

CAPÍTULO 10

Hambre, opulencia y moralidad*

Cuando escribo esto, en noviembre de 1971, la gente se está muriendo en el este de Bengala por falta de alimentos, de techo y de asistencia médica. Pero el sufrimiento y la muerte que allí se están produciendo no son inevitables, ni lo son en ningún sentido fatalista del término. La pobreza endémica, un ciclón y una guerra civil han reducido al menos a nueve millones de personas a la categoría de refugiados indigentes. Sin embargo, no excede a la capacidad de las naciones ricas el aportar una ayuda suficiente para reducir a una proporción mínima el sufrimiento futuro. Nuestras decisiones y acciones pueden prevenir este tipo de sufrimiento. Pero desgraciadamente, no se han adoptado las medidas necesarias. A nivel privado, la gente, con pocas excepciones, no ha respondido de manera efectiva a la situación. Hablando en términos generales, los ciudadanos no han aportado grandes sumas a los fondos de ayuda, no se han preocupado de escribir a sus representantes parlamentarios demandando el incremento de la asistencia gubernamental, no se han manifestado en las calles, ayunado simbólicamente o realizado alguna otra acción encaminada a suministrar a los refugiados los medios para satisfacer sus necesidades vitales. A nivel gubernamental, ningún gobierno ha proporcionado el tipo de ayuda masiva que habría permitido a los refugiados sobrevivir más allá de unos

* Publicado por primera vez en *Philosophy and Public Affairs* (1972), págs. 229-243, The Johns Hopkins University Press. Reimpreso con el permiso de la Johns Hopkins University Press.

pocos días. Gran Bretaña, por ejemplo, ha aportado bastante más que la mayoría de los otros países. Hasta la fecha ha donado una suma de 14.750.000 libras. A efectos comparativos, la aportación británica a los costes a fondo perdido del desarrollo del proyecto anglofrancés del Concorde supera ya los 275.000.000 de libras, y las estimaciones actuales elevan esa cifra hasta los 440.000.000 de libras. Esto quiere decir que el gobierno británico valora por encima de treinta veces más el transporte supersónico que la vida de nueve millones de refugiados. Australia es otro país que, sobre la base de la renta per cápita, está en los primeros lugares de la lista de la «ayuda a Bengala». Su aportación, sin embargo, no llega a una doceava parte del coste del nuevo teatro de la Ópera de Sydney. La cantidad total donada, contando todas las fuentes, está en torno a los 65 millones de libras. El coste estimado para que los refugiados sobrevivan un año es de 464 millones. En este momento, la mayoría de esas gentes llevan más de seis meses alojadas en campamentos. El Banco Mundial ha declarado que India necesita un mínimo de 300 millones de libras en asistencia de otros países antes de final de año. Parece evidente que no se va a producir un auxilio a esa escala. India se va a ver forzada a elegir entre dejar que los refugiados mueran de hambre o desviar fondos de su propio programa de desarrollo, lo cual significará que habrá más gente entre su propia población que va a morir de hambre en el futuro¹.

Éstos son los hechos esenciales acerca de la actual situación en Bengala. En lo que a nosotros concierne, no hay nada singular en este estado de cosas excepto su magnitud. La situación de emergencia en Bengala es justamente la última y más aguda de la serie de grandes catástrofes en distintos lugares del mundo, provocadas tanto por causas naturales como por la mano del hombre. Hay también muchas otras partes del planeta en las que la gente muere de malnutrición y falta de alimentos, con independencia de que se presente cualquier emergencia excepcional. Tomo el ejemplo de Bengala sólo porque es un problema de hoy y porque la dimensión de la tragedia ha garantizado que se le otorgue la publicidad adecuada. Ni los individuos ni los gobiernos pueden pretender que desconocen lo que está sucediendo allí.

¿Cuáles son las implicaciones morales de una situación como ésta? En lo que sigue voy a sostener que el modo de reaccionar de los ciuda-

danos de países relativamente ricos ante una situación como la de Bengala no tiene la menor justificación; verdaderamente, nuestro modo de aproximación a las cuestiones morales en su conjunto —nuestro esquema conceptual moral— necesita ser modificado, y con éste el modo de vida que nuestra sociedad ha dado por sentado.

Al defender esta conclusión, no pretendo, por supuesto, ser moralmente neutro. Pero trataré, sin embargo, de argumentar en favor de la posición moral que he adoptado, de manera que todo el que acepte unas determinadas suposiciones iniciales, tendrá que aceptar, espero, mi conclusión.

