

IX. ALTRUISMO: LA CUESTIÓN INTUITIVA

§1. El problema de cómo es posible el altruismo, si es que lo es, tiene mucho en común con el problema correspondiente referido a la prudencia. Por altruismo no entiendo el abyecto autosacrificio, sino meramente una voluntad de actuar en consideración del interés de otras personas, sin necesidad de motivos ulteriores.¹ ¿Cómo es posible que tales consideraciones puedan motivarnos? ¿Qué clase de sistema y qué otros factores adicionales intermedios son necesarios para justificar y explicar una conducta que tiene por objeto el beneficio de otros? (Y en el caso de la prudencia, el problema puede ser tratado sin intentar proporcionar un análisis demasiado fino del beneficio y el daño, la felicidad, la infelicidad, el placer, el dolor o cualquiera que haya de ser el determinante principal, positivo o negativo. La cuestión no es por qué estos factores particulares motivan, sino cómo, dado que motivan de una manera, pueden también motivar de otra —a través del tiempo o al otro lado de la brecha entre las personas—.)

El problema en esta etapa no es cómo puede el interés de otros motivarnos a alguna política específica de conducta altruística, sino cómo puede ese interés motivarnos en absoluto. Obviamente, alguna explicación de tal conducta es necesaria para la mayoría de las teorías éticas, puesto que hay pocas que no incluyan algunas exigencias de acción respecto de los otros. Incluso si la conducta social requerida no incluye un autosacrificio serio, es casi seguro que se incluirán casos en los que ningún propio interés obvio esté presente, y en los que algún inconveniente o al menos ningún beneficio resulte probable para el agente. Es improbable, por lo tanto, que una defensa del altruismo en términos de interés propio sea exitosa. Pero hay otros intereses a los que se puede apelar, incluyendo los sentimientos generales e indiscriminados de simpatía o benevolencia.

Es posible argüir contra tales hipótesis basándose en que los principios psicológicos y sociales a los que ellas apelan no son ni universales ni lo bas-

¹ Dejare de lado, por el momento, todas las cuestiones acerca del peso relativo a ser asignado al interés propio y al de otros en un sistema de razones que pueda calificarse como altruístico.

tante obvios para explicar el alcance de la motivación altruística, y que son evidentemente infieles al fenómeno.² De cualquier manera, prefiero concentrarme, en cambio, en tratar de proporcionar una mejor explicación, mostrando de ese modo que apelar a nuestros intereses o sentimientos para explicar el altruismo es superfluo. Mi réplica general a tales proposiciones es que, sin lugar a dudas, las personas pueden estar motivadas por la benevolencia, la simpatía, el amor, el interés propio redirigido y varias otras influencias, en algunas de las ocasiones en las que procuran el interés de otros, pero que también hay algo más: una motivación disponible cuando ninguna de aquellas está presente, y que incluso opera cuando lo están, que tiene auténticamente el rango de una exigencia racional sobre la conducta humana. Existe, en otras palabras, tal cosa como el puro altruismo (aunque puede ser que no ocurra nunca aislada de todo otro motivo). Es la influencia directa del interés de una persona sobre las acciones de otra, simplemente porque en sí mismo el interés del primero proporciona al último una razón para actuar. Si puede decirse que algún factor interno adicional interactúa con las circunstancias externas en un caso semejante, no será un deseo o una inclinación sino la estructura representada por el sistema de razones en cuestión.

Una pretensión de tal especie tendrá que lidiar con una oposición similar a la invocada por la tesis correspondiente acerca de los motivos prudenciales. Respecto de la prudencia, hemos tenido que debatir con la intuición de que, puesto que incluso cuando preparándome para el futuro estoy actuando en el presente, debe haber una razón presente que me motive, algo que yo quiero *ahora*. Respecto del altruismo, la intuición correspondiente es que, puesto que soy yo quien actúa, incluso cuando actúo en interés de otro, debe haber un interés mío que proporcione el impulso. Si es así, cualquier justificación convincente de la conducta aparentemente altruística debe apelar a lo que yo quiero.

Hay una explicación de la que se puede disponer, tal vez, aquí; el punto de vista de que una conducta considerada hacia los otros está motivada por el deseo de evitar los sentimientos de culpabilidad que pudieran resultar de la conducta egoísta. La culpa no puede proveer la razón básica, porque la culpa es precisamente el doloroso reconocimiento de que uno está actuando o ha actuado en contra de una razón que las peticiones, los derechos o los intereses de los otros proveen —una razón que debe ser, por lo tanto, reconocida con anterioridad—.

Permitáseme añadir que se puede ofrecer un argumento similar contra la apelación a una simpatía generalizada como base de las motivaciones morales. La simpatía no es, en general, sólo un sentimiento de disconformidad producido por el reconocimiento de la aflicción de los otros, que a su vez lo motiva a uno a aliviar su aflicción. Antes bien, es la dolorida conciencia de su aflicción como algo a ser aliviado.

Operan aquí los mismos prejuicios que influyen, como hemos observado, en la discusión de la prudencia: la convicción de que toda motivación debe ajustarse al modelo de una fuerza interior; el punto de vista de que detrás de toda acción motivada yace un deseo que proporciona la energía activa para ella; el supuesto de que para proveer una justificación capaz, además, de explicar la acción, debe contarse una motivación apropiada, usualmente un deseo, entre las condiciones de la justificación. Si, como parece inevitable, hemos de explicar la influencia sobre una persona de factores externos a ella en los términos de su interacción con algo interno a ella, es natural asumir que un deseo, que puede tomar, directa o indirectamente, el bien de los otros como su objeto, debe proveer la fuerza motivacional detrás de la conducta altruística. Para decirlo brutalmente: la creencia de que un acto mío beneficiará a alguien más puede motivarme sólo porque quiero su bien o bien quiero algo que lo implica.³

