

Macmillan, Londres, 1974; "Otro tiempo, otro lugar, otra persona" en G.F. Macdonald (comp.), *Perception and identity: essays presented to A. J. Ayer with his replies to them*, Macmillan, Londres, 1979.

1. PERSONAS, CARÁCTER Y MORALIDAD

I

Gran parte del trabajo más interesante sobre la filosofía moral de los últimos tiempos se ha inspirado básicamente en Kant; la propia obra de Rawls¹ y quienes recibieron su influencia en diversos grados, tal como Richards² y Nagel,³ muy evidentemente están en deuda con Kant, aunque resulta interesante que un escritor como Fried⁴, que muestra señales evidentes de alejarse de algunos rasgos característicos de este modo de ver la moralidad, tienda, como sugeriré más adelante, a verse atraído nuevamente hacia ella. Éste no es, por supuesto, un kantismo muy puro, y es todavía menos uno expositor o subordinado. Difiere de Kant, entre otras cosas, en que no exige nada de una teoría de libertad noumenal y además, lo cual resulta importante, en que admite consideraciones de carácter empírico general para determinar exigencias morales fundamentales, algo que Kant por lo menos suponía que no estaba haciendo. Pero si aceptamos éstas y otras grandes diferencias, la inspiración se encuentra ahí y las similitudes se reconocen y son significativas. Van mucho más lejos que la obvia semejanza entre ellos de que tanto el alcance como la naturaleza de su oposición al utilitarismo se acercan a la de Kant: aunque resulta interesante que en este respecto sean más kantianas que una filosofía que exhibe

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972. [Traducción al español: *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, FCE, Madrid, 1978.]

² D.A.J. Richards, *A Theory of Reasons for Action*, Oxford, 1971.

³ Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, 1970.

⁴ Charles Fried, *An Anatomy of Values*, Cambridge, Mass., 1970.

un parecido formal evidente pero superficial con el kantianismo, a saber, la de Hare. En realidad, Hare supone ahora que cuando se extrae una teoría moral substancial de sus premisas filosóficas, resulta ser una versión del utilitarismo. Esto no se debe simplemente a que el carácter universal y prescriptivo de los juicios morales descansen en el agente, según Hare un requerimiento de identificación hipotética con cada persona afectada por una decisión dada —esto es un elemento puramente kantiano. Más bien se trata de la consideración de que cada una de las identificaciones solamente produce “aceptación” o “rechazo” de cierta prescripción, y ellas, a su vez, se configuran solamente en términos de satisfacciones, de manera que los resultados de las diversas identificaciones pueden considerarse aditivamente bajo las suposiciones utilitarias usuales.

Entre los elementos kantianos de estos enfoques se encuentran, particularmente, los siguientes: que el punto de vista moral básicamente difiere de un punto de vista no moral, en particular de uno autointeresado, y por una diferencia de tipo; que el punto de vista moral se caracteriza especialmente por su imparcialidad y su indiferencia a cualquier relación particular con personas particulares, y que el pensamiento moral requiere abstraerse de circunstancias particulares y características particulares de las partes, incluyendo al agente, excepto hasta el punto en que puedan ser tratadas como características universales de cualquier situación moralmente similar; y que las motivaciones de un agente moral, correspondientemente, implican una aplicación racional de un principio imparcial y por ende son de diferente tipo que las clases de motivaciones que él pudiera tener para tratar a ciertas personas particulares (por ejemplo, aunque no exclusivamente, a sí mismo) en forma distinta porque resultó que sentía hacia ellas un interés particular. Por supuesto, la intención no es que estas exigencias excluyan otras relaciones más íntimas ni que eviten que alguien actúe de la manera que ellas exigen y les resulte adecuada: esto tiene que ver con las relaciones entre el punto de vista moral y otros puntos de vista. Sin embargo, creo justo decir que entre las similitudes de estos enfoques con el de Kant se encuentra la tesis de que, al igual que el suyo, ellos no hacen que el problema de las relaciones entre esos puntos de vista sea fácil de resolver. El carácter profundamente diferente de la motivación moral y la no moral, junto con la dignidad especial o la supremacía que se le adscribe a la moral, dificultan en gran medida que se asigne a esas otras relaciones y motivaciones la

relevancia o la importancia estructural en la vida que algunas de ellas pueden llegar a poseer.

Vale la pena notar que este alejamiento de las motivaciones morales y del punto de vista moral respecto del nivel de las relaciones particulares con personas particulares y, más generalmente, del nivel de todas las motivaciones y percepciones aparte de las de carácter imparcial, se aplica incluso cuando el punto de vista moral se explica en sí mismo en términos del autointerés bajo condiciones de ignorancia de ciertas partes contratantes concebidas abstractamente, como ocurre con Rawls y con Richards, quien se interesa particularmente por aplicar directamente a la caracterización del interés moral la estructura utilizada por Rawls básicamente para caracterizar la justicia social. Pues mientras que se tiene una imagen de las partes contratantes haciendo cierto tipo de elección autointeresada o cautelosa de un conjunto de reglas, se trata de personas enteramente abstractas que realizan esta elección ignorando sus propias propiedades particulares, gustos, etcétera; y la elección autointeresada de un agente abstracto tiene la intención de modelar precisamente la elección moral de un agente concreto representando lo que elegiría si damos por supuesto que hubiera realizado justamente los tipos de abstracción de su personalidad, situación y relaciones reales que requiere la imagen kantiana de la experiencia moral.