Empiezo por el supuesto de que sufrir y morir por falta de alimentos, de cobijo y de asistencia médica son males intolerables. Creo que la mayoría de la gente estará de acuerdo en esto, aunque cualquiera puede alcanzar la misma verdad por caminos diferentes. No insistiré más en este punto. Los hombres pueden mantener toda clase de posturas excéntricas, y quizá para algunos la muerte por inanición no sea mala en sí misma. Es difícil, tal vez imposible, refutar semejantes concepciones; por tanto, y por razones de brevedad, de aquí en adelante daré este supuesto por aceptado. Aquellos que no estén de acuerdo, no necesitan seguir leyendo.

Mi siguiente observación es que si está en nuestras manos evitar que algo malo ocurra sin tener que sacrificar por ello nada cuya importancia moral sea comparable, estamos moralmente obligados a actuar. Con la frase «sin tener que sacrificar nada cuya importancia moral sea comparable» quiero decir sin provocar otra cosa cuya maldad sea comparable, o hacer algo que sea erróneo en sí mismo, o dejar de promover algo moralmente bueno y comparable en magnitud a lo malo que podemos evitar. Este principio parece casi tan indiscutible como el anterior. Sólo nos exige prevenir lo que es malo, y no dejar de propiciar lo que es bueno, y sólo requiere de nosotros tal cosa cuando la podemos hacer sin sacrificar nada que desde el punto de vista moral sea comparativamente importante. En lo que respecta a la aplicación de mi razonamiento al caso de la emergencia bengalí, podría incluso matizar el argumento hasta que dijera: si podemos evitar que ocurra algo muy malo sin sacrificar por ello nada que tenga importancia moral, estamos moralmente obligados a hacerlo. Una aplicación de este principio sería la siguiente: si al caminar junto a un estanque poco profundo observo que un niño se está ahogando, debo meterme en el estanque y sacar al niño; esta acción hará que mi ropa se llene de barro, pero eso

¹ Habría también una tercera posibilidad: que India entrara en la guerra para que los refugiados volvieran a sus países. Después de haber escrito este ensayo, esto fue lo que hizo. La situación no es ya la descrita aquí, pero eso no afecta a mi argumento, como el párrafo siguiente indica.

es insignificante, mientras que la muerte del niño sería con seguridad algo espantoso.

La apariencia incontrovertible de este principio es engañosa. Si se lo aceptara como vía para la acción, incluso en su versión matizada, nuestras vidas, nuestra sociedad y nuestro mundo experimentarían una modificación fundamental. Porque, en primer lugar, el principio no tiene en cuenta la proximidad o la distancia. No establece ninguna distinción moral por el hecho de que la persona a la que ayudo sea el hijo del vecino que vive a 10 metros de mi casa o un niño bengalí cuyo nombre no sabré nunca y que se encuentra a 15.000 kilómetros de distancia. En segundo lugar, el principio no diferencia entre los casos en los que soy la única persona que podría hacer algo y los casos en los que soy justamente uno entre millones de personas en la misma situación.

No creo que sea necesario decir mucho más en defensa de la idea de que no se han de tomar en consideración la proximidad y la distancia. El hecho de que una persona esté físicamente cerca de nosotros, por lo cual tenemos contacto personal con ella, puede *hacer* más probable que la ayudemos, pero eso no muestra que *debamos* ayudarle más a ella que a otra que se encuentre mucho más lejos. Si aceptamos los principios de imparcialidad, universalidad, igualdad o cualquier otro de este tipo, no podremos discriminar a alguien meramente porque esté lejos de nosotros (o nosotros lejos de él). Ciertamente, es posible que estemos en mejor situación para juzgar lo que es necesario hacer para ayudar a una persona que está próxima que a una que está alejada, y quizá también para aportar la asistencia que juzguemos necesaria. Si éste fuera el caso, habría sido una razón para ayudar en primer lugar a lo que se encontraban cerca de nosotros. Y esa pudo haber sido antiguamente la justificación de preocuparse más por los pobres de nuestro propio entorno que por las víctimas del hambre en la India. Pero desgraciadamente para aquellos que se sienten inclinados a reducir al mínimo sus responsabilidades morales, las comunicaciones instantáneas y la rapidez de los transportes han cambiado totalmente la situación. Desde el punto de vista moral, la transformación del mundo en una «aldea global» ha generado una diferencia importante, aunque aún no reconocida, en nuestro panorama moral. Los observadores y supervisores expertos enviados por las organizaciones que luchan contra el hambre, o los que están permanentemente instalados en áreas de verdadera hambruna, pueden canalizar nuestra ayuda a un refugiado en Bengala de forma casi tan eficaz como nosotros mismos podríamos hacerlo con alguien que viviese en nuestro propio edificio. No parece

que pudiera haber entonces ninguna justificación posible para discriminar por razones geográficas.