Los supuestos generales detrás de semejante punto de vista fueron ampliamente criticados en el capítulo V, y no me propongo repetir esas críticas aquí, pues se aplican sin variantes significativas y con idéntica validez al presente empleo de esos supuestos. En pocas palabras: en tanto un deseo debe estar presente si estoy motivado a actuar en el interés de otro, no es necesario que sea un deseo de la clase de los que pueden conformar la base de una motivación. Puede ser, en cambio, un deseo motivado él mismo por razones que el interés de otra persona proporciona. Y si es así, no puede estar entre las condiciones para la presencia de tales razones. El deseo no es la única fuente de motivación posible. Por lo tanto, podemos buscar otros factores internos que conecten la creencia y la acción en el caso altruístico. En lugar de terminar la explicación con un deseo altruístico que simplemente es postulado, podemos hacer algo mejor al investigar cómo son posibles tales deseos y qué cosa en nuestra naturaleza nos hace capaces de querer la felicidad o el bienestar de otras personas.

La elucidación que ofrezco dependerá de una característica formal del razonamiento práctico que tiene una explicación metafísica.

³ La brutalidad de esta posición puede modificarse, de todos modos, por la observación de que permite una distinción entre la conducta egoísta y la no egoísta. Si lo que yo quiero es auténticamente la felicidad de otro, el objeto de mi acción puede ser simplemente su felicidad, antes que la satisfacción de mi propio deseo de tal felicidad. Este punto fue señalado por Joseph Butler mucho tiempo atrás, en oposición a la pretensión de que toda acción está motivada por el amor propio. *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Londres, 1726, especialmente el Sermón XI: "Acercas del amor a nuestro prójimo".

Las hipótesis alternativas fracasan como candidatas plausibles para una explicación completa de la acción altruística porque ninguna de ellas provee el tipo de generalidad simple y absoluta que se requiere. Hay una consideración por los otros que está más allá del alcance de complicadas reflexiones sobre la ventaja social y que no requiere la intervención de ningún sentimiento específico. La tarea es descubrir una explicación de esta motivación general y desapasionada que hará plausible su existencia. Las investigaciones introspectivas y empíricas no son muy útiles en esta área, puesto que la motivación a menudo está parcial o completamente bloqueada en su operación por la interferencia de factores que la corrompen: represión, racionalización, ceguera, debilidad. Los argumentos y las consideraciones teóricas pueden, de todos modos, revelar la forma de un *componente* altruístico en la razón práctica, que será una contribución, entre otras, a la génesis de la acción.

§2. El altruismo racional puede representarse intuitivamente mediante el argumento familiar: "¿Te gustaría que alguien te hiciera eso a ti?" Es un argumento al que todos somos en alguna medida susceptibles; pero cómo funciona, cómo puede ser persuasivo, es asunto de controversia. Podemos asumir que la situación en la que es ofrecido es una en la que no te gustaría si otra persona te hiciera lo que tú estás haciéndole a alguien ahora (la fórmula puede cambiarse según el tipo de caso; probablemente pueda usarse, si es que funciona, para persuadir a la gente a ayudar a otros tanto como a evitar lastimarlos). ¿Pero qué se sigue de esto? Si nadie está haciéndotelo a ti, ¿cómo puede ser influida tu conducta por la admisión hipotética de que, si alguien lo hiciera, a ti no te gustaría?

Varias hipótesis se postulan. Puede ser que tú temas que tu conducta presente tendrá como resultado que alguien te *harrá* lo mismo a ti; tu conducta podría acarrear esto, ya sea directamente o a través del incentivo de una práctica general de alguna clase. Es posible que la idea de ti mismo en una posición similar a la de tu víctima sea tan vívida y desgraciada que encuentres desagradable seguir persiguiendo al infeliz. ¿Pero qué pasa si no tienes ni esta creencia ni este grado de respuesta afectiva? O alternativamente, ¿por qué tales consideraciones no habrían de motivarte a incrementar tu seguridad contra las represalias o a tomar un tranquilizante para mitigar tu piedad, en lugar de desistir de tu persecución?

Hay algo más que argumentar; no apela únicamente a las pasiones, sino que es un argumento auténtico cuya conclusión es un juicio. El hecho esencial es que no sólo te desagradaría si algún otro te tratara de esa manera; te

indignaría. Esto es, pensarías que tu aprieto le daría a la otra persona una razón para terminar o modificar su contribución a él, y que no haciéndolo estaría actuando en contra de razones que están claramente a su disposición. En otras palabras, el argumento apela a un *juicio* que tú harías en el caso hipotético, un juicio que aplica un principio general que es pertinente también en el presente caso. No es una cuestión de compasión, sino simplemente de conectar, con el fin de ver a qué obligan las propias actitudes.

El reconocimiento de la realidad de otra persona y la posibilidad de ponerle en su lugar son esenciales. Ves la situación presente como un espécimen de un esquema más general, en el que los papeles pueden estar intercambiados. El factor crucial introducido en este esquema es una actitud que tú tienes hacia tu propio caso, o más bien un aspecto de la visión que extraes de tus propias necesidades, acciones y deseos. Les atribuyes, de hecho, un cierto interés objetivo, y el reconocimiento de otros como personas semejantes a ti mismo permite la extensión de este interés objetivo a las necesidades y deseos de las personas en general o a las de algún individuo particular cuya situación está siendo considerada. Eso es cumplido por el argumento esquemático. Pero la intuición inicial en tu propio caso es lo que debe investigarse.