Algunos elementos de este muy general esbozo sirven ya para distinguir el enfoque en cuestión del utilitarismo. Las elecciones realizadas mediante una abstracción deliberada de la información empírica que existe en la realidad son necesariamente irracionales desde un enfoque utilitarista, y hasta ese punto, la estructura formal del enfoque, incluso si admitimos la inclusión de información empírica *general*, es contraria al utilitarismo. Existe otra diferencia con el utilitarismo que sale a relucir si partimos del hecho de que hay por lo menos un aspecto en el que el utilitarismo requiere de una abstracción considerable en el pensamiento moral, que en este aspecto va incluso más allá que el kantiano: si bien en el pensamiento moral el kantianismo se abstrae de la identidad de las personas, el utilitarismo lo hace sorprendentemente con respecto a su separabilidad. Esto se aplica en más de una forma. En primer lugar, como los mismos teóricos kantianos han subrayado, las personas pierden su separabilidad como beneficiarias de lo que proporciona el utilitarismo, puesto que en la forma que maximiza la utilidad

total, e incluso en la que maximiza la utilidad promedio, existe una aglomeración de satisfacciones básicamente indiferente a la separabilidad de quienes tienen las satisfacciones; esto es evidente en el sistema de maximización total y sólo superficialmente no lo es en el sistema de maximización promedio, donde la aglomeración ocurre antes de la división. Siguiendo a Rawls, Richards⁵ ha sugerido que el mecanismo del observador ideal sirve para modelar la aglomeración de estas satisfacciones: el equivalente del mundo podría ser una persona con una capacidad indefinida para la felicidad y el dolor. El enfoque kantiano se opone a esto; la idea del elemento contractual, incluso entre estos participantes indistintos y abstractos, consiste en parte en aclarar que existen limitaciones básicas a las equivalencias permisibles entre las satisfacciones de los individuos.

Un segundo aspecto de la abstracción utilitarista de la separación implica la agencia.⁶ Se basa en el hecho de que el principal portador del valor para el utilitarismo es el *estado de cosas* y, por ende, una vez que se ha dado cabida a las diferencias causales relevantes, no puede hacer mayor diferencia quién produce un estado de cosas dado: si E_1 consiste en que yo haga algo, junto con ciertas consecuencias, y E_2 consiste en que otra persona haga algo, con sus consecuencias, y E_2 ocurre solamente si E_1 no ocurre, y E_1 es mejor que E_2 , entonces debo hacer que ocurra E_1 , sin importar cuán horroroso sea E_1 *prima facie*. No resulta sorprendente entonces que la doctrina de la responsabilidad negativa tenga sus raíces en los fundamentos del utilitarismo; y sean cuales fueren los proyectos, deseos, ideales, o cualquier otra cosa que pueda yo tener como individuo particular, como agente utilitario mi acción tiene que ser producto de *todos* los puntos causales relevantes relacionados con la situación, incluyendo todos los proyectos y deseos dentro del alcance causal tanto de mi persona como de otras. Como agente utilitario soy solamente el representante del sistema de satisfacción

⁵ Richards, *op. cit.*, p. 87 al; *cf.* Rawls, *op. cit.* p. 27; también Nagel, *op. cit.*, p. 134. Esta no es la única, ni quizá históricamente la más sólida, interpretación de este mecanismo: *cf.* Derek Parfit, "Later Selves and Moral Principles", en A. Montefiore (comp.), *Philosophy and Personal Relations*, Londres, 1973, pp. 149-150 y nn. 30-34.

⁶ Véase una explicación más detallada al respecto en "A Critique of Utilitarianism", en J.J.C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, 1973. [Traducción al español: *Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid.]

que por casualidad está cerca de ciertas palancas causales en un momento dado. En este nivel existe abstracción no solamente de la identidad de los agentes sino, una vez más, de su separabilidad, puesto que una prolongación o restricción concebible de los poderes causales de un agente dado siempre podría reemplazar las actividades de algún otro agente, en lo que se refiere a los resultados utilitarios, y un resultado que se asigna a dos agentes como están las cosas podría ser equivalentemente producto de un agente, o de tres, bajo una redistribución concebible de los poderes causales.

En este último respecto también se puede esperar que el enfoque kantiano esté en desacuerdo, pues ya que no sólo nos interesan los resultados, sino a un nivel básico también las acciones y las políticas, existe una diferencia dada por *quién* actúa en cierta situación, y yo en particular soy especialmente responsable de *mis* acciones. Así, en más de una manera el enfoque kantiano subraya algo como la separación de los agentes, y en ese sentido realiza una abstracción menor que el utilitarismo (aunque, como hemos visto, existen otras instancias, relacionadas con hechos empíricos causalmente relevantes, en las cuales la abstracción es mayor). Pero en este momento surge la pregunta de si acaso los honorables instintos del kantianismo para defender la individualidad de los individuos en contra de la indiferencia aglomerativa del utilitarismo pueden resultar verdaderamente eficaces dado el carácter empobrecido y abstracto de las personas como agentes morales que parece imponer el punto de vista kantiano. Findlay ha dicho que "la separabilidad de las personas... es... el hecho básico para la moral",⁷ y Richards espera haber respetado ese hecho.⁸ En forma similar, Rawls afirma que la imparcialidad no significa impersonalidad.⁹ Pero realmente es un problema el de si la concepción del individuo que ofrecen las teorías kantianas es verdaderamente suficiente para producir lo deseado, incluso por los kantianos; ya ni siquiera suficiente para otros que, aunque rechazan igualmente el utilitarismo, desean asignar un espacio mayor que el que puede darles el kantianismo a la importancia del carácter individual y a las relaciones personales en la experiencia moral.

⁷ Findlay, *Values and Intentions*, Londres, 1961, pp. 235-236.

⁸ Richards, *op. cit.*, p. 87.

⁹ Rawls, *op. cit.*, p. 190.

II

Abordaré dos aspectos de este tema tan amplio. Ambos se relacionan con la idea de que una persona individual posee un conjunto de deseos, intereses o, como a menudo los llamaré, proyectos, que ayudan a configurar un *carácter*. El primer aspecto gira en torno a la conexión entre ese hecho y el que el hombre tenga una razón para vivir. Trataré este punto mediante una discusión de una parte de la obra de Derek Parfit; aunque me refiero a varios temas en este respecto, mi objetivo principal es subrayar la importancia básica para nuestro pensamiento de la idea común de un yo o persona que sufre cambios de carácter, en oposición a un enfoque que, aunque sea sólo metafóricamente, disuelve a la persona con cambios de carácter en una serie de "yoes".

En esta sección me interesa solamente que cada persona tiene un carácter, no que diferentes personas tienen diferentes caracteres. Esta última cuestión adquiere mayor trascendencia en el segundo punto, que abordaré en la parte III, y que tiene que ver con las relaciones personales. Ambos temas sugieren que el enfoque kantiano contiene un importante error de representación.