Tal vez sea más necesario defender la segunda consecuencia de mi principio: que el hecho de que haya millones de personas en mi misma posición respecto a los refugiados de Bengala, no hace que la situación sea significativamente diferente de otra en la que yo sea la única persona que puede evitar que ocurra algo terrible. Nuevamente admito, por supuesto, que hay una diferencia psicológica entre los dos casos; uno se siente menos culpable por no hacer nada si puede señalar a otros, igualmente situados, que tampoco lo hacen. Pero esto no introduce ninguna diferencia real en nuestras obligaciones morales². ¿Debo considerar que estoy menos obligado a sacar del estanque al niño cuando al mirar a mi alrededor veo a otras personas, no más alejadas que yo, que también han advertido al niño pero que no hacen nada? Basta con plantearse a uno mismo esta pregunta para ver el absurdo de que los números atenúen la obligación. Es una posición que aporta la excusa ideal para la inacción; desgraciadamente, la mayoría de los males importantes que asolan a la humanidad —pobreza, superpoblación, polución— son problemas en los que todo el mundo está implicado casi por igual.

La idea de que los números introducen una diferencia podría convertirse en plausible si se formulara del siguiente modo: si todo el mundo en circunstancias como la mía diera cinco libras al Fondo de Ayuda de Bengala, habría suficiente para proveer de alimentos, alojamiento y asistencia médica a los refugiados; no hay ninguna razón por la que yo deba dar más que otros que están en las mismas circunstancias que yo; por tanto, no tengo obligación de dar más de cinco libras. Cada premisa de este argumento es verdadera, y el razonamiento parece consistente. Podría convencernos si no reparásemos en que está basado en una premisa hipotética y que la conclusión no está establecida hipotéticamente. El argumento sería consistente si la conclusión fuera ésta: si todo el mundo en circunstancias como la mía diera cin-

² En vista del especial sentido que los filósofos le dan con frecuencia al término, debo decir que uso «obligación» simplemente como nombre abstracto derivado de «debe», de suerte que la frase «yo tengo obligación de» significa sencillamente «yo debo». Este uso está de acuerdo con la definición de «deber» del diccionario: «verbo que expresa deber u obligación». Creo que del modo en que utilizo este término no se desprende la idea de sustancia alguna; las oraciones en las que utilizo el término podrían ser reescritas igualmente como oraciones en las cuales la cláusula «debe» reemplazara al término «obligación».

co libras, yo no tendría obligación de dar más de cinco. Sin embargo, si la conclusión se hubiera establecido así, sería evidente que el argumento no tendría aplicación en una situación en la que no todo el mundo diera cinco libras. Y ésta es, por cierto, la situación real. Es más o menos seguro que no todo el mundo en circunstancias como la mía daría esa cantidad. Por tanto, no habría suficiente para aportar el alimento, el alojamiento y la asistencia médica que son necesarios. Así pues, si yo diera más de cinco libras aliviaría más sufrimiento que dando sólo cinco.

Cabría pensar que este argumento tiene una consecuencia absurda. Puesto que al parecer la situación es tal que muy poca gente parece estar dispuesta a dar cantidades sustanciales, se sigue que yo, y cualquier otro en similares circunstancias, debo aportar tanto como me sea posible, es decir, hasta alcanzar el punto a partir del cual entregar más empezaría a causarme serios sufrimientos a mí mismo y a los que de mí dependen —quizá incluso más allá de este punto y hasta llegar a nivel de la utilidad marginal, momento en el cual seguir dando nos causaría a nosotros mismos y a los que de nosotros dependen tanto sufrimiento como el que quisiéramos aliviar en Bengala. Sin embargo, si todo el mundo se comportara así habría más de lo que podía ser usado para beneficiar a los refugiados, y parte del sacrificio habría sido innecesario. Así pues, si todo el mundo hiciera lo que debía hacer, el resultado no sería tan bueno como si todo el mundo hiciera un poco menos de lo que debe, o si únicamente algunos hacen todo lo que están obligados a hacer.

