

# El comportamiento moral respecto de los moribundos

### Un buen hijo

En el segundo libro que integra *La Saga de los Forsytes*, John Galsworthy –ganador del Premio Nobel de Literatura– narra una escena conmovedora: el nonagenario James Forsyte, cuyo último gran anhelo es tener un nieto varón que lleve su apellido, se está muriendo y reclama la presencia de su único hijo varón, cuya esposa –precisamente– está esperando familia. Cuando el hijo arriba, James pregunta: “Um, ¡¿qué... qué noticias?!”, y el hijo –que acaba de ser padre de una niña y siente, a la vez, un enorme cariño por su padre– contesta: “Buenas noticias, querido, buenas... un varón”. James muere casi inmediatamente después.<sup>1</sup>

Galsworthy presenta al lector la conducta del hijo como una conducta correcta, y señala que la mentira “estaba basada, como si fuera, en algún profundo y temperamental instinto de que después de la muerte James no conocería la verdad”. Este es un buen punto de partida para encarar el tema de nuestro comportamiento moral para con los moribundos, puesto que tal comportamiento parece depender –en buena medida– de nuestras ideas acerca de las consecuencias de la muerte.

Más que ideas positivas acerca de lo que ocurre después de la muerte –que suelen ser de lo más diversas–, parece que existe una concordancia sustancial acerca de lo que *no* ocurre: la mayoría de la gente piensa que los muertos no saben lo que continúa pasando en el mundo de los vivos. Si el hijo de James Forsyte hubiera pensado que su padre sabría después de muerto que tenía una nieta, en lugar de un nieto, ¿para qué le hubiera mentado en su lecho de muerte?

No se trata de descartar hipótesis acerca de la eventual vida después de la

---

<sup>1</sup> JOHN GALSWORTHY, “In Chancery”, en *The Forsyte Saga*, volume one, London, Penguin Books.

muerte, ni de mostrarse escépticos respecto de la existencia del alma; se trata de que si hay algún tipo de vida después de la muerte nosotros pensamos que se encuentra desconectada de esta vida. No pensamos que los muertos vigilen –de alguna manera– a los vivos, y que estén al tanto de sus andanzas: imaginamos una vida eterna –si lo hacemos– desconectada de esta vida. De lo contrario, nuevamente: ¿cuál sería el objeto del hijo de James Forsyte al engañar a su padre respecto del sexo de su nieta?

Esta es, entonces, la metafísica que aparece detrás de las discusiones acerca del trato moral que debemos a los moribundos: cuando ellos se mueren, pierden contacto con nosotros, pierden contacto con este mundo.

### ¿Es posible dañar a un muerto?

Sobre la base de esta metafísica debe presentarse la polémica acerca de si los muertos pueden ser dañados. Cuando Solón aconsejó “No llames a nadie feliz hasta que haya muerto” quiso decir dos cosas: a) enunció una afirmación empírica, en el sentido de que, en cualquier momento antes de la muerte, cualquier persona puede ser afectada por una catástrofe tan terrible como para tornar negativo el balance de felicidad incluso del individuo más dichoso hasta ese entonces, y b) enunció una afirmación metafísica, en el sentido de que, luego de la muerte, nada puede afectar a una persona. Puso a la muerte como un límite definitivo, luego del cual podemos juzgar confiadamente la vida del individuo, y evaluarla como feliz o no, porque luego de la muerte ya nada más puede pasarle a ese individuo, ni bueno ni malo. Y si, como acabamos de ver en el ejemplo anterior, creemos que los muertos están desconectados del mundo de los vivos, por cierto que nada de lo que ocurra en este mundo podría afectarlos, de modo que el límite puesto por Solón parece adecuado.

Aristóteles, sin embargo, tenía sus dudas. Por una parte, él interpretaba correctamente el pensamiento de Solón, en el sentido de que no se estaba afirmando que el muerto fuera feliz, sino que solo se podía juzgar como feliz a alguien en la medida en que se encontrara ajeno a los males y reveses de la fortuna, lo que solo ocurría después de la muerte. Pero, por la otra, Aristóteles pensaba, curiosamente, que

*parece que existan para el que está muerto, igual que para el vivo males y bienes, a saber, honores o señales de desprecio.*<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> ARISTÓTELES, “Ética a Nicómaco”, en *Obras*, Aguilar, Madrid, 1964, 1100 a y b.

Desde luego que la polémica está centrada –entonces– en la posibilidad de que los muertos puedan ser dañados por cosas que ocurren en este mundo después de su muerte. Pero, por supuesto, esta polémica sería estéril si no distinguiéramos antes entre dos tipos diferentes de daño: el daño objetivo y el daño subjetivo.

Es posible que alguien me esté dañando en este momento aunque yo no lo sepa: es posible que esté perturbando algún proyecto mío, alguna inversión, algún afecto. Tal vez yo no lo sepa nunca en mi vida, pero el daño será igualmente real. Este es un caso de daño objetivo, que no requiere mi conocimiento. Pero si me están dañando –objetivamente– esto requiere que se perjudique un interés mío, y se supone que para ser titular de un interés hay que estar vivo: cuando yo me muera, mis intereses desaparecerán conmigo. De modo que el daño objetivo semeja requerir que el individuo dañado viva: no se puede dañar objetivamente a un muerto.