En primer lugar, entonces, me gustaría comentar algunos argumentos de Parfit donde se exploran las conexiones entre las cuestiones morales y cierto enfoque de la identidad personal: un enfoque que, según él, puede ofrecer, entre otras cosas, "*cierta defensa*"¹⁰ de la falta de atención del utilitarismo a la separabilidad de las personas. Parfit llama a este enfoque el "Enfoque Complejo". Este enfoque toma seriamente la idea de que las relaciones de conexión psicológica (como la memoria y la persistencia de carácter y motivación) son lo que en realidad importa con respecto a la mayoría de las cuestiones que se han discutido en torno a la identidad personal. Su sugerencia es que la moralidad también debe tomar esto en serio, y que existe más de una manera para que lo haga. La conexión psicológica (a diferencia de la lógica superficial de la identidad personal) permite la gradación. Llamaremos a las propiedades y relaciones relevantes que aceptan la gradación puntos *seriales*. Una de las finalidades de Parfit es hacer que el pensamiento moral refleje más directamente el carácter serial de

¹⁰ Parfit, *op. cit.* 160, el subrayado es suyo. En lo que sigue y en otras partes de este capítulo, agradezco a Parfit su valiosa crítica de un manuscrito anterior.

los fenómenos que subyacen a la identidad personal. Particularmente en los casos en que las relaciones seriales se aplican en un grado reducido, este hecho debe reconocerse en el pensamiento moral.

Otra consecuencia, más general, de adoptar el Enfoque Complejo es que el tema de la identidad personal puede parecer menos profundo, como dice Parfit, que si se adopta el Enfoque Simple, como él llama al enfoque alternativo que considera básicamente significativa la lógica de todo-o-nada de la identidad personal. Si el tema de la identidad personal parece menos profundo, la *separación* de las personas puede también llegar a parecer menos una consideración primordial y especialmente significativa para la moralidad. La conexión entre estos dos pensamientos no es directa, pero existe más de una conexión indirecta entre ellos.¹¹

En lo que se refiere a los problemas de la *agencia*, el tratamiento de Parfit no favorecerá al utilitarismo. Esta relajación de la identidad es diacrónica, en referencia al debilitamiento de la conexión psicológica que ocurre con el tiempo: cuando existe tal debilitamiento en grado suficiente está dispuesto a hablar de "yoes sucesivos", aunque solamente lo hace como *façon de parler*.¹² Pero los problemas que enfrenta el utilitarismo con respecto a la agencia pueden surgir con cualquier agente cuyos proyectos se prolonguen suficiente tiempo y estén lo bastante arraigados en su carácter para ser *sus* proyectos en cierto modo sustancial, y esa condición se verá satisfecha por algo que, para Parfit, es incluso *un* yo. No existe entonces nada en este grado de disolución del yo tradicional que pueda resultar útil con respecto a la agencia.

Al discutir los temas relacionados con hacer que el pensamiento moral refleje más directamente la naturaleza serial de lo que subyace a la identidad personal resulta importante tener en mente que hablar de "yoes pasados", "yoes futuros" y en general "varios yoes" constituye solamente una ficción conveniente. Si se ignora esto, las transposiciones del pensamiento moral que requiere el Enfoque Complejo pueden parecer más simples y quizá más atrac-

¹¹ Parfit elabora una conexión de este tipo en el tema de la justicia distributiva: pp. 148 ss. En general puede decirse que un concepto naturalmente correlativo de verse impresionado por la separación de las vidas de varias personas es verse impresionado por la peculiar unidad de la vida de una persona.

¹² *Ibid.*, n. 14, pp. 161-162.

tivas de lo que son, puesto que pueden encaminarse a lo largo de lo que parece ser una mera multiplicación, en el caso de estos nuevos "yoes", de las relaciones interpersonales conocidas. Debemos concentrarnos en los hechos seriales. Pero muchas nociones morales exhiben una resistencia considerable a reflejar lo serial: o, más bien, a reflejarlo de la manera correcta. Podemos tomar el caso de las promesas, discutido por Parfit.¹³ Supongamos que le prometo a A que le prestaré cierta ayuda dentro de tres años. Después de tres años aparece una persona, digamos A*, cuyos recuerdos, carácter, etcétera, tienen cierta conexión, bastante baja, con los de A. ¿De qué manera reflejo estos hechos seriales en mis pensamientos sobre si he de cumplir mi promesa, o cómo he de hacerlo?

En primer lugar debemos decir algo sobre la promesa en sí. La expresión utilizada fue "a ti": "te ayudaré a ti", y esta expresión se empleó de tal manera que cubría tanto a la persona a quien se dirigieron las palabras como al receptor potencial de la ayuda. Esta promesa no podría haberse llevado a cabo (o, hablando más generalmente, cumplido) ayudando a cualquier otra persona, o haciendo cualquier otra cosa que no fuera ayudar a la persona a quien me dirigí cuando dije "a ti"; la situación es distinta entonces de la que existe en ciertos casos de promesas hechas a los muertos (en aquellos casos donde todavía hay algo que uno pueda hacer al respecto).¹⁴ Si alguna de mis acciones ha de contar como cumplimiento de esa promesa, tendrá que ser una acción que consista en ayudar ahora a A*. ¿Cómo he de reflejar, en mis acciones y mis pensamientos al respecto, las relaciones seriales entre A* y A?

Parece haber sólo tres maneras en que pudieran reflejarse, y ninguna parece satisfactoria. En primer lugar, la acción prometida puede tener en sí cierta dimensión serial significativa, y podría sugerirse que ésta debe variar con mi sentido de la proximidad o el alejamiento entre A* y A. Pero esto no funciona: obviamente es irracional que si le prometí pagarle a A cierta suma de dinero, entonces mi obligación es pagarle a A* una suma menor. Una sugerencia más seria sería que lo que varía con el nivel de conexión entre A* y A es el grado de rigor de mi obligación de hacer lo prometido. Aunque los defectos de esta idea son menos obvios, aún existen si se la somete a reflexión; para utilizar un ejemplo quizá

injusto, parece difícil creer que si alguien había prometido casarse con A, estaría obligado a casarse con A*, sólo que la obligación sería de menor escala.