¿Es importante que las razones por las que tú crees que otros deben considerar tus intereses no se refieran a ellos específicamente como *tuyos*. Esto es, debes estar dispuesto a conceder que si estuvieras en la posición en cuestión, otra gente tendría como razón para ayudarte simplemente que *alguien* necesitaría ayuda. De otro modo, no habría forma de concluir de la presencia de tales razones, en la eventualidad de que tú necesitaras ayuda, la presencia de razones similares para el caso presente, cuando alguien más está en la infortunada situación y tú estás en posición de ayudarlo. Así que para explicar cómo trabaja el argumento, debemos descubrir un aspecto de tu actitud hacia tus propios deseos, necesidades e intereses que te permita verlos como dignos de ser considerados simplemente como las necesidades, deseos e intereses de *alguien*, antes que los tuyos.

Si semejante actitud existe en realidad, entonces la forma del argumento intuitivo que hemos estado considerando no es realmente esencial—puesto que será posible poner esa actitud a cuenta de los deseos, necesidades e intereses de otra persona directamente—. Sus intereses son los intereses de *alguien* tanto como lo son los tuyos. De cualquier modo, el argumento revela, al menos, la conexión entre las actitudes hacia tu propio caso y hacia otros casos, y nos permite enfocar nuestro análisis sobre las actitudes del primer tipo, que son más vívidas y requieren menos esfuerzo de la imaginación. Si el

propio sentido de la realidad de otras personas es ya lo bastante vívido, el argumento puede ser superfluo; pero puesto que la mayor parte de nosotros es, en diversos grados, ciega a la otra gente, es útil que se nos pida imaginarnos a nosotros mismos en su lugar, y apelar de este modo a un elemento objetivo en el interés que sentimos por nosotros mismos, y generalizar a partir de allí.

Me concentraré, por ende, en los juicios prácticos y evaluativos de cada persona acerca de sus propias necesidades, etcétera; especialmente, la relación entre las razones que le dan para actuar porque son *sus* razones, y las razones que piensa que proporcionan a los otros para actuar, simplemente porque son las necesidades *de alguien*. Nuestra tarea primaria será descubrir el fundamento para esta última creencia.

93. La oposición primaria a mi punto de vista proviene del egoísmo, una posición general que corresponde, en esta controversia, a la preferencia por las razones fechadas sobre las intemporales en la controversia sobre la prudencia. El egoísmo sostiene que las razones de cada individuo para actuar, y las posibles motivaciones para actuar, deben surgir de sus propios intereses y deseos, como quiera que esos intereses puedan ser definidos. Los intereses de una persona pueden, según este punto de vista, motivar a otra o proporcionarle una razón sólo si están conectados con sus intereses o son objeto de algún sentimiento suyo, como la simpatía, la piedad o la benevolencia.

Aquellos que ocupan esta posición filosófica pueden creer que son, como un hecho psicológico, egoístas, pero yo dudo de que exista algún espécimen genuino de la especie. Debe notarse que peculiar puede ser el egoísmo en la práctica; tendría que mostrarse no sólo en la falta de interés directo por los otros sino también en una incapacidad para considerar los intereses propios como intereses de alguien más, salvo instrumental o contingentemente, por la operación de algún sentimiento. Un egoísta que necesita ayuda, antes de concluir que alguien más tiene razón para asistirlo, debe responder a la pregunta "¿Y a él qué le importa?" Está imposibilitado de sentir resentimiento, lo que encarna el juicio de que otro está dejando de actuar de acuerdo con las razones que uno necesita proveerle. No importa cuán extremo sea su propio interés, el egoísta no sentirá que esto en sí mismo necesite ser de interés de nadie más. El dolor que le da una razón para quitar sus dedos gotosos de abajo del talón de otra persona no le da por sí mismo ninguna razón para quitar el talón, puesto que no es su dolor.

Cualquiera que piense que es un egoísta podría imaginarse a sí mismo en cualquiera de los dos papeles en una situación semejante. ¿Puede verdadera-

mente afirmar que el propietario del talón no tiene ninguna razón para apartarlo de los dedos gotosos? Particularmente si uno es dueño de los dedos, demuestra una extraña indiferencia no considerar el dolor simplemente como una cosa mala en sí misma, que cualquiera tiene razón para evitar. Es difícil, en otras palabras, resistirse a la tendencia a objetivar el valor negativo que uno asigna al dolor, o le asignaría si lo experimentara, considerando irrelevante la identidad de su poseedor.

El procedimiento puede ser diferente para distintas clases de razones, pero la idea es la misma: que aceptando metas o razones yo mismo, asigno valor a ciertas circunstancias, no únicamente valor para mí; similarmente, cuando reconozco que otros tienen razón para actuar según sus propios intereses, éstos deben finalmente ser razones no sólo para ellos, sino razones objetivas para las metas que ellos persiguen o los actos que realizan.

Argumentos contra la coherencia del egoísmo ético ya se han ofrecido en el pasado, y puede que convenga distinguirlos del que me propongo ofrecer. Todos los argumentos con los que estoy familiarizado enfocan el egoísmo como una posición universal y encuentran incoherencias en los juicios que le exige hacer a un hombre acerca de otras personas y en lo que le exige impulsar o apoyar. Me gustaría sugerir, por otra parte, que el egoísmo ético ya es objetable en su aplicación por cada persona a su propio caso y a sus propias razones para actuar. Permítaseme mencionar brevemente algunos argumentos más antiguos.

