta también se relaje, aunque no tanto, cuando el sufrimiento de los animales es el que está en juego. El utilitarista radical (para animales y personas, combinados en un solo grupo) va más allá y sostiene que, *ceteris paribus*, podremos infligir algún sufrimiento a una persona para evitar un sufrimiento (ligeramente) mayor a un animal. Este principio de tolerancia me parece inaceptablemente fuerte, ¡aun si el propósito es evitar un mayor sufrimiento a una *persona*!

La teoría utilitarista se ve en aprietos por la posibilidad de monstruos de la utilidad, los cuales obtienen, de cualquier sacrificio de otros, beneficios enormemente mayores en utilidad que lo que otros pierden. Así, de manera inaceptable, la teoría parece requerir que todos nosotros seamos sacrificados en las fauces del monstruo para incrementar la utilidad total. De manera similar, si las personas son devoradoras de utilidad con respecto a animales, obteniendo siempre mucho mayor utilidad de cada sacrificio de un animal, podemos sentir que la postura "utilitarismo para animales, kantismo para personas" al requerir (o permitir) que casi siempre los animales sean sacrificados, hace al animal demasiado subordinado a las personas.

Como lo que cuenta únicamente es la felicidad y el sufrimiento de los animales ¿sostendría la concepción utilitarista que es del todo correcto matar animales sin dolor? ¿Sería completamente correcto según la concepción

que yo pueda ver. ¿Hay algunas por las cuales no se deba tolerar que los atormentemos? Si, varias... puede llegar un día en que se reconozca que el número de patas, la vello-sidad de la piel o la terminación del hueso sacro, son razones igualmente insuficientes para abandonar un ser sensible a tal suerte. ¿Qué más es lo que debe trazar la línea insuperable? ¿La facultad de razón o, quizá, la facultad de discurso? Sin embargo, un caballo o un perro completamente desarrollados son, sin comparación, animales más racionales, así como más comunicativos que un infante de un día, de una semana o, incluso, de un mes de nacido. Sin embargo, supóngase que esto fuera de otra manera ¿qué se ganaría? La pregunta no es: "¿Pueden ellos razonar?", tampoco: "¿Pueden ellos hablar?" sino: "¿Pueden ellos sufrir?", Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. XVII, sec. 4, n. 1.

Antes de las palabras citadas, Bentham aborda el problema de comer animales. Sos-tiene que es permisible, toda vez que los animales no tienen previsiones de larga dura-ción sobre el dolor futuro por saber que van a morir y en virtud de que la muerte que la gente les inflige es menos dolorosa que la que ellos sufrirían en el curso de la na-turaleza.

utilitarista matar *personas* sin dolor, en la noche, siempre que no se anuncie con anticipación? El utilitarismo es notoriamente inepto ante las decisiones en que se plantea la cuestión del *número* de personas (tiene que concederse que en este terreno, la buena aptitud es difícil de obtener). Maximizar el total de felicidad requiere continuar agregando personas mientras su utilidad neta sea positiva y suficiente para contrarrestar la pérdida en utilidad que su presencia en el mundo causa a otros. Maximizar el promedio de utilidad permite a una persona matar a todos los demás si esto lo llevara al éxtasis, haciéndolo, así, más feliz que el promedio. (No se diga que no debía porque después de su muerte el promedio caerá más abajo que si no hubiera matado a todos los demás.) ¿Es del todo correcto matar a alguien siempre que se lo sustituya inmediatamente por otro (teniendo un niño o, a manera de ciencia ficción: creando una persona completamente desarrollada), el cual sería tan feliz como el resto de la vida de la persona a la que se mató? Después de todo, no habría ninguna disminución neta en la utilidad total ni, tampoco, ningún cambio en su perfil de distribución. ¿Prohibimos el homicidio únicamente para evitar sentimientos de *preocupación* de parte de las víctimas potenciales? (Y ¿cómo explica un utilitarista qué es de lo que se preocupan? ¿Fundamentaría él una política en lo que él debe sostener que es un miedo irracional?) Es claro que un utilitarista necesita complementar su tesis para tratar estas cuestiones; posiblemente encontrará que la teoría complementaria se convierte en la principal, relegando las consideraciones utilitaristas a un rincón.