Por otra parte, lo que constituye un tipo de pensamiento totalmente común es, finalmente, el que se refiere a grados de duda u opacamiento de si cierta obligación (o rigor fijo) se aplica o no. Así, un agente secreto podría pensar que está obligado a matar al hombre que está frente a él si y sólo si ese hombre es Martin Bormann; y dudaría si debe matarlo porque dudaría si es Bormann. (Compárense los dos tipos análogamente defectuosos de solución a este caso: que, de todos modos, está obligado a herirlo; o que está obligado a matarlo, pero con menor prioridad que la que existiría en circunstancias distintas). Pero este tipo de pensamiento es común a costa de que en realidad no incluye los hechos seriales; se trata de un estilo de pensamiento apropiado para la incertidumbre de un asunto del tipo todo-o-nada, y por ende incluye de hecho lo que Parfit llama el Enfoque Simple, el que no toma en serio los hechos seriales que aborda el Enfoque Complejo.

Estas consideraciones por supuesto no demuestran que no exista forma alguna de reflejar el Enfoque Complejo en estas áreas del pensamiento moral, pero sí sugieren que las alteraciones requeridas son bastante radicales. Resulta significativo que donde es mucho más sencillo encontrar la influencia de las consideraciones seriales es en ciertos *sentimientos*, los cuales tienen en sí una dimensión serial; aquí podemos ver un lugar donde encajan fácilmente el Enfoque Complejo y el utilitarismo. Pero la estructura de tales sentimientos no es adecuada para producir la estructura de todos los pensamientos morales. El resto tendría que adaptarse en forma más radical, o abandonarse, si es que el Enfoque Complejo realmente ha de tener efecto.

Un punto vitalmente importante que es serial en parte (aunque solamente en parte) es la preocupación de una persona por (lo que el sentido común consideraría como) su propio futuro. El hecho de que una persona tenga cierto interés ahora en lo que hará o experimentará después requiere que posea ciertos deseos o proyectos o intereses ahora que se relacionen con tales acciones o sucesos posteriores; o, como un caso especial de esto, que un deseo o proyecto o interés muy general de ahora se relacione con deseos o proyectos que tendrá después. El caso límite, a un nivel físico básico, es aquél en que le preocupa meramente el dolor futuro, y

¹³ *Ibid.*, pp. 144 ss.

¹⁴ *Ibid.*, p. 144 en adelante.

puede ser que esta preocupación pueda alcanzar cualquier grado de discontinuidad psicológica.¹⁵ Pero incluso si así es, no se trata de nuestro tema en este momento, pues el simple deseo de evitar el dolor físico no es adecuado para constituir un carácter. En este caso nos interesan patrones de deseo y proyecto más distinguibles y estructurados, y existen posibles cambios psicológicos en ellos que podrían predecirse en el caso de una persona y que colocarían su futuro después de tales cambios fuera de su interés presente. Tal futuro se encontraría, por así decirlo, fuera de los límites de su interés, aunque por supuesto si la imagen del futuro pudiera llenarse como una *serie* de cambios que conducen de aquí hasta allá, podría recuperar el interés en el resultado.

En relación con esto, resultaría profundamente engañoso tomar el lenguaje de los "yoes futuros" literalmente: sería como tomar los mismos hechos dos veces. Mi preocupación por mis descendientes u otros parientes puede ser, como dice Parfit, proporcional hasta cierto grado a su alejamiento respecto de mí; igualmente, mi preocupación por otras personas en general puede variar según el grado hasta el cual su carácter congenia con el mío, o sus proyectos van de acuerdo con mi punto de vista. Ambas consideraciones, la proximidad y la congenialidad, evidentemente interactúan; por ejemplo, la forma en que pueden reforzarse o cancelarse entre sí constituyen los lugares comunes de la ficción dinástica. Pero la proximidad de los "yoes futuros" de Parfit hacia mí, su ancestro, solamente consiste en las relaciones que guardan sus caracteres e intereses con los que yo tengo en la actualidad. No puedo identificar primero a un yo futuro "descendiente", y después considerar las relaciones entre su carácter y el mío, pues justamente la presencia o falta de estas relaciones es lo que determina en gran medida su proximidad e incluso su existencia como un yo independiente.

Por lo tanto, si realizo acciones ahora para obstaculizar lo que serán o pueden ser predeciblemente mis proyectos futuros, como en el caso del noble ruso de Parfit,¹⁶ sería un caso de doble visión considerar esto como si yo estuviera tratando a mi yo futuro como otra persona, puesto que, en términos concretos, eso tendría que

¹⁵ Cfr. "The Self and the Future", en *Problems of the Self*, Cambridge, 1973. [Traducción al español: *Problemas del yo*, trad. José M. Holguera, IIFUNAM, México, 1986.]

¹⁶ Parfit, *op. cit.*, pp. 145 ss.

significar que estaría tratando a mi yo futuro como otra persona cuyos proyectos *desapruebo*; y ahí yace la doble visión. Insistir aquí en que lo que estaría haciendo es obstaculizar *mis propios* proyectos futuros (donde se entiende que eso no necesariamente es una tontería) implica no perder de vista varios hechos profundamente importantes. Uno es que contemplar, o esperar, o considerar probables tales cambios en mi propio carácter es diferente de mi relación con ellos en otra persona (aún más, por supuesto, de mi actitud ante la mera *llegada* de otra persona con un carácter diferente). Se debe plantear la cuestión de cómo la predicción se relaciona, en mi propio caso, con la aceptación, y surgen temas especiales y oscuros con respecto al rango de métodos que podría ser apropiado o racional que utilizara un hombre para prevenir o desviar cambios predichos en su propio carácter. Las ideas sobre estos puntos deben tomar como básica a la *persona* para quien estos cambios constituirían cambios en *su* carácter.

Una cuestión relacionada con esto es por qué debo considerar que mis proyectos y mis puntos de vista actuales tienen mayor autoridad que los futuros. Mediante esta pregunta *no* me refiero a por qué no he de distribuir la consideración equitativamente a lo largo de mi vida: más adelante abordaré el tema de que un error de los kantianos (y quizá también de algunos tipos de utilitaristas) es pensar que es evidente *a priori* que uno racionalmente debe hacerlo así. Más bien me refiero a la cuestión de cómo evalúo, en el tipo de supuesto del ejemplo, los dos puntos de vista sucesivos. ¿Por qué he de obstaculizar mis proyectos futuros desde la perspectiva de mis valores presentes más que inhibir mis proyectos presentes desde la perspectiva de mis valores futuros? No es suficiente respuesta decir que evidentemente la acción presente debe surgir de valores presentes. Si la perspectiva futura fuera de algo que ahora se identifica como un incremento de ilustración, la acción presente intentaría obstaculizar proyectos presentes en interés propio. Para que así fuera, realmente tendría que existir ahora cierta insatisfacción con los valores presentes, pero esta consideración justamente desvía la atención, en el caso del noble ruso, a la cuestión correspondiente de por qué el joven está tan indudablemente satisfecho con sus valores presentes. Por ejemplo, tal vez tenga una teoría de la degeneración de las personas adultas, pero entonces debería pensar que, cuando sea adulto, tendrá una teoría sobre la ingenuidad de los jóvenes.

