



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México  
México

Montero, Julio

¿Justicia, asistencia o caridad? ¿Qué deberes tenemos hacia los pobres del mundo? Una exploración preliminar

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 11, núm. 25, mayo-agosto, 2014, pp. 75-104

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62836852004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿JUSTICIA, ASISTENCIA O CARIDAD?  
¿QUÉ DEBERES TENEMOS HACIA LOS POBRES DEL MUNDO?  
UNA EXPLORACIÓN PRELIMINAR

Julio Montero\*

RESUMEN. En este artículo intento esclarecer la naturaleza de nuestros deberes respecto de personas que viven en la pobreza extrema. ¿Son deberes de justicia? ¿Son deberes de asistencia? ¿Son meros actos de caridad supererogatorios? Tras evaluar críticamente algunas de las propuestas disponibles en la bibliografía especializada sobre el tema, propongo una serie de criterios a los que podemos recurrir para distribuir responsabilidades en general. De la aplicación de estos criterios al problema de la pobreza, se desprende que tenemos deberes de justicia de no menoscabar la igual libertad de los demás de perseguir sus proyectos de vida, y deberes de justicia de contribuir a sostener instituciones justas así como deberes de asistencia de ayudar a personas que padecen graves privaciones.

PALABRAS CLAVE. Pobreza, justicia, asistencia, deberes perfectos, agencia.

INTRODUCCIÓN

En este artículo me ocupo de un problema que se presenta con frecuencia en los debates contemporáneos sobre justicia global: ¿qué responsabilidades tenemos de aliviar la situación de los seres humanos que viven en condiciones de pobreza extrema? Este es un problema acuciante. Según las estadísticas, unos 3,000 millones de seres

---

\* Doctor en teoría política por University College. Profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Dirección electrónica: jmnormandia@gmail.com

humanos viven en condiciones de pobreza; 850 millones padecen desnutrición crónica; 1,000 millones no disponen de agua potable; 2,000 millones carecen de acceso a medicinas esenciales y otros 2,000 millones no tienen techo (Pogge, 2009: 195). Cada año, cerca de 18 millones de personas, muchos de ellos niños y niñas, mueren por causas evitables relacionadas con la pobreza. Entre 1997 y 2007, la pobreza ha matado a más personas que las principales guerras y dictaduras del siglo xx juntas, incluyendo la II Guerra Mundial, el Gran Salto Adelante de Mao, la guerra civil rusa, la represión estalinista y la guerra de Vietnam (Pogge, 2009: 197). Mientras tanto, la riqueza acumulada en el mundo ha crecido como nunca antes. Los más ricos han multiplicado su fortuna hasta el infinito y las clases medias y medias altas han mejorado en todas partes su poder adquisitivo y su calidad de vida: la mitad de la población mundial nada en la abundancia y la otra mitad muere de hambre.

Esta situación sin duda constituye una catástrofe moral, tal vez la peor catástrofe moral de la historia humana. Todos —o casi todos— estamos de acuerdo en que debe hacerse algo para remediarla. Sin embargo, entre los autores que abordan temas de justicia global no existe un acuerdo respecto de quién debe atender la situación de los pobres del mundo. Algunos autores argumentan que todos tenemos el deber de hacer lo que esté a nuestro alcance para satisfacer los derechos básicos de estas personas, incluso si esto requiere alterar considerablemente nuestros planes de vida, descuidar nuestras relaciones de amistad, o dejar de cumplir ciertos deberes especiales hacia nuestros conciudadanos. Otros, en cambio, consideran que la responsabilidad de remediar la pobreza extrema recae sobre las instituciones políticas y que cuando dichas instituciones son débiles o no cumplen con su responsabilidad adecuadamente, las personas corrientes solo tenemos deberes humanitarios de brindar asistencia a los menesterosos cuando consideremos oportuno hacerlo (Nagel, 2005).

En el debate especializado, la discusión de este problema suele girar en torno de si los deberes de ayudar a las personas que viven en la pobreza extrema son deberes de justicia, deberes de asistencia o actos humanitarios o de caridad. Si bien no hay todavía un acuerdo generalizado respecto del contenido de cada una de estas categorías, es

posible, para beneficio de la discusión que nos ocupa, caracterizarlas de la siguiente manera:

*Deberes de justicia:* son deberes perfectos de alto grado de prioridad; se corresponden con derechos por parte de otros agentes concretos; su cumplimiento podría sernos demandado de manera coercitiva.

*Deberes de asistencia:* son deberes imperfectos de un grado de prioridad intermedia; no se corresponden con derechos por parte de otros agentes concretos; su cumplimiento no puede sernos demandado de manera coercitiva.

*Actos humanitarios o caritativos:* son acciones que es moralmente bueno realizar pero que no representan obligaciones en sentido estricto. Por consiguiente, si bien su realización revela una personalidad moralmente virtuosa, su no realización no es moralmente reprochable.<sup>1</sup>

Como puede verse, un rasgo distintivo de los deberes de justicia es su condición de deberes perfectos. Aunque la distinción entre deberes perfectos y deberes imperfectos es todavía objeto de controversia entre los expertos, hay una manera de demarcar ambas clases de deberes que es especialmente interesante para el campo de la justicia global. De acuerdo con esta caracterización, los deberes perfectos son deberes que nos mandan realizar una acción siempre que se dan ciertas circunstancias (¡Siempre que *c*, haz *x*!). El deber que nos manda no robar es, por ejemplo, un deber perfecto ya que para cumplir con este deber debemos abstenernos de sustraer la propiedad ajena cada vez que se nos presente la ocasión de hacerlo.

Los deberes imperfectos, en contraste, no nos mandan la realización de una acción concreta en ciertas circunstancias particulares, sino que nos ordenan promover una cierta meta a lo largo de la vida realizando las acciones que conducen a su consecución (¡Realiza acciones de clase *x*!). Supongamos, por ejemplo, que hubiera un deber general de desarrollar nuestros talentos naturales para ponerlos al servicio de la sociedad en que vivimos. Si este deber existiera sería seguramente un deber imperfecto, un deber que nos exigiría, no que perfeccionáramos nuestras habilidades todo el tiempo, sino que adoptáramos una política consistente a lo largo

---

<sup>1</sup> Para clasificaciones alternativas de la distinción entre deberes de justicia y deberes de asistencia, véanse Valentini (2009), García Gibson (2013) y Gilabert (2012).

de nuestra vida para conseguir ese objetivo sin descuidar otras metas humanas valiosas, incluido nuestro bienestar. Por esta razón se dice que los deberes imperfectos conceden al agente una enorme discreción para decidir cuándo, cómo y en beneficio de quién realizar las acciones requeridas.<sup>2</sup>

La pregunta que deseo responder en este artículo es qué deberes tenemos las personas corrientes de contribuir a satisfacer las necesidades básicas de los seres humanos que viven en la pobreza extrema y cuál es la naturaleza y la prioridad de esos deberes. ¿Son deberes de justicia? ¿Tienen prioridad respecto de nuestros deberes de contribuir a sostener las instituciones a las que pertenecemos? ¿Cometemos una inmoralidad cuando nos negamos a enviar donativos a una organización caritativa? ¿Deberíamos donar cada mes una porción significativa de nuestro ingreso? ¿O disminuir los niveles de consumo para ayudar a los necesitados?