Está la posición de G. E. Moore, quien postulaba que el egoísmo involucra una franca contradicción, puesto que asevera "que la felicidad de *cada* hombre es el único bien—que muchas cosas diferentes son, *cada* una de ellas, la única cosa buena que hay—¡una contradicción absoluta!" Un egoísta puede estar inclinado a objetar que su opinión es sólo que la felicidad o interés de cada hombre es el único bien *para él*, pero Moore ya ha rechazado esta jugada:

Cuando hablo de una cosa como "mi propio bien", todo lo que puedo querer decir es que algo que será exclusivamente mío (cualesquiera que sean los diversos sentidos de esta relación denotada por la "posesión"), es también *bueno absolutamente*; o más bien que mi posesión de ello es *bueno absolutamente*. El bien de ello no puede ser "privado", o pertenecerme en ningún sentido posible; nada más que una cosa puede existir privadamente o *para* una persona solamente. La única razón que puedo tener para apuntar a "mi propio bien" es que es *bueno absolutamente* que lo que llamo así me pertenezca—*bueno absolutamente* que yo *tenga* algo, que, si lo tengo, otros no pueden tener—. Pero si es *bueno absolutamente* que yo lo tenga,

entonces todos los demás tienen tanta razón como yo mismo para apuntar a que yo lo tenga.⁴

El continúa hablando en ese mismo sentido, pero nada que se parezca a un argumento es ofrecido para estas peticiones.⁵ Lo que yo querría explicar es exactamente lo que él da por supuesto: que a fin de aceptar algo como una meta para uno mismo, uno debe ser capaz de considerar su realización por uno como un bien *objetivo*.

Otros argumentos, como los de Medlin⁶ y Baier,⁷ señalan que el egoísmo conduce a actitudes y conductas inconsistentes si, como una doctrina ética, ha de gobernar no sólo las propias acciones sino también lo que uno quiere y alienta a que otros hagan, o lo que uno está obligado a permitirles hacer. Pero si estas objeciones son correctas, dejan sin respuesta una pregunta más fundamental: ¿Por qué la aceptación de un principio universal de conducta inductiva en uno siquiera algún deseo acerca de la conformidad de otros con ese principio? ¿Por qué el juicio de que otra persona tiene razón para actuar de cierta manera te proveyería alguna razón para querer que proceda así?

Hay una pregunta más: ¿Por qué necesita uno adoptar principios generales de acción siquiera —es decir, principios que se apliquen a otros además de uno—? ¿Por qué no puede restringirse uno a la aceptación de principios personales de acción —que pueden estar contruidos como intenciones, algunas de mayor alcance o más generales que otras pero, no obstante, aplicables solamente a la propia conducta—? Algo se dirá sobre esta cuestión más adelante. Es una exigencia de universalidad acerca de los principios prácticos, en una forma específica que excluye la mayoría de los tipos de egoísmo, lo que se

⁴ En *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, p. 99 [trad. esp.: *Principia Ethica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1965, p. 100]. Aunque Moore trata al egoísmo como una teoría acerca del bien, mientras que yo lo trato como una teoría acerca de las razones, las dos están claramente relacionadas, puesto que Moore cree que el bien es aquello a lo que uno tiene razón de apuntar. Por mi parte, no pretendo hacer ninguna petición acerca del bien y el mal o acerca de su relación con las razones para la acción.

⁵ Le parecen autoevidentes porque considera como algo ya establecido que el "bien" es un predado unívoco, que denota una propiedad simple, no natural. Pero eso es algo que yo pienso que debería ser un concepto evaluativo fundamental sería una relación. Véase, por ejemplo, en P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston y Chicago, 1941, p. 100. Véase también, "Ultimate principles and ethical egoism", en *Australasian Journal of Psychology*, 1957.

⁶ Véase *How to Live in The Moral Point of View*, Ithaca, Cornell University Press, 1958, p. 100. Véase también, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, p. 99.

defenderá aquí. Y será sustentada por reflexiones acerca de lo que ocurre cuando uno actúa en interés propio. El caso en sí mismo contiene las bases para un desafío al egoísmo.

Ha de enfatizarse que por "egoísmo" no me refiero al punto de vista relativamente estrecho y específico de que la única fuente de razones para la acción yace en los intereses del agente. El término podría también aplicarse a una variedad de otros puntos de vista, y no me propongo argumentar contra todos ellos. Algunos caen presa del argumento general que se ofrecerá; otros, no. Y entre los últimos, algunos (verbigracia, el egoísmo como una política instrumental apropiada para conducir a la felicidad de todos si su práctica fuese generalizada) pueden ser refutados en el terreno empírico,⁸ mientras que otros tal vez no (verbigracia, el punto de vista de que la vida es como un juego competitivo, que es objetivamente bueno que cada uno juegue para ganar). Se dirá más sobre este asunto en el curso del argumento.

¶4. Intentaré explicar el altruismo, igual que la prudencia, como una exigencia racional sobre la acción. Así como se volvió claro en la discusión anterior que la prudencia no es fundamental, sino que se deduce de la exigencia de que las razones puedan formularse sin tiempo verbal, resultará que el altruismo no es fundamental, sino que se deduce de algo más general: un principio formal que puede describirse sin mencionar en absoluto el interés de otros. Ese principio será, además, estrechamente análogo al principio formal de intemporalidad, en el hecho de que negará la posibilidad de restringir a una persona la influencia deductiva de una razón para la acción, así como el principio formal que subyace a la prudencia niega la posibilidad de restringir tal influencia deductiva a un momento. El principio subyacente al altruismo exigirá, en otras palabras, que toda razón pueda construirse como expresión de valores objetivos antes que subjetivos. En ambos casos, la pertinente condición de las razones es puramente formal, compatible con una considerable variedad de entendidos de esas razones que la satisfacen. Por lo tanto, la aceptación de la prudencia o del altruismo no sustituye a una teoría general del valor y de los intereses humanos. Tanto la prudencia como el altruismo imponen condiciones a la influencia deductiva de las razones primarias cuyas fuentes yacen en otra parte.

⁸ Por otra parte, si un egoísmo instrumental pudiera sustentarse en premisas empíricas, entonces, no es preciso que entre en conflicto con el altruismo. Si de hecho la conducta es el mejor medio para la felicidad general, entonces probablemente el altruismo la favorece. Pero éste no es el egoísmo del que estoy hablando.