No estoy diciendo que no existan respuestas para ninguna de estas preguntas, o que no haya escapatoria posible de este tipo de relativismo diacrónico. El asunto es que si es verdad que este hombre cambiará de tales maneras, solamente considerando sus proyectos presentes como los proyectos de alguien que sufrirá tales cambios podrá comprenderlos como lo hace con sus proyectos presentes; y si sabe que cambiará de tal manera, entonces solamente a través de este conocimiento puede asignarles justificablemente a sus valores presentes suficiente autoridad para imponerlos por encima de sus valores futuros, como racionalmente los concibe. Si sabe racionalmente que sus proyectos presentes son sólo los proyectos de su juventud, ¿cómo sabe que no son *meramente* eso, a menos que tenga un punto de vista que explique, entre otras cosas, su propio futuro? Ni siquiera podemos empezar a plantear las importantes preguntas de cómo este hombre, tan totalmente identificado con sus valores presentes, se relacionará con su futuro sin ellos, si no tomamos como básico el hecho de que es su propio futuro el que estará viviendo sin ellos.

Esto nos lleva a la pregunta de por qué siquiera seguimos adelante.

Tal vez surja la pregunta de por qué —a menos de que creamos en una vida posterior posiblemente hostil, o nos encontremos en un embrollo que los epicúreos afirmaron haber expuesto— hemos de considerar la muerte como un mal.¹⁷ Una respuesta a esto es que deseamos ciertas cosas; si uno desea algo, entonces hasta ese grado tiene razones para resistirse a que ocurra cualquier cosa que evite que lo obtenga, y la muerte ciertamente hace eso con un amplio rango de deseos. Ciertos deseos indudablemente dependen de que uno esté vivo, pero no todos los deseos pueden ser condicionados a ese hecho, puesto que es posible imaginar a una persona que considera racionalmente el suicidio frente a cierto mal previsto, y si decide seguir viviendo, entonces lo empuja cierto deseo (sin importar cuán general o rudimentario sea) que no puede operar condicionalmente a que esté vivo, puesto que así resuelve la cuestión de si va a estar vivo o no. A tal deseo podemos llamarle deseo categórico. La mayoría de las personas tienen muchos deseos categóricos que no dependen de la suposición de la existencia de la persona, puesto que sirven para evitar que la suposición se cuestio-

ne, o para responder a la cuestión si llega a plantearse. Así, el patrón de intereses, deseos y proyectos de uno no solamente proporciona la razón para tener interés en lo que sucede dentro del horizonte de su futuro, sino que también integra las condiciones para que tal futuro llegue a ser.

Una vez más, en este caso hablar en términos de yoes futuros que fueran como descendientes implicaría ubicar incorrectamente el meollo del asunto. Suicidarse o dejar descendientes son dos decisiones independientes: uno puede tener hijos antes de suicidarse. Una persona podría incluso elegir deliberadamente hacerlo así, por razones comprensibles; o también podría verse disuadida de hacerlo, por ejemplo, por saber que no estaría ahí para cuidarlos. Sin embargo, los yoes futuros evaden todos estos pensamientos por tener la extraña propiedad de que aunque empiezan a existir únicamente a la muerte de su ancestro, la muerte física de su ancestro los abortaría totalmente. Esta analogía parece infructuosamente forzada cuando nos vemos obligados a llegar a la conclusión de que el fracaso de todos mis proyectos, y mi consecuente suicidio, se llevarían conmigo a todos mis "descendientes", aunque de cualquier manera son el tipo de descendientes que surgen solamente cuando yo dejo de existir. Más que ser infructuoso, enlaza dos cuestiones bastante diferentes: si, habiendo fracasado mis proyectos, debo dejar de existir, y si tendré descendientes cuyos proyectos puedan ser muy distintos de los míos y de cualquier manera ser en gran medida desconocidos. Esta analogía hace que toda cuestión del primer tipo implique una cuestión del segundo tipo, y de esta manera opaca la peculiar importancia de la primera cuestión para la teoría del yo. Si, por un lado, el yo futuro de una persona no es otro yo, sino el futuro de su yo, entonces no existe el problema de por qué debe ser eliminado por el fracaso de aquello que podría impulsar a la persona hacia él. La primacía del yo ordinario de uno se da, una vez más, por la idea de que es eso precisamente lo que no habrá en el mundo si uno se suicida.

El lenguaje de "yoes futuros", si se toma demasiado literalmente, podría exagerar en una dirección el grado hasta el cual mi relación con algunos de mis propios proyectos se asemeja a mi relación con los proyectos de otras personas. El énfasis kantiano sobre la imparcialidad moral lo exagera de otra manera al ofrecer un sentido finalmente demasiado estrecho en el que cualquier proyecto es mío en absoluto. Este punto nuevamente implica la idea de que mis

¹⁷ Este argumento se elabora con mayor detalle en *Problems of the Self*, pp. 82 ss.

proyectos presentes representan la condición de mi existencia,¹⁸ en el sentido de que a menos de que me vea impelido hacia adelante por el conato de deseo, proyecto e interés, no resulta claro por qué he de seguir adelante en absoluto: el mundo, ciertamente, como un reino de agentes morales, no tiene ningún derecho particular sobre mi presencia o, en realidad, ningún interés en ella. (Este reino, al igual que otros, tiene que respetar el derecho natural de emigrar.) Ahora bien, los deseos categóricos que impulsan a la gente no tienen ni siquiera que ser muy evidentes para la conciencia, por no hablar de ser grandes o grandiosos; un buen testimonio de que la existencia tiene sentido es que su sentido ni siquiera se cuestiona, y los intereses motivantes pueden ser de tipo relativamente común como los que ciertamente proporcionan las bases de muchos tipos de felicidad. Igualmente, aunque estos proyectos pueden dar lugar a *algunos* conflictos con las exigencias de la moralidad, según se la concibe kantianamente, dichos conflictos pueden ser relativamente poco importantes; después de todo —y no deseo negarlo u olvidarlo— estos proyectos, en un individuo normalmente socializado, en gran parte han sido formulados por y desde adentro de disposiciones que constituyen un compromiso hacia la moralidad. Por otro lado, también existe la posibilidad de un conflicto radical. Una persona puede tener, durante gran parte de su vida o incluso sólo un fragmento de ella, un proyecto *base* o conjunto de proyectos que se relacionan estrechamente con su existencia y que en grado notable le dan un significado a su vida.

