

Mientras escribo esto, en noviembre de 1971, la gente se está muriendo en el este de Bengala por falta de comida, techo y asistencia médica. El sufrimiento y la muerte que allí se están produciendo no son inevitables (no lo son en ningún sentido fatalista del término). La pobreza persistente, un ciclón y una guerra civil han convertido en refugiados indigentes al menos a nueve millones de personas. Sin embargo, no está más allá de la capacidad de las naciones ricas el proporcionar ayuda suficiente para reducir a su mínima expresión el dolor que esté por llegar. Las decisiones y acciones de los seres humanos pueden prevenir este tipo de sufrimiento. Desafortunadamente, no se han adoptado las medidas necesarias. A nivel individual, la gente, con pocas excepciones, no ha respondido de manera efectiva a la situación. Hablando en términos generales, los ciudadanos no han donado grandes sumas a los fondos de ayuda, no han escrito a sus representantes parlamentarios demandando el incremento de la asistencia gubernamental, no se han manifestado en las calles, ayunado simbólicamente o realizado alguna otra acción que se dirigiera a aportar a los refugiados los medios para satisfacer sus necesidades esenciales. A nivel gubernamental, ningún gobierno ha proporcionado el tipo de ayuda masiva que habría permitido a los refugiados sobrevivir más allá de unos pocos días. Gran Bretaña, por ejemplo, ha aportado bastante más que la mayoría de los países. Hasta la fecha ha donado 14.750.000 libras. A efectos comparativos, la aportación británica a los costes a fondo perdido del desarrollo del proyecto anglo-francés del Concorde ya excede de los 275.000.000 de libras y las estimaciones actuales elevan esa cifra a los 440.000.000 de libras. Lo que esto implica es que el gobierno británico valora por encima de treinta veces más el transporte supersónico que la vida de nueve millones de refugiados. Australia es otro país que, sobre la base de la renta per cápita, está en los primeros lugares de la clasifica-

ción «ayuda a Bengala». Su aportación, sin embargo, no llega a una doceava parte del coste del nuevo teatro de Ópera de Sydney. El monto total donado, contando todas las fuentes, está en torno a los 65 millones de libras. El coste estimado para que los refugiados sobrevivan un año es de 464 millones de libras. En este momento la mayoría de ellos lleva más de seis meses en los campamentos. El Banco Mundial ha declarado que India necesita un mínimo de 300 millones de libras en asistencia de otros países antes de final de año. Parece obvio que un auxilio a esa escala no se dará. India se verá forzada a elegir entre dejar que los refugiados mueran de hambre o desviar fondos de su propio programa de desarrollo, lo cual significará que más gente de entre su propia población morirá de hambre en el futuro ¹.

Éstos son los hechos esenciales sobre la presente coyuntura en Bengala. En lo que a nosotros aquí concierne, no hay nada singular en este estado de cosas salvo su magnitud. La situación de emergencia bengalí es simplemente la última y más aguda de una serie de grandes catástrofes en distintos lugares del mundo, surgidas tanto por causas naturales como por la intervención humana. Hay igualmente muchas zonas del planeta en las que la gente muere de malnutrición y carencia de alimentos, independientemente de cualquier circunstancia excepcional. Tomo el ejemplo de Bengala sólo porque es la preocupación hodierna y porque la dimensión del problema ha garantizado que se le diera una publicidad adecuada. Ni los individuos ni los gobiernos pueden apelar a su desconocimiento de lo que allí pasa.

¿Cuáles son las implicaciones morales de una situación como ésta? En lo que sigue argüiré que la manera en que reaccionan los que se encuentran en países relativamente ricos frente a situaciones como la bengalí no se puede justificar; con seguridad, la forma en que nos aproximamos a las cuestiones morales en su conjunto —nuestro esquema conceptual moral— necesita ser alterado, y con él el modo de vida que ha llegado a ser dado por sentado en nuestra sociedad.

Al sostener esta conclusión no apelaré, por supuesto, a la neutralidad moral. Antes bien, trataré de dar razones en favor de la posición moral que adopto, así que cualquiera que acepte ciertas asunciones, que serán hechas explícitas, aceptará, espero, mi conclusión.