Más concretamente, espero mostrar que nuestros deberes hacia los pobres del mundo son mayormente deberes de asistencia, es decir, deberes imperfectos que no nos mandan realizar acciones concretas sino adoptar una política a lo largo de la vida, otorgándonos un considerable margen de discreción para decidir qué hacer. Para esto, comenzaré examinando algunas propuestas recientes que aspiran a probar que los deberes hacia los pobres del mundo podrían ser contruidos como deberes de justicia o deberes perfectos de alguna otra clase. Tras poner en evidencia que estas propuestas se basan en concepciones sumamente problemáticas de la responsabilidad, sugeriré los rudimentos de una concepción de la responsabilidad alternativa. Esa concepción está compuesta por tres condiciones: la condición de capacidad, la condición de prioridad y la condición de agencia. Finalmente, aplicando esta concepción, concluiré que la mayor parte de nuestras obligaciones hacia los pobres del mundo tienen la forma de deberes de asistencia que sólo pueden ser articulados como obligaciones imperfectas.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Esta manera de caracterizar los deberes perfectos y los imperfectos está basada en una lectura clásica de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant (1998). Sigue esta conceptualización Thomas E. Hill Jr. (1971 y 2002). Para otras maneras de trazar la distinción entre ambas categorías, véanse Cummiskey (1996) y O'Neill, (1996: 122-153).

<sup>3</sup> Una posición similar ha sido defendida por autores como David Miller (2007), Onora

LOS LÍMITES DE LAS CONCEPCIONES SOBRE LA RESPONSABILIDAD  
EN EL DEBATE ACTUAL

Algunos autores han intentado resolver la asignación de deberes correlativos a los derechos básicos de los demás mediante concepciones sumamente simples de la responsabilidad (Meckled-García, 2009: 85). El núcleo de esas concepciones está contenido en este pasaje del teórico de los derechos humanos, Brian Orend: “Si uno está en posición de afectar los derechos humanos de otro, entonces, le guste o no, uno tiene deberes en conexión con los derechos de esa persona [...]. El principio general es este: *cuanto mayor poder e influencia uno tiene sobre los objetos de las necesidades vitales de otros, tanto mayor es el grado de responsabilidad que uno tiene en conexión con los derechos humanos de esa persona*” (Orend 2002: 138-139. Cursivas del autor). Como se deduce de este pasaje, la tesis de Orend es que la asignación de deberes correlativos a los derechos básicos de las personas puede resolverse considerando la capacidad de diversos agentes para cumplir con dichos deberes. Cuanto mayor sea la capacidad de un agente para incidir sobre la satisfacción de los derechos básicos de otras personas, tanto más amplios serán los deberes que tendrá de actuar para conseguir su satisfacción.

Siguiendo una concepción de la responsabilidad de esta naturaleza, varios teóricos de la justicia global sostienen que individuos, corporaciones, o estados tendrían el deber de abstenerse de emprender ciertas acciones, como las de comprar o consumir ciertos productos, si esto redundara, por ejemplo, en un incremento de la tasa de pobreza alrededor del mundo (Barry, 2005: 135; O'Neill, 2005: 47; Young, 2006). Otros autores, como Onora O'Neill, argumentan incluso que en virtud de las capacidades que tienen, o que podrían desarrollar, agentes no estatales como las firmas transnacionales tendrían la obligación de actuar como agentes de justicia, promoviendo el respeto a los derechos humanos, mejorando los estándares ambientales y luchando para disminuir la discriminación racial o religiosa, sobre todo cuando operan en el marco de estados débiles o pauperizados (O'Neill, 2005: 50). La versión más

---

O'Neill (1996), Amartya Sen (2004), Saladin Meckled-García (2013), Laura Valentini (2013) y Thomas Hill (2002), entre otros.

elaborada de esta concepción de la responsabilidad es la propuesta por Leif Wenar en su trabajo “Responsibility and Severe Poverty”. Casi reiterando la tesis de Orend, Wenar afirma: “[...] con el poder viene la responsabilidad, y con un poder grande una responsabilidad grande. Cualquier tipo de agente que se vuelve más poderoso también se vuelve más capaz de conjurar amenazas, y de ese modo más responsable de asegurarse de que las amenazas sean disueltas” (Wenar, 2007: 267).

Más precisamente, Wenar argumenta que se le pueden asignar a un agente deberes correlativos a los derechos básicos de otras personas cuando es el agente mejor situado para cumplir con dichos deberes o el agente que puede cumplir con dichos deberes más fácilmente que otros o con un costo menor. Dice también Wenar:

La hipótesis general es que la responsabilidad por conjurar amenazas al bienestar debería asignarse al agente que puede más fácilmente conjurar esa amenaza. Esta hipótesis, cuando es más ampliamente contrastada, resulta ser la que organiza muchos de nuestros pensamientos sobre la responsabilidad. El mundo está, después de todo, plagado de amenazas potenciales. Parece que pensamos que la forma más justa y más eficiente de asignar responsabilidades por estas amenazas potenciales es poner la carga sobre el agente que puede asumirla con mayor facilidad (Wenar 2007: 258).

De acuerdo con Wenar, este principio es el que explica el modo en que distribuimos la responsabilidad en casi todas las áreas de nuestra vida moral. Desde su perspectiva, cuando queremos evitar que cierto estado de cosas se produzca, procedemos así:

- (i) Detectamos a la clase de agentes mejor posicionada para evitar que dicho estado de cosas suceda;
- (ii) Le imponemos a esa clase de agente un deber perfecto de actuar para evitarlo;
- (iii) Cuando los agentes en cuestión no cumplen con la responsabilidad asignada, recurrimos al mismo criterio para reasignar la responsabilidad a otros agentes.

Así, por ejemplo, para evitar que los niños sufran privaciones, imponemos a los padres la obligación de cuidar de ellos. Cuando los padres incumplen con su obligación, hacemos recaer esta obligación sobre otros familiares, como tíos o abuelos. Si estos familiares también se comportan de modo negligente, recurrimos a las instituciones políticas. Y si éstas operan de modo deficiente, la responsabilidad de brindar asistencia a niños en situación vulnerable podría reasignarse, por ejemplo, a vecinos ricos, iglesias o empresas privadas dependiendo de su capacidad comparativa.

Esta concepción de la responsabilidad tiene consecuencias contundentes cuando la aplicamos a las discusiones sobre pobreza extrema. De acuerdo con esta perspectiva, la obligación de brindar asistencia a los pobres recaería en primera instancia sobre las instituciones políticas a las que están subordinados. Pero cuando estas instituciones no cumplieran con sus obligaciones, la comunidad internacional, los líderes mundiales y las personas corrientes adquiriríamos un deber perfecto de actuar para aliviar su situación, ya sea donando dinero a organizaciones de caridad o involucrándonos en actividades orientadas a lograr que las instituciones políticas cumplan con sus responsabilidades (Wenar, 2007: 274).

Si bien la concepción de la responsabilidad de Wenar es atractiva, resulta evidente que nuestros razonamientos sobre la responsabilidad son mucho más complejos de lo que su propuesta sugiere. Supongamos que yo padeciera una extraña enfermedad renal y que solamente pudiera sobrevivir si usted accediera a donarme un riñón. Aunque usted fuera la única persona que pudiera salvarme, probablemente estaríamos de acuerdo en que usted no tendría un deber de autorizar el trasplante. De hecho, tal vez no tendría ni siquiera la obligación de aceptar filtrar mi sangre una vez al día durante algunos meses mientras me recupero de mi enfermedad (Thomson, 1971). Para contrarrestar objeciones como esta, Wenar modera su tesis argumentando que no se le pueden imponer a un agente deberes de prestar asistencia a personas vulnerables si el cumplimiento de esos deberes representa una carga excesiva. De esta manera sí, por ejemplo, rescatar a un niño que se ahoga en un pantano requiere que usted ponga en riesgo su propia vida, usted no tendría un deber de hacerlo aunque fuera la única persona que pudiera llevar



a cabo el rescate. Pero si usted puede concretar el rescate sin un gran costo personal, tendría el deber de llevarlo a cabo y si no lo hiciera podríamos reprochárselo con toda justicia.