Esta paradoja sólo surge cuando asumimos que las acciones en cuestión —enviar dinero a los fondos de ayuda— son realizadas de manera más o menos simultánea, y son también inesperadas. Y es que si se espera que todo el mundo va a contribuir con algo, entonces es claro que uno se sentiría obligado a dar tanto como pensaba dar si los otros no hubieran donado también. Y si no todo el mundo actúa a la vez, entonces aquellos que dan después sabrán qué cantidad se necesita, y no tendrán obligación de dar más de lo necesario para alcanzar esa cantidad. Decir esto no significa negar el principio de que la gente en idénticas circunstancias tenga las mismas obligaciones, sino señalar que el hecho de que otros han dado, o puede esperarse que den, es una circunstancia relevante: los que dan después de haber sabido que muchos otros han dado y los que dan antes de que se conozca ese hecho, no están en igualdad de condiciones. Así pues, las consecuencias aparentemente absurdas del principio que acabo de enunciar sólo pueden darse si las gentes están equivocadas respecto de las circunstancias presentes —es decir, si creen que están donando cuando los otros no,

pero de hecho están entregando su dinero cuando los demás también lo hacen. El resultado de que todo el mundo haga lo que realmente debería hacer no puede ser peor que el resultado de que cada cual haga menos de lo que debe, aunque sí podría serlo el resultado de que cada cual hiciera lo que razonablemente creía que debía hacer.

Si este argumento ha sido consistente, ni nuestra distancia de un mal evitable ni el número de personas que, con respecto a ese mal, están en la misma situación que nosotros, atenúan nuestra obligación de mitigar o prevenir esa desgracia. Por tanto, voy a dar por establecido el principio que afirmé anteriormente. Como ya he dicho, sólo es necesario afirmarlo en su forma cualificada: si está en nuestro poder la capacidad de evitar que ocurra algo muy grave, sin sacrificar por ello nada que sea moralmente significativo, estamos moralmente obligados a intervenir.

La conclusión de este argumento es que nuestras categorías morales tradicionales están obsoletas. La distinción tradicional entre deber y caridad no es ya aplicable, o al menos no en el lugar en el que normalmente la establecemos. Dar dinero al Fondo de Ayuda a Bengala es considerado como un acto de caridad en nuestra sociedad. Las instituciones que recolectan dinero se conocen como «organizaciones de caridad». Estas instituciones se ven a sí mismas de este modo —si les enviamos un cheque, nos dan las gracias por nuestra «generosidad». Puesto que dar dinero es considerado como un acto de caridad, no se piensa que haya nada malo en no darlo. El individuo caritativo puede ser alabado, pero el que no lo es no es condenado. La gente no se siente en modo alguno avergonzada o culpable cuando se gasta su dinero en ropa nueva o en un coche nuevo en vez de darlo para paliar el hambre. (En realidad, esta alternativa no se le ocurre siquiera). Este modo de contemplar la cuestión no tiene justificación alguna. Cuando nos compramos ropa nueva no para resguardarnos del frío sino para aparecer «bien vestidos», no estamos satisfaciendo ninguna necesidad importante. No estaríamos sacrificando nada importante si continuáramos llevando nuestra ropa vieja y diéramos ese dinero para aliviar el hambre del mundo. Obrando así, evitaríamos que una persona muriera de inanición. De lo que acabo de decir se sigue que debemos donar dinero antes que gastarlo en ropa que no necesitamos para protegernos del frío. Hacer esto no es algo caritativo o generoso. Ni tampoco es el tipo de acto que los filósofos y teólogos han llamado «supererogatorio» —un acto que sería bueno hacer, pero que no es erróneo dejar de hacerlo. Por el contrario, debemos donar ese dinero, y es malo no hacerlo.

No estoy manteniendo que no haya actos que sean caritativos, o que no haya actos que sería bueno hacer pero que no es erróneo dejar de hacerlos. Tal vez sería conveniente trazar de nuevo la distinción entre deber y caridad de alguna otra manera. Todo lo que estoy diciendo aquí es que ya no puede admitirse que se presente como un acto de caridad el hecho de que un individuo con el nivel de riqueza propio de una buena parte de los ciudadanos de los «países desarrollados», done una cierta cantidad de dinero para salvar a alguien del hambre. Excede a los objetivos de mi argumento considerar si habría que elaborar una nueva distinción entre deber y caridad o abolirla por completo. Habría muchos otros modos posibles de marcar la diferencia; por ejemplo, cabría decidir que es bueno hacer a los demás tan felices como sea posible, pero que no es malo dejar de hacerlo.

