

LOS DERECHOS

Brenda Almond

1. Introducción histórica

Durante la II guerra mundial se registraron violaciones de los derechos humanos a escala desconocida, pero su conclusión vio el origen de una nueva época en favor de estos derechos. Tras alcanzar su punto álgido en el siglo XVII, cuando autores como Grocio, Puffendorf y Locke defendieron la idea de los derechos, éstos pasaron a desempeñar un papel decisivo en las revoluciones de finales del siglo XVIII. Sin embargo, en los siglos XIX y comienzos del XX la apelación a los derechos estuvo eclipsada por movimientos como el utilitarismo y el marxismo, que no pudieron -o quisieron- darles cabida.

La época contemporánea ha conocido un nuevo cambio de rumbo y en la actualidad los derechos constituyen una materia de difusión internacional en el debate moral y político. En muchas partes del mundo, independientemente de las tradiciones culturales o religiosas, cuando se discuten cuestiones como la tortura o el terrorismo, la pobreza o el poder, muy a menudo se despliega la argumentación en términos de los derechos y de su violación. También en las sociedades los derechos desempeñan un importante papel en la discusión de cuestiones morales controvertidas: el aborto, la eutanasia, el castigo legal, el trato a los animales y del mundo natural, nuestras obligaciones recíprocas y para con las generaciones venideras.

Si bien desde el punto de vista lingüístico son un fruto comparativamente reciente, los derechos se encuadran en una tradición de razonamiento ético que se remonta a la antigüedad. En esta tradición la noción de derechos tiene más una connotación legal que ética. Como muestra Stephen Buckle en el artículo 13, «El derecho natural», la concepción de los derechos humanos universales tiene sus raíces en la doctrina del derecho natural. Los griegos, en particular los filósofos estoicos, admitían la posibilidad de que las leyes humanas reales fuesen injustas.

Observaron que las leyes variaban de uno a otro lugar, y llegaron a la conclusión de que estas leyes vigentes -leyes por convención- podían contrastarse con una ley natural que no era así de variable o relativa, una ley a la cual todos tuviesen acceso mediante la conciencia individual, y por la cual podían juzgarse -y en ocasiones denunciarse- las leyes reales de épocas y lugares concretos.

Si bien los griegos no realizaron esta transición, de hecho esta idea de ley natural fácilmente desemboca en la noción de derechos naturales que delimitan un ámbito en el que las leyes hechas por el hombre, las leyes de los estados, están sujetas a límites impuestos por una concepción de la justicia más amplia. Pero resulta significativo que en la época antigua fue este concepto de persona interior independiente del contexto social lo que hizo del estoicismo una filosofía especialmente atractiva para los esclavos -o para las personas cuyos derechos carecían por completo de reconocimiento público o social.

Posteriormente, la ampliación del Imperio Romano ofreció un contexto legal y político más amplio en el que el *ius gentium* romano articuló en la práctica esta noción en un sistema legal aplicable a todos, independientemente de su raza, tribu o nacionalidad.

Un elemento adicional en el desarrollo de la concepción de una ley moral independiente de su vigencia local fue el respeto al individuo y a la conciencia individual característico de la religión cristiana, aunque los cristianos están divididos sobre la cuestión de si la ley es independiente de Dios o es un resultado del mandato divino. Sin embargo, en ambos casos se crea una relación entre el ser humano y su conciencia que incluso puede justificar el rechazo de los súbditos a su gobernante. Esto se ilustró de manera contundente con el proceso y ejecución del rey Carlos 1 en 1649, un acontecimiento que según algunos marca el inicio de la concepción moderna de los derechos.

Sin embargo, fue el filósofo inglés John Locke quien reivindicó los derechos a la vida, la libertad y la propiedad que más tarde los americanos incluyeron en su Declaración de Independencia de 1776, sustituyendo sin embargo el derecho a la propiedad por el derecho a alcanzar la felicidad.

Tras la Revolución francesa de 1789, la Asamblea Nacional francesa promulgó una Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que establecía los derechos a la libertad y la propiedad, pero añadía la seguridad y la resistencia a la opresión. En respuesta a las críticas de Burke a esta Revolución, Tom Paine publicó en 1791 su obra *Los derechos del hombre*.

Las declaraciones de derechos contemporáneas han sido considerablemente más detalladas y de mayor alcance, adoptando la forma de acuerdos internacionales, algunos de los cuales tienen fuerza legal para los estados que los suscriben, y otros no son mucho más que una declaración de aspiraciones. La Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales (1950) es un ejemplo del primer tipo, y cuenta con el Tribunal Internacional de La Haya, para juzgar los casos que se le presentan. La Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1948) constituye un ejemplo del segundo tipo, aunque luego recibió el apoyo de acuerdos internacionales más específicos sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales y sobre Derechos Civiles y Políticos (1976).

Mientras que la noción de los derechos del siglo XVIII era protectora y negativa, imponiendo límites al trato que los gobiernos podían dispensar a sus súbditos, la concepción moderna añade a éstos un elemento positivo, incluyendo derechos a diversos tipos de bienes relacionados con el bienestar. Pero como la cobertura de derechos, como el derecho a la educación o la sanidad, exige los impuestos y una compleja burocracia, esto ha llevado a una bifurcación

de los derechos. Mientras que los antiguos derechos negativos limitaban al gobierno, los derechos positivos recientes justifican su expansión con vistas a conseguir una mayor riqueza social, confort o progreso económico. Sin embargo, sólo la adición de este segundo concepto de derechos ha dado lugar a los apoyos necesarios para la formación de las Naciones Unidas y posteriormente de los acuerdos europeos.

2. El análisis de los derechos

Mientras que unos celebran esta evolución, otros consideran que la apelación generalizada a los derechos constituye una no saludable proliferación de una idea que o es sospechosa o redundante. Los interrogantes que rodean la cuestión empiezan por poner en duda el sentido mismo de esta noción. Para responder a esta crítica es preciso ofrecer, ante todo, un análisis satisfactorio de los derechos, y en segundo lugar una justificación del uso de este vocabulario. Pues los derechos son sólo un elemento de nuestro vocabulario moral, que incluye también términos como «deber», «obligación», «correcto» (utilizado como adjetivo), «mal», «debe», así como términos que pueden parecer o bien rivales de los «derechos» o una parte esencial de su significado -términos como «libertades», «exigencias», «inmunidades» y «privilegios». Si puede traducirse el término «derechos» en cualquiera de estos otros, puede parecer redundante hablar de derechos.

Sin embargo, antes de abordar estas cuestiones es útil subrayar algunas distinciones adicionales. La discusión práctica de los derechos antes citada incluye probablemente lo que en la actualidad se denominan derechos humanos. La justificación de derechos de este tipo es esencialmente ética, aunque la comunidad internacional, en su intento de consagrarlos legalmente, pretende convertir su justificación en una cuestión de hecho y práctica.

En muchos estados soberanos, muchos derechos son ya una cuestión legal de este tipo. Pero no todos los derechos legales son también derechos morales, e incluso en una sociedad que conozca un considerable acuerdo sobre cuestiones relativas a la conducta, seguirán existiendo muchos derechos morales sólo como derechos morales y no como legales. Una cuestión relativa a la existencia de un derecho legal se responde demostrando si existen normas legales que detallan ese derecho y especifican penas para la violación de aquéllas normas (como ha señalado el jurista H. L. A. Hart, la validez de las propias normas legales es una cuestión adicional, que puede tener que decidirse comprobando si son congruentes con los principios establecidos en la Constitución de un país o bien, en los países sin constitución escrita, atendiendo a la jurisprudencia (art, 19761).