Con esto no quiero decir que le proporcionan un plan de vida, en el sentido de Rawls. Por el contrario, la concepción de Rawls y la concepción de la racionalidad práctica, compartida por Nagel, que la acompaña, parecen implicar más bien un punto de vista externo de la propia vida, como algo parecido a un rectángulo dado que tiene que llenarse óptimamente.¹⁹ Esta perspectiva omite la

¹⁸ Podemos observar la consecuencia de que los proyectos presentes sean la condición para los futuros. Este punto de vista se opone al de Nagel: como ocurre con las formulaciones expresadas antes, pp. 23–24. Pero mientras, como dice Nagel, interesarme racionalmente en prepararme para la realización de mis proyectos posteriores no requiere que sean mis proyectos presentes, parece verdad, empero, que presupone que tengo ciertos proyectos presentes que alcanzan directa o indirectamente un tiempo cuando dichos proyectos posteriores serán mis proyectos.

¹⁹ Una cuestión distinta son los criterios para lo que es óptimo, pero no me sorprende que un punto de vista que presupone que no se toman riesgos con el área

consideración vital antes mencionada de que la continuación y el tamaño del rectángulo dependen de mí; también, aunque un poco menos drásticamente, de mí depende la cuestión de cuánto de él me preocupo por cultivar. La perspectiva correcta en nuestras vidas es *a partir de ahora*. Las consecuencias de esto para el razonamiento práctico (particularmente en relación con la relevancia de la proximidad o alejamiento temporal del objetivo que se tenga) son una cuestión importante que no es posible abordar ahora; en este momento solamente necesitamos la idea de que los proyectos base de una persona proporcionan la fuerza motriz que lo impele hacia el futuro y le da una razón para vivir.

Para que un proyecto juegue el papel de proyecto base no tiene que ser cierto que si se ve frustrado o se pierde de alguna manera cualquiera, la persona tendría que suicidarse, ni ella tiene que pensar así. Otras cosas, o la mera esperanza de otras cosas, pueden seguir impulsándola. Pero puede sentir en tales circunstancias que muy bien podría estar muerta. Por supuesto, en general las personas no tienen un proyecto independiente que juegue este papel básico: más bien existe un nexo de proyectos, relacionados con sus condiciones de vida, y la pérdida de todos o la mayoría de ellos sería lo que eliminaría el significado.

Los proyectos base no tienen que ser egoístas, en el sentido de que solamente tengan que ver con cosas para el agente. Tampoco tienen que ser egocéntricos, en el sentido de que los proyectos creativos de un artista romántico podrían considerarse egocéntricos (donde tiene que ser *él* pero no *para él*). Ciertamente pueden ser altruistas y, en un sentido muy evidente, morales; se puede entonces trabajar en pro de una reforma, de la justicia o del mejoramiento general. No existen contradicciones en la idea de que una persona muera por un proyecto base, sino lo contrario, puesto que si la muerte realmente es necesaria para el proyecto, entonces vivir sería vivir con el proyecto insatisfecho, algo que, si realmente constituye su proyecto base, no tiene razón de hacer.

útil del rectángulo también favorezca una estrategia de muy bajo riesgo para llenarlo: *cfr.* Rawls (sobre la racionalidad cautelosa), *op. cit.*, p. 422: "tenemos el principio directivo de que un individuo racional siempre actuará de tal manera que nunca tenga necesidad de culparse a sí mismo, sin importar cómo ocurran finalmente las cosas." *Cfr.* también los pasajes citados en la nota de Rawls. Se puede encontrar más respecto a esto y a las relaciones de los proyectos base con la racionalidad en el cap. 2 de esta obra.

El hecho de que los proyectos de una persona fueran altruistas o morales no los haría inmunes a conflictos con la moralidad imparcial más de lo que lo son los proyectos de un artista. Se reconoce que *algunos* conflictos se eliminan porque los proyectos son sinceramente *esos* proyectos; así, una persona dedicada a la causa de eliminar la injusticia en cierto lugar no puede solamente insistir en su plan para hacerlo por sobre los de otros si está convencida de que los de ellos serán tan eficaces como el suyo (algo de lo que tal vez sea difícil convencerla). Pues si insiste en ello, entonces sabemos que su interés no es solamente que se elimine la injusticia, sino que *ella* la elimine, un interés no necesariamente deshonoroso, pero sí diferente. Algunos conflictos se eliminan porque los proyectos no son egocéntricos. Pero no todos: su interés altruista por la justicia puede causar estragos en otros compromisos.

El utilitarismo requerirá que una persona con un proyecto base de este tipo renuncie a lo que el proyecto requiere en un caso dado solamente si entra en conflicto con lo que se le requiere a ella como maximizador-utilitario impersonal cuando entran en juego todas las consideraciones causalmente relevantes. Este requerimiento es bastante absurdo.²⁰ Pero el kantiano, que puede hacer algo bastante mejor que eso, aún no puede hacer suficiente. Porque si el conflicto realmente surge, debe requerirse que la moralidad imparcial salga victoriosa; y eso no necesariamente puede ser una demanda razonable sobre el agente. Puede llegar un punto en que sea bastante irrazonable que la persona, en nombre del buen orden imparcial del mundo de los agentes morales, renuncie a algo que es una condición para que tenga interés en estar en el mundo. Una vez que pensamos en lo que implica tener un carácter, podemos ver que la omisión del carácter por parte de los kantianos es una condición para que insistan tan enfáticamente en las exigencias de la moralidad imparcial, tanto como es una razón para que su explicación del individuo parezca inadecuada.