Mi punto de partida es que el sufrimiento y la muerte causados por ausencia de comida, techo y asistencia médica son malos. Creo que la mayoría de la gente estará de acuerdo con esto, aunque cualquiera puede alcanzar la misma tesis por rutas diferentes. No abundaré en esta posición. La gente puede mantener toda suerte de posturas excéntricas y quizá para algunos de ellos no se sigue que la muerte por inanición es mala

en sí misma. Es difícil, quizá imposible, refutar tales concepciones, así que en aras de la brevedad, en lo que sigue tomaré este presupuesto como algo aceptado. Los que no estén de acuerdo pueden dejar de leer.

Mi siguiente argumento es éste: si tenemos capacidad para evitar que algo malo ocurra sin que por ello sacrifiquemos nada de importancia moral comparable, moralmente debemos actuar. Por «sin sacrificar algo de importancia moral comparable» quiero decir sin causar algo comparablemente malo, o hacer algo que es erróneo en sí mismo, o dejar de promover algo moralmente bueno, significativamente comparable a lo malo que podemos prevenir. Este principio parece casi tan incontrovertible como el primero. Exige de nosotros sólo prevenir lo que es malo, y no promover lo que es bueno, y nos demanda esto sólo cuando lo podemos hacer sin sacrificar nada que es, desde el punto de vista moral, comparablemente importante. En lo que hace a la aplicación de mi razonamiento al caso de la emergencia bengalí, podría incluso matizar el argumento hasta que rezara: si tenemos capacidad para evitar que ocurra algo muy malo sin sacrificar por ello nada moralmente significativo, moralmente debemos hacerlo. Una aplicación de este principio sería la siguiente: si camino junto a un estanque poco profundo y observo que un niño se está ahogando, debo meterme dentro y sacar al niño, lo cual provocará que mi ropa se llene de barro, pero esto es insignificante, mientras que la muerte del niño sería presumiblemente algo muy malo.

La apariencia incontrovertible del principio recién establecido es engañosa. Si se tuviera como guía para la acción, incluso en su versión matizada, nuestras vidas, nuestra sociedad y nuestro mundo se modificarían de manera fundamental. Y ello porque el principio, en primer lugar, no tiene en cuenta la proximidad o la distancia. No hace ninguna distinción moral acerca de si la persona a la que ayudar es el niño del vecino que reside a diez metros de mí o un bengalí cuyo nombre nunca sabré, que se encuentra a quince mil kilómetros de distancia. En segundo lugar, el principio no diferencia entre los casos en los que soy la única persona que podría hacer algo y los supuestos en los que soy uno entre millones en la misma posición.

Pienso que no necesito abundar mucho más en la defensa de que no se ha de tomar en consideración la proximidad y la distancia. El hecho de que una persona está físicamente cerca de nosotros, por lo que tenemos contacto personal con ella, podrá hacer más probable que le *ayudaremos*, pero ello no muestra que *debamos ayudarle* más que a otro que se encuentra mucho más lejos. Si aceptamos alguna máxima de imparcialidad, universalizabilidad, igualdad o lo que fuere, no podemos discriminar a alguien meramente porque está lejos de nosotros (o nosotros lejos de ella).

Es verdad que es posible que estemos en una posición mejor para juzgar lo que se necesita hacer para ayudar a una persona próxima, más que a una que está lejos, y quizá también para aportar la asistencia que juzgamos necesaria. Si éste fuera el caso, sería una razón para ayudar a aquellos que se encuentran cerca de nosotros en primer lugar. Esto pudo haber sido antaño una justificación para preocuparnos más por los pobres de nuestro propio entorno que por las víctimas del hambre en India. Desafortunadamente, para aquellos que gustan de mantener sus responsabilidades morales en el mínimo, la comunicación instantánea y el transporte rápido han cambiado la situación. Desde el punto de vista moral, el desarrollo del mundo hacia una «aldea global» ha generado una diferencia importante, aunque aún no reconocida, en nuestro panorama moral. Los observadores y supervisores expertos enviados por las organizaciones que luchan contra el hambre o que se encuentran permanentemente desplazados en las áreas de hambruna pueden canalizar nuestra ayuda a un refugiado en Bengala de forma casi tan efectiva como lo podríamos hacer con alguien en nuestro propio edificio. No parecería haber entonces justificación posible para discriminar por razones geográficas.