Hay muchos ejemplos de derechos puramente legales, a menudo simplemente cuestiones de cualificación técnica, pero que también incluyen una categoría importante de derechos a hacer cosas que moralmente deben hacerse. Pueden incluir también derechos a hacer cosas malas para uno, con lo que no puede definirse un derecho como algo que supone un beneficio para uno. Algunos cuestionan la existencia de derechos morales por las razones que presentamos más adelante, pero si existen derechos morales, éstos incluyen derechos que nadie pensaría en convertir en derechos legales -cosas como, por ejemplo, el derecho al agradecimiento de un beneficiario, el derecho a la propia opinión sobre una cuestión no disputada.

Hay, pues, tres categorías amplias a examinar: los derechos humanos universales (que se reclaman como derechos morales pero que también se pretenden convertir en derechos legales); los derechos legales específicos, y los derechos morales específicos. En este marco pueden identificarse algunas cuestiones adicionales:

1. ¿Qué o quién puede ser titular de un derecho? ¿Tiene limitaciones el tipo de ser que puede considerarse titular de un derecho?
2. ¿A qué tipo de cosas puede haber derecho? ¿Cuál es el contenido u objeto de un derecho?
3. ¿Cuál puede ser el fundamento o la justificación de los derechos? ¿Hay derechos que se justifican a *sí mismos* quizás de un modo que les vuelve éticamente más fuertes que cualquier cosa de la que puedan derivarse? En este caso, ¿significa esto que es posible fundamentar la propia moralidad en derechos?
4. ¿Existen derechos inalienables?
5. ¿Existen derechos absolutos?

Parece claro que la respuesta a estos interrogantes puede variar en función de cuál de las tres categorías de derechos se considere. Un derecho no es una cosa excepto en el sentido en que los deberes, obligaciones y promesas son cosas. Todo esto son nombres abstractos, y como mejor se comprenden es en términos de lo que afirman sobre las relaciones humanas y la acción humana. Algunos autores (por ejemplo, A. R. White) afirman que las oraciones que incluyen el término «derecho» son fácticas, y por ello pueden considerarse verdaderas o falsas. Sin embargo, otros como los realistas escandinavos Axel Hagerström y Karl Olivecrona defienden un análisis emotivista. Es decir, creen que afirmar un derecho es adoptar una posición más que enunciar un hecho. Frente a ambos, el filósofo norteamericano Ronald Dworkin defiende que se interpreten como tipos de hechos especiales -hechos morales- que, por analogía con los juegos de cartas, pueden considerarse triunfos en las disputas morales (véase la explicación de los «triumfos morales» en el artículo 18, «Una ética de los derechos prima facie»). Por ejemplo, puede conseguirse un considerable bien usurpando una herencia, pero el derecho del heredero impide incluir esto en el calendario moral. Una idea similar es la de Robert Nozick cuando describe los derechos como limitaciones colaterales. Los libertarios en general consideran que los derechos imponen límites importantes a la acción de gobierno.

Sin embargo, no todos los derechos son del mismo tipo. Para empezar, hay derechos tanto activos como pasivos: derechos a hacer cosas, y derechos a que hagan cosas a uno o para uno. Pero este término incluye todavía una mayor variedad. Normalmente se conviene en que las diferencias incluyen derechos como exigencias, como potestades, como libertades o como inmunidades. El sentido dominante puede bien ser el de «exigencia» y en este sentido, que es también el más estrecho, es el correlato de «deber». Estas distinciones pueden apreciarse mejor en estos ejemplos:

- i) *Exigencias*: un derecho a obtener la devolución de un préstamo es una exigencia de un acreedor que genera un correspondiente deber de devolución por parte del deudor.
- ii) *Potestades*: un derecho a distribuir la propiedad por testamento es un ejemplo de derecho que es una potestad, que comporta la capacidad de afectar a los derechos de otras personas.
- iii) *Libertades*: la ley puede otorgar una libertad o privilegio a determinadas personas no imponiéndoles un requisito potencialmente oneroso -por ejemplo, ofrecer testimonio en los tribunales contra el cónyuge.
- iv) *Inmunidades*: puede protegerse a una persona de las acciones de otras: por ejemplo, en el caso de un sindicalista, el derecho a afiliarse al sindicato es una garantía de inmunidad de la acción de un empleador que pueda pretender prohibirlo.

La taxonomía de derechos más conocida fue la ofrecida por el jurista Wesley N. Hohfeld quien formuló la siguiente tabla de derechos correlativos y contrarios:



3. Justificación de un vocabulario de los derechos

Todas las distinciones citadas han sido distinciones en el campo de los derechos. Contribuyen al análisis de los derechos, aun cuando no zanján la cuestión fundamental de si la afirmación de derechos es, por una parte, una descripción de una situación de hecho o bien, por otra, cierto tipo de decisión, propuesta o expresión retórica. Pero la cuestión del análisis profundo de los derechos no afecta a su uso o utilidad, y esto significa que justificar el uso de un vocabulario de los derechos es una cuestión independiente, que ha de abordarse de diferente modo.

No obstante, el análisis de los derechos tiene implicaciones para esta cuestión adicional. En primer lugar, el análisis de los derechos revela una riqueza y complejidad de significado que no puede transmitir ninguno de los demás términos morales disponibles. Y en segundo lugar muestra por implicación que no hay razón para considerar los derechos como términos más sospechosos desde el punto de vista lógico que otros términos morales como «deber» u «obligación».

Pero además de estas consideraciones, hay fuertes razones pragmáticas para favorecer un vocabulario de los derechos. Los defensores de los derechos, por ejemplo, consideran una ventaja importante que los derechos enfoquen una cuestión desde el punto de vista de la víctima o de los oprimidos, más que desde la perspectiva de las personas con poder. Como ha dicho el líder abolicionista negro Frederick Douglass:

El hombre que ha *sufrido el mal* es el hombre que tiene que *exigir compensación*.

El hombre AZOTADO es el que tiene que GRITAR -y... *el que ha soportado el cruel azote de la esclavitud* es el hombre que ha de defender la Libertad (citado en Melden, 1974).

Una cuestión vinculada a ésta es el hecho de que los derechos tienen connotaciones legales y parecen implicar en cierta medida que está justificado el uso de la fuerza para protegerlos.

La historia reciente de la noción de derechos proporciona una segunda justificación pragmática. En todo el mundo y bajo todo tipo de régimen político se comprende y acepta de forma general la apelación a derechos. No es magra ventaja para una noción moral el que se considere válida en muchas naciones y culturas y que tenga al menos el potencial de obligar a los gobiernos a observar importantes limitaciones morales.

4. A favor y en contra de los derechos

Llegados a este punto podemos considerar las cuestiones concretas antes citadas:

1. ¿Quién o qué puede tener derecho? Diferentes autores han sugerido diversos criterios para incorporar a una entidad bajo la gama de derechos protegidos. Una distinción amplia es que si se entiende que un derecho es una potestad, a ejercer o no por decisión de su titular, sólo pueden tener derechos los seres capaces de elegir. Pero si se entiende un derecho como una autorización, vinculada a prohibiciones a la interferencia de terceros, los derechos pueden considerarse beneficios abiertos a cualquier tipo de entidad susceptible de beneficiar a alguien.