Con más razón, no se puede lo dañar subjetivamente, puesto que el daño subjetivo requiere que la víctima esté anoticiada del daño, que lo conozca. Y los muertos no pueden conocer ningún suceso que acontezca en este mundo, o al menos eso pensamos. Para creer que se puede dañar a un muerto –como dije antes– habría que modificar la metafísica de la muerte y creer que los muertos siguen en contacto con este mundo, metafísica que no recibe el apoyo de la mayoría de la gente.

Hay quienes sostienen, no obstante, que es posible –de alguna manera– causar daño a un muerto. Veamos un ejemplo. Dworkin piensa que hay que distinguir entre el vivir bien, lo cual implica respetar las restricciones deontológicas, y la vida buena, lo cual implica tomar en cuenta las consecuencias de nuestras acciones. Cree, asimismo, que respecto de haber vivido bien un individuo no puede ser afectado por lo que ocurre cuando cesa de vivir, pero que respecto de haber tenido una buena vida puede ser afectado por algo que, luego de su muerte, agregue o detraiga de sus logros. No es fácil interpretar la distinción, porque el único ejemplo que proporciona Dworkin es el de la imposibilidad de dañar el haber vivido bien, y es el ejemplo de un pintor, la calidad de cuya obra no puede ser afectada después de su muerte por el valor de sus cuadros en el mercado.<sup>3</sup> Pero ¿cuál sería el ejemplo de daño a la vida buena, en cambio? No podría ser un daño subjetivo, puesto que Dworkin no sostiene que el muerto vaya a conocerlo, por lo que debe tratarse –necesariamente– de un daño objetivo, de un daño a los intereses del muerto. Sin embargo, no puedo imaginarme un caso en el cual los intereses de una persona lo acompañen al más allá, por lo que no puedo tampoco seguir a Dworkin en esta

---

<sup>3</sup> RONALD DWORKIN, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011, pp. 195 y 201.

metafísica. Sigo pensando que lo decisivo en estos casos es creer, o no, que el muerto ha perdido capacidad de conocer los sucesos del mundo de los vivos. Por supuesto, llegar a la conclusión de que un muerto no puede ser dañado, no impide sostener que algunas conductas relacionadas con los muertos pueden ser incorrectas.

Es cierto que Feinberg cree que se puede dañar objetivamente a un muerto, en el sentido de que se dañan los intereses que el muerto tenía cuando vivía: sus intereses resultan derrotados, “sea si él lo sabía o no”.<sup>4</sup> Pero es difícil entender esta idea sin emplear un concepto que el propio Feinberg considera altamente disputable, como es el concepto de daño retroactivo. Insisto, entonces, en mantener la idea de que los muertos no pueden ser dañados.

No me parece que Nagel discrepe de esta conclusión. Él presenta un argumento que tiende a mostrar que podría dañarse a un muerto, pero nos previene de inmediato acerca de sus deficiencias. La vida de un hombre —dice Nagel— incluye muchas cosas que no tienen lugar dentro de los límites de su cuerpo y de su mente, y lo que le ocurre a él puede incluir muchas cosas que no acontecen dentro de los límites de su vida. Esos límites son usualmente traspuestos por la desgracia de ser engañado, o despreciado, o traicionado, y si esto es correcto, entonces da cuenta de lo que está mal en quebrantar la promesa hecha a un moribundo. Pero, advierte Nagel, si hay una pérdida entonces alguien debe sufrirla, y *él* debe tener una existencia y una ubicación específica espacio-temporal.<sup>5</sup> Sigo sosteniendo, entonces, que los muertos no pueden ser dañados, ya que no existe ese alguien que posea una ubicación espacio-temporal y que sea quien soporta la pérdida.

## La obligación de decir la verdad

Sobre la base de estos supuestos quiero examinar ahora desde el punto de vista ético dos comportamientos respecto de los moribundos: la obligación de decir la verdad y la obligación de respetar las promesas. Cuando digo “sobre la base de estos supuestos” me estoy refiriendo —desde luego— a la idea de que los muertos dejan de tener conocimiento de lo que sucede en el mundo de los vivos. Lo curioso es que las personas que comparten esta metafísica tienen —sin embargo— intuiciones

---

<sup>4</sup> Feinberg cree que se puede dañar objetivamente a un muerto, en el sentido de que se dañan los intereses que el muerto tenía cuando vivía: sus intereses son derrotados, “sea si lo sabía o no”. JOEL FEINBERG, *Harm to Others*, Oxford University Press, 1984, p. 91. Pero es difícil entender esta idea sin emplear un concepto que el propio Feinberg considera altamente disputable, como es el concepto de daño retroactivo.

<sup>5</sup> THOMAS NAGEL, “Death”, en *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1997, pp. 6-7.

muy distintas acerca de estas dos obligaciones. Es entendible, en cambio, que estas intuiciones distintas provengan de dos teorías éticas distintas, el deontologismo kantiano y el utilitarismo benthamita. Me parece que esas dos teorías incurren en el mismo error, que consiste en no distinguir de un modo preciso entre distintos tipos de mentiras, dichas con propósitos distintos, ni tampoco entre distintos tipos de promesas.

Comienzo con la obligación de decir la verdad, que constituye el centro del ejemplo que mencioné al comienzo. Todas las teorías éticas –así como la moral del sentido común– sostienen que existe una obligación moral de decir la verdad, pero la fuerza de esta obligación cambia con las teorías, sin embargo. Para la ética kantiana la obligación es fuerte