Puede que haya una mayor necesidad de defender la segunda consecuencia de mi principio —que el hecho de que hay millones de personas en mi misma posición con respecto a los refugiados bengalíes no hace de la situación algo significativamente diferente al escenario en el que soy la única persona que puede evitar que algo muy malo ocurra—. De nuevo admito sin restricciones que hay una diferencia psicológica entre los dos supuestos: uno se siente menos culpable por no hacer nada si puede señalar a otros, igualmente situados, que tampoco han actuado. Aun así, esto no puede marcar una diferencia real en nuestros deberes morales². ¿Debo considerar que estoy menos obligado a sacar del estanque al niño que se ahoga si al mirar en derredor veo otra gente, no más lejos que yo, que también han advertido al niño pero que no hacen nada? Uno simplemente se ha de preguntar esto para ver el absurdo de la posición según la cual los números atenúan la obligación. Es la tesis que aporta la excusa ideal para la inacción; por desgracia, la mayoría de los males más importantes —la pobreza, la sobrepoblación, la polución— son problemas en los que todos están casi por igual involucrados.

La tesis que nos dice que los números marcan una diferencia puede hacerse plausible si se formula del siguiente modo: si todo el mundo en circunstancias como la mía diera 5 libras al Fondo de Ayuda de Bengala, habría suficiente para proveer de comida, alojamiento y asistencia médica a los refugiados. No hay ninguna razón por la que deba dar más que otros que están en las mismas circunstancias que yo; por tanto, no tengo el de-

ber de dar más de cinco libras. Cada premisa en este argumento es verdadera, y el razonamiento parece sólido. Podría llegar a convencernos salvo que reparemos en que se basa en una premisa hipotética aunque la conclusión no se formula hipotéticamente. El argumento sería válido si la conclusión fuera: si todo el mundo en circunstancias como la mía diera cinco libras no tendría obligación de dar más que eso. Sin embargo, si la conclusión se estableciera así resultaría obvio que el argumento no funciona en una situación en la que no todo el mundo da cinco libras. Ésta es, por supuesto, la situación actual. En términos generales, no todo el mundo en circunstancias como la mía dará esa cantidad. Así que no habrá suficiente para proveer la comida, alojamiento y asistencia médica que se necesita. Por tanto, al dar más de cinco libras evitaré mayor sufrimiento que el que paliaría si diera sólo cinco.

Podría pensarse que este argumento tiene una consecuencia absurda. Puesto que por lo que parece la situación es que probablemente muy poca gente dará cantidades sustanciales, se sigue que yo y todos los demás que se hallen en circunstancias similares deben aportar tanto como les sea posible, esto es, hasta alcanzar el punto a partir del cual donar más empezará a causar serio sufrimiento a uno mismo y a los que dependen de uno —quizá incluso más allá de este punto y hasta llegar al nivel de la utilidad marginal, momento a partir del cual seguir dando causaría tanto sufrimiento a uno mismo y a su familia como el que evitaría en Bengala—. Sin embargo, si todo el mundo se comporta así, habrá más de lo que puede ser usado para beneficiar a los refugiados, y parte del sacrificio habrá sido innecesario. Así que si todo el mundo hace lo que debe hacer el resultado no será tan bueno como sería si todo el mundo hiciera un poco menos de lo que debe, o si únicamente algunos hacen todo lo que están obligados a hacer.