Algunos de los criterios específicos sugeridos en este marco son más restrictivos que otros. La *capacidad de sufrir* incorpora al mundo animal al ámbito de los derechos pero excluye, por ejemplo, al ser humano en coma irreversible (una cuestión importante para decidir quién o qué tiene un derecho a no ser objeto de experimentación dolorosa pero científicamente importante). El *tener intereses* es un criterio que podría incluir, además de los animales, al feto o embrión humano. Y quizás también a elementos del mundo natural como árboles y plantas. El *poseer razón y tener capacidad de elegir* parecen limitar los derechos a las personas, pero algunos animales tienen ambas capacidades en grado limitado. Y por último, la exigencia de *ser una persona* no soluciona la cuestión de los criterios de tener derechos en potencia, pues estos criterios se proponen ellos mismos como definición de lo que es ser persona, una cuestión moral controvertida además de compleja desde el punto de vista legal.

En resumen, parece que no hay una solución consensuada a priori a la cuestión de quién o qué puede tener derechos. El estrechar o ampliar el círculo parece ser cuestión de la generosidad o empatía de la persona que realiza el juicio. No obstante, si es demasiado amplio el criterio adoptado, la afirmación de derechos tenderá a perder su fuerza específica; si es demasiado estrecho, debilitará la importante fuerza intuitiva de la noción omitiendo a los grupos de personas considerados más fundamentales. Algunas de estas cuestiones se abordan en otros lugares de esta obra, por ejemplo en el artículo 24, «La ética ambiental», el artículo 25, «La eutanasia», el artículo 26, «El aborto», y el artículo 30, «Los animales».

2. ¿Cuál puede ser el contenido u objeto de un derecho? En cierta medida la respuesta a esta cuestión dependerá de la respuesta a la precedente. Si el tener intereses es una cualificación esencial para tener derechos, los derechos consistirán en todo lo necesario para proteger o fomentar aquellos intereses. Si se distingue la capacidad de sufrir, esto sugiere que los derechos son exigencias pasivas contra las acciones de los demás que causan dolor. Si se proponen como criterios la posesión de razón y la capacidad de elección, los derechos serán derechos a obrar de determinada manera, y a que se proteja de la interferencia de los demás nuestra libertad de acción. Sin embargo, una condición amplia es que la conducta de los demás sea relevante para proteger el derecho; un derecho al aire puro, por ejemplo, sólo tiene sentido en relación a la polución causada por el ser humano, y sería una exigencia carente de sentido frente al cambio meteorológico que escapa al control de los seres humanos.

3. ¿Cómo pueden justificarse los derechos? Como se indicó anteriormente, en el pasado esta cuestión se ha respondido en términos de la teoría del contrato social, defendida por Hobbes, Locke y Rousseau. Una justificación contemporánea en estos términos es la que ofrece el filósofo norteamericano John Rawls en su libro *Una teoría de la justicia*. La teoría de Rawls se basa en un experimento intelectual en el que personas («partes racionales de un contrato») separadas por un «velo de ignorancia» del conocimiento de su suerte particular en la vida (riqueza, estatus social, capacidades, etc.) reflexionan sobre las normas de la vida social que suscribirían de antemano para someterse a ellas, fuese cual fuese su posición posterior en la vida. Al igual que Locke, Rawls afirma que se comprometerían con las condiciones básicas de libertad y de igualdad cualificada.

Sin embargo, las justificaciones del contrato social parecen exigir un compromiso previo con los derechos que pretenden justificar. Esta objeción la sortean las teorías que fundamentan los derechos en la utilidad. J. S. Mill ofreció una justificación de este tipo en su ensayo *El utilitarismo*, donde afirmaba que los principios como libertad y justicia contribuyen a largo plazo a la felicidad humana, una posición también nuclear en su ensayo *Sobre la libertad*. El filósofo inglés contemporáneo R. M. Hare también fundamenta los derechos en la utilidad pero, a diferencia de Mill, reconoce que en consecuencia pueden darse circunstancias en las que se tengan que sacrificar los derechos -en particular, si la suma de las preferencias de las personas lo avala.

Así pues, una justificación utilitaria no puede otorgar *prioridad* a los derechos. Si esto es lo que se exige a una defensa de los derechos, este propósito se alcanza mejor vinculando la cuestión de la justificación a dos cuestiones recientemente aludidas: las relativas a i) los sujetos y u) al contenido de los derechos. Esta es la justificación que ofrece el filósofo norteamericano Alan Gewirth, quien afirma que son necesarios los derechos para que las personas sean capaces de obrar como agentes morales, mostrando autonomía en el ejercicio de la elección.

Sin embargo algunos filósofos considerarían que los derechos no precisan justificación ulterior, sino que suponen una exigencia moral por sí mismos. Si esto es así, resultará posible una moralidad basada en los derechos. Sin embargo, la idea de que los derechos se justifican a sí mismos puede defenderse sin tener que suponer necesariamente que sean el elemento fundamental o primario del discurso moral. Una razón para adoptar una noción más limitada es que el lenguaje de los derechos por sí solo puede ser insuficiente para cubrir importantes ámbitos de la moralidad. Por ejemplo, las consideraciones ambientales de importancia vital pueden ser difíciles de expresar en términos de derechos. No obstante, frente a esta objeción particular podría decirse que los derechos ambientales pueden volverse igual de efectivos sin atribuir derechos a objetos inanimados -los derechos de las generaciones futuras podrían tener

las mismas implicaciones para la práctica por lo que respecta al mantenimiento de la integridad del planeta.

4. ¿Son inalienables los derechos? El que un derecho sea o no inalienable es cuestión de si puede imputarse o transferirse a otra persona. Los llamados «derechos matrimoniales» constituyen un buen ejemplo de derechos inalienables en este sentido. Pero aquí hay que establecer también otro contraste: si bien se puede renunciar o dejar de lado algunos derechos, otros pueden considerarse demasiado importantes para ser postergados incluso por un titular que esté dispuesto a ello. Estos derechos fundamentales serían los de la vida y la libertad. Pero si bien normalmente se convendría en que este principio invalida la disposición a venderse como esclavo, es más problemático si anularía la decisión racional de una persona enferma de pedir la eutanasia.

5. ¿Existen derechos absolutos? El problema más difícil para cualquiera que desee mantener que determinados derechos son absolutos es que algunos de estos derechos pueden entrar en conflicto entre sí. Esto significa que puede no ser posible respetar un derecho sin violar otro. Por ejemplo, el derecho de un autor a publicar lo que quiera sin censura puede entrar en conflicto con el derecho que reclama un grupo religioso a no ser ofendido en sus convicciones más profundas. O bien un policía puede requisar un coche privado para dar caza a un criminal. Si los derechos en cuestión son derechos a bienes, entonces resulta aún más claro que puede no ser posible que todo el mundo tenga, por ejemplo, tratamiento médico moderno, o una vivienda no saturada.

Así pues, si existen derechos absolutos habrá muy pocos derechos semejantes -quizás sólo el derecho a la vida y a la libertad. Pero incluso aquí el derecho a la vida de una persona puede tener que contraponerse con el de otra, o con el de varias otras personas. Y constituye un principio legal aceptado, que no se considera una violación de derechos, que una persona pierda su libertad si la utiliza para amenazar los derechos de los demás. En la práctica, las declaraciones de derechos de las Naciones Unidas sólo dejan un derecho sin cualificar -el derecho a no ser torturado. Todos los demás derechos son cualificados y se someten a las necesidades de los Estados.