El problema con esta réplica es que Wenar no proporciona ningún criterio preciso para determinar cuándo podríamos considerar que los costos que la realización de una acción le impone a un agente son excesivos. ¿Es padecer una lesión física poco grave un costo excesivo? ¿Lo es quizá perder nuestro trabajo por llegar tarde? ¿O arruinar un reloj de colección que ha estado por generaciones en nuestra familia? No disponer de una respuesta para estas preguntas no sería un problema grave si el deber de prestar asistencia fuera un deber general imperfecto, ya que por definición esos deberes no mandan la realización de acciones particulares sino la adopción de una política general que resulte compatible con los proyectos de vida de un agente. Pero la tesis que Wenar defiende es que los deberes de ayudar a los demás son deberes perfectos que nos exigen la inmediata realización de la acción considerada, y para esto debemos disponer de criterios más o menos claros que nos permitan evaluar los costos involucrados.

Esta vaguedad se vuelve mucho más acuciante cuando consideramos si usted o yo tenemos un deber perfecto de actuar, no para socorrer a un niño que se ahoga delante de nuestra vista, sino para aliviar la situación de miles de personas que mueren de hambre todos los días. ¿Es una carga excesiva pedirnos que donemos todo el dinero que podamos ahorrar? ¿Es pedirnos demasiado que escojamos una carrera que potencie nuestra capacidad de ayudar a los pobres? ¿Y pedirnos que pasemos una semana al año realizando tareas de asistencia directa en Mali o Somalia? ¿Y pedirnos que dejemos de tomar vacaciones en la playa o de comprar cigarros para donar ese dinero a una institución benéfica?

En su famoso artículo "Famine, Affluence and Morality", Peter Singer intentó subsanar esta ambigüedad argumentando que se nos puede imponer un deber perfecto de salvar a personas en situación desesperada siempre que esto no suponga sacrificar nada moralmente comprable o, en una versión más modesta, no sacrificar nada moralmente significativo (Singer, 1972). Pero, como se señala repetidamente en la bibliografía especializada sobre el tema, este criterio para la asignación de responsabilidades no representa un

gran avance. Imagine que a lo largo de su vida usted ha ahorrado una suma considerable de dinero para enviar a sus hijos a una universidad privada de alto nivel de excelencia y que, después de leer el artículo de Singer, se pregunta honestamente si no debería donar ese dinero a una institución que vacuna a niños pobres en el África. Sus hijos podrían, después de todo, asistir a una universidad estatal que les garantizaría una formación decente en la disciplina que ellos prefieran. Es evidente que si usted decidiera donar el dinero ahorrado no estaría sacrificando nada moralmente comparable a la vida de esos niños. Y, dado que sus hijos tendrían de todos modos buenas perspectivas de vida, no estaría sacrificando quizá nada moralmente significativo. A pesar de esto, muchas personas pensarían que usted no tiene un deber perfecto de realizar la donación y que nadie podría exigirle que lo hiciera. Esas personas simplemente dirían que usted está en todo su derecho de usar sus recursos para promover el florecimiento de las personas que ama siempre que al hacerlo no dañe a los demás.

Es cierto que algunos autores como Singer podrían tener intuiciones distintas ante casos como este. Pero el hecho de que nuestras intuiciones estén tan persistentemente divididas en la materia es una prueba de que no podemos servirnos de un criterio basado en intuiciones para distribuir obligaciones. Por el contrario, necesitamos una concepción general de la responsabilidad que nos ayude, entre otras cosas, a iluminar los casos problemáticos y a corregir nuestras intuiciones particulares cuando, como sucede a menudo, éstas resulten erradas.

Hay todavía una opción que quiero explorar antes de seguir. Algún autor podría sostener que si bien podemos necesitar de alguna concepción de la responsabilidad más elaborada para distribuir obligaciones positivas relativas a los derechos básicos de los demás, podríamos, sin embargo, servirnos de criterios simples como los que hemos estado examinando para asignar las obligaciones negativas. La tesis de que todos tenemos un deber negativo universal de no obstaculizar la satisfacción de las necesidades básicas de otros seres humanos está, por cierto, ampliamente extendida entre los teóricos morales contemporáneos. Orend, por ejemplo, sostiene que los deberes correlativos a los derechos humanos básicos “deben lógicamente recaer en todas aquellas personas, asociaciones o instituciones, que

pueden violar derechos humanos” (Orend, 2002: 133). Henry Shue, otro destacado filósofo moral, parece abrazar esta misma tesis en su influyente y aclamada obra *Basic Rights* cuando afirma:

El primer tipo de deberes de subsistencia no es el de proporcionar ayuda ni el de brindar protección frente a los daños de terceros, sino el más cercano a un tipo de deber “negativo” o pasivo posible: un deber de no emprender acciones que priven a otros de los medios que, de no ser por las acciones de uno, hubieran dado satisfacción a su derecho a la subsistencia o hubieran puesto a estas personas en condiciones de satisfacer ellos mismos ese derecho, cuando esas acciones no son necesarias para la satisfacción de los derechos básicos de uno mismo y cuando los medios que se ponen en riesgo son los únicos disponibles en la realidad. Los deberes de no producir privaciones requieren simplemente que uno se abstenga de obtener una ganancia innecesaria para uno mismo por medios que son destructivos para otros (Shue, 1996: 55).

Sobre la base de este razonamiento, Shue postula un deber general perfecto que todos los agentes tendríamos de “no eliminar los únicos medios de subsistencia disponibles para una persona” ya sea obrando intencionalmente con el objetivo de producir un daño, ya sea actuando con la mera intención de maximizar nuestra propia ganancia en el marco de una economía de mercado (Shue, 1996: 53).

Si bien esta tesis sobre la distribución de obligaciones hacia los pobres es mucho menos ambiciosa que la que discutíamos antes, no deja de tener consecuencias poderosas cuando se aplica al debate actual sobre la justicia global. De hecho, muchos autores argumentan que una porción considerable de la pobreza extrema en el mundo actual se debe, no a la falta de asistencia por parte de los ricos, sino a que los ricos realizan acciones que deterioran dramáticamente las perspectivas de vida de los seres humanos más pobres. Estas acciones consisten, por ejemplo, en contribuir a sostener mediante su consumo un mercado de trabajo precarizado que viola los derechos laborales de los trabajadores o que

genera pobreza (Young, 2006; Guarigilia, 2007). Si este diagnóstico es acertado, la situación de millones de seres humanos mejoraría significativamente si los ricos simplemente se abstuvieran de actuar.

Si bien la tesis de que tenemos deberes generales de no impedir que otros satisfagan sus necesidades básicas parece a primera vista altamente razonable, como tesis general es, no obstante, falsa. Supongamos, por ejemplo, que la familia de su vecino, un hombre sumamente pobre, subsiste vendiendo hongos que cultiva a la sombra de un gran árbol plantado en un jardín de su propiedad. El árbol no le produce a usted grandes molestias, pero usted quisiera talarlo para que no le quite luz a su casa. Si usted talara el árbol el negocio de su vecino se arruinaría por completo y su familia tal vez se vería privada de acceso a los medios de subsistencia dado que su país no dispone de ningún programa de asistencia para las personas que viven en la pobreza. A pesar de esto, no es para nada evidente que usted tenga un deber perfecto de dejar el árbol en su lugar.<sup>4</sup> O supongamos, en cambio, que usted es un empresario exitoso que decide cerrar su fábrica para retirarse o para invertir su capital en activos financieros que le asegurarán una mayor ganancia. Dado que su país no dispone de un sistema de seguridad social y que los puestos de trabajo escasean, si usted cerrara la fábrica decenas de trabajadores se quedarían sin empleo y muy probablemente tanto ellos como sus familias padecerían graves penurias. Sería, por supuesto, encomiable que usted decidiera seguir adelante con el negocio solo para no empeorar la situación de sus ya vulnerables trabajadores, o que resolviera socializar la fábrica y conservar solo un modesto ingreso mensual. Pero no es para nada claro que usted tenga un deber perfecto de hacerlo ni que sus empleados se lo puedan demandar.