Pero ¿no es el utilitarismo el menos adecuado para animales? Pienso que no. Sin embargo, si las experiencias sentidas por los animales no son lo único pertinente, ¿qué más lo es? Aquí surge una plétora de preguntas. ¿Cuánto debe respetarse la vida de un animal una vez que está vivo y cómo podemos decidir esto? ¿Tiene que introducirse, también, alguna noción de una existencia no degradada? ¿Sería completamente correcto usar técnicas de ingeniería genética para crear esclavos naturales, que estarían contentos con su suerte? ¿Esclavos animales, naturales? ¿Fue así la domesticación de animales? Aun para animales, el utilitarismo no nos cuenta toda la historia; sin embargo, 16 denso de las preguntas nos atemoriza.

#### LA MÁQUINA DE EXPERIENCIAS

Hay también perplejidades sustanciales cuando preguntamos: ¿qué importa, además de saber cómo se sienten las experiencias de la *gente* "desde dentro"? Supongamos que existiera una máquina de experiencias que proporcionara cualquier experiencia que usted deseara. Neuropsicólogos fabulosos podrían estimular nuestro cerebro de tal modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, haciendo amigos o leyendo un libro interesante. Estaríamos todo el tiempo flotando dentro de un tanque, con electrodos conectados al cerebro. ¿Debemos permanecer encadenados a esta máquina para toda la vida, preprogramando las expe-

riencias vitales? Si a usted le preocupa el no haber tenido experiencias deseables, podemos suponer que empresas de negocios han investigado por completo las vidas de muchos otros. Usted puede encontrar y escoger de su amplia biblioteca o popurrí de tales experiencias y seleccionar sus experiencias vitales para, digamos, los próximos dos años. Una vez transcurridos estos dos años, usted tendría diez minutos o diez horas fuera del tanque para seleccionar las experiencias de sus *próximos* dos años. Por supuesto, una vez en el tanque, usted no sabría que se encontraba allí; usted pensaría que todo eso era lo que estaba efectivamente ocurriendo. Otros también pueden encadenarse y tener las experiencias que quieran, de modo que no hay necesidad de mantenerse fuera para servirlos. (Olvídese de problemas tales como ¿quién daría mantenimiento a las máquinas si todo mundo estuviera encadenado a ella?) ¿Se encadenaría usted? ¿*Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras vidas desde adentro?* No debe usted abstenerse por razón de los pocos momentos de aflicción entre el momento en que ha decidido y el momento en que se encadena. ¿Qué son unos pocos momentos de aflicción comparados con toda una vida de dicha? (si esto es lo que usted escogió). ¿Y por qué sentir angustia en absoluto, si su decisión es la *mejor*?

¿Qué nos preocupa a nosotros, además de nuestras experiencias? Primero, queremos *hacer* ciertas cosas, no sólo tener la experiencia de hacerlas. En el caso de ciertas experiencias, es sólo porque, primero, queremos hacer las acciones por lo que queremos la experiencia de hacerlas o pensar que las hemos hecho. (Pero ¿*por qué* queremos hacer las actividades en vez de meramente experimentarlas?) Una segunda razón para no encadenarse a la máquina es que queremos *ser* de cierta forma, ser un cierto tipo de persona. Alguien que flota en un tanque es una burbuja indeterminada. No existe respuesta a esta pregunta: ¿cómo es aquella persona que ha estado en un tanque durante largo tiempo? ¿Es valiente? ¿Amable? ¿Inteligente? ¿Ingeniosa? ¿Amante? No sólo es difícil decir, sino que no es de ninguna manera, Encadenarse a la máquina es una especie de suicidio. Podría parecerle a alguien, atrapado por una imagen, que nada de lo que somos o parecemos puede importar salvo lo que se ve reflejado en nuestras experiencias. Pero ¿debe ser sorprendente que lo *que somos* sea importante para nosotros? ¿Por qué debemos preocuparnos únicamente de cómo pasar nuestro tiempo, y no de qué somos?