Así pues, los derechos, aun cuando puedan justificarse a sí mismos, no pueden permanecer separados. No son más que uno de los elementos de una moralidad universal, si bien un elemento importante por cuanto forman, junto a otras nociones morales básicas, parte de una concepción del primado de lo ético en los asuntos humanos. Este tipo de perspectiva tiene como rasgo distintivo el basarse en lo que los seres humanos tienen en común, sus necesidades y capacidades comunes, y en la creencia de que lo que tienen en común es más importante que sus diferencias.

Sin embargo, incluso en esta limitada función han sido objeto de ataques desde diferentes posiciones. Para empezar, parecen inaceptables a los utilitaristas, pues obstaculizan la búsqueda incondicionada del bien social. De hecho, Jeremías Bentham descartó como absurda la noción de derechos *naturales* en una famosa frase y también rechazó los derechos naturales como «absurdos levantados sobre pilares». Sin embargo es importante recordar que la supresión de derechos fundamentales como el derecho a la libertad de expresión, la libertad de asociación, la libertad de publicación, al *habeas corpus* y a no ser encarcelado ni ejecutado arbitrariamente ha parecido con frecuencia a los esperanzados reformadores políticos un paso esencial en el camino hacia el milenio. Esto proporcionaría una justificación utilitarista de los derechos, pero dada la capacidad humana de autoengaño, es mejor considerar que proporciona una justificación directa e independiente de los derechos (no obstante, esta misma pretensión -que es mejor *considerar* que los derechos están justificados independientemente de la utilidad- es algo que el utilitarista puede aceptar (privadamente) por razones utilitarias).

También los marxistas han criticado la noción de derechos, no sólo porque los derechos individuales pueden interponerse en el progreso social, sino también porque no encajan en el relativismo cultural e histórico que constituye un elemento central de la teoría marxista. Como van más allá del contexto social y económico, son incompatibles con una teoría que presenta los asuntos humanos y la sociedad humana como producto de semejantes factores. No obstante, recientemente los marxistas han reinterpretado y reformulado la noción de derechos, y han hecho uso de ella en diversos movimientos populares y revolucionarios (la ética marxista se expone en el artículo 45, «Marx contra la moralidad»).

Sin embargo, los derechos universales no sólo plantean problemas a la izquierda política. También son objeto de crítica por parte de los pensadores conservadores en la tradición heredera de los escritos del filósofo político del siglo XVIII Edmund Burke. La objeción conservadora es que una doctrina de los derechos socava la integridad de la cultura y usos existentes en épocas y lugares particulares. Es por razones de este tipo que las culturas actuales basadas en religiones como el Islam, pueden rechazar la atención liberal hacia los derechos. Además, fuera de las democracias liberales, la presión en favor de los derechos puede ser considerada una muestra de imperialismo cultural por parte de los países liberales de Occidente.

Por lo general, los escritores actuales de la tradición conservadora critican el individualismo implícito a las declaraciones de derechos. Consideran desarraigado al individuo del liberalismo occidental y desean sustituir la idea de individuo como átomo social por la idea de individuos con roles sociales determinados en una comunidad orgánica. Recientemente Alasdair MacIntyre ha presentado una crítica general del liberalismo occidental formulada en estos términos.

Así pues, el individualismo liberal, la perspectiva propia de la teoría de los derechos, es objeto de ataques desde la izquierda y la derecha, y tanto desde dentro como desde fuera de las democracias liberales. Frente a estas críticas, puede decirse que el intento por formular una lista limitada de libertades políticas clásicas va a encontrar la resistencia

de fuertes movimientos políticos con objetivos potencialmente totalitarios. Sin embargo, al evaluar esta oposición es importante recordar que la noción de derechos universales proporciona un marco moral a la ley de cualquier régimen político. Los derechos no son incompatibles con la responsabilidad social. En realidad la presuponen, por cuanto la afirmación de derechos supone necesariamente el reconocimiento tanto de los derechos de los demás como de los propios. Estos contribuyen más a la utilidad general -el bien general o común- si se reconocen de manera independiente que si se consideran instrumentos para garantizar aquél bien. Desde un punto de vista político y ético, ellos mismos forman parte de ese bien. Su justificación última no es que de hecho tengan una aceptación universal, sino más bien que, en razón de la aportación que pueden hacer para la realización de las esperanzas y aspiraciones humanas (la «consumación» del ser humano) tienen el *potencial* para garantizar un acuerdo y aceptación generalizados. A la postre, el conseguir esta aceptación es una tarea de persuasión y argumentación, y no de demostrar hecho alguno, tanto legal como político o científico. El ideal moral liberal encuentra su expresión más coherente en la doctrina de los derechos universales, y sólo puede realizarse plenamente en un contexto político en el que se respeten y reconozcan estos derechos.

23

LA POBREZA EN EL MUNDO

Nigel Dower

Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*

Alianza Editorial, Madrid, 1995 (cap. 23, págs. 377-390)

1. El desafío

Pensemos en los dos hechos siguientes: en primer lugar, mil millones de seres humanos -la quinta parte de la población mundial- viven en la pobreza absoluta: hambre, desnutrición, enfermedad generalizada, elevada mortalidad infantil, condiciones de vida paupérrimas, temor e inseguridad. La mayoría de estas personas viven en los países más pobres del mundo, a menudo denominados «países en desarrollo». En segundo lugar, en los países «ricos» viven muchos individuos ricos con la riqueza y recursos para contribuir a reducir esa pobreza absoluta; y hay muchos gobiernos de los países ricos que igualmente tienen la capacidad de transferir recursos y técnicas para reducir esa pobreza.

La cuestión es la siguiente: los que gozamos de una buena posición, ¿tenemos el deber de contribuir a aliviar la pobreza de los países en desarrollo? Algunos opinan que no tenemos tal deber, y otros afirman que tenemos un deber muy amplio de hacer todo lo que podamos. El presente ensayo examina estos argumentos.

2. ¿Qué es ayudar?

La expresión «ayuda para aliviar la pobreza» ya contiene varias ambigüedades que precisan ser examinadas. Por una parte, hay catástrofes de diversos tipos, como terremotos, sequías o inundaciones. Se proporciona ayuda de emergencia, algunos extienden cheques, y durante un momento existe una firme sensación de solidaridad humana. Por otra parte, hay una pobreza devastadora que atenaza a cientos de millones de personas y no atrae la atención de los medios de comunicación. En respuesta a ella hay diversos tipos de programas, algunos organizados por gobiernos (con o sin ayuda exterior) y otros por organizaciones benéficas privadas. Estos programas pretenden ayudar a quienes viven en la miseria a escapar de la pobreza, o bien a evitar que estos pueblos lleguen a conocer situaciones de extrema pobreza. Estos programas son menos brillantes que la ayuda de urgencia, pero su incidencia es mucho mayor. De lo que voy a tratar aquí es sobre todo de esta «ayuda al desarrollo».

El arzobispo Helder Camara, señaló en una ocasión que «cuando ayudo a los pobres me llaman santo, pero cuando pregunto por qué son pobres me llaman comunista». Lo que en realidad muestra esto es que la verdadera ayuda no consiste meramente en la respuesta paliativa de compasión inmediata, sino en buscar las causas de la pobreza y eliminar aquéllas de estas causas que puede eliminar la acción humana. No hay que ser comunista para reconocer que entre estas causas puede haber injusticias, políticas económicas, etc.