El intento de descubrir semejante exigencia general sobre la conducta tal como la he descrito, y de proveer una interpretación plausible de la misma, es deudor para con los anteriores esfuerzos para defender la prudencia. No sólo la empresa general, sino la forma del presente principio y del método de interpretación serán paralelos a los del caso anterior. Específicamente, se argumentará que la condición de *objetividad* (como la he de llamar) es la expresión práctica de una concepción que todo sujeto racional, actuante, posee, aun que en este caso no la concepción de sí mismo como temporalmente extendido. Como se ha señalado en el capítulo IV, §1, la concepción que subyace al altruismo es la de uno mismo meramente como una persona entre otras, y de los otros como personas en el sentido completo de la palabra. Esto es paralelo al elemento central en una concepción de uno mismo como temporalmente extendido: que el presente es sólo un momento entre otros y que otros momentos son igualmente reales. Como hemos de ver, las dos visiones tienen análisis similares y consecuencias paralelas.

Mi argumento intenta demostrar que el altruismo (o su principio fundamental) depende de un reconocimiento completo de la realidad de otras personas. No obstante, la concepción central en la interpretación que propongo será una concepción de *uno mismo*, y el argumento descansará en un análisis de cómo esta concepción incide sobre las acciones en interés propio. Este método es legítimo, porque el reconocimiento de la realidad de los otros depende de una concepción de uno mismo, así como el reconocimiento de la realidad del futuro depende de una concepción del presente.⁹

La forma precisa de altruismo que deriva de este argumento dependerá de un factor ulterior, es decir: la naturaleza de las razones primarias para la acción que los individuos poseen. Si están ligadas a la prosecución de sus intereses, en algún sentido corriente del término, entonces una exigencia normal de altruismo será el resultado. Pero si las razones generales con las que comen- zamos no están ligadas a metas individuales, el sistema objetivo resultante puede exigir la prosecución común de ciertas metas sin involucrar altruismo

⁹ De hecho, puesto que el altruismo es, en un sentido, un principio hipotético, que establece lo que uno tiene razón para hacer si lo que uno hace afectará los intereses de otros, podría ser aceptado incluso por alguien que creyera que no hay otra gente. Sin creer en su existencia real, podría aun creer en la realidad de otras personas en el sentido de que podría considerarse a sí mismo como un tipo de individuo del cual podría haber otros especímenes tan reales como él. La fuente de su altruismo hipotético hacia estos posibles seres yacería en la conexión entre la concepción de sí mismo que le permitiría creer en su posibilidad y sus propios intereses.

en el sentido usual del término, es decir, preocupación por las necesidades e intereses de otros individuos.

No es algo obvio cuáles son nuestros intereses, sin hablar de qué parte juegan en las razones que determinan nuestra conducta. Dudo, en primer lugar, que la satisfacción de los deseos básicos se aproxime a agotar la noción de interés. Por otra parte, puede haber valores que no tengan nada en absoluto que ver con los intereses. De hecho, no poseo una teoría general de los valores a ser encarnada en un catálogo de las razones primarias, pero tengo la total certeza de que son lo bastante complicados para asegurar que, incluso si el resultado formal defendido aquí es correcto, lo que surgirá de él no es ni utilitarismo ni ningún otro sistema moral que sea simplemente altruístico. Luego se hablará más sobre esto.

X. RAZONES OBJETIVAS

§1. El principio detrás del altruismo es que los valores deben ser objetivos, y que cualquiera que aparezca como subjetivo debe estar asociado a otros que no lo sean. En cualquier situación en la que exista razón para que una persona promueva un fin, debemos poder descubrir un fin que cualquiera tendría razón de promover, si estuviera en posición de hacerlo. La explicación y la defensa de esta tesis requerirá la introducción de una distinción formal entre las razones subjetivas y las objetivas.

Se ha dicho en el capítulo VII, § 1, que toda razón puede expresarse por el predicado R , tal que para todas las personas p y los eventos A , si R es verdad de A , entonces p tiene razón *prima facie* para promover A . Ésta es la fórmula básica para la descripción de una razón general. No repetiré aquí todas las anteriores calificaciones y explicaciones de sus términos; sólo señalaré que el predicado R puede, o no, contener una ocurrencia libre de la variable p , y que, en caso de hacerlo, habrá que referirse a ella como una variable-agente libre. Se supone, entonces, que las razones son universales—esto es, en algún sentido, para todas las personas—y que transmiten su influencia a acciones convenientemente relacionadas con fines a los cuales se aplican. La cuestión ahora es si, cuando una razón del más alto nivel de generalidad se aplica a algo, eso es algo que *cualquiera* tiene razón de promover.

Esta cuestión surge incluso después de que se ha admitido la universalidad de las razones más allá de las personas, puesto que las razones universales pueden ser definidas como aquellas que producen fines de una acción distintos, pero relacionados, para diferentes individuos. Podemos describir tales razones como subjetivas. Formalmente, una razón subjetiva es aquella cuyo predicado definitorio R contiene una ocurrencia libre de la variable p . (La variable-agente libre sólo será libre, por supuesto, dentro de R ; estará limitada por la cuantificación universal sobre las personas que gobierna toda la fórmula.) Todas las razones y los principios universales que pueden expresarse en términos de la fórmula básica o bien contienen una variable-agente libre o bien no lo hacen. Los primeros son subjetivos; los últimos serán llamados objetivos.

Algunos ejemplos serán de mucha ayuda. Supóngase que G. E. Moore se encuentra en el paso de un camión que se aproxima y concluye que tiene razón para hacerse a un lado. La simple condición de que las razones deben ser universales exige que él sea capaz de formular la razón en términos generales. Si se le pregunta *qué* razón tiene para quitarse del camino, puede decir (entre otras cosas) alguna de las siguientes:

- a) que el acto prolongará la vida de G. E. Moore;
- b) que el acto prolongará su vida;
- c) que el acto prolongará la vida de alguien.