Pese a la naturaleza limitada de la revisión que estoy proponiendo de nuestro esquema moral conceptual, esta revisión tendría implicaciones radicales dadas las dimensiones de la riqueza y la pobreza en el mundo actual. Estas implicaciones podrían dar lugar a otras objeciones distintas a las que ya he considerado. Voy a analizar dos de ellas.

Una objeción a la posición que yo he adoptado podría consistir simplemente en decir que lo que yo propongo es una revisión demasiado drástica de nuestro esquema moral. Las gentes no suelen juzgar de ordinario tal como yo sugiero que deberían hacerlo. La mayoría reserva su condena moral para aquellos que violan alguna norma moral, como la que prohíbe apropiarse de lo ajeno, por ejemplo. La gente no condena a los que se permiten lujos en lugar de ayudar a aliviar el hambre. Pero puesto que mi intención no es presentar una descripción moralmente neutra del modo en que la gente se forma sus juicios morales, el modo en que la gente juzgue éticamente de hecho no afecta a la validez de mi conclusión. Esta conclusión se sigue del principio que antes fue establecido, y a menos que ese principio sea rechazado o se demuestre que los argumentos exhibidos son inconsistentes, creo que la conclusión tiene que ser mantenida, por extraña que pueda parecer.

En todo caso, podría ser interesante considerar por qué esta sociedad nuestra, y la mayoría de las otras sociedades, juzgan de modo distinto al que yo he sugerido. En un artículo muy conocido, J. O. Urmson sugiere que los imperativos de deber, que nos dicen lo que debemos hacer, como algo distinto a lo que sería bueno hacer pero no erróneo dejar de hacer, operan como si prohibiesen comportamientos que son intolerables cuando los hombres tienen que vivir en socie-

dad³. Este mecanismo podría explicar el origen y la persistencia continuada de la actual división entre actos de deber y actos de caridad. Las actitudes morales están configuradas por las necesidades de la sociedad, y no hay duda de que la sociedad necesita gente que observe las reglas que hacen tolerable la existencia social. Desde el punto de vista de una sociedad particular, es esencial prevenir las violaciones de las normas contra del asesinato, el robo y cosas parecidas. Sin embargo, no es en modo alguno esencial ayudar a la gente que se encuentra fuera de nuestra propia sociedad.

Aunque esto pueda ser una explicación de nuestra común distinción entre deber y supererogación, no es, sin embargo, una justificación de ella. La actitud moral nos exige mirar más allá de los intereses de nuestra propia sociedad. Como ya dije antes; esta actitud pudo ser imposible en tiempos pasados, pero no lo es ahora. Desde el punto de vista moral, prevenir la muerte por inanición de millones de personas ajenas a nuestra sociedad, debe ser considerada al menos tan necesaria y urgente como la defensa de las leyes que protegen la propiedad dentro de nuestra sociedad.

Algunos autores, entre ellos Sidgwick y Urmson, han sostenido que es necesario disponer de un código moral básico que no exceda demasiado a las capacidades del hombre común; porque de otro modo se daría un incumplimiento generalizado del código moral. Dicho crudamente, este argumento indica que si les decimos a las gentes que deben abstenerse de asesinar, y entregar en cambio todo lo que realmente no necesiten para aliviar el hambre, no harán ni una cosa ni otra; mientras que si les decimos que deben abstenerse de matar y que es bueno que donen algo para ayudar a la lucha contra el hambre pero que no es erróneo no hacerlo, al menos se abstendrán de matar. La pregunta a plantear sería entonces: ¿Dónde deberíamos trazar la línea entre la conducta obligatoria y la que es buena pero no obligatoria, para obtener de esa forma el mejor resultado posible? Ésta parece ser una cuestión empírica, aunque muy difícil. Una objeción a la línea de argumentación de Sidgwick-Urmson es que no tiene suficientemente en cuenta el efecto que los patrones morales pueden tener sobre las decisiones que adoptamos. Dada una sociedad en la que un individuo rico que entrega el 5% de sus ingresos a la lucha contra el hambre es consi-

³ J. O. Urmson, «Saints and Heroes», en *Essays in Moral Philosophy*, ed. Abraham I. Melden, Seattle y Londres, 1958, pág. 214. Para una concepción relacionada pero significativamente diferente, véase también Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7.^a ed., Londres, 1907, págs. 220-221, 492-493.