En tercer lugar, encadenarse a una máquina de experiencias nos limita a una realidad hecha por el hombre, a un mundo no más profundo ni más importante que aquel que la gente puede construir.<sup>12</sup> No hay ningún contacto *efectivo* con ninguna realidad más profunda; aunque su experiencia se pueda simular. Muchas personas desean mantenerse abiertas a tal contacto y a conexiones de más profundo significado.<sup>13</sup> Esto clarifica la intensidad del conflicto sobre drogas psicoactivas, a las cuales algunos consideran

<sup>12</sup> Este punto me fue sugerido por Thom Krystofiak.

<sup>13</sup> Los conceptos religiosos tradicionales difieren en el punto de contacto con una

tan sólo como máquinas de experiencias locales; otros, como caminos hacia una realidad más profunda; lo que algunos consideran como equivalente a entregarse a una máquina de experiencias; oíros lo ven como ¡la consecución de una de las razones para *no entregarse*?

Aprendemos que algo nos interesa además de la experiencia imaginándonos una máquina de experiencias y luego percatándonos de que no la usaríamos. Podemos continuar imaginándonos una serie de máquinas, cada una diseñada para llenar los vacíos sugeridos por las máquinas anteriores. Por ejemplo, como la máquina de experiencias no satisface nuestro deseo de *ser* de un cierto modo, imaginemos una máquina transformadora que nos convierta en cualquier tipo de persona que nos gusta ser (compatible con seguir siendo nosotros). Seguramente no emplearíamos la máquina transformadora para convertirnos en lo que quisiéramos y se encadenaría inmediatamente a la máquina de experiencias.<sup>14</sup> De esta forma, algo interesa, además de las experiencias de uno y de lo que uno es. La razón no sólo es que las experiencias de uno se encuentren desconectadas de lo que uno es, pues la máquina de experiencias podría estar limitada a proporcionar únicamente experiencias posibles para el tipo de persona encadenada. ¿Se trata de que queremos producir una diferencia en el mundo? Considérese entonces la máquina de resultados, la cual produce en el mundo cualquier resultado que usted produciría y conecta su vector de entrada en cualquier actividad conexas.

No vamos a seguir aquí los detalles fascinantes de estas o de otras máquinas. Lo que más perturba de ellas es que vivan nuestras vidas por nosotros. ¿Es erróneo buscar funciones adicionales *particulares*, más allá de la competencia de las máquinas, para que las hagan por nosotros? Quizás lo que deseamos es vivir (verbo activo) nosotros, en contacto con la realidad (y esto, las máquinas no pueden hacerlo *por* nosotros). Sin elabo-

realidad trascendente. Algunos dicen que el contacto produce gloria eterna o Nirvana. Sin embargo, no han distinguido esto suficientemente de una simple excursión, *muy* larga en la máquina de experiencias. Otros piensan que es intrínsecamente deseable hacer la voluntad de un ser superior que nos ha creado a todos; aunque, presumiblemente, ninguno pensaría así, si descubriéramos que hemos sido creados por un niño superpoderoso de alguna galaxia o dimensión como objeto de diversión. Otros más imaginan una mezcla final con una realidad superior, no dejando en claro si es deseable y dónde nos deja a *nosotros* esta confusión.

<sup>14</sup> Algunos no usarán la máquina transformadora en absoluto; pareciera hacer trampa. Sin embargo, el uso, por una vez, de la máquina de transformación no eliminaría todos los desafíos. Aún habría obstáculos que superar para los nuevos yos, una nueva plataforma a partir de la cual esforzarse para ascender más alto. ¿Es esta meseta, en algún sentido, menos digna o menos merecida que la proporcionada por la donación genética y el medio de la temprana niñez? Pero, si la máquina de transformación puede ser usada indefinidamente, de manera que podríamos realizar cualquier cosa presionando un botón que nos transformara en alguien que podría hacerlo fácilmente, no quedaría límite alguno por el que *necesitaríamos* esforzarnos por trascender o tratar de trascender. ¿Habría algo que quedara por hacer? Las concepciones teológicas que colocan a Dios fuera del tiempo, ¿Lo hacen así porque un ser omnisciente y omnipotente no podría llenar su vida?



rar las implicaciones de esto, las cuales, creo yo, se conectan sorpresivamente con cuestiones sobre el libre albedrío y las explicaciones causales del conocimiento, es necesario simplemente notar lo intrincado de la cuestión de qué es lo que interesa a *las personas*, además de sus experiencias. Hasta que encontremos una respuesta satisfactoria y determinemos que esta respuesta no se aplica *también*, a los animales, no podremos afirmar razonablemente que sólo las experiencias sentidas por animales limitan lo que podemos hacerles a ellos.