Esta paradoja sólo surge si asumimos que las acciones en cuestión —mandar dinero a los fondos de ayuda— son realizadas de manera más o menos simultánea, y son también inesperadas. Y es que si se espera que todo el mundo va a contribuir con algo, entonces claramente cada cual no está obligado a dar tanto como estaría obligado a dar si los otros no hubieran donado también. Y si no todo el mundo está actuando básicamente a la vez, entonces aquellos que dan después sabrán cuánto más se necesita, y no tendrán obligación de dar más de lo necesario para alcanzar esa cantidad. Al decir esto no niego el principio de que la gente en las mismas circunstancias tiene iguales obligaciones, sino que señalo que el hecho de que otros han dado, o puede esperarse que den, es una circunstancia relevante: aquellos que donan después de haberse conocido que muchos otros están donando, y aquellos que dan antes, no se encuentran en las

mismas circunstancias. Así que la consecuencia aparentemente absurda del principio que he avanzado sólo puede ocurrir si la gente se equivoca acerca de las circunstancias presentes —es decir, si creen estar donando cuando los otros no, pero de hecho están donando cuando los demás también lo hacen—. El resultado de que cada cual haga lo que realmente debe hacer no puede ser peor que el resultado de que cada cual haga menos de lo que debe, aunque sí podría serlo el resultado de que cada cual haga lo que razonablemente cree que debe hacer.

Si mi razonamiento ha sido solvente hasta este punto, ni nuestra distancia con respecto a un mal evitable, ni el número de gente que, en relación con tal mal, se encuentran en la misma situación que nosotros atenúan nuestra obligación de mitigar o prevenir ese daño. Por tanto he de dar por asentado el principio que afirmé anteriormente. Como ya he dicho, sólo preciso aseverarlo en su forma cualificada: si tenemos la capacidad de evitar que algo muy malo ocurra, sin sacrificar por ello nada moralmente significativo, debemos, moralmente, actuar.

La consecuencia de este argumento es que nuestras categorías morales tradicionales están distorsionadas. La distinción secular entre deber y caridad no puede trazarse o, al menos, no en el lugar en el que normalmente la establecemos. En nuestra sociedad se considera que dar dinero al Fondo de Ayuda de Bengala es un acto de caridad. Las instituciones que recolectan dinero se conocen como «organizaciones de caridad». Estas organizaciones se conciben ellas mismas así —si les envías un talón te darán las gracias por tu «generosidad»—. Puesto que dar dinero se entiende como un acto de caridad, no se piensa que haya nada malo en no donar. El individuo caritativo es alabado pero el que no lo es no es condenado. La gente en modo alguno se avergüenza o se siente culpable cuando se gasta dinero en ropa nueva o en un coche nuevo en vez de darlo para paliar el hambre. (En realidad, la alternativa ni se les ocurre). Esta forma de abordar la cuestión no puede justificarse. Cuando nos compramos ropa nueva no para guarecernos del frío sino para parecer «bien vestidos» no estamos satisfaciendo ninguna necesidad importante. No estaríamos sacrificando nada significativo si continuáramos vistiendo nuestra ropa vieja y diéramos el dinero para aliviar el hambre. Al hacerlo estaríamos evitando que otra persona se muriera de hambre. De lo que he dicho anteriormente se sigue que debemos donar dinero más que gastarlo en ropa que no necesitamos para protegernos del frío. Hacerlo no es caritativo o generoso. Ni tampoco es el tipo de acto que los filósofos y teólogos han denominado «supererogatorio» —un acto que sería bueno hacer, pero no erróneo dejar de hacer—. Al contrario, debemos dar el dinero y es erróneo no hacerlo.

No sostengo que no hay actos que son caritativos, o que no hay actos que sería bueno hacer pero no erróneo dejar de hacer. Tal vez sería posible trazar de nuevo la distinción entre deber y caridad en otro punto. Todo lo que aduzco es que el modo presente de dibujarla, que hace que sea un acto de caridad la acción de dar dinero para salvar a alguien del hambre por parte de un individuo que vive en el nivel de riqueza en el que se encuentran muchos de los que residen en los «países desarrollados», no puede sostenerse. Está más allá del alcance de mi razonamiento considerar si la distinción puede demarcarse de nuevo o abolirse del todo. Habría muchos otros modos posibles de marcar la diferencia; por ejemplo, uno podría decidir que es bueno hacer a los demás tan felices como sea posible, pero no erróneo dejar de hacerlo.

A pesar de la naturaleza limitada de la revisión que propongo en nuestro esquema moral conceptual, la reforma tendrá implicaciones radicales dado el alcance de la riqueza y de la pobreza en el mundo de hoy. Estas consecuencias pueden conducir a más objeciones, distintas a las que ya he considerado. He de analizar dos de ellas.

Una objeción a la tesis que he adoptado podría ser simplemente que se trata de una revisión de nuestro esquema moral en exceso drástica. La gente no juzga cotidianamente en la forma en que he sugerido que deben hacerlo. La mayoría reserva su condena moral para aquellos que violan alguna norma moral tal como la que prohíbe apropiarse de lo ajeno. No condenan a los que se permiten lujos en vez de dar para aliviar el hambre. Pero dado que no me he propuesto presentar una descripción moralmente neutral del modo en que la gente practica juicios morales, la forma en que de hecho la gente juzga éticamente no afecta a la validez de mi conclusión. Ésta se sigue del principio anteriormente establecido, y salvo que sea rechazado o se muestre que los argumentos son inválidos, pienso que se sostiene por muy extraña que pueda parecer.

Así y todo, pudiera ser interesante considerar por qué nuestra sociedad, y la mayoría del resto de sociedades, juzgan de manera diferente a la forma que yo he sugerido que deben juzgar. En un artículo muy conocido J. O. Urmson sugiere que los imperativos de deber, los que nos dictan lo que debemos hacer, como algo contrapuesto a lo que sería bueno hacer pero no erróneo dejar de hacer, funcionan para prohibir el comportamiento que es intolerable para la vida en sociedad de los individuos³. Esto podría explicar el origen y existencia continuada de la presente división entre actos obligatorios y actos de caridad. Las actitudes morales son configuradas por las necesidades de la sociedad, y sin duda ésta necesita gente que cumplirá las reglas que hacen tolerable la existencia social. Desde el punto de vista de una sociedad particular, es esencial evitar las

violaciones de las normas en contra del asesinato, el robo y demás. Sin embargo, es bastante accesorio ayudar a la gente que se encuentra fuera de nuestra sociedad.

Sin embargo, si bien ésta es una explicación de nuestra distinción corriente entre deber y acto supererogatorio, no es una justificación de la misma. El punto de vista moral nos exige mirar más allá de los intereses de nuestra sociedad. Antaño, como ya he indicado, esto ha podido ser difícilmente realizable, pero es bastante plausible hoy. Desde el punto de vista moral, la prevención de la hambruna de millones de personas fuera de nuestra sociedad debe ser considerada tan prioritaria, al menos, como el mantenimiento de las normas que regulan la propiedad en nuestra sociedad.

Algunos autores, entre los que destacan Sidgwick y Urmson, han argüido que necesitamos dotarnos de un código moral básico que no vaya mucho más allá de las capacidades del individuo común, pues de otra forma habrá un incumplimiento generalizado del código moral. Dicho crudamente, este argumento indica que si le decimos a la gente que debe abstenerse de asesinar y dar todo aquello que realmente no necesitan para aliviar el hambre, no harán ninguna de las dos cosas, mientras que si les decimos que deben abstenerse de matar y que es bueno que donen para ayudar a la lucha contra el hambre, pero que no es erróneo no hacerlo, al menos se abstendrán de matar. La cuestión entonces es: ¿Dónde hemos de establecer la frontera entre la conducta obligatoria y la que es buena pero no obligatoria, para de esa forma obtener el mejor resultado posible? Ésta parecería ser una cuestión empírica, aunque muy complicada. Una objeción a la línea argumentativa seguida por Sidgwick y Urmson es que no toma suficientemente en cuenta el efecto que los patrones morales pueden tener sobre las decisiones que adoptamos. Dada una sociedad en la que un individuo rico que da el cinco por ciento de sus ingresos a la lucha contra el hambre es considerado de lo más generoso, no es sorprendente que una propuesta de norma que nos obligue a dar la mitad de nuestros ingresos sea calificada de absurdamente irrealista. En una sociedad en la que se establezca que nadie puede tener más de lo necesario mientras que otros tienen menos de lo que necesitan, tal propuesta podría parecer estrecha de miras. Creo que lo que es posible que un individuo haga y lo que es probable que realice son conductas ambas muy influidas por lo que hace la gente cercana al individuo y lo que esperan de él que haga. En todo caso, la posibilidad de que por difundir la idea de que debemos hacer mucho más de lo que hacemos para aliviar el hambre vayamos a provocar una quiebra global del comportamiento moral parece algo remoto. Si lo que nos jugamos es acabar con la hambruna generali-

zada merece la pena el riesgo. Por último, ha de enfatizarse que estas consideraciones son relevantes sólo para la cuestión de qué podemos exigir a los demás y no sobre lo que nosotros mismos debemos hacer.

La segunda objeción a mi ataque contra la presente distinción entre deber y caridad es algo que periódicamente se ha esgrimido frente al utilitarismo. De algunas versiones de la teoría utilitarista se sigue que todos tenemos la obligación moral de dedicar todo nuestro tiempo a incrementar la felicidad por encima de la miseria. La posición que yo he adoptado aquí no llevaría a esa conclusión bajo todas las circunstancias pues si no ocurrieran desgracias que pudiéramos evitar sin sacrificar algo de importancia moral comparable, mi argumento no tendría aplicación. Dadas las condiciones actuales, en muchas partes del mundo, sin embargo, de mi razonamiento sí se infiere que tenemos la obligación moral de trabajar a tiempo completo para aliviar los grandes sufrimientos, la clase de dolor que acontece como resultado del hambre u otros desastres. Se pueden aducir, por supuesto, circunstancias que mitigan esa obligación —por ejemplo, que si nos agotamos a base de trabajar en exceso, seremos menos eficientes de lo que seríamos en caso contrario. Con todo, una vez que todas las consideraciones de este tipo se han tenido en cuenta, la conclusión sigue en pie: debemos evitar tanto sufrimiento como podamos sin sacrificar algo que sea de importancia moral equiparable. Esta conclusión es una de esas que podríamos ser reacios a afrontar. Así y todo, no alcanzo a ver por qué debe ser considerada como una crítica a la posición en favor de la cual he argumentado, y no en cambio una censura a nuestros patrones ordinarios de comportamiento. Puesto que la mayoría de la gente es egoísta en algún grado, probablemente seremos muy pocos los que hagamos todo lo que debemos hacer. Sin embargo, sería escasamente honesto tomar esto como una evidencia de que no debemos hacerlo.

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

Ahora bien: según el orden natural instituido por la divina providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, por la distribución y apropiación, que procede

del derecho humano, no se ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón, los bienes superfluos, que algunas personas poseen, son debidos por derecho natural al sostenimiento de los pobres, por lo cual Ambrosio, y en el Decreto se consigna también, dice: «De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es rescate y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra»⁴.

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

En ocasiones se dice que la ayuda internacional debe ser una responsabilidad gubernamental y que, por tanto, uno no ha de donar a las organizaciones privadas con fines benéficos. La donación privada, se afirma, permite al gobierno y a los miembros no contribuyentes de la sociedad evadir sus responsabilidades.

En este argumento parece asumirse que a mayor número de individuos que donen privadamente a los fondos de ayuda al hambre, menos probable es que el gobierno asuma la responsabilidad completa de esa ayuda. Esta asunción no está fundamentada y no me resulta en absoluto plausible. La visión opuesta —que si nadie da voluntariamente, un gobierno asumirá que sus ciudadanos no están interesados en paliar el hambre y no desean ser forzados a ayudar— parece más fundamentada. En cualquier caso, salvo que hubiera una probabilidad definida de que por rechazar donar uno estuviera contribuyendo a que se brindara ayuda gubernamental masiva, la gente que no aporta voluntariamente está negándose a evitar una cierta cantidad de sufrimiento sin ser capaz de indicar ninguna consecuencia benéfica tangible de su negativa. Así que la carga de probar cómo su rechazo provocará la acción gubernamental corresponde a los que se niegan a donar.

Por supuesto que no rebato la afirmación de que los gobiernos de las naciones ricas deben dar mucho más de la cantidad genuina (sin contrapartidas) para ayuda que lo que aportan actualmente. También estoy de acuerdo en que dar privadamente no es suficiente y que debemos militar activamente en favor de patrones completamente nuevos para las contribuciones a la lucha contra el hambre tanto públicas como privadas. Simpatizaría sin duda con quien piense que esa campaña es más importante que el propio hecho de que uno done, aunque dudo que fuera efectivo predicar lo que uno no practica. Desafortunadamente, para mucha gente

la idea de que «es la responsabilidad del gobierno» es una razón para no dar que no parece conllevar tampoco ninguna acción política.

Otra razón más seria para no contribuir a la lucha contra el hambre es que hasta tanto no haya un control demográfico efectivo, paliar la hambruna simplemente pospone la inanición. Si ahora salvamos a los refugiados bengalíes, otros, quizá los hijos de estos refugiados, se enfrentarán al hambre en un plazo corto de tiempo. Para apoyar esto se podrían citar los hechos ahora bien conocidos acerca de la explosión demográfica y al alcance relativamente limitado que tiene el crecimiento de la producción.

Este argumento, como el anterior, se esgrime contra el alivio del sufrimiento que ocurre ahora, a partir de una creencia acerca de lo que puede pasar en el futuro; se diferencia del anterior en que se puede aducir una evidencia muy concluyente para apoyar tal creencia sobre el futuro. No me detendré ahora en ella. Acepto que la Tierra no puede soportar indefinidamente una población que crece al ritmo actual. Sin duda que esto plantea un problema para cualquiera que piense que es importante evitar el hambre. Sin embargo, de nuevo se puede aceptar el argumento sin extraer la conclusión que le absuelve a uno de cualquier obligación de hacer algo para evitar la inanición. La conclusión que ha de inferirse es que el mejor medio para prevenir el hambre, a largo plazo, es el control demográfico. De la tesis alcanzada previamente se seguiría que uno debe hacer todo lo que pueda para promover el control de la población (salvo que uno sostuviera que todas las formas de control demográfico son malas en sí mismas, o que tendrían consecuencias significativamente dañinas). Puesto que hay organizaciones que trabajan específicamente a favor del control demográfico, uno debería, por tanto, apoyar más a estas que a las que emplean métodos más ortodoxos para evitar el hambre.

Un tercer argumento que emerge de la conclusión anterior tiene que ver con la cuestión de cuánto debemos aportar. Una posibilidad que ya ha sido mencionada es que tenemos la obligación de donar hasta que alcancemos el nivel de la utilidad marginal —es decir, el nivel a partir del cual dando más me causaría, a mí y a los que dependen de mí, más sufrimiento del que evitaría mediante mi donativo—. Esto sin duda implicaría que deberíamos llevar nuestras condiciones materiales de existencia a niveles muy próximos a los afrontados por el refugiado bengalí. Se recordará que anteriormente he puesto sobre el tapete tanto una versión fuerte como moderada del principio que nos exige evitar los malos acontecimientos. La primera versión, que requiere de nosotros que evitemos que ocurran daños a no ser que al hacerlo sacrificáramos algo de importancia moral comparable, parece exigir que actuemos hasta el punto

en el que alcanzamos la utilidad marginal. Debo decir también que esta versión es la que me parece correcta. He propuesto la más moderada —que nos dice que debemos evitar los daños salvo que, haciéndolo, tengamos que sacrificar algo moralmente significativo— sólo para mostrar que incluso actuando bajo este principio ciertamente incontrovertible se necesita un gran cambio en nuestro modo de vida. Puede que de la máxima más moderada no se siga que debemos actuar hasta alcanzar el nivel de la utilidad marginal, pues uno podría sostener que alcanzarlo, para él y para su familia, supondría hacer que algo significativamente malo ocurra. No voy a discutir si esto es así puesto que, como he dicho, no veo una buena razón para abrazar la versión moderada del principio y no así la fuerte. Sin embargo, incluso si aceptamos el principio sólo en su forma moderada, ha de resultar claro que tendríamos que entregar bastante para así lograr que la sociedad de consumo, cuyo mantenimiento depende de que la gente gaste en trivialidades en vez de ayudar a paliar el hambre, fuera retrocediendo e incluso llegara a desaparecer completamente. Hay varias razones por las que esto sería en sí mismo deseable. El valor y la necesidad del crecimiento económico se encuentran ahora bajo sospecha no sólo por los conservacionistas, sino también por los economistas⁵. No hay duda tampoco de que la sociedad de consumo ha tenido un efecto distorsionador sobre los objetivos y propósitos de sus miembros. Pero analizando la cuestión puramente desde el punto de vista de la ayuda internacional, ha de existir un límite a la medida hasta la que debemos hacer decrecer nuestra economía de manera deliberada, pues podría ocurrir que si entregáramos, digamos, el 40 por ciento de nuestro Producto Nacional Bruto adelgazaríamos tanto la economía que en términos absolutos estaríamos aportando menos que si diéramos el 25 por ciento de un Producto Nacional Bruto mucho mayor, que es el que tendríamos si limitáramos nuestra contribución a este porcentaje menor.

Menciono esto sólo como una indicación del tipo de factor que se tendría que tomar en consideración al elaborar un ideal. En la medida en que las sociedades occidentales generalmente consideran que el 1 por ciento del PNB es un nivel aceptable de ayuda internacional, la cuestión es enteramente académica. Tampoco afecta a la pregunta acerca de cuánto debe dar un individuo en una sociedad en la que muy pocos donan cantidades sustanciales.

En ocasiones se afirma, aunque ahora con menor frecuencia de lo que era acostumbrado, que los filósofos no desempeñan un papel especial en los asuntos públicos puesto que muchas de esas cuestiones dependen principalmente de la evaluación de hechos. Sobre ellos, se dice, los filósofos no tienen una pericia especial, así que ha sido posible involucrarse filosófica-

mente sin tener que comprometerse con posición alguna en los asuntos públicos importantes. Sin duda que hay algunas de ellas relativas a la política social y a la política internacional sobre las que se puede ciertamente afirmar que se necesita una evaluación experta de los hechos antes de poder tomar partido o actuar, pero la cuestión del hambre seguramente no constituye ninguna de ellas. Los hechos acerca de la existencia del sufrimiento son incontrovertibles. Pienso que tampoco es discutible que podemos hacer algo al respecto, bien mediante métodos ortodoxos para aliviar el hambre bien mediante el control demográfico o mediante ambos. Éste es, por ello, un tema en el que los filósofos son competentes para adoptar una posición. La cuestión es una de las que debe afrontar cualquiera que tiene más dinero del que necesita para que él y los que dependen de él subsistan, o quien se encuentra en un ámbito en el que puede adoptar una acción política. Estas categorías han de englobar prácticamente a todos los profesores y estudiantes de filosofía en las universidades del mundo occidental. Si la filosofía ha de versar sobre materias que son relevantes tanto para los profesores como para los estudiantes, ésta es una cuestión que los filósofos deben debatir.

La discusión, con todo, no es suficiente. ¿Cuál es el propósito de vincular la filosofía a los asuntos públicos (y personales) si no nos tomamos en serio nuestras conclusiones? En este ámbito, tomárselas en serio implica actuar a partir de ellas. El filósofo no encontrará que sea más fácil para él que para los demás alterar sus actitudes y modo de vida en la forma en la que, si estoy en lo cierto, se infiere de hacer todo aquello a lo que estamos obligados. No obstante, uno puede, como poco, ponerse en la línea de salida. El filósofo que lo haga tendrá que sacrificar algunos de los beneficios de la sociedad de consumo, pero puede encontrar compensación en la satisfacción que proporciona una forma de vida en la que teoría y práctica, si bien no todavía en armonía, al menos vienen de la mano.