De este análisis no se sigue, por supuesto, que no podamos cargar con deberes negativos perfectos de abstenernos de realizar acciones que puedan privar a los demás de acceso a sus medios de subsistencia. Mucho menos se sigue que no tengamos, como sostienen Thomas Pogge y otros autores cosmopolitas, un deber perfecto de abstenernos de contribuir a sostener instituciones sociales coercitivas que impidan

---

<sup>4</sup> El autor de este ejemplo es Arthur Ripstein (2009).

a algunas personas satisfacer sus derechos humanos básicos.<sup>5</sup> Solo se sigue que el mero hecho de que una acción nuestra prive a alguien de acceso a bienes vitales no implica necesariamente que tengamos un deber perfecto de no realizar dicha acción. El deber de no realizar acciones de esa clase debe ser analizado y justificado caso por caso a la luz de una concepción general de la responsabilidad que nos ayude a ordenar nuestras confusas intuiciones en la materia.

CONDICIONES PARA LA ASIGNACIÓN DE OBLIGACIONES: CAPACIDAD,  
PRIORIDAD Y AGENCIA

En esta sección deseo proponer los rudimentos de una concepción alternativa de la responsabilidad. Dicha concepción nos ayudará a decidir cuándo podemos imponer a un agente un deber de actuar de cierta manera y determinar tanto el alcance como la naturaleza de nuestras obligaciones hacia los pobres del mundo. La concepción que propongo está compuesta por tres condiciones que deben cumplirse para que podamos asignar deberes a un agente: la condición de capacidad, la condición de prioridad y la condición de agencia.

*Capacidad*

Es claro que antes de que un deber le pueda ser impuesto a un agente de manera justa debe poder mostrarse que ese agente tiene la capacidad de cumplir con el deber en cuestión. En este sentido, no se me puede imponer, por ejemplo, un deber de salvar a un niño que se ahoga si no sé nadar, ni un deber de alimentar a todas las personas pobres de mi vecindad si no dispongo de los recursos necesarios para hacerlo. Este mismo criterio vale para agentes artificiales o para instituciones. Así, por ejemplo, no se le puede imponer a un hospital el deber de practicar cirugías a todas las personas que las necesiten si no dispone de los insumos o del personal necesario para hacerlo, ni se le puede imponer

---

<sup>5</sup> Discuto esta tesis más detenidamente en la cuarta sección, *infra*.

a un municipio el deber de brindar educación de calidad a todos sus habitantes si su presupuesto no se lo permite.

La capacidad para cumplir con un deber puede depender de una amplia gama de variables. Estas variables por lo general incluyen la posesión bienes y recursos materiales, así como de habilidades, destrezas, competencias, influencias o poder. No es igual el deber de rescatar a un niño que se ahoga que se le puede imponer a un nadador profesional que el que se le puede demandar a una persona con capacidades motrices especiales; ni equivalentes los deberes de combatir la corrupción que se le pueden imponer a los ciudadanos comunes que a los líderes políticos. Esta regla es especialmente esclarecedora cuando nos movemos en el dominio de la política internacional: los deberes de actuar ante, por ejemplo, una crisis de derechos humanos, catástrofes naturales o debacles financieras globales no pueden ser iguales para los países pobres que para a las principales potencias económicas y militares.

Antes de continuar, es importante aclarar que la condición de capacidad no debe ser entendida como refiriéndose solamente a la capacidad actual de un agente para cumplir con cierto deber. Por el contrario, se nos pueden imponer deberes en virtud de recursos o habilidades de los que no disponemos ahora pero que podemos adquirir con un esfuerzo razonable. Por ejemplo, no se me puede imponer el deber de salvar a personas atrapadas en una mina si la única manera de hacerlo es operando una complejo vehículo. Pero se me podría imponer este deber si puedo adquirir la habilidad de maniobrar el aparato consultando un manual didáctico de instrucciones. Del mismo modo, no se le puede imponer a un gobierno pauperizado un deber de proveer a un sector de la población de una vacuna de la que el gobierno carece. Pero se le puede imponer este deber con toda naturalidad si el gobierno puede desarrollar la vacuna con facilidad o adquirirla mediante un reajuste de su presupuesto público (Miller, 2007: 186).

### *Prioridad*

La segunda condición que debe cumplirse para que podamos imponerle a un agente deberes de contribuir a satisfacer las necesidades básicas de

otros es la condición de prioridad. Esta condición establece que un deber no puede serle impuesto a un agente si el cumplimiento de aquél implica que ese agente viole algún otro deber prioritario que pesa sobre él. Esto explica por qué pensamos, por ejemplo, que el gobierno no puede tener un deber de disminuir la tasa de asaltos o de homicidios si esto sólo se puede conseguir mediante el uso de tortura o la violación de las garantías procesales de los detenidos. Y explica también por qué pensamos que no podemos desatender la salud de nuestra madre anciana para dedicarnos a mejorar la situación de desconocidos.

Alguien podría tal vez pensar que dada la prioridad que normalmente asignamos a la satisfacción de las necesidades básicas o urgentes de las personas, los deberes de brindar asistencia a los seres humanos que viven en la pobreza extrema tienen siempre prioridad sobre otros deberes que puedan pesar sobre nosotros. Si esto es realmente así, la condición de prioridad daría siempre privilegio a la obligación de ayudar a los que viven en condiciones desesperadas, a menos que el cumplimiento de esos deberes supusiera privar a otros de su sustento. Esta es la lógica que aparentemente subyace a muchas de las concepciones cosmopolitas sobre la justicia global.

Pero este modo de razonar no es del todo correcto. Si examinamos rápidamente nuestra experiencia moral cotidiana pronto descubrimos que existen varias clases de deberes a los que asignamos primacía sobre otros deberes que se relacionan con la satisfacción de necesidades básicas de las personas. Algunas de nuestras obligaciones políticas corrientes podrían, por ejemplo, integrar esa categoría. En este sentido, normalmente creemos que el hecho de que podamos destinar el monto de un impuesto a brindar asistencia directa a personas que mueren de hambre no basta para excusarnos de nuestro deber de pagar dicha carga, ni siquiera si se trata de un impuesto extraordinario destinado a financiar la construcción de un museo, una reserva natural o un costoso programa de investigación espacial. Y, por lo general, diríamos que no estamos justificados a negarnos a cumplir con el servicio militar argumentando que podríamos destinar ese tiempo a promover los derechos humanos básicos de personas que están en riesgo de morir de hambre.

Otra clase de deberes a los que habitualmente damos prioridad por sobre deberes relacionados con la satisfacción de necesidades básicas

es la que surge de actos como los contratos o las promesas. Esta es la razón por la que yo no podría excusarme de devolverle el préstamo que usted me hizo, alegando que ese dinero será mejor invertido en paliar el hambre de los necesitados, o en comprar vacunas para los pobres. Y, al menos en un buen número de casos, tampoco aceptaríamos que la satisfacción de una necesidad urgente de alguien es una razón suficiente para mentir. Prueba de esto es que las actividades de una entidad de beneficencia que difundiera imágenes o información falsa para recibir donativos destinados a aliviar la miseria nos resultarían completamente condenables.<sup>6</sup>

Nada de lo anterior quiere decir, por supuesto, que los deberes derivados de nuestra pertenencia a una comunidad política o las obligaciones originadas en contratos y promesas se impongan siempre sobre nuestros deberes de brindar asistencia a los demás, sino simplemente que el hecho de que cierta obligación se relacione con la satisfacción de necesidades básicas no basta para que asignarle prioridad por sobre otras obligaciones. Sin embargo, como se verá pronto, hay una clase de deberes de prestar ayuda que se sobreponen a muchas de las obligaciones mencionadas.