### INDETERMINACIÓN DE LA TEORÍA MORAL

¿Qué hay en las personas que las distingue de los animales, de manera que se aplican restricciones estrictas a cómo pueden ser tratadas las personas y, sin embargo, no a cómo pueden ser tratados los animales?<sup>15</sup> ¿Podrían seres de otra galaxia estar en relación con *nosotros* como normalmente se piensa que nosotros estamos en relación con los animales? Si esto es así ¿sería justificado qué nos trataran como medios, *à la utilitariste*? ¿Están dispuestos los organismos en alguna escala ascendente, de tal modo que cualquiera puede ser sacrificado o padecer un sufrimiento para lograr un beneficio mayor en favor de aquellos que no están más abajo en la escala?<sup>16</sup> Tal postura jerárquica *elitista* distinguiría tres *status* morales (formando intervalos en la escala):

*Status 1*: el ser no puede ser sacrificado, dañado, etcétera, en beneficio de ningún otro organismo.

*Status 2*: el ser puede ser sacrificado, dañado, etcétera, únicamente en beneficio de seres superiores en la escala, pero no en beneficio de seres del mismo nivel.

*Status 3*: el ser puede ser sacrificado, dañado, etcétera, en beneficio de otros seres del mismo nivel o de otro superior en la escala.

<sup>15</sup> Cuando menos un filósofo ha cuestionado si tenemos buenas razones para otorgar menos peso a los intereses de los animales que a los nuestros y para imponer limitaciones menos estrictas a su trato que al trato de la gente (*vid.* Leonard Nelson, *System of Ethics*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1956, secs. 66 y 67). Después que escribí mi exposición sobre animales, esta cuestión surgió en un ensayo muy interesante de Peter Singer (*vid.* "Animal Liberation", en *New York Review of Books*, 5 de abril de 1973, pp. 17-21). Por desgracia, Singer trata como cuestión difícil si se puede dar muerte a las ratas para impedir que muerdan a los niños. Sería muy útil aplicar aquí los principios sobre respuestas a amenazas inocentes anteriormente considerados, véase *supra*, página 47.

<sup>16</sup> Pasamos por alto las dificultades sobre, decidir en qué parte de la escala colocar un organismo, así como las comparaciones interespecies. ¿Cómo habría de decidirse en qué lugar de la escala va una especie? ¿Si un organismo es defectuoso, habrá que colocarlo en el nivel de su especie? ¿Impediría esta anomalía tratar de manera similar a dos organismos actualmente idénticos (ellos podrían ser, incluso, idénticos en cuanto a sus capacidades futuras y pasadas) porque uno es un miembro normal de una especie y el otro es un miembro subnormal de una especie superior en la escala? Los problemas de comparaciones interpersonales intraespecies palidecen ante las comparaciones interespecies.