III

Todo este argumento gira en torno a la idea de que una persona posea un carácter, en el sentido de tener proyectos y deseos

²⁰ Cfr. "A Critique of Utilitarianism", secciones 3-5.

categoricos con los cuales se identifique; hasta ahora no se ha dicho nada respecto a que diferentes personas tengan diferentes caracteres. Quizá resulte importante, con el fin de evitar malos entendidos, elaborar un método claro mediante el cual las diferencias de carácter *no* formen parte del argumento anterior. No lo hacen por medio de que la persona piense que solamente si ella avala estos proyectos, ellos serán avalados, mientras que (por el contrario) las finalidades de la moralidad kantiana pueden ser avaladas por cualquiera. Aunque ese pensamiento puede presentarse en algunos casos, no constituye el punto del argumento. No se describe a la persona como alguien que piensa que habrá ganado su lugar en el mundo si se avala su proyecto: que se habría realizado una contribución concreta al mundo si se lleva adelante su proyecto concreto. El asunto es que desea eso, siente que su vida está ligada a ello, y que la impele a seguir adelante, y así le proporciona una razón para vivir su vida. Pero eso es compatible con que estos impulsos, y su vida, sean muy parecidos a los de los demás. Le proporciona, concretamente, una razón para vivir la vida, en el sentido de que no desea darse por vencida y hacer lugar a otros, pero no requiere que viva una vida *concreta*. A pesar de ser así, y esta cuestión tiene cierta importancia, el interés y la substancia de la mayor parte de la discusión dependen de que en realidad sea cierto que las personas tengan caracteres y proyectos diferentes. Nuestro punto de vista *general* sobre estos asuntos, y la significancia que se le asigna a la individualidad en nuestra vida y la de los demás ciertamente se alteraría si no existiera entre las personas un número indefinido de diferencias que nos son importantes. El nivel de descripción, por supuesto, también resulta vital para determinar lo que es igual y lo que es diferente. Se puede dar una descripción similar de las disposiciones de dos personas, pero los detalles concretos pueden percibirse de manera muy distinta, y es una característica de nuestra experiencia sobre las personas el hecho de que podemos percibir y estar conscientes de un grado indefinidamente fino de diferencias en los detalles concretos (aunque solamente en relación con ciertas situaciones y ciertas culturas se acostumbra ejercitar esto durante mucho tiempo).

Un área en la cual las *diferencias* de carácter desempeñan directamente un papel en el concepto de la individualidad moral es la de las relaciones personales, y terminaré con algunos comentarios al respecto. Las diferencias de carácter le dan sustancia a la idea de

que los individuos no pueden ser sustituibles entre sí. Como acabo de argüir, una persona particular, mientras se vea impulsada a seguir adelante, no necesita asegurarse a sí misma que es distinta a otras para no sentirse sustituible, pero en sus relaciones personales con los demás la idea de la diferencia ciertamente puede contribuir en más de una forma. A la idea de que su amigo no puede simplemente reemplazarse equivalentemente por otro amigo se agrega tanto la de que no puede simplemente ser reemplazada ella misma como la de que ella y su amigo son diferentes entre sí. Esta última idea es importante como parte de nuestro punto de vista sobre la amistad, un punto de vista que se aleja, por ende, de la opinión de Aristóteles de que un buen amigo de una persona es un duplicado de ella misma. Sospecho que ésta era una opinión aristotélica y no griega en general. Se relaciona con otra característica de sus ideas que nos parece incluso más extraña, al menos en relación con cualquier amistad profunda, a saber, que para él la amistad debe ser mínimamente *riesgosa*; de hecho, uno de sus problemas es reconciliar el papel de la amistad con su no muy agradable ideal de la autosuficiencia. Una vez que estamos de acuerdo en que un espejo tridimensional no representaría la amistad ideal, podemos empezar a observar cómo cierto grado de diferencia puede jugar un papel esencial y, además, cómo un compromiso o relación con otra persona en particular puede ser uno de los tipos de proyectos que figuran como básicos en la vida de una persona de la manera antes descrita, algo que resultaría misterioso o incluso siniestro dentro de una descripción aristotélica.

Para los kantianos, las relaciones personales presuponen por lo menos relaciones morales, y algunos están bastante dispuestos a ir más allá y considerarlas como *especies* de relaciones morales, como ocurre en la descripción fuertemente moralista de Richards²¹ de uno de los cuatro principios básicos de la supererogación que se aceptaría en la "Posición Original" (es decir, que se adoptaría como limitación moral):

un principio de amor mutuo que requiere que las personas no demuestren afecto personal y amor a otras exclusivamente con base en características físicas arbitrarias, sino más bien con base en rasgos de

²¹ Richards, *op. cit.*, p. 94.

personalidad y carácter relacionados con el actuar con base en principios morales.

Este absurdo bien intencionado sin duda debe rastrearse a un sentimiento de que el amor, incluso el amor basado en "características físicas arbitrarias", es algo con suficiente poder e incluso autoridad para entrar en fuertes conflictos con la moralidad a menos de que pueda surgir desde adentro de ella desde el principio, y evidentemente este sentimiento es firme, aunque sería optimista el kantiano que pensara que se haría mucho al respecto mediante la adopción de este principio en la Posición Original. El punto de vista más débil de que el amor y otras relaciones similares presuponen relaciones morales, en el sentido de que alguien podría amar a otro solamente si guardara con él las relaciones morales que guarda con todas las personas, es menos absurdo, pero también incorrecto. Por supuesto, es verdad que amar a alguien implica ciertas relaciones del tipo que requiere o denota la moralidad más generalmente, pero de eso no se deduce que no se puedan tener en un caso particular a menos de que se tengan en general como ocurre con la persona moral. Tal vez a alguien le preocupen los intereses de otro, e incluso cumplir las promesas hechas a tal persona, y al mismo tiempo no le preocupe mucho esto en relación con otras personas. Hasta el punto (sea cual fuere) en que amar a alguien implica mostrar en relación con él algunas de las mismas preocupaciones que muestra la persona moral, o por lo menos piensa que debe mostrar, en otras circunstancias, las relaciones de quien ama serán ejemplos de relaciones morales, o por lo menos se asemejarán a ellas, pero esto no tiene que deberse a que sean *aplicaciones a este caso* de relaciones que quien ama, *qua* persona moral, entabla más generalmente. (Esta puede no ser la mejor descripción de la situación incluso si es una persona moral que entabla tales relaciones más generalmente.)