### *Agencia*

La tercera condición que debe cumplirse antes de que podamos imponer un deber a un agente es la condición de agencia. Según esta condición no se le puede imponer a un agente un deber si este deber resulta excesivamente demandante. Por excesivamente demandante me refiero a que el cumplimiento de tal deber impida que este agente lleve a cabo el tipo de actividades que se supone que debe realizar en virtud del tipo de agente que es.

---

<sup>6</sup> No pretendo sugerir con esto que nunca estemos moralmente autorizados a mentir. Probablemente, en contra de lo que sostiene Kant, sí podríamos y hasta deberíamos mentir para salvar la vida de un amigo inocente que se esconde en nuestra casa de perseguidores que lo buscan para matarlo. Lo único que afirmo es que, al menos en un número importante de casos, el deber de decir la verdad, o de abstenernos de mentir, parece tener prioridad sobre deberes derivados de derechos humanos.



La condición de agencia explica que pensemos, por ejemplo, que no se nos puede pedir que renunciemos a tener una familia o a seguir nuestra vocación para destinar la vida a aliviar la pobreza extrema en países remotos o a alfabetizar niños pobres.<sup>7</sup> Esto se debe a que la persona humana se define en el nivel más básico por su capacidad de componer una concepción de la vida valiosa y de actuar para hacerla realidad. Esta manera de comprender la persona humana puede, por supuesto, resultar controvertida. Hay, por cierto, tradiciones religiosas, culturales y filosóficas que la rechazarían. Es, no obstante, la concepción que anima al pensamiento liberal así como a buena parte de la tradición de la filosofía moral moderna, e incluso a algunos autores renacentistas y medievales como Picco della Mirandola y Guillermo (William) de Ockham (Griffin, 2008: 30-31). Podemos concluir, por consiguiente, que se trata de un punto de partida razonable.

Toda concepción de lo que es una vida humana valiosa o una vida humana con sentido está compuesta, a su vez, por ciertos proyectos vitales o planes de vida, como el amor a una causa, la construcción de una familia, la realización de una vocación, el afecto hacia ciertas personas, el cultivo de la amistad, la experimentación sensual, la expresión de los propios talentos, la pertenencia a una comunidad, etcétera. Estos planes de vida son de hecho tan cruciales que si nos viéramos impedidos de actuar para realizarlos, probablemente sentiríamos que nuestras vidas son vacías y no tienen ningún sentido. Lo que la condición de agencia protege es precisamente la libertad de los agentes humanos de vivir una vida distintivamente humana. Es decir, una vida en la que podamos abocarnos a realizar nuestra imagen de lo que es una vida que vale la pena de ser vivida (Williams, 1981: 15).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Liam Murphy expone el argumento de la *sobredemandancia* con suma claridad: “La base para la objeción de la *sobredemandancia* es la creencia de que hay límites a las demandas de la moralidad de que promovamos el bien. Aunque esta idea surge del autointerés en el caso de los mejor posicionados, es, no obstante, una creencia que cualquier persona podría razonablemente tener con independencia de su nivel de bienestar” (Murphy, 2003: 272). Para una discusión pormenorizada del problema de la *sobredemandancia*, véanse Murphy, 2000: capítulos 2 y 3; Kagan, 1989, capítulo 7, y Cullity, 2004, capítulos 5 y 8.

<sup>8</sup> Hay, incluso, autores que consideran que el poder desarrollar estos proyectos vitales es una condición necesaria para que podamos comportarnos como agentes morales.

Si bien a esta altura la condición de agencia debería resultar bastante intuitiva, es crucial proponer un respaldo argumentativo que permita combatir intuiciones contrarias como las que Singer y algunos de mis lectores podrían invocar. Ese respaldo puede buscarse en una interpretación ampliamente compartida del principio de dignidad de la persona, uno de los principios que sostiene toda la arquitectura de la moralidad liberal. En sus formulaciones más clásicas, este principio sostiene que la persona humana tiene un valor intrínseco y que no deber ser tratada nunca como un mero medio para promover otras metas sino siempre como un fin en sí misma (Kant, 1998: 73; Rawls, 1999: 156; Nozick, 1974: 33-34). Tratar a las personas con respeto implica, en la interpretación que propongo, observar el principio de dignidad a la hora de interactuar con ellas o de imponerles demandas morales. Y esto requiere, a su vez, no asignarles obligaciones que les impidan actuar para realizar sus proyectos vitales, convirtiéndolos en esclavos de una moralidad de santos. Por consiguiente, cuando razonemos sobre la distribución de las obligaciones de asistir a las personas que padecen pobreza, debemos considerar no solamente los intereses de los destinatarios de la ayuda sino al mismo tiempo la dignidad de los potenciales sujetos de obligaciones. Eso es lo que el respeto por la dignidad de la persona humana requiere y ninguna distribución de las cargas que omita esta prueba será una distribución justa por más que contribuya a generar un estado de cosas moralmente valioso.

Es importante aclarar ahora que la condición de agencia no se aplica solo a personas humanas sino que puede aplicarse también a otra clase de agentes. Por ejemplo, seguramente estaríamos de acuerdo en que no se le puede imponer a una universidad un deber perfecto de reducir la inversión en contratar a mejores profesores o en mantener su biblioteca actualizada para destinar esos recursos a minimizar el hambre de una población vecina. Ni se puede demandar tampoco a una institución religiosa que renuncie a la realización de actividades

---

Así, por ejemplo, Timothy Chappell dice: “Es una condición necesaria para que un agente tenga la capacidad de escuchar y responder a demandas morales que tenga en su vida espacio para sus propios proyectos, disposiciones y compromisos” (Chappell, 2003: 258).

relacionadas a su culto para dedicar sus recursos a combatir la opresión mundial o a promover la libertad de conciencia. Naturalmente, todo agente, incluidas estas instituciones, tiene alguna responsabilidad de actuar para aliviar la situación de los que viven en la pobreza extrema. Pero imponer a una universidad o a una iglesia un deber perfecto de destinar sus recursos a combatir el hambre o a promover derechos humanos básicos implicaría demandar a estos agentes que se conviertan en una clase de agente distinto, como organismos de promoción de los derechos humanos o entidades caritativas.

La aplicación de la condición de agencia a agentes artificiales puede, una vez más, justificarse recurriendo al principio de dignidad de la persona. Si bien estos agentes no tienen dignidad en sí mismos, existen, no obstante, planes de vida y proyectos existenciales que por su propia naturaleza sólo pueden perseguirse de manera grupal. Bienes humanos básicos de una importancia crucial, como el conocimiento, el arte, la ciencia, la religión o la vida en comunidad solo son asequibles si las personas disponen del espacio moral para involucrarse en actividades cooperativas a través del tiempo y para generar agentes artificiales que puedan concentrar sus energías en promover sus metas particulares.

Nada de lo anterior impide, por supuesto, que impongamos a las personas o a agentes artificiales de toda clase obligaciones amplias de actuar para aliviar la situación de los seres humanos que viven en la pobreza extrema. Por el contrario, como se verá enseguida, la condición de agencia es compatible con que se le asignen a estos agentes deberes de amplia ayuda a los demás. La condición de agencia —al igual que las condiciones de capacidad y prioridad— simplemente es un criterio que nos orienta a la hora de decidir sobre la distribución de obligaciones, estableciendo un límite al alcance de dichos deberes. Ese límite es la dignidad de los potenciales sujetos de deber y su derecho a vivir una vida distintivamente humana.