Si los animales ocupan el *status* 3 y nosotros ocupamos el *status* 1 ¿qué ocupa el *status* 2? ¡Quizás nosotros ocupemos el *status* 2! ¿Es moralmente prohibido usar a la gente como medio en beneficio de otros o es únicamente prohibido usarla en beneficio de otros, esto es, de seres del mismo nivel?<sup>17</sup> ¿Incluyen las ideas ordinarias la posibilidad de más de una división moral significativa (como la que hay entre personas y animales)? ¿Podría uno salir por el otro lado de los seres humanos? Ciertas opiniones teológicas sostienen que le es permitido a Dios sacrificar personas para sus propósitos. También podríamos imaginar personas que encontraran seres de otro planeta, los cuales atravesaran, en su infancia, todos los "estadios" de desarrollo moral que nuestros psicólogos desarrollistas pueden identificar. Estos seres sostienen que todos ellos continúan por catorce estadios adicionales, y que cada ser, necesariamente, pasará al próximo. Sin embargo, no pueden explicarnos a nosotros (por primitivos que somos) el contenido y los modos de razonamiento de estos estadios ulteriores. Estos seres afirman que nosotros podemos ser sacrificados para su bienestar o, al menos, para conservar sus capacidades superiores. Dicen que ven la verdad de esto ahora que se encuentran en su madurez moral, pero no lo vieron cuando niños, que es nuestro más alto nivel de desarrollo moral. (Quizá un relato como éste nos recuerde que una secuencia de estadios de desarrollo, en el que cada uno es requisito del siguiente, puede, después de cierto punto, deteriorarse en vez de progresar. No sería una recomendación a la senilidad indicar que para alcanzar un estadio se tiene que haber pasado antes a través de los otros.) ¿Permiten nuestras ideas morales nuestro sacrificio en beneficio de las capacidades superiores de estos seres, incluyendo sus capacidades morales? No es fácil apartar esa decisión de los efectos epistemológicos de tener en cuenta la existencia de tales autoridades morales que difieren de nosotros, puesto que nosotros admitimos que, siendo falibles, podemos estar errados. (Un efecto similar se produciría, aun si no conocemos qué concepción, sobre el particular, sostienen efectivamente estos otros seres.)

Los seres que ocupan el *status* intermedio 2 serán sacrificables pero *no* en beneficio de seres del mismo nivel o de nivel inferior. Si ellos nunca

<sup>17</sup> Algunos dirían que aquí tenemos un concepto teleológico que concede a los seres humanos infinito valor en relación con otros seres humanos. Sin embargo, una teoría teleología que maximiza el valor total no prohíbe el sacrificio de algunas personas por otras. Sacrificar a algunos por otros no produciría un beneficio neto; sin embargo, tampoco habría una pérdida neta. Puesto que una teoría teleológica que concede a cada vida humana igual peso únicamente excluye una baja del valor total (requerir que cada acto produzca un aumento del valor total excluiría actos neutrales), ésta, *permitiría* el sacrificio de una persona a otra. Sin recursos tramposos como los mencionados anteriormente, por ejemplo: el uso de expresiones deícticas en los fines a los cuales se les da un peso infinito u otorgar a algunos fines (que representan las restricciones) un peso infinito de un orden *superior* de infinitud que a otros (incluso esto no lo lograría por completo, y los detalles son muy enredados), las opiniones que comprenden un *status* 2 parece que no pueden representarse como ideológicas. Esto ilustra nuestra afirmación anterior de que las estructuras "ideológicas" y "de restricciones indirectas" no agotan las estructuras posibles de una opinión moral.

encuentran, conocen o crean seres superiores en la jerarquía, entonces *ellos* ocuparán el nivel más alto en cualquier situación que efectivamente enfrenten y sobre la cual deliberen. Sería como si una restricción indirecta *absoluta* prohibiera que fueran sacrificados por cualquier propósito. Dos teorías morales muy diferentes, la teoría jerárquica elitista, que coloca a la gente en el *status* 2 y la teoría de la restricción indirecta absoluta producirían exactamente los mismos juicios morales para las situaciones que la gente efectivamente ha enfrentado y explicarían igualmente bien (casi) todos los juicios morales que hemos hecho. ("Casi todos" porque hacemos juicios sobre situaciones hipotéticas y esto puede incluir algunos que impliquen "superseres" de otro planeta.) Ésta no es la visión del filósofo de dos teorías distintas que explican igualmente bien todos los datos *posibles*. Tampoco es sólo la afirmación de que mediante varios recursos puede plantearse una concepción de restricciones indirectas en forma de un concepto de maximización. Antes bien, las dos teorías rivales explican todos los datos reales, los datos sobre los casos que hemos encontrado hasta ahora; sin embargo, divergen significativamente para ciertas otras situaciones hipotéticas.

No sería sorprendente que encontremos difícil decidir qué teoría creer, pues no hemos sido obligados a pensar sobre estas situaciones; no son las que han conformado nuestras opiniones. Sin embargo, las cuestiones no sólo tratan de saber si seres superiores pueden sacrificarnos para su beneficio; tratan, también, de lo que *nosotros* debemos hacer, puesto que, si hay otros seres de ese tipo, la actitud jerárquica elitista *no* se desploma en la postura "kantiana" de restricciones indirectas, por lo que a *nosotros* se refiere. Una persona no puede sacrificar a uno de sus congéneres en su propio beneficio o en beneficio de otro, pero ¿puede sacrificar a uno de sus congéneres en beneficio de seres superiores? (Nosotros también estaríamos interesados en la cuestión de saber si los seres superiores nos pueden sacrificar en su propio beneficio.)