Puede alegarse que cada una de éstas es una razón general, válida para todas las personas. La razón *b*, de todos modos, es subjetiva, puesto que la palabra "su" es una variable-agente libre. La representación completa de la razón sería: "Todo el mundo tiene razón para promover aquello que prolongará su vida". O, de un modo más formal:

- b) (p, A) (Si A prolonga la vida de p , entonces p tiene razón de promover A .)¹

(Se recordará que en el caso limitado, si A es una acción, hacer A ha de considerarse como promover A .)

Por otra parte, a y c son razones objetivas, puesto que no contienen ninguna referencia abierta al realizador de cualquier acto al cual puedan aplicarse.² En consecuencia, no sólo son razones universales en el sentido de que cualquiera puede tenerlas; son además razones para que cualquiera promueva aquello a lo que se aplican. No son razones *para* individuos particulares, sino simplemente razones para la *ocurrencia* de las cosas a las cuales enlazan verdad. (Esta última

¹ Emplearé la noción no examinada de "prolongar la vida de uno" por conveniencia, aunque un concepto más preciso puede ciertamente formularse y probablemente proveería una exposición más exacta de la razón que opera en estos casos. Lo que es deseable, fundamentalmente, es *estar vivo* a través del tiempo subsiguiente, cuanto más mejor.

² Formalmente, pueden expresarse como sigue:

- a) (p, A) (Si A prolongará la vida de Moore, entonces p tiene razón para promover A .)
- c) (p, A) (Si $\exists q$ [A prolongará la vida de q], entonces p tiene razón para promover A .)

En el último caso, la razón es objetiva, no porque R no contenga ninguna extensión variable sobre las personas, sino porque la variable está limitada en R , y por lo tanto no es una variable-agente libre; siendo $R(A)$ en este caso ($\exists q$), A promoverá la vida de q .

formulación puede resultar inaceptable para algunos. Para el propósito de mi argumento, de cualquier modo, no es necesario distinguir entre razones objetivas como razones para que las cosas simplemente ocurran y razones para que *alguien* quiera y promueva esas cosas a las cuales se aplican.)

§2. La distinción puede comprenderse más completamente si se aplica a casos problemáticos. Considérese, por ejemplo, la siguiente respuesta posible a una pregunta por la razón para que Moore se quite del camino:

- d) Que el acto es uno que prolongará la vida de su agente.

¿Es ésta una razón subjetiva u objetiva? Eso depende de cómo la lea uno. Si se la considera equivalente a *b*, es por supuesto subjetiva. Pero hay otra manera de considerarla, de acuerdo con la cual proporciona a cualquiera razón para promover un acto que prolongará la vida de su agente —ya sea que ese agente sea él mismo o no—.³ Según esa lectura, la razón es objetiva. En su aplicación primaria, se superpone significativamente con la versión subjetiva; esto es, las dos razones se aplican en muchos casos a los mismos actos, actos por los cuales los individuos prolongan sus propias vidas. Pero la influencia deductiva de la razón objetiva se extiende también a actos que promueven la ocurrencia de actos de otros que prolongarán sus vidas. Representa un valor curioso: el valor objetivo de autoconfianza en cuestiones de supervivencia básica y autopreservación. Tal vez nadie ofrecería esta razón particular para quitarse del camino de un camión. No obstante, las razones de este tipo son muy importantes: es decir, aquellas que asignan un valor objetivo a cierta clase de conducta antes que a cualquier meta de esa conducta. Tales razones se aplican a la conducta misma así como a aquello que la promueva, tanto en uno mismo como en otros. Jugarán un papel significativo en cualquier sistema de principios objetivos; en consecuencia, se impone una explicación más exacta de su modo de operar.

³ Formalmente:

- (p, A) (Si A es un acto que prolongará la vida de su agente, entonces p tiene razón para promover A .)

Nótese que R no contiene ninguna variable-agente libre, puesto que $R(A)$ es " A es un acto que promoverá la vida de su agente", $\circ (\exists q)$ (A prolongará la vida de q y A es un acto de q). Este contiene solamente la variable de persona limitada, q . Por supuesto, la razón se aplica en el caso en que p y q son la misma persona.

Obsérvese que la conducta a la que estas razones asignan un valor objetivo puede ser precisamente la conducta indicada por ciertas razones subjetivas. Dado un principio subjetivo, uno puede construir un principio objetivo correspondiente que acuerde valor primario objetivo a actos de la especie justificada por el subjetivo. Considérense, por ejemplo, los siguientes principios, que son ambiguos entre lo subjetivo y lo objetivo:

- e) Todos deberían cultivar su mente.
- f) Todos deberían ayudar a su familia.
- g) Todos deberían defender su país.⁴

Los tres principios contienen la palabra "su", que producirá una razón subjetiva si está construida como una variable-agente libre. En ese caso, cada persona, por ejemplo, tiene razón para cultivar su mente, y para hacer lo que la habilitará para cultivarla; pero si lo hace o deja de hacerlo no es de la incumbencia de nadie más, porque la variable-agente libre previene la transmisión de influencia deductiva a cualquier acto de otra persona. Las otras personas sólo tienen que preocuparse por sus propias mentes. No me molestaré en proveer proposiciones formales para estos principios subjetivos; su naturaleza debería estar clara. Cada una de las tres razones subjetivas asigna sistemáticamente a las cosas valores *para* la gente; para cada persona, *su* mente, *su* familia, *su* país es un objeto racional de preocupación. Pero ello no supone nada acerca de otras mentes, otras familias, otros países —ni siquiera acerca del valor objetivo en sí—.