derado máximamente generoso, no sería sorprendente que la propuesta de una normativa que nos obligase a donar la mitad de nuestros ingresos fuera calificada de absurdamente irreal. En una sociedad en la que se estableciera que nadie pudiera tener más de lo necesario mientras hubiera otros que tuviesen menos de lo que necesitan, tal propuesta podría parecer mezquina. Creo que lo que a un hombre le es posible hacer y lo que probablemente hace son conductas que están muy influidas por lo que hace la gente que rodea a este hombre y por lo que ésta espera de él. En cualquier caso, la posibilidad de que por difundir la idea de que debemos hacer mucho más de lo que hacemos para aliviar el hambre del mundo vayamos a provocar una quiebra global del comportamiento moral, parece bastante remota. Si lo que está en juego es acabar con la hambruna generalizada, merece la pena correr ese riesgo. Finalmente, convendría insistir en que todas estas consideraciones son relevantes sólo para la cuestión de lo que podemos exigir a los demás, y no para lo que nosotros mismos debemos hacer.

La segunda objeción a mi ataque contra la presente distinción entre deber y caridad es una que de tiempo en tiempo se le plantea al utilitarismo. De algunas formas de la teoría utilitarista se sigue que todos tenemos la obligación moral de dedicar todo nuestro tiempo a elevar la proporción de felicidad por encima de la de la miseria. La posición que yo he adoptado aquí no llevaría a esa conclusión en todas las circunstancias, pues si no ocurrieran desgracias que pudiéramos evitar sin sacrificar algo de importancia moral comparable, mi argumento no tendría aplicación. Sin embargo, dadas las condiciones actuales en muchas partes del mundo, de mi razonamiento sí se infiere que tenemos la obligación moral de trabajar a tiempo completo para aliviar el tipo de sufrimientos que causan el hambre y otros desastres. Pueden aducirse, por supuesto, circunstancias que mitiguen esta obligación —por ejemplo, que si nos agotamos a causa de un trabajo excesivo, nuestra eficacia será menor de lo que sería en caso contrario. Sin embargo, cuando han sido tenidas en cuenta todas estas consideraciones, la conclusión sigue siendo válida: debemos evitar tanto sufrimiento como sea posible sin sacrificar algo que sea de importancia moral equiparable. Ésta es una conclusión capaz de provocar un rechazo por nuestra parte. Pero, sin embargo, no alcanzo a ver por qué debe ser considerada como una crítica a la posición que yo estoy defendiendo, y no en cambio como una censura a nuestros patrones ordinarios de comportamiento. Puesto que la mayoría de la gente es egoísta en algún grado, probablemente seremos muy pocos los que hagamos todo lo que debemos hacer. Sin embargo, no sería honesto aducir esto como evidencia de que no debemos hacerlo.

Con todo, aún cabría pensar que mis conclusiones son tan escandalosamente ajenas a lo que todo el mundo piensa y ha pensado siempre, que debe haber un error en algún tramo del razonamiento. Para mostrar que mis conclusiones, aunque ciertamente contrarias a los contemporáneos patrones morales de Occidente, no habrían parecido tan extrañas en otros tiempos y lugares, me gustaría citar un pasaje de un escritor, Tomás de Aquino, que no es normalmente tenido por un radical estrambótico.

Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, los bienes materiales están ordenados a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, la división y la apropiación de los bienes, que procede del derecho humano, no han de impedir que esas mismas cosas atiendan a la satisfacción de la necesidad que tiene el hombre de tales bienes. Por esta razón, los bienes superfluos que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio, y en el Decreto se consignó también, dice: «de los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es redención y libertad de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra»⁴.

En lo que queda de este ensayo, voy a considerar algunos argumentos, más prácticos que filosóficos, que son relevantes para la aplicación de la conclusión moral que hemos alcanzado. Estos argumentos no cuestionan la tesis de que debemos hacer todo lo posible para evitar el hambre, sino la idea de que entregar grandes sumas de dinero es el mejor medio para tal fin.

En ocasiones se dice que la ayuda internacional debe ser asunto de los gobiernos, y que, por tanto, no se deben aportar donaciones a las organizaciones privadas con fines benéficos. La donación privada, se afirma, facilita que el gobierno y los miembros no contribuyentes de la sociedad evadan sus responsabilidades.