### ¿EN QUÉ SE BASAN LAS RESTRICCIONES?

Estas preguntas no nos apremian como lo hacen los problemas prácticos (¿todavía?), pero nos fuerzan a considerar cuestiones básicas sobre los fundamentos de nuestros conceptos morales. Primero: ¿es nuestra concepción moral una concepción de restricciones indirectas o una concepción de una estructura jerárquica más complicada? Segundo: ¿en virtud precisamente de qué características de las personas hay restricciones morales sobre cómo deben tratarse entre sí o ser tratadas? También queremos entender *por qué* estas características se conectan con estas restricciones. (Y, quizás, queremos que estas características no sean tenidas por los animales o no tenidas en tan alto grado.) Podría parecer que las características de una persona, en virtud de las cuales los otros se encuentran limitados en

su trato hacia ella, tienen que ser, en sí mismas, características valiosas. ¿De qué otra forma vamos a entender por qué algo tan valioso brota de ellas? (Esta suposición natural merece mayor examen.)

Las propuestas tradicionales para las importantes características individualizadoras conectadas con las restricciones morales son las siguientes: sensible y autoconsciente; racional (capaz de usar conceptos abstractos no vinculados a respuestas de estímulos inmediatos); poseedor de libre albedrío; ser un agente moral capaz de guiar su conducta por principios morales y de comprometerse con limitaciones mutuas de conducta; tener un alma. Permítasenos pasar por alto cómo deben entenderse precisamente estas nociones y si estas características son poseídas únicamente por el hombre y, en cambio, buscar su conexión con las restricciones morales sobre los demás. Dejando a un lado la última de la lista, cada una de ellas parece insuficiente para forjar la conexión requerida. ¿Por qué el hecho de que un ser sea muy listo o previsor o tenga un cociente de inteligencia superior a cierto nivel es razón para limitar especialmente cómo tratarlo? ¿Seres aún más inteligentes que nosotros tendrían el derecho de no limitarse con respecto de nosotros? O ¿cuál es el significado de cualquier umbral supuestamente decisivo? Si un ser es capaz de escoger autónomamente entre alternativas, ¿hay alguna razón para *dejarle* hacerlo? ¿Son intrínsecamente buenas las decisiones autónomas? Si un ser pudiera tomar, sólo una vez, una decisión autónoma, digamos, entre sabores de helados, en una ocasión particular, y lo olvidara inmediatamente después, ¿habría razones poderosas para dejarlo escoger? Que un ser pueda convenir con otro en limitaciones normativas mutuas que gobiernen la conducta, muestra que él *puede* observar límites; pero no muestra qué límites pueden ser observados con respecto a él ("¿no abstenerse de matarlo?") ni por qué ciertos límites deben, de alguna manera, ser observados.

Es necesaria una variable interviniente *M* para la cual los rasgos enumerados son individualmente necesarios, *quizás* conjuntamente suficientes (al menos debemos poder ver qué se necesita agregar para obtener *M*). Esta variable tiene una clara y convincente conexión con las restricciones morales puestas a la conducta hacia algo con *M*. Asimismo, a la luz de *M*, debemos estar en posición de ver por qué otros han concentrado su atención en los rasgos de racionalidad, libre albedrío y acción moral. Esto sería más fácil si tales rasgos no sólo fueran condiciones necesarias de *M*, sino, también importantes componentes de *M* o importantes medios hacia *M*.