¿De qué tipo de ayuda se trata? Aquí no estoy pensando sólo en las diversas maneras en que pueden obrar los individuos, por iniciativa propia, al objeto de reducir la pobreza de poblaciones alejadas. Además, los gobiernos pueden hacer muchas cosas, tanto mediante la ayuda oficial como mediante las políticas comerciales adecuadas. La

perspectiva de la que parto supone que los argumentos normales en favor de la ayuda son igualmente aplicables a ambos niveles.

El término «ayuda» puede señalar también la idea de que la asistencia es una muestra de benevolencia, misericordia o deseo de hacer el bien, y a menudo se vincula a la idea de «caridad». Si bien términos como «benevolencia» y «caridad» son aceptables si se interpretan con cuidado, pueden suscitar una falsa impresión. Lo que se hace por misericordia o caridad suele considerarse algo que está más allá del deber o de lo exigible moralmente. Es decir, si hacemos algo para ayudar, podemos sentirnos positivamente bien por ello. Este ensayo indaga la cuestión de si ayudar es un deber, y de si es algo exigible en algún sentido.

3. Justicia, no caridad

En ocasiones, en los círculos de desarrollo se centra la cuestión afirmando que de lo que se trata es de «justicia, y no caridad, para los pobres del mundo». Una de las ideas que así se expresan es que la justicia es algo que, a diferencia de la caridad, se nos puede exigir. Esta idea es errónea, pues las apelaciones a la misericordia, la caridad o la compasión pueden considerarse formas de enunciar un deber importante, y como tales pueden exigirnos obrar tanto - si no más- como las apelaciones a la justicia. Así, yo prefiero utilizar el término «asistencia», porque revela aquello que se expresa con la ayuda y porque es fácil concebirlo como un «deber» -y en realidad un deber que conlleva exigencias de justicia.

La expresión «justicia, no caridad» también se utiliza para indicar dos ideas adicionales importantes. En primer lugar, solemos concebir la caridad en gran parte como respuesta de individuos, mientras que la idea de justicia no engloba simplemente lo que los individuos se hacen unos a otros sino también las estructuras y relaciones generales que existen, o deben existir, en una sociedad. Por ejemplo, muchas personas aceptarían como parte de la «justicia social» que una sociedad debe estar organizada de tal modo que garantice la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros, con una fiscalidad progresiva para financiarla. Si se acepta esto para sociedades individuales, ¿por qué no aceptarlo para el mundo en su conjunto? Así pues, las instituciones y acuerdos internacionales deberían reflejar esta meta. «Una distribución equitativa de los recursos mundiales» exige al menos que todos tengan bastante para satisfacer las necesidades básicas.

Pero para muchas personas, una distribución equitativa de los recursos mundiales supone mucho más que esto. Exige el cambio de muchas de las cosas que se hacen en el mundo del comercio y de la actividad económica internacional, por su carácter injusto. Puede considerarse injusto lo que se hace con -y en- los países en desarrollo a causa de la explotación de los recursos y del trabajo barato. Así pues, la exigencia de justicia no es simplemente una exigencia progresiva de organizar el mundo al objeto de atender las necesidades básicas. Además, es la exigencia de poner fin a la injusticia activa, así como de compensar por lo que se ha hecho. Por supuesto la mayoría de «nosotros» no estamos implicados directamente en todo esto; pero todos formamos parte y somos beneficiarios del sistema que hace esto.

Este tipo de apelación a la justicia depende de una interpretación más controvertida de lo que están haciendo los gobiernos, bancos y compañías multinacionales. Si bien comparto considerablemente esta apelación, pienso que es importante no basar demasiado en ella el argumento moral en favor de la ayuda. Ello tendría por consecuencia aceptar que las personas muy pobres de un país al que no estamos explotando no serían merecedoras de nuestro interés. La asistencia tiene una orientación sustancialmente progresiva. El aliviar el sufrimiento, satisfacer las necesidades básicas, instituir los derechos fundamentales y aplicar el principio de justicia social son todos ellos aspectos complementarios del bien que podemos hacer. El poner fin o rectificar las injusticias que han hecho otros «por nosotros» sólo es una parte de ese bien.

4. ¿Qué es el desarrollo?

Como indiqué anteriormente nuestro verdadero centro de interés es la «asistencia al desarrollo». Pero ¿qué es el «desarrollo»? Muchas personas se desconciertan ante este término precisamente porque sugiere la idea de crecimiento económico. El concebir el desarrollo en términos de crecimiento económico plantea al menos tres tipos de dificultades. En primer lugar, el crecimiento como tal puede no beneficiar a los muy pobres, y en realidad puede ir unido a procesos que en realidad empeoran las cosas para los pobres. El uso empresarial de la tierra o de nuevas técnicas agrícolas puede excluir del proceso económico a los campesinos pobres. En segundo lugar existe el peligro de que el crecimiento refleje modelos occidentales inapropiados de los cambios que deberían tener lugar, y que su aplicación sea parte de una economía mundial esencialmente controlada por Occidente. En tercer lugar, incluso si el modelo de crecimiento que se defiende está concebido para dar prioridad al «crecimiento de los pobres», puede cuestionarse el supuesto de que es necesario el crecimiento «general» para que se produzca este último. En cualquier caso tiene que situarse en el contexto de limitaciones ambientales como el control de la polución y de la degradación del suelo.

Se ha afirmado que una parte, quizás considerable, de la ayuda que se ofrece va dirigida al desarrollo económico general en los países pobres y no en particular a la reducción de la pobreza absoluta. Obviamente la ayuda oficial está limitada por el hecho de que es una transferencia bilateral de gobierno a gobierno, o bien una transferencia multilateral

de gobierno a organismo de las Naciones Unidas y a gobierno. Tiene que respetar en cierta medida los deseos de un gobierno receptor que en sí mismo puede no tener la reducción de la pobreza como objetivo prioritario de su programa de desarrollo. Por otra parte esto no es aplicable a toda ayuda gubernamental, ni en general a la ayuda al desarrollo financiada por organizaciones de voluntariado expresamente interesadas por las personas muy pobres (para un examen muy completo y sincero, véase R. Riddell, *Foreign aid reconsidered*, 1987).

Los cínicos que afirman que donarían generosamente o apoyarían la ayuda gubernamental pero no lo hacen porque esta ayuda no funciona, deben reconocer que si bien una parte de esta ayuda realmente no funciona, otra sí, especialmente la de las organizaciones de voluntariado. Si uno se compromete con el objetivo de reducir la pobreza, aplicará los medios necesarios, y si ello supone seleccionar entre los organismos a apoyar, o bien defender el cambio de prioridades de la política de ayuda gubernamental, lo hará. Lo que no hará será simplemente despreocuparse. El hecho de que en ocasiones fracase la ayuda o asistencia, bien porque los objetivos eran incorrectos o porque las cosas no funcionaron, rara vez es razón para no apoyarla, a menos que existan otras razones más profundas que expliquen nuestra abstención a prestar apoyo.

Así pues, es preciso distinguir lo que puede denominarse desarrollo real» de las nociones convencionales del desarrollo. En términos generales podemos concebir el desarrollo como un proceso de cambio socioeconómico que *debe tener lugar*. Esto dice muy poco hasta que se concreta lo que debe suceder, pero muestra que la definición del desarrollo, es en su raíz, un asunto valorativo y que implica nuestro sistema de valores.