#### REMONTANDO LA CUESTA OTRA VEZ: DIGNIDAD, JUSTICIA Y ASISTENCIA

Una conclusión que alguien podría verse tentado a extraer de las condiciones pautadas en la sección anterior es que la concepción de la

responsabilidad que propongo sería incompatible con imponer deberes de cualquier clase a los seres humanos. Si respetar la dignidad de la persona humana requiere que preservemos su libertad de perseguir y realizar sus proyectos vitales, deberíamos tal vez dejar que cada uno siguiera su camino con la dotación de recursos y talentos que la naturaleza o la suerte pusieron a su disposición. Los ricos podrían entregarse libremente a la satisfacción de planes de vida fastuosos o extravagantes y los pobres no tendrían más remedio que sobrevivir como pudieran, aspirando, en el mejor de los casos, a la compasión o la caridad ajena. Este mundo moral se parecería bastante al estado de naturaleza imaginado por Hobbes, un lugar donde la vida es brutal, breve y desagradable para millones de seres humanos. No es esta, sin embargo, la conclusión que se sigue de mi argumento.

El principio de dignidad establece, como se vio, claras restricciones a las obligaciones que podemos imponer a las personas. Pero este mismo principio permite, a su vez, fundar toda una serie de restricciones a la libertad personal, restricciones relacionadas con la dignidad de los otros. La primera de esas restricciones es la de respetar la igual libertad que los demás tienen de realizar su propia concepción de lo que es una vida humana con sentido. Esta restricción se traduce en un deber de abstenerse de interferir ilegítimamente con la libertad de actuar de otros seres humanos al interactuar con ellos. Cuando mentimos, robamos, intimidamos o lastimamos a otras personas socavamos su capacidad de desarrollar sus proyectos vitales y los convertimos en meros medios para satisfacer nuestras preferencias, intereses y deseos. Los tratamos como si tuvieran menos valor que nosotros, como si sus vidas fueran menos importantes, como si fueran nada más que instrumentos puestos a nuestra disposición.

Este deber general de no interferir ilegítimamente con la igual libertad de los otros no solamente condiciona las acciones que los individuos podemos realizar cuando interactuamos con los demás. Condiciona también la clase de planes de vida que podemos perseguir, ya sea obrando solos o creando agentes artificiales. Un plan de vida orientado, por ejemplo, a segregar a los que practican otra religión, o a suprimir la libertad de expresión de los que piensan distinto, o a acumular poder sobre la base del robo, la opresión y el engaño lacera la dignidad de los

demás y es, por consiguiente, un plan de vida ilegítimo, un plan de vida que el propio principio de dignidad proscribete terminantemente realizar. Y lo mismo vale para una organización delictiva, una corporación transnacional dedicada a la explotación, o instituciones políticas bélicas, totalitarias o colonialistas. Simplemente no hay lugar para esos planes de vida ni para las instituciones creadas para promoverlos en el reino de la moralidad.

El deber de no interferir ilegítimamente con la libertad de los demás constituye un deber perfecto de máxima prioridad, que se corresponde con derechos por parte de otros agentes concretos y que otros podrían, de ser necesario, forzarnos a respetar de manera coercitiva. Se trata, de hecho, de la clase de deber que las instituciones políticas generalmente nos obligan a cumplir estableciendo un esquema de derechos individuales cuya violación se castiga mediante la aplicación de sanciones más o menos severas, o mediante la imposición de compensaciones a quienes los vulneren. Naturalmente, cuando las personas vivimos en el marco de instituciones que garantizan el cumplimiento generalizado de este deber por parte de los demás, tenemos un deber perfecto de contribuir a sostener esas instituciones y de acatar sus directivas.

Una pregunta importante para nuestra investigación es qué debemos hacer las personas comunes y corrientes cuando vivimos bajo marcos institucionales que permiten que algunas personas gocen de un mayor espacio de libertad que otras, ya sea porque son instituciones débiles o intrínsecamente injustas. Esta es una pregunta importante porque hay buenas razones para pensar que tanto el orden internacional actual como muchos regímenes políticos nacionales sancionan reglas que permiten a algunas personas obtener grandes beneficios al costo de reducir considerablemente las perspectivas de vida de otros seres humanos. Como sostiene Pogge, podemos suponer sin grandes controversias que todos tenemos un deber de no contribuir a sostener esa clase de instituciones. Esta es, de hecho, una conclusión que se sigue de mi propia perspectiva.

Mi respuesta para esta pregunta es que quienes nos beneficiamos del funcionamiento de instituciones radicalmente injustas cargamos con un deber perfecto de suspender nuestro apoyo a dichas instituciones, si podemos hacerlo sin comprometer nuestras propias oportunidades de

vivir una vida distintivamente humana. Muchas veces, sin embargo, cesar tal apoyo es demasiado costoso, como cuando supone volvernos blanco de un régimen criminal o autoexcluirnos del acceso a bienes, servicios o interacciones que resultan indispensables para realizar nuestros proyectos vitales.<sup>9</sup> En casos así solo tenemos deberes de no contribuir activamente a empeorar la ya precaria situación de las víctimas; deberes de apoyar, en la medida de nuestras posibilidades, a movimientos o líderes políticos y sociales que promuevan una transformación; y deberes de contribuir a paliar la situación de las víctimas en formas que no nos impidan perseguir nuestros propios planes de vida. Exigirnos más que esto sería lo mismo que exigirnos que nos convirtiéramos en héroes morales, en personas que renuncian a su propio bienestar para compensar a las víctimas de un sistema institucional que la mayoría de las veces no elegimos, no deseamos y que solo contribuimos muy marginalmente a sostener.<sup>10</sup>

Conjuntamente con este deber negativo de respetar la igual libertad de los otros, el principio de dignidad funda un deber general positivo de prestar ayuda a los demás, especialmente a personas que viven en condiciones tan adversas que se ven impedidas de vivir una vida distintivamente humana. Negarse a socorrer a seres humanos que se encuentran en una situación desesperada cuando podemos hacerlo a un bajo costo equivale, por cierto, a no reconocer el valor intrínseco que adscribimos a la persona humana. La dignidad de la persona no es, en

---

<sup>9</sup> Solo para mencionar algunos ejemplos: dejar de comprar combustibles fósiles por los efectos negativos que el cambio climático produce sobre las poblaciones más vulnerables, abstenernos de consumir bienes por el grado de explotación que los mercados reales generalmente toleran, o abstenerse de realizar operaciones financieras permitidas beneficiosas para uno por temor a que su efectos multiplicativos minen la estabilidad de una economía no son, desde esta perspectiva, sacrificios que podamos pedirles a las personas que realicen en nombre de la justicia.

<sup>10</sup> Estas consideraciones no se aplican, por supuesto, a agentes que tienen poderes especiales dentro de los sistemas institucionales mencionados, como, por ejemplo, a sus principales líderes políticos. Dado que podemos presuponer que dichos líderes podrían alterar significativamente el funcionamiento de las instituciones sin pagar altos costos en términos de su propia posibilidad de realizar sus planes de vida, podríamos imponerles justificadamente un deber perfecto de emprender las acciones a su alcance para conseguir una transformación.

este sentido, un valor que simplemente debamos respetar sino, a la vez, un valor que, en la medida de nuestras posibilidades, debemos procurar promover.<sup>11</sup> Esto no implica, por supuesto, que debamos destinar la vida entera a servir a los demás, sino simplemente que vivir una vida en la que no adoptamos como una meta propia la ayuda a los demás supone comportarnos como si la dignidad no fuera realmente un valor.

De este deber positivo se deriva directamente un deber de rescatar a personas que se encuentran en grave peligro en situaciones concretas. Este deber de rescate establece, por ejemplo, que si un niño se ahoga en un pantano delante de nuestra vista y podemos salvarlo sin poner en riesgo nuestra propia vida o sin lesionarnos gravemente, tenemos la obligación de hacerlo. Dejar morir a una persona que podemos socorrer sin que ello entrañe peligros considerables para nosotros ni vernos obligados a revisar nuestros proyectos de vida revela, por cierto, un completo desprecio por el valor de la vida humana. Este deber de rescate es, por tanto, un deber de naturaleza perfecta y tiene máxima prioridad para el razonamiento práctico, tanta prioridad como los deberes negativos de no socavar la dignidad de los demás. De hecho, a fin de cumplir con el deber de rescate, podría estar muchas veces justificado el daño a la propiedad de otros, la apropiación temporal de sus posesiones o la mentira. El deber de rescate es asimismo un deber que otros podrían obligarnos a cumplir y cuyo incumplimiento las instituciones políticas podrían castigar, aunque muchos sistemas jurídicos actuales no lo hagan efectivamente.