Pero ¿no hemos sido injustos al tratar racionalidad, libre albedrío y acción moral de manera individual y separada? ¿No equivalen conjuntamente a algo cuyo significado es claro?: un ser capaz de formular planes de largo alcance para su vida, capaz de considerar y decidir sobre la base de principios o consideraciones abstractas que formula para él y, consecuentemente, un ser que no sólo es juguete de estímulos inmediatos, un ser que limita su propia conducta, de conformidad con ciertos principios o imágenes que tiene sobre lo que una vida apropiada es para él y para

los demás, etcétera. Sin embargo, esto excede los tres rasgos enumerados. Nosotros podemos distinguir teóricamente entre planear a largo plazo y un concepto general de una vida que guía decisiones particulares, y los tres rasgos que constituyen su fundamento. Un ser podría poseer esos tres rasgos, y sin embargo podría también tener alguna barrera interna que le impida operar de acuerdo con una concepción general de su vida y lo que a esto equivale. De esta manera, permítasenos agregar como característica adicional, la capacidad de regular y guiar su vida de conformidad con alguna concepción general que decida aceptar. Tal concepción general, y el hecho de saber cómo estamos haciendo las cosas en función de ella, es importante para el tipo de fines que formulamos para nosotros y el tipo de seres que somos. Piénsese qué diferente seríamos (y qué diferente sería legítimo tratarnos) si todos fuéramos amnésicos, si olvidáramos cada noche, cuando dormimos, lo ocurrido el día anterior. Aun si por accidente alguno volviera cada día donde había dejado las cosas la víspera, viviendo de conformidad con una concepción coherente que un individuo consciente podría haber escogido, aun así aquél no estaría llevando el tipo de vida del otro. Su vida sería parecida a la otra vida, pero no estaría integrada de la misma manera.

¿Cuál es la importancia moral de esta adicional capacidad para formar una imagen de toda la vida de uno (o, al menos, de partes significativas de ella) y actuar de acuerdo con una concepción general de la vida que uno desea vivir? ¿Por qué no intervenir en el plan que otro hace de su propia vida? ¿Y qué decir de aquellos que no modelan activamente sus vidas sino que van a la deriva, empujados por las fuerzas que actúan sobre ellos? Cabe observar que podría aparecer cualquiera con la pauta de vida que a usted le gustaría adoptar. Como no se puede predecir, de antemano, que alguien no lo hará, va en el propio interés de usted permitir a otro seguir la concepción de su vida tal y como él la ve; usted puede aprender (emular, evitar o modificar) de su ejemplo. Este argumento prudencial parece insuficiente.

Conjeturo que la respuesta se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida. El que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida; únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido. Pero, aun suponiendo que pudiéramos elaborar y esclarecer esta noción satisfactoriamente, nos enfrentaríamos a muchas cuestiones difíciles. ¿Es, en sí misma, la capacidad de planear así una vida, la capacidad de tener (o esforzarse por tener) una vida con sentido, o se requiere algo más? (¿Podría ser que, para la ética, el contenido del atributo de tener un alma fuera simplemente que el ser se esfuerza, o es capaz de esforzarse, por dar sentido a su vida?) ¿Por qué hay restricciones sobre cómo podemos tratar a los seres que planean sus vidas? ¿Hay ciertos modos de trato incompatibles con el que ellos tengan vidas llenas de sentido? Y, aun si así es el caso, ¿por qué no hay

que destruir vidas llenas de sentido? ¿O por qué no sustituir "felicidad" por "sentido" dentro de la teoría utilitarista y maximizar el resultado total del "sentido" de las personas que hay en el mundo? ¿O qué la noción de sentido de una vida entra en la ética de manera diferente? Esta noción, debemos subrayar, tiene el "toque" correcto, eso que podría, ayudar a colmar la brecha "ser-deber ser"; parece cubrir apropiadamente a ambos. Supongamos, por ejemplo, que se pudiera mostrar que si una persona actuara de ciertas maneras, su vida no tendría sentido. ¿Sería esto un imperativo hipotético o un imperativo categórico? ¿Necesitaría uno responder a la siguiente pregunta?: "pero ¿por qué mi vida no debe carecer de sentido?" O bien, supóngase que actuar en cierta forma con respecto a otros fuera, en sí, un medio de conceder que la propia vida (y estas específicas acciones) carecieran de sentido. ¿No podría esto, que parece una contradicción pragmática, conducir, al menos, a la conclusión del *status 2* de las restricciones indirectas a la conducta hacia todo otro ser humano? Espero enfrentarme con estas y con otras cuestiones relacionadas en otra ocasión.