Si uno considera que a lo que debería aspirar un país es a la extensión general de la prosperidad económica y material, o a la distribución justa de este crecimiento, optará por los modelos de «crecimiento» convencional, o de «crecimiento con equidad». Si consideramos que son importantes otras cosas, como los procesos que permiten alcanzar un cada vez mayor bienestar «no materialista», o procesos que satisfacen las necesidades básicas de los pobres, o procesos que no dañan el medio natural, defenderemos los modelos correspondientes (Dower, 1988). Como la ayuda constituye un «medio» para el «fin» del desarrollo, lo que primero hemos de tener claro es en qué consiste este fin.

5. Tendencias de la población mundial

Un argumento adicional que suscita dudas sobre el valor a largo plazo de la ayuda es el relativo al crecimiento de la población. En ocasiones se utiliza este factor para justificar una de dos conclusiones. En primer lugar, la ayuda simplemente alimenta la explosión demográfica, lo cual sencillamente planteará más problemas en el futuro, luego ¿qué objeto tiene? En segundo lugar, como el mundo no puede soportar un aumento desmedido de la población sin sufrir catástrofes ecológicas que perjudiquen a todos, los países tienen derecho a atender sus propios intereses y a ignorar al resto.

Estas críticas son considerables, pero por expresarlo brevemente no está nada claro que el desarrollo «real» alimente el crecimiento de la población. Numerosas pruebas sugieren que una vez alcanzado el desarrollo básico -un suministro adecuado de alimentos, salud básica, seguridad en la vejez, etc.- se registra una «transición demográfica» a niveles de fertilidad mucho más bajos (por ejemplo, Rich, 1973). Como se ha señalado, «el desarrollo es la mejor píldora».

En segundo lugar, si el mundo avanza hacia la catástrofe ecológica ello se debe más al perjuicio causado por el «hiperdesarrollo» de los países ricos y por las consecuencias de la opulenta sociedad de consumo que por los efectos del subdesarrollo, como la erosión del suelo y la desertización. Sin duda, la carga demográfica sostenible en el mundo tiene un límite superior. Pero muchos parten del supuesto empírico general de que si los países ricos adoptan medidas serias para reducir el consumo y el perjuicio ambiental y si los países pobres pueden conseguir el tipo de desarrollo básico que dé a la población pobre la confianza para reducir el tamaño de las familias y hacer un uso sostenible de la tierra, el consumo y la población mundiales podrían estabilizarse en un nivel que permitiese el «desarrollo sostenible» de todos los países. Si bien las condiciones que plantean estos condicionales pueden no llegar a realizarse, aún estamos en condiciones de actuar mediante una cooperación mundial, con vistas tanto a ampliar el desarrollo como a proteger el medio ambiente, según establece el informe de la Comisión Brundtland que lleva por título *Nuestro futuro común* (1987). La cuestión es: ¿debemos hacerlo?

6. El deber de aliviar la pobreza

Así pues, ¿por qué tenemos el deber de contribuir a aliviar la pobreza de otros países? Ello no sugiere que no tengamos el deber de contribuir a aliviar la pobreza en nuestra propia sociedad. Por otra parte, no hay que suponer que normalmente tengamos el deber de contribuir a aliviar la pobreza en otro país rico como Francia o los Estados Unidos.

El supuesto básico subyacente es éste. Un país llamado rico tiene los recursos para aliviar la pobreza y otras formas de sufrimiento grave en su territorio y tiene recursos adicionales que puede utilizar para contribuir a aliviar la pobreza en otros países que carecen de los recursos para mitigar el sufrimiento extremo. La fuerza general de este argumento no se debilita al aceptar que en la práctica los servicios públicos y la asistencia privada de hecho no satisfacen adecuadamente las necesidades de la población de los países ricos, y que los gobiernos y las personas ricas de los

países pobres tampoco hacen todo lo que pueden. El argumento se refiere a los recursos y a lo que podría hacerse, y no a lo que se hace.

Pero hay que destacar también otra idea. Si bien tenemos que atender a los menos afortunados de nuestras sociedades o apoyar la educación, los servicios sanitarios y de bienestar de carácter público, en conjunto la pobreza de los países pobres es mucho mayor que la pobreza y problemas a los que se enfrenta la población de los países ricos. Ese mayor grado de pobreza le otorga una cierta urgencia o gravedad moral que, si uno piensa que tiene un deber de ayudar, pesará a la hora de decidir el destino de su ayuda. Digo «urgencia» más que «prioridad» porque la idea de prioridad sugiere que uno podría poner los males en una suerte de ordenación por grados o especies y decir a continuación: «hay que aliviar primero estos, y a continuación estos otros, etc.». Pero tampoco es así como determinamos o deberíamos determinar la forma de manifestar nuestra asistencia. Hay muchos factores que complican el problema.

Uno de ellos tiene que ver con la relación coste/eficacia. Sin duda uno puede ser más eficaz con una unidad de recursos para contribuir a aliviar un mal menor en su propia sociedad que para contribuir a aliviar un mal mayor en otro lugar. Este es uno de los orígenes de la generalizada resistencia a prestar ayuda en otros lugares del planeta, y se expresa en afirmaciones como la de «la caridad empieza en casa». Aquí, «casa» significa «nuestra propia sociedad» y ello implica que la caridad también termina aquí. Sin embargo, está claro que esto no siempre es así: ofrecer dos mil pesetas a una organización de ayuda a países de ultramar puede hacer más bien que ofrecer esta misma cantidad a una organización benéfica nacional. En cualquier caso esto pasa por alto el hecho de que, como dije, la pobreza absoluta tiene una urgencia o gravedad moral especial. Deberíamos decir: cuanto más malo es algo, ¿hay una mayor razón moral, en igualdad de condiciones, por reducirlo?

De hecho podemos identificar tres facetas de la pobreza extrema que la convierten en un mal grave. En primer lugar, supone un significativo acortamiento de la vida. En segundo lugar, supone un gran sufrimiento y dolor (a causa de la enfermedad y el hambre). Y en tercer lugar, hace imposible llevar una vida digna y decente.

Aunque los tres aspectos suelen ir unidos, ninguno es esencial para lo que hace de la pobreza extrema una mala situación. Un gran sufrimiento y humillación pueden no acortar la vida, pero sí hacerla terrible. Las muertes tempranas que impiden a muchas personas alcanzar con el tiempo su pleno potencial nos resultan terribles por esta razón, aun cuando sea poco el sufrimiento o la pérdida de dignidad (pensemos en cómo se recibe la mortalidad infantil). En ocasiones un gran sufrimiento y una muerte temprana pueden soportarse con gran dignidad.

¿Puede registrarse de algún modo la significación moral especial de la pobreza extrema invocando la idea de derechos humanos? Sin duda, muchos que defienden la preocupación por la pobreza en el mundo desean expresar su posición en términos del derecho a la subsistencia, el derecho a la satisfacción de las necesidades básicas o el derecho a la vida (entendiendo por tal no sólo el derecho a no ser objeto de violencia sino a tener las condiciones necesarias para una vida satisfactoria). La afirmación de estos derechos ¿contribuye a la argumentación?

A menos que uno afirme que los únicos derechos de las personas son los derechos básicos de subsistencia -y parecería extraño limitar la serie de derechos- se plantea ahora el problema de por qué algunos derechos tienen prioridad sobre otros, como por ejemplo los derechos relativos a la libertad. Por ello es preciso un principio normativo distinto a la apelación a los propios derechos para determinar qué derechos tienen prioridad o una gravedad moral especial.