Por otra parte, los principios pueden construirse también objetivamente; por ejemplo, asignando valor *objetivo* a procurar el cultivo de la propia mente, al apoyo a la propia familia o a la defensa del propio país. Las razones se aplican entonces, en primera instancia, a la conducta que conviene a estas descripciones; pero también se aplican, deductivamente, a acciones que promueven más conducta de la misma clase, ya sea en uno mismo o en otros. Dos cosas deben señalarse primero, que no se asigna ningún valor objetivo mediante semejante principio, en tanto se atiene a las *metas* de la conducta descrita: buenas mentes, familias acomodadas, países seguros. Estas metas pueden aceptarse independientemente —y probablemente serían reconocidas por cualquiera que aceptara los tres principios objetivos—; pero no están implicadas por esos principios. La versión objetiva *g*, por ejemplo, no me exige defender el país de nadie más.

⁴ Aquí sólo me ocupo de la forma de estos principios, no de su verdad.

Segundo, tales razones permiten una distinción muy obvia entre aplicaciones primarias y secundarias. La razón *g*, por ejemplo, se puede aplicar primariamente sólo a actos de la persona cuyo país está involucrado. Su única aplicación a los actos de otros será deductiva, y esto puede incidir significativamente en la fuerza de las razones así producidas. Supóngase que un hombre conforma un grupo guerrillero para molestar a un ejército extranjero que ha invadido su país y que otro hombre lo provee de armas. Hace una diferencia si el segundo hombre es del mismo país que el primero. Si lo es, entonces su acción cae no sólo bajo la influencia deductiva de la razón objetiva *g*, sino también bajo su aplicación directa. Si es de otro país, la razón se aplicará sólo deductivamente (a menos que la defensa del primer país sea esencial para la defensa del último), y probablemente con menos fuerza. Si es del mismo país que el ejército invasor, su suministro de armas al enemigo cae bajo la misma razón directamente, pero en un sentido contrario —en contra y no en pro—, y probablemente la aplicación directa tendrá prioridad sobre la indirecta cuando estén en conflicto, según cualquier versión plausiblemente elaborada de tal sistema de valores.

El caso merece seguirse más allá, sólo para volver clara la distinción subjetivo-objetivo. Supóngase que tratamos de construir un principio objetivo que arroja razones sólo para los mismos actos que la versión subjetiva de *g*, y para todos ellos. Sostengo que no puede hacerse. Está claro que la versión objetiva de *g* no es lo suficientemente buena, pero supóngase que tratamos de reforzarla con un principio adicional que cancela sus implicaciones sobrantes. Por ejemplo, puede sostenerse que cada quien debe defender su país y no contribuir a la defensa de otro a menos que al hacerlo contribuya a la defensa del propio, o a menos que haya alguna razón independiente para hacerlo, que no tenga nada que ver con la defensa. Según la opinión general, esto excluirá las razones para asistir a los extranjeros en la defensa de sus países. Pero si se considera que una conducta de esta clase tiene un valor objetivo, el principio alentará actos que probablemente producirían una conducta semejante, en *general*, tanto si es la conducta de un compatriota como si es la de un extranjero. Por ello, primero que nada, habrá una razón *prima facie* al menos para no interferir con los esfuerzos de otro en esta dirección, siempre y cuando no amenacen al *propio* país. Y segundo, uno tendría razón de desalentar a los extranjeros de buscar la asistencia de países que no sean los suyos, a menos que sea el propio país de uno, en cuyo caso el deber primario del patriotismo tomaría la precedencia.

En pocas palabras, no importa cuán complicado torne uno el predicado definitorio *R*, en tanto permanezca objetivo, la influencia deductiva de la

razón eventualmente se extenderá más allá del alcance cubierto por cualquier razón subjetiva; uno tendrá razón, al menos, para alentar o permitir a otros hacer otro tanto, hasta cierto punto. Esto es importante, porque es una condición de la significación de mi posición que no es posible producir sistemáticamente un principio objetivo que arroje las mismas y ninguna otra consecuencia que un principio subjetivo dado. Cualquier razón o principio objetivo que arroje todas las consecuencias de uno subjetivo arrojará otras por añadidura.

§3. La distinción entre razones subjetivas y objetivas atraviesa transversalmente varias otras. De hecho, parece probable que muchas cosas —placer, conocimiento, arte, patriotismo, etc.— pueden ser valores asignados, ora subjetivos ora objetivos. Los valores subjetivo y objetivo no son los valores de diferentes clases de cosas, sino más bien diferentes clases formales de valor, cada una de las cuales es comprensible, en general, asignar a la misma clase de cosas. De cualquier cosa puede decirse que tiene valor simplemente, o solamente, para alguien con quien se halla en cierta relación (pero para que esta última sea un valor subjetivo, no puede ser el caso que la posesión o logro del objeto tenga valor simplemente, dada la relación apropiada entre él y ello).⁵

Por otra parte, las razones objetivas pueden producir diferentes metas para diferentes individuos, y las razones subjetivas pueden producir metas comunes a todos los individuos. El primer punto es obvio, puesto que diferentes individuos, dependiendo de sus circunstancias, tendrán razón para hacer diferentes cosas al servicio de un único fin objetivamente valioso. Por lo tanto, lo que tienen razón para hacer, y las principales metas subsidiarias que tienen razón de procurar, pueden variar considerablemente. El segundo punto es menos obvio pero más importante, particularmente en su conexión con la ética. Las razones subjetivas rigen para todos, pero en primera instancia asignan para cada persona una meta diferente aunque relacionada: su felicidad, su seguridad, el bienestar de su familia o su país. De cualquier manera, para

⁵ Una razón para que la distinción se pierda de vista fácilmente es ésta: en tanto hay una ambigüedad en "p tiene razón para hacer A en el momento t", considerando la función del índice de tiempo —puesto que puede significar o "p tiene en el momento t una razón para hacer A" o "p tiene una razón para (hacer A en el momento t)—; hay entonces una ambigüedad en relación con el índice de persona cuando decimos "Hay razón para que p haga A". Puede significar o "Hay (para p) razón de hacer A" o "Hay razón para (que p haga A)". En el último caso, el valor, o la razón, no tiene índice de persona y no es un valor para nadie. En el primero la razón es verdaderamente subjetiva.

una razón subjetiva dada, puede haber ciertas circunstancias que realicen la meta pertinente para todos. La doctrina ética de Hobbes depende del supuesto de que una sociedad estable y ordenada será irrisiblemente el interés de cada uno de sus miembros, de tal manera que la mera consideración de sus propios intereses individuales proporciona a cada uno una razón para procurar y preservar esa condición. Sin embargo, esto es diferente del caso en que el orden social, o el bienestar general, es considerado como objetivamente valioso —algo que todo el mundo tiene una razón original para promover, en lugar de una razón que se deduzca de su propia apuesta personal en ello—.