En este razonamiento parece asumirse que cuanto mayor sea el número de individuos que donen privadamente a los fondos para erradicar el hambre, menos probable es que el gobierno asuma la responsabilidad completa de esa ayuda. Este supuesto no está fundamentado y no me parece plausible en modo alguno. La postura opuesta —que si nadie aporta nada voluntariamente, el gobierno asumirá que a sus ciu-

⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, Cuestión 66, Artículo 7, Madrid, B.A.C.

dadanos no les interesa paliar el hambre y no quieren ser forzados a ayudar— parecen más fundamentada. En cualquier caso, a menos que hubiera una probabilidad definida de que el hecho de que el individuo se negase a donar propiciaría una ayuda gubernamental masiva, la gente que no aporta voluntariamente está negándose a evitar una cierta cantidad de sufrimiento, sin que por ello sea capaz de indicar ninguna consecuencia benéfica tangible de su negativa. Por tanto, la carga de la prueba de que su rechazo provocaría una acción gubernamental co-responde a los que se niegan a contribuir.

No pretendo, desde luego, entrar aquí en la discusión de si la aportación de los gobiernos de las naciones ricas para una ayuda genuina y sin contrapartidas debiera ser mucho mayor que la que actualmente ofrecen. También estoy de acuerdo en que dar privadamente no es suficiente y que debemos militar activamente en favor de nuevos modelos de contribución tanto pública como privada en la lucha contra el hambre. Estaría sin duda del lado de quien pensase que esa campaña es más importante que el propio hecho de que uno done, aunque dudo que fuera efectivo predicar lo que uno no practica. Desgraciadamente, para mucha gente la idea de que dar «es la responsabilidad del gobierno» constituye una razón para abstenerse de hacerlo que no parece entrañar tampoco ningún riesgo político.

Otra razón más seria para no contribuir a la lucha contra el hambre es que hasta tanto no haya un control demográfico efectivo, paliar simplemente el hambre endémica no hace sino posponer la misma plaga. Si ahora salvamos a los refugiados bengalíes, otros, quizá los hijos de estos refugiados, volverán a enfrentarse con el hambre en un plazo corto de tiempo. En apoyo de esta tesis podrían citarse los hechos ahora bien conocidos de la explosión demográfica y del alcance relativamente limitado que tiene el aumento de la producción.

Este argumento, al igual que el anterior, ha sido esgrimido contra el alivio del sufrimiento del momento presente basándose en una creencia sobre lo que podría ocurrir en el futuro; la diferencia de este razonamiento con el anterior está en que ahora se puede aducir una evidencia realmente concluyente para apoyar tal creencia sobre el futuro. No voy a detenerme más en ellos. Acepto que la Tierra no puede soportar indefinidamente una población que crece al ritmo actual. Esto plantea sin duda un serio problema a todo el que piense que es importante evitar el hambre. Sin embargo, se podría aceptar nuevamente el argumento sin extraer la conclusión que absuelve a uno de la obligación de hacer algo para prevenir el hambre. La conclusión a extraer podría ser que el mejor medio para prevenir el hambre a largo pla-

zo es el control demográfico. De la posición anteriormente alcanzada, se seguiría que se debe hacer todo lo posible para promover el control de la población (a menos que se pensara que todas las formas de control demográfico son malas en sí, o que tienen consecuencias significativamente dañinas). Puesto que hay organizaciones que trabajan específicamente en favor del control demográfico, sería bueno apoyarlas a ellas mejor que a los métodos más ortodoxos de prevenir el hambre.

Un tercer argumento sugerido por la conclusión anterior se refiere a la cuestión de la cantidad que debemos aportar. Una posibilidad que ya ha sido mencionada es que estamos obligados a donar hasta alcanzar el nivel de la utilidad marginal —es decir, el nivel a partir del cual dando más me causaría, a mí y a los que dependen de mí, más sufrimiento del que evitaría mediante mi donativo. Esta exigencia implicaría sin duda que deberíamos llevar nuestras condiciones materiales de existencia a niveles muy próximos a los afrontados por el refugiado bengalí. Deberá recordarse que anteriormente propuse tanto una versión fuerte como una moderada del principio que nos exige evitar las catástrofes. La primera versión, que requiere de nosotros que evitemos que ocurran daños a no ser que al hacerlo sacrificáramos algo de importancia moral comparable, parece exigir que actuemos hasta el punto en el que alcanzamos la utilidad marginal. Debo decir también que esta versión es la que me parece correcta. He propuesto también la más moderada —que afirma que debemos evitar los daños a no ser que al hacerlo tengamos que sacrificar algo moralmente significativo— solamente para mostrar que incluso para actuar bajo este principio, ciertamente incontrovertible, sería necesario un enorme cambio en nuestro modo de vida. Puede que de la máxima más moderada no se siga que debamos actuar hasta alcanzar el nivel de la utilidad marginal, pues sería posible sostener que alcanzar ese nivel, para uno mismo y para la propia familia, supondría hacer que algo significativamente malo ocurriera. No voy a discutir si éste es el caso, puesto que, como ya he dicho, no veo una buena razón para abrazar la versión moderada del principio y no la fuerte. Sin embargo, incluso aceptando el principio sólo en su forma moderada, es claro que tendríamos que entregar bastante para así lograr que la sociedad de consumo, dependiente como es de que la gente gaste en trivialidades en lugar de ayudar a paliar el hambre, fuera retrocediendo e incluso llegara a desaparecer por completo. Hay varias razones por las que esta situación sería de por sí deseable. El valor y la necesidad del crecimiento económico están ahora bajo sospecha no sólo por los conservacionistas, sino también por