Si volvemos a la perspectiva del agente que, en calidad de origen de la asistencia, tiene que decidir cómo expresar esa asistencia, los factores que determinan estas decisiones son complejos. Una gran parte tiene que ver con las circunstancias, con el temperamento y la capacidad, y también con la ocasión o la oportunidad. Si uno centra sus energías por ejemplo en la reforma de las prisiones de su propio país pero hace poco por la pobreza en otros lugares, sería erróneo decir que debería dedicarse menos a aquel objetivo y establecer su compromiso con la ayuda en ultramar según un principio de ordenación objetivo. Asimismo, resulta igualmente claro que algunas personas en buena situación pueden verse comprometidas a cuidar a otra persona particular, un amigo con serios problemas, un niño incapacitado, un familiar anciano, y este compromiso puede absorber virtualmente todo su tiempo, energía y recursos. En ocasiones esto sería muy correcto.

No obstante reconocemos que, en el marco de la obligación general de asistencia, la reducción de la pobreza extrema tiene un estatus especial, y que en circunstancias normales una persona tendría razones para contribuir a aliviar la pobreza extrema, siendo ésta una de las manifestaciones de su labor asistencial. Pero, ¿por qué hay que prestar asistencia?

Si bien muchos pueden compartir la intuición moral de que tenemos el deber de cuidar a los demás, esta intuición puede defenderse o interpretarse de muchas maneras. Algunos la considerarían un deber específico de aliviar el sufrimiento; otros verían en ella una aplicación importante de un deber más general de beneficencia (un deber de hacer el bien, una parte importante del cual es reducir el mal). Una vez más, según dijimos antes, este deber puede basarse en una apelación a la justicia; o también a la realización de los derechos o a un principio de «justicia social» que exige nuestra contribución a satisfacer las necesidades básicas de todos. Una teoría reciente y bien conocida de este tipo es la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971), examinada en el artículo 15, «La tradición del contrato social».

En vez de analizar estas formas alternativas de defender el deber de la asistencia, voy a considerar dos objeciones básicas a la idea de que tenemos el deber de atender a la pobreza de poblaciones lejanas. La primera objeción dice

que, si bien podemos tener el deber de asistir a los demás, ese deber no va más allá de las fronteras de nuestro país. La segunda niega que tengamos deber general alguno de asistencia, tanto en nuestro país como fuera de él.

7. Fuera de nuestro ámbito de responsabilidad

La tesis de que «la caridad empieza en casa» a menudo equivale a una objeción más general a asistir a otros países, es decir, a una negativa a considerar moralmente relevante lo que sucede en el resto del mundo. El sufrimiento fuera de nuestro país es algo que sencillamente no tenemos deber alguno de mitigar, porque los que sufren pertenecen a una *sociedad* diferente, y por lo tanto a una comunidad moral diferente. Los deberes surgen entre miembros de comunidades individuales, ligados por vínculos de cooperación mutua y reciprocidad. Tanto si subrayamos el deber de aliviar el sufrimiento, el deber de beneficencia, el deber de realizar los derechos o el deber de aplicar la justicia social, todos estos deberes están ligados a su contexto social. Se trata de deberes que tenemos en razón de las relaciones sociales que mantenemos con los demás miembros de nuestra sociedad.

Esta posición contiene dos tesis; en primer lugar, una tesis sobre lo que es la sociedad, y en segundo lugar la tesis según la cual el ámbito de la moralidad se limita a una definición así de sociedad. Así pues, una forma de concebir la moralidad es concebirla como un conjunto de normas que rigen las relaciones entre agentes morales que viven en una comunidad estable con tradiciones comunes y sujetas a una autoridad legal común, cada uno de los cuales desempeña su papel en un programa de cooperación social en beneficio mutuo. La moralidad así concebida puede basarse en la convención, el consentimiento, el acuerdo implícito o el contrato (véase el artículo 15, «La tradición del contrato social»).

Aquí se plantea una cuestión crítica sobre la naturaleza de la moralidad. Si negamos una o ambas de las tesis citadas, puede adoptarse una concepción muy diferente. Otra forma de concebir la moralidad es concebirla en términos de personas que en calidad de agentes morales reconocen que tienen la capacidad de afectar con sus elecciones el bienestar de otras personas, y que por lo tanto tienen el deber de tener en cuenta el efecto de sus actos sobre el bienestar de las personas afectadas por sus elecciones.

Según esta concepción es irrelevante el que los «demás» a cuyo bienestar podamos afectar sean o no miembros integrantes de la misma comunidad moral, o incluso que sean agentes morales sin más. Lo que importa es que se trata de seres que poseen un bien o bienestar al cual podemos afectar y que les hace «moralmente considerables», es decir relevantes para la deliberación moral.

Sean cuales sean los orígenes de la conciencia moral en el contexto de las sociedades particulares, la reflexión sobre el fundamento de las normas morales muestra que es arbitrario limitar el alcance del bien que promueven estas normas. Este fundamento no sólo incluye a los pueblos lejanos, sino también a las generaciones futuras cuyo bienestar ambiental puede verse decisivamente afectado por nuestras decisiones. También puede incluir a los animales, a la vida en general, a la especie y a la biosfera -en realidad, a cualquier cosa que se considere valiosa. En cualquier caso, incluso si pensamos que es correcto limitar el alcance de nuestra obligación moral a nuestra propia sociedad, el sentido relevante de «sociedad» a invocar no sería el que suponen quienes adoptan el enfoque «antiglobal». El sentido relevante tiene que ver con el hecho de que hay interacciones y transacciones generalizadas entre las personas, interdependencias, instituciones comunes, etc., más allá de unas condiciones estrictas de tradiciones comunes, una autoridad común o un *sentido* generalizado de pertenecer a la misma sociedad. En este sentido ya existe una sociedad global: sólo tenemos que fijarnos en el comercio mundial, las instituciones mundiales y la interdependencia ambiental. Por ello el mundo es ya en realidad, y no sólo potencialmente, una comunidad moral, aun cuando la mayoría de las personas tengan poco desarrollado este sentido. Somos ciudadanos globales aun cuando no hayamos adquirido aún un espíritu global.

Si aceptamos pues que el mundo es un ámbito moral unitario al que pueden extenderse en principio nuestras responsabilidades, podemos decir a continuación que la ayuda debería considerarse una expresión de semejante responsabilidad moral. Así debería ser efectivamente la conducta general de las relaciones internacionales de los gobiernos, las empresas multinacionales y otros «agentes internacionales».

8. La abstención de dañar a las personas y el valor de la libertad

Llegamos ahora a la objeción más básica a la idea de que tenemos un deber significativo de ayudar a los pobres. Esta objeción cuestiona audazmente la premisa principal, a saber que tenemos el deber general de ayudar, ¡en cualquier lugar! La moralidad ha de concebirse más como un conjunto de normas que nos impiden *dañar* a los demás o limitar indebidamente su libertad que como la exigencia de evitar o reducir el daño o el sufrimiento de los demás. Sin duda las personas pueden tener deberes específicos de asistencia, como por ejemplo los padres para con los hijos, o el médico para con el paciente. Pero estos deberes se basan en relaciones especiales, que a menudo son de naturaleza contractual. No hay que reconocer un deber generalizado de asistencia.