No todas las razones subjetivas son egoístas, como puede verse más arriba en las versiones subjetivas de los ejemplos *f* y *g*. Algunos principios subjetivos pueden requerir un extremo autosacrificio al servicio de fines subjetivamente definidos.⁶ Por otra parte, no todos los principios objetivos son altruísticos. Algunos pueden dictar la prosecución de una meta que involucra el interés de *nadie* antes de que el interés ya sea de uno mismo o de otros; por ejemplo, una teoría retributiva de la penitencia, que considera la penitencia como algo bueno al margen de su beneficio para el criminal, para la víctima o para la sociedad. Algunos principios objetivos pueden incluso ser cuasiegoístas, en el sentido de que primariamente alientan una conducta en interés propio —como puede verse en el ejemplo *d* y en la versión objetiva de *e*—.

Sin embargo, la versión central del egoísmo es subjetiva. El punto de vista filosóficamente más atractivo (y por lo tanto, el que más vale la pena refutar) es uno que niega que las razones dependan de la atribución de un valor objetivo a nada y que encuentra aceptable el egoísmo porque sólo exige valores subjetivos. Debe substrayarse que semejante egoísta no puede siquiera atribuir valor objetivo a la circunstancia de que cada quien actúa de acuerdo con el principio que apoya, pues eso volvería inmediatamente objetivas y no egoístas las razones para promover ese estado de cosas deseable, y ya no sería un egoísta puro.

§4. La tesis que me propongo defender es simplemente que las únicas razones aceptables son las objetivas; incluso si uno opera exitosamente con un principio subjetivo, debe ser capaz de respaldarlo con un principio que produzca esas mismas razones tanto como (presumiblemente) otras. Cuando quiera que uno actúe por una razón, sostengo, debe ser posible considerar que actúa por

⁶ C. D. Broad ha acuñado la expresión "altruismo autorreferencial" [*self-referential altruism*] para describir tales puntos de vista.

una razón objetiva y para promover un fin objetivamente valioso. Puesto que la variedad de tipos de razón objetiva es considerable—pueden asignar valor tanto a los fines de la acción como a las acciones mismas, por ejemplo—, hay varias maneras posibles de proveer respaldo racional objetivo a un curso de acción dado. Eventualmente tendremos que distinguir entre esas posibilidades, pero por el momento consideremos la tesis general de que todas las razones deben poder deducirse de principios objetivos.

En virtud de todas las calificaciones anotadas hasta aquí, puede parecer audaz caracterizar esto como un ataque contra el egoísmo y una defensa del altruismo. Después de todo, puede haber muchos principios objetivos posibles desconectados del altruismo, y un argumento en el sentido de que las razones deben ser objetivas no nos proporciona ninguna manera de elegir entre los candidatos. Algunos de ellos, de hecho, pueden alentar conductas en servicio propio, particularmente de una versión apropiadamente expandida de ello. Cualquier principio objetivo que exija autoconfianza, autodefensa o autocultivo no será altruístico, aunque alentará una clase diferente de preocupación por los otros. Además, no todos los principios excluidos por un argumento contra las razones subjetivas serán egoístas. Ciertamente, el puro egoísmo es sólo un principio subjetivo entre muchos. (Un caso extremo de un principio subjetivo sería que cada quien actuara sólo en interés de los otros y nunca en su propio interés; "puro" altruismo abnegado, en otras palabras.)

Por todas estas razones, se necesitan premisas adicionales para llegar a conclusiones sustantivas a partir del resultado de que las razones prácticas deben ser objetivas. Uno necesita algo como una teoría del valor. No obstante, el resultado formal es significativo, porque hay muchas cosas sobre cuyo valor la gente en general está aproximadamente de acuerdo: el dolor, la frustración y la coerción son malas; el placer, la satisfacción y la libertad son buenas, de una manera general. En cualquier caso, la exigencia de objetividad puede considerarse como una condición de *cualesquiera* valores que uno sostenga, y de hecho, voy a defenderlo sin preocuparme de sus consecuencias sobre el egoísmo y el altruismo.

Pero debido a que se cree ampliamente que los intereses y la felicidad humanos tienen valor como fines, un argumento que demuestra que tal valor debe concebirse como objetivo será en efecto un argumento a favor del altruismo, pues significará que los fines son objetos racionales de atención comunes a todos. Objetivos principales alternativos más complicados están a disposición y tendrán que ser examinados, pero parece deseable señalar de antemano qué relación tiene la cuestión formal con la disputa sustancial en-

tre el egoísmo y el altruismo, y en qué sentido considero que estoy arguyendo contra el primero y a favor del segundo, al sostener que todas las razones deben poder describirse esencialmente en forma objetiva.

Habiendo dicho esto, podemos dejarlo a un lado hasta que la tesis formal haya sido defendida, tras lo cual será apropiado abordar la cuestión de las consecuencias prácticas sustantivas. Aquí hay otra vez un paralelo con la precedente discusión de la prudencia, en la que dicha cuestión se redujo primero a una formal y, una vez que se hubo discutido eso, se ofrecieron consideraciones separadas del tipo de exigencia prudencial sustantiva que puede esperarse se siga de un sistema de razones intemporales.