los economistas⁵. No hay duda tampoco de que la sociedad de consumo ha tenido un efecto distorsionador sobre los fines y propósitos de sus miembros. Pero contemplando la cuestión puramente desde el punto de vista de la ayuda internacional, tiene que haber un límite del nivel al que estamos obligados a rebajar deliberadamente nuestra economía, pues podría ocurrir que si entregáramos, por ejemplo, el 40% de nuestro Producto Nacional Bruto debilitaríamos tanto la economía, que en términos absolutos estaríamos aportando menos que si diéramos el 25% de un Producto Nacional Bruto mucho mayor, que es el que tendríamos si limitáramos nuestra contribución a este porcentaje menor.

Hago aquí alusión a este hecho sólo a título de indicación del tipo de factor que habría que tener en cuenta al elaborar un ideal. En la medida en que las sociedades occidentales generalmente consideran que el 1% del PNB es un nivel aceptable de ayuda internacional, la cuestión es enteramente académica. Tampoco afecta a la pregunta acerca de cuánto debe dar un individuo en una sociedad en la que muy pocos donan cantidades sustanciales.

En ocasiones se afirma, aunque ahora con menor frecuencia que en el pasado, que los filósofos no desempeñan un papel especial en los asuntos públicos puesto que muchas de esas cuestiones dependen principalmente de la evaluación de hechos. También se dice que sobre las cuestiones de hecho, los filósofos como tales no tienen ningún conocimiento especial, y que, por tanto, es posible comprometerse con la filosofía sin estar obligado a adoptar ninguna postura sobre los asuntos públicos importantes. Hay, sin duda, algunos asuntos de política social y de política internacional que requieren una evaluación experta de los hechos antes de poder tomar partido o de actuar, pero la cuestión del hambre no es seguramente uno de ellos. Los hechos acerca de la existencia del sufrimiento son incontrovertibles. Tampoco creo que sea discutible que podamos hacer algo al respecto, bien recurriendo a los métodos ortodoxos para aliviar el hambre, bien mediante el control demográfico, o bien por una combinación de los dos. Éste es, por tanto, un tema en el que los filósofos son competentes para adoptar una postura. La cuestión atañe a todo aquel que tenga más dinero del que necesita para sí mismo y para los que de él dependen, o a quien se encuentra en situación de poder desencadenar algún tipo de acción

⁵ Véase, por ejemplo, John Kenneth Galbraith, *El nuevo estado industrial*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1984; y E. J. Mishan, *The Cost of Economic Growth*, Londres, 1967.

política. Estas categorías deben incluir prácticamente a todos los profesores y estudiantes de filosofía en las universidades del mundo occidental. Si la filosofía ha de ocuparse de problemas que son relevantes tanto para los profesores como para los alumnos, es una cuestión que los filósofos deberían discutir.

Sin embargo, la mera discusión no sería suficiente. ¿Qué objeto tendría vincular la filosofía con los asuntos públicos (y personales) si no nos tomáramos en serio nuestras conclusiones? Tomárselas en serio significa en este contexto actuar de acuerdo con ellas. Al filósofo no le resulta más fácil que a los demás cambiar sus actitudes y modo de vida siguiendo las exigencias de las conclusiones que haya alcanzado. Pero, como mínimo, debe intentarlo. El filósofo que lo haga tendrá que sacrificar algunos de los beneficios de la sociedad de consumo, pero puede encontrar compensación en la satisfacción que proporciona un modo de vida en el que teoría y práctica, si bien no todavía en armonía, al menos van de la mano.