No obstante, una vez que la moralidad está ahí, y también las relaciones personales tomadas con seriedad, asimismo están ahí las posibilidades de que haya conflictos. Esto no significa, por supuesto, que si existe cierta amistad con la cual su vida tiene una fuerte relación, entonces una persona debe preferir cualquier posible exigencia de eso sobre otras exigencias morales imparciales. Eso sería absurdo, y también representaría un tipo de amistad patológica, puesto que ambas partes existen en el mundo y es parte del

sentido de su amistad el hecho de que ella misma exista en el mundo. Pero las posibilidades de conflictos con requerimientos morales sustanciales de otras personas existe, y no solamente en el resultado. También puede haber conflictos por exigencias morales respecto a cómo se llega al resultado: la situación puede no haberse visto sujeta a un proceso imparcial de resolución, y este hecho en sí puede provocar dificultades para la conciencia moral imparcial. Hay un ejemplo de este tipo de dificultad en un pasaje de Fried. Después de una discusión explicativa de la pregunta de por qué, si acaso es cierto, debemos darles prioridad en recursos a quienes sufren realmente y en la actualidad por sobre quienes están ausentes o sufrirán en el futuro, Fried escribe:²²

seguramente resultaría absurdo insistir en que si un hombre pudiera salvar, sin riesgo ni costo para sí, a una de dos personas que se encontraran en igual peligro, y una de ellas fuera, digamos, su esposa, debería tratar a ambas equitativamente, digamos lanzando una moneda al aire. Una respuesta es que en el caso de que el salvador potencial no tenga un puesto como el de capitán de un barco, funcionario de salud pública, o algo semejante, la ocurrencia del accidente puede representar en sí un suceso suficientemente aleatorio para llenar los dictados de la justicia, de manera que pueda preferir a la persona amada. En el caso de que el hombre sí ocupe un puesto oficial, el argumento de que debe hacer a un lado sus relaciones personales no es inaceptable.

La característica más sorprendente de este pasaje es la dirección en la que Fried implícitamente coloca la carga de la prueba: el hecho de que sería inapropiado lanzar una moneda al aire produce una pregunta para la cual se requiere una "respuesta", mientras que la solución al problema mediante el hecho que el hombre ocupe un puesto oficial se enfrenta con algo que suena a un alivio (aunque no se aclara lo que haría el hombre si "hiciera a un lado sus relaciones personales". ¿Acaso lanzaría una moneda al aire?). La idea en este caso parece ser que no es justo para la segunda víctima que, siendo la primera la esposa del hombre, ni siquiera tenga oportunidad de que la rescaten; y la respuesta (cuando leí la

²² Fried, *op. cit.*, p. 227. [Nota 1981.] Quizá Fried ya haya modificado el punto de vista que aquí se critica. Él mismo ha empleado la idea de que la amistad crea relaciones morales especiales pero en relación con algo que, según me parece, está fuera de lugar: véanse las críticas en el cap. 4 de esta obra.

referencia al "suceso suficientemente aleatorio") es que en otro nivel resulta suficientemente justo: aunque en este desastre este hombre tiene una razón especial para salvar a una persona, podría haber sido otro desastre en el cual otro hombre tuviera una razón especial para salvar a la otra. Pero, aparte de cualquier otra cosa, ese "podría haber sido" es demasiado débil para apoyar la reintroducción de la idea de justicia. El elemento "aleatorio" en este tipo de sucesos, al igual que en ciertas tragedias, debe considerarse no tanto como algo que implica una justificación, en términos de una aplicación apropiada para una rifa, sino como un recordatorio de que ciertas situaciones quedan fuera de justificación.

Pero, ¿algo ha demostrado esto? Pues incluso si hacemos a un lado las ideas de una aleatoriedad de orden más alto, ¿acaso no es ésta una justificación a favor del hombre que rescata, que la persona a la que eligió rescatar era su esposa? Depende de cuánto peso se le asigne a la "justificación": la consideración de que se trataba de su esposa ciertamente, por ejemplo, constituye una explicación que debe eliminar los comentarios. Pero generalmente se pretende algo más ambicioso que implica esencialmente la idea de que el principio moral puede legitimar su elección, lo cual produce la conclusión de que en situaciones de este tipo por lo menos está bien (es moralmente permisible) salvar a la esposa. (Esto podría combinarse con una variedad de pensamientos de orden más alto para darle racionalidad; los utilitaristas de la regla tal vez favorecerían la idea de que en asuntos de este tipo es mejor que cada quien se preocupe por los suyos, como en los seguros residenciales.) Pero esta construcción le proporciona al agente un pensamiento de más: quizá algunos podrían haber esperado (por ejemplo, su esposa) que su idea motivante, descrita en su totalidad, fuera la idea de que se trataba de su esposa, y no de que se trataba de su esposa y de que en situaciones de este tipo es permisible salvar a la esposa.

Tal vez otras personas piensen distinto respecto a este caso. Pero el asunto es que en algún momento (¿y si no es en este caso, cuándo?) se llega a la necesidad de que cosas tales como relaciones profundas con otras personas se expresen en el mundo de maneras que no pueden incluir al mismo tiempo el punto de vista imparcial, y que también corran el riesgo de ofenderlo.

Corren ese riesgo si existen en absoluto; empero, a menos de que tales cosas existan, no habrá suficiente sustancia o convicción en la vida de un hombre para imponer su lealtad hacia la vida

misma. La vida tiene que tener sustancia para que cualquier cosa tenga sentido, incluso la adhesión al sistema imparcial; pero si tiene sustancia, entonces no puede otorgarle una importancia suprema al sistema imparcial, y la influencia que tiene dicho sistema en la vida será, en las peores circunstancias, insegura.

De ahí se deduce que el hábito de la filosofía moral, particularmente en sus formas kantianas, de tratar a las personas abstrayéndolas del carácter no constituye tanto un dispositivo legítimo para tratar un aspecto del pensamiento, sino más bien un error de representación, puesto que deja de lado lo que limita y ayuda a definir este aspecto del pensamiento. Tampoco puede juzgarse exclusivamente como dispositivo teórico: este es uno de los campos en los cuales es más importante que converjan la concepción que uno tiene del yo y la que tiene de sí mismo.