Este enfoque otorga un alto valor a la libertad económica y afirma que en tanto en cuanto las posesiones o «propiedades» se adquieran mediante sucesión de transmisiones «voluntarias» legítimas, la persona tiene derecho a ellas (Nozick, 1974). A un nivel esto puede considerarse una forma de mostrar que las personas tienen moralmente derecho a lo que poseen y por ello carecen de deber alguno de entregarlo. A otro nivel se considera una forma de

mostrar que el papel del «estado mínimo» consiste en garantizar la ordenada expresión de semejantes transacciones libres. Por lo demás, el papel del estado consiste en mantenerse alejado del proceso, por ejemplo sin una imposición progresiva para financiar los programas de «bienestar» o los programas de ayuda en ultramar. Los impuestos consisten en una usurpación forzosa de riqueza y por ello son injustos más allá del mínimo necesario para mantener el orden social.

Al abordar este enfoque hay que plantearse primero la siguiente cuestión: ¿«tenemos una noción clara y precisa de lo que constituye dañar»? Cuando hay una concurrencia de intereses, ¿dónde termina la infracción legítima de la libertad de otra persona y dónde comienza la infracción indebida? Más concretamente, podemos ver que gran parte del «daño» que hacemos no es directo, ni siquiera consciente, sino una consecuencia no deseada de lo que hacemos. A menudo, lo que causa el daño son los efectos acumulados de muchos actos individuales. El perjuicio ambiental suele ser de este tipo, y también una gran parte de la pobreza mundial, que es el resultado no deseado pero natural de las transacciones no limitadas del libre mercado.

Una objeción más radical a quienes niegan el deber de asistencia es la tesis de las «acciones negativas» formulada por algunos autores (p. ej., Harris, 1980). Esta tesis se basa en cuestionar la significación moral de la distinción establecida a menudo entre «hacer» y «dejar que suceda». Si es malo matar a una persona, es decir, causarle la muerte, ¿qué tiene de diferente dejarle morir, es decir no actuar para evitar la muerte, cuando pudimos haber intervenido (p. ej., enviando un cheque a un organismo que lo utiliza para salvar vidas)?; ¿no es nuestra inhibición parte de la cadena causal que determinó la muerte de esa persona? Si aceptamos un enfoque semejante (también expuesto en el artículo 17, «La deontología contemporánea», y en el artículo 25, «La eutanasia»), obviamente el dejar sufrir a las personas parecería, desde el punto de vista moral, equivalente a un -si no una forma de- «daño» hacia éstas. Nuestra inhibición refleja nuestras prioridades, por ejemplo nuestra preferencia a gastar dinero en otras cosas o a ahorrarlo. Así, en última instancia nuestro estilo de vida constituye una causa (negativa) de la existencia de la pobreza.

Si bien esta quiebra de la distinción entre acto y omisión es algo exagerada (vuelvo más adelante sobre el particular), resalta útilmente la idea general de «responsabilidad negativa», la idea de que somos responsables al menos en cierta medida de los males que podemos evitar, así como de los que podemos causar activamente. Parte del malestar general que a menudo ocasiona el alto nivel de gastos militares, tanto en los países ricos como en los pobres, es que si se gastase menos en armamento, los recursos así liberados podrían y *deberían* gastarse en programas de bienestar y desarrollo. En efecto, desde esta perspectiva, una de las causas significativas de la pobreza mundial es el excesivo gasto militar de los países.

9. ¿Cuánta asistencia?

Hemos de abordar una última cuestión: ¿cuánta asistencia hemos de prestar? Una posible respuesta es esta: tanta como podamos. La tesis de las «acciones negativas» antes citada implica, al igual que su contrapartida positiva, que debemos prevenir todos los males prevenibles, al menos en tanto en cuanto no sacrifiquemos nada de significación moral comparable, como haríamos incumpliendo promesas, robando, etc. (Singer, 1979). También se expresa así la interpretación utilitarista de la beneficencia, entendiendo que siempre debemos promover el mayor equilibrio del bien sobre el mal. Y también cualquier teoría según la cual es nuestro deber promover la mayor justicia posible. Como el promover la justicia es diferente de obrar justamente en nuestras interacciones personales (véase la distinción de Philip Pettit entre fomentar y respetar los valores en el artículo 19, «El consecuencialismo»), lo que podemos hacer para combatir la injusticia y la negligencia de los demás en la aplicación o protección de los derechos sólo está limitado en principio por nuestra propia capacidad.

Y sin embargo hay algo profundamente contra-intuitivo en esta idea general -tan contra-intuitivo como la idea de que no tenemos un deber general de asistencia. Virtualmente nadie, incluso entre aquellos que podrían considerarse personas generosas, obra según el principio de una asistencia ilimitada. Me vienen a la mente algunas excepciones -por ejemplo, la madre Teresa- pero quizás lo más significativo es que en estos casos lo que la mayoría de las personas consideraría un sacrificio mayor de su calidad de vida no lo consideran así quienes viven de ese modo. Y aquí está la clave para comprender el problema.

Todos nosotros buscamos la calidad de vida y pensamos que lo hacemos legítimamente. Lo hacemos para nosotros, para nuestros familiares y también para nuestro futuro, por ejemplo al crear un fondo para nuestra jubilación, etc. Normalmente fijamos objetivos y proyectos básicos, nos comprometemos (si podemos) a consumir una vocación, lo cual puede absorber gran cantidad de tiempo y energía. También es un rasgo de la calidad de vida, al menos para la mayoría de las personas, que tenemos cierta dosis de «espacio moral» en el sentido de que, dentro de las limitaciones de lo que debemos hacer y no debemos hacer por razones morales, hay un considerable ámbito de decisión en el que podemos decidir qué hacer -con nuestro tiempo y nuestros recursos- *de acuerdo con nuestros deseos*, y no según nuestra idea de lo que debemos hacer. Las medidas que adoptamos para nuestro propio bienestar y las cosas que hacemos en el espacio que nos concedemos constituyen el conjunto de lo que decidimos hacer. Podríamos hacer otras cosas. Así pues, si lo hacemos legítimamente, no es verdad que debamos asistir a los demás todo lo que podamos.

Quizás deberíamos decir esto: debemos asistir a los demás todo lo que podamos y sea compatible con una preocupación razonable por la calidad de nuestra propia vida. Semejante modificación, que sin duda sería más realista, constituiría aún un desafío para la mayoría de nosotros. Pocos, al menos pocas personas en situación razonablemente buena, pueden decir sinceramente que su calidad de vida se vería amenazada si ofrecemos donativos de forma generosa, dedicamos un tiempo a fomentar el cambio social o a escribir cartas a nuestros representantes electos, tenemos más cuidado en lo que compramos y consumimos, etc. La mayoría reconocería que estas actividades pueden contribuir realmente a la calidad de vida. Al formularle la pregunta «¿en qué consiste tu calidad de vida?», probablemente nadie que se interese por los problemas estudiados en este ensayo ofrecerá la siguiente respuesta: «tener y consumir todos los bienes materiales que pueda». La codicia no tiene nada que ver con la calidad de vida.

Lo que defiende es pues una obligación significativa de contribuir a aliviar la pobreza mundial, y no una obligación implacable y desmesurada. Quizás podría preguntarse: ¿cuán «significativa»? Mi respuesta parece no serlo: no existe un porcentaje de riqueza o cantidad de tiempo a sacar de una caja moral mágica. La asistencia es una dimensión no cuantificable de la responsabilidad moral. Pero si apreciamos adecuadamente los hechos de la pobreza mundial, de nuestra identidad moral global, de la gravedad moral de responder al sufrimiento extremo, de aquello en que realmente consiste la calidad de vida, y del deber de asistir todo lo que podamos y sea compatible con nuestra propia calidad de vida, prestaremos toda la asistencia que debemos.