Los deberes de rescate no pueden, sin embargo, aplicarse a situaciones de privación general, como pretenden algunos autores cosmopolitas. Pedirnos, por ejemplo, que socorramos a todas las personas que se ahogan en este momento en un pantano, o que salvemos de una muerte segura por desnutrición a tantas personas como nos sea posible, o que vacunemos a todos los niños que viven sin protección contra enfermedades mortales, violaría la condición de agencia y nos degradaría a meros instrumentos del bienestar general. No solamente por el esfuerzo y el tiempo que demandaría realizar los rescates, sino además porque nos obligaría a recabar constantemente información

---

<sup>11</sup> Hill, 1971: 58 y Valentini, 2009: 19.

respecto de lo que otros necesitan y de lo que podemos hacer para ayudarlos (Meckled-García, 2013: 79; Valentini, 2009: 19).

Para analizar las obligaciones que las personas comunes tenemos ante situaciones de privación como la que supone la pobreza extrema, debemos recurrir a un deber positivo de otra clase. Se trata de un deber positivo imperfecto de brindar ayuda a los demás, cuando podamos hacerlo sin comprometer nuestra propia posibilidad de vivir una vida distintivamente humana. Este es un deber que cada agente puede decidir cuándo, cómo y en beneficio de quién honrar teniendo en consideración sus capacidades y sus propios planes y proyectos vitales así como su bienestar. Dado el amplio margen de discreción que permite al agente moral, este deber de ayuda a los demás no se corresponde con derechos por parte de otros seres humanos particulares. Yo puedo, por ejemplo, honrar esta obligación ayudando a mis vecinos pobres, enviando donativos a las víctimas de una catástrofe natural en un país remoto, destinando parte de mi tiempo libre a sostener un proyecto educativo en regiones necesitadas de América Central, o militando por el pleno respeto de los derechos humanos a nivel global. Puedo, incluso, si lo juzgo conveniente, concentrarme ahora en mis estudios, mi trabajo o mi familia siempre que me muestre dispuesto a ayudar a otros más adelante. Ninguno de los potenciales beneficiarios de mi comportamiento tiene más derecho a mi ayuda que otros, y ninguno puede reprocharme haber elegido a otros seres humanos como destinatarios de mi asistencia. Por esta misma razón, el cumplimiento de este deber no puede demandarse de manera coercitiva.

Estamos ahora en condiciones de responder a la pregunta sobre la naturaleza de nuestros deberes respecto de los pobres del mundo. El deber negativo de no interferir ilegítimamente con la igual libertad de otros de vivir una vida distintivamente humana es un deber perfecto, de alta prioridad, que se corresponde con derechos por parte de otros agentes concretos y cuyo cumplimiento nos puede ser demandado de manera coercitiva. Constituye, por tanto, un deber de justicia en sentido pleno. Lo mismo puede decirse del deber de contribuir a sostener instituciones políticas justas, de no cooperar con instituciones políticas injustas si podemos hacerlo sin riesgo para nosotros, y del deber positivo de rescatar a personas amenazadas por un serio peligro en situaciones



concretas. En cambio, el deber positivo general de ayudar a los seres humanos que viven en condiciones de pobreza o de compensar a las víctimas de un sistema institucional injusto que contribuimos a sostener, es un deber imperfecto, de un grado de prioridad intermedio, que no se corresponde con derechos por parte de otros agentes y cuyo cumplimiento no puede ser respaldado por la fuerza. Es, por consiguiente, no un deber de justicia, sino un deber de asistencia.

Es importante aclarar, sin embargo, que del hecho de que los deberes de asistencia tengan menos prioridad que los deberes de justicia, no se sigue que su cumplimiento constituya un acto puramente supererogatorio, humanitario o caritativo. Los agentes morales deben, por el contrario, adoptar la meta de ayudar a los otros como una meta propia, una meta que deben esforzarse por promover a lo largo de sus vidas dentro de las restricciones estipuladas por las condiciones de capacidad, prioridad y agencia. Y la negativa a obrar de acuerdo con esta demanda representa una inmoralidad. No existe, desde luego, ningún algoritmo que podamos aplicar para saber con precisión qué acciones particulares debemos realizar para honrar este deber, sino que debemos adoptar una política general animada por la intención de cumplir con esta máxima en formas que no interfieran con nuestros planes de vida y nuestros proyectos existenciales. Debemos preguntarnos con honestidad qué es lo máximo que podemos hacer por los otros sin renunciar a vivir una vida distintivamente humana y sin abandonar los proyectos vitales que nos definen como personas. Y una vez que hemos respondido a esta pregunta, debemos actuar en consecuencia.

Esta conclusión podría resultar un tanto decepcionante. Después de todo, una de las razones que encontramos para rechazar propuestas como las de Wenar y Singer era su vaguedad a la hora de guiar la acción. Esta decepción está en parte justificada: la moralidad es una invención de criaturas imperfectas y no debería sorprendernos que las soluciones que ofrece para problemas que nos superan sean a menudo insatisfactorias. Eso no impide, sin embargo, que algunas respuestas sean mejores que otras.

Hecha esta aclaración general, hay dos cosas que puedo decir a favor de mi propuesta. En primer lugar, la vaguedad es un problema grave cuando el deber que queremos establecer es un deber perfecto.

Por definición, un deber perfecto exige la realización de una acción. Como consecuencia, el sujeto práctico debe disponer de un criterio preciso que le permita decidir si está obligado a realizarla o no. Por el contrario, la vaguedad es mucho menos grave cuando el deber en juego es de naturaleza imperfecta, ya que ese deber no nos ordena realizar una acción concreta sino adoptar una política general a lo largo de la vida. El hecho de que no dispongamos de criterios precisos para decidir sobre la realización acciones concretas de asistencia parece así una prueba de que el deber en cuestión no es un deber perfecto sino, en el mejor de los casos, un deber imperfecto. Y esto es en gran medida lo que este artículo se proponía probar.

En segundo lugar, el modelo que acabo de sugerir podría brindarnos alguna orientación para cumplir con nuestros deberes imperfectos de asistencia. Cuando un agente moral honesto desea satisfacer las demandas de la moralidad, debe reflexionar sobre sus propios planes de vida y velar porque estos planes satisfagan el principio de dignidad. Una vez definidos sus planes de vida legítimos, debe decidir qué es lo máximo que puede hacer para aliviar la situación de los pobres del mundo sin renunciar a su realización, sin infringir otros deberes prioritarios, y sin verse forzado a revisar radicalmente sus prioridades existenciales. Finalmente, a la luz de esta información, debe construir principios generales que guíen su conducta en materia de ayuda a los demás y debe comprometerse a observar esos principios en el curso de su vida. Excepto en casos excepcionales, sería imposible para un tercero determinar si el agente en cuestión ha satisfecho esta exigencia. Pero un sujeto moral honesto siempre podrá responder a la pregunta de si adoptó la meta de ayudar a los demás como una meta importante para su vida y de si hizo por sus contemporáneos tanto como hubiera podido hacer sin renunciar a vivir la vida que imaginó. El siguiente cuadro resume los deberes que tenemos hacia los pobres del mundo.

TABLA 1.  
DEBERES HACIA LOS POBRES DEL MUNDO

<i>Deberes de justicia negativos</i>	Deberes de no interferir ilegítimamente la igual libertad de los demás de vivir una vida distintivamente humana (no mentir, no robar, no matar, no lesionar, no contribuir a sostener agentes artificiales o instituciones políticas que restrinjan ilegítimamente la libertad de algunos de vivir una vida distintivamente humana).
<i>Deberes de justicia positivos</i>	Deberes de contribuir al sostenimiento de instituciones justas y de contribuir, en la medida de nuestras posibilidades, a la reforma de instituciones injustas (votando a conciencia, apoyando a líderes que promuevan la transformación, involucrándonos en actividades de protesta o desobediencia civil, etcétera).
<i>Deberes de justicia de rescate</i>	Deberes de rescatar a seres humanos que se encuentran en situaciones de peligro extremo cuando podemos hacerlo sin graves riesgos para nosotros.
<i>Deberes de asistencia</i>	Deberes positivos imperfectos de ayudar a personas que padecen graves privaciones.
<i>Actos humanitarios o caritativos</i>	Actos de ayuda a las personas que padecen graves privaciones que van más allá de lo que nos exigen la justicia y la asistencia (por ejemplo, sacrificar proyectos existenciales a fin de mejorar las perspectivas de vida de los demás).

Fuente: elaboración propia

## CONCLUSIÓN

Como su título lo indica, el presente artículo es nada más que una exploración preliminar de los deberes que las personas corrientes tenemos de contribuir a satisfacer las necesidades urgentes y los derechos básicos de las personas que viven en la pobreza extrema. Si bien los criterios para la asignación de deberes que he propuesto parecen sólidos, la derivación particular de responsabilidades que sugerí puede resultar todavía deficiente. Son muchas las variables que deben tenerse en cuenta a la hora de delinear obligaciones precisas y de indicar jerarquías entre ellas, y una tarea tan colosal solo es posible como parte de un diálogo argumentativo con otros colegas.

Un rasgo especialmente positivo de mi concepción es que consigue explicar muchas de nuestras intuiciones corrientes en materia de responsabilidad sin presuponerlas ni tomarlas como autoritativas. Esta concepción explica, por ejemplo, por qué ciertos deberes morales generales, como los de no robar, no mentir, no amenazar a otros, cumplir con nuestras obligaciones políticas, etcétera, tienen prioridad sobre los deberes de ayudar a personas que viven en una situación desesperada, intuición que muchas veces es puesta en duda por los autores que abordan problemas de justicia global. Estos deberes se derivan, como se vio, de la obligación de no lacerar la dignidad de los demás y se sitúan, por tanto, en la cima de la jerarquía moral. Del mismo modo, la concepción que sugiero explica la persistente intuición de que tenemos un deber de justicia de rescatar, por ejemplo, a un niño que se ahoga delante de nuestra vista sin comprometernos con la irrazonable conclusión de que debemos destinar la vida entera a socorrer a los que mueren de hambre en países remotos.

Esta concepción podría, a su vez, utilizarse para determinar los deberes que unas comunidades políticas podrían tener respecto de otras sociedades más pobres. Si esta tarea pudiera realizarse exitosamente, dispondríamos de una solución completa para los acuciantes problemas que plantea el novedoso campo de la justicia global. Esta es, sin embargo, una tarea que no puedo acometer ahora. Es, por tanto, una cuenta pendiente que pueden saldar mis lectores.

#### FUENTES CONSULTADAS

- BARRY, C. (2005), "Applying the Contribution Principle", en Andrew Kupper (ed.), *Global Responsibilities*, Londres: Routledge, pp. 135-152.
- CHAPPELL, T. (2003), "Integrity and the Demandingness", en *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 10, núm. 3, Dordrecht: Springer, junio-julio, pp. 255-265.
- CLAPHAM, A. (2006), *Human Rights Obligations of Non-State Actors*, Oxford: Oxford University Press (OUP).

- CULLITY, G. (2004), *The Moral Demands of Affluence*, Oxford: OUP.
- CUMMISKEY, D. (1996), *Kantian Consequentialism*, Oxford: OUP.
- GARCÍA GIBSON, F. (2013), "Justicia global y deberes de rescate: ¿justicia o beneficencia?", (manuscrito inédito).
- GILABERT, P. (2013), *From Global Poverty to Global Equality: A Philosophical Exploration*, Oxford: OUP.
- GUARIGLIA, O. (2007), "Enforcing Economic and Social Human Rights", en Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right*, Oxford: OUP, pp. 345-357.
- GRIFFIN, J. (2007), *On Human Rights*, Oxford: OUP.
- HILL, T. (2002), *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*, Oxford: OUP.
- (1971), "Kant on Imperfect Duties and Supererogation", *Kant Studien*, vol. 62, Halle: Kant-Gesellschaft, pp. 55-76.
- KANT, I. (1998), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: Eudeba.
- KAGAN, S. (1989), *The Limits of Morality*, Oxford: Clarendon (OUP).
- MECKLED-GARCÍA, S. (2013), "Giving Up the Goods: Rethinking the Human Right to Subsistence, Institutional Justice, and Imperfect Duties", en *Journal of Applied Philosophy*, vol. 30, núm. 1, Aberdeen: Society for Applied Philosophy, febrero-abril, pp. 73-87.
- (2009), "Cómo no enfocar los derechos humanos y la justicia (global)", en Julio Montero y Mariano Garreta Leclercq (eds.), *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 85-100.
- MILLER, D. (2007), *National Responsibility and Global Justice*, Oxford: OUP.
- MURPHY, L. (2003), "The Demands of Beneficence", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 22, núm. 4, octubre-diciembre, Princeton, NJ: Princeton University Press (PUP), pp. 267-292.
- (2000), *Moral Demands in Non-Ideal Theory*, Oxford: OUP.
- NAGEL, T. (2005), "The Problem of Global Justice", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, núm. 2, marzo-mayo, Princeton, Nueva Jersey: PUP, pp. 113-147.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Nueva Jersey: Prentice Hall.

- O'NEILL, O. (2005), "Agents of Justice", en Andrew Kupper (ed.), *Global Responsibilities*, Londres: Routledge, pp. 37-52.
- (1996), *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Reino Unido-Nueva York: Cambridge University Press (CUP).
- OREND, B. (2002), *Human Rights: Concept and Context*, Orchard Park, NY-Lancashire, Reino Unido: Broadview Press.
- POGGE, T. (2009), *Hacer justicia a la humanidad*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- RAWLS, J. (1999), *A Theory of Justice*, edición revisada, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- RIPSTEIN, A. (2009), *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Massachusetts-Londres: Harvard University Press.
- SEN, A. K. (2004), "Elements of a Theory of Human Rights", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, núm. 4, octubre-diciembre, Princeton, Nueva Jersey: PUP, pp. 315-356.
- SHUE, H. (1996), *Basic Rights. Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*, Princeton, Nueva Jersey: PUP.
- SINGER, P. (1972), "Famine, Affluence and Morality", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 3, primavera, Princeton, Nueva Jersey: PUP, pp. 229-243.
- THOMSON, J. J. (1971), "A Defense of Abortion", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 1, otoño, Princeton, Nueva Jersey: PUP, pp. 69-80.
- VALENTINI, L. (2009), *Justice and Assistance: Three Approaches and a Fourth One*, Oxford: Centre for the Study of Social Justice (CSSJ)-University of Oxford, Working Papers Series sj009, enero. Disponible en línea en <http://social-justice.politics.ox.ac.uk>. 1 de noviembre de 2013.
- WENAR, L. (2007), "Responsibility and Severe Poverty", en Thomas Pogge (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right*, Oxford: OUP, pp. 255-274.
- WILLIAMS, B. (1981), *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Reino Unido: CUP.

YOUNG, I. M. (2006), "Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model", en *Social Philosophy and Social Policy*, vol. 23, núm. 1, enero-junio, Bowling Green, OH-Cambridge, Reino Unido: Social Philosophy and Policy Foundation/cup, pp. 102-130.

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2013

Fecha de aceptación: 29 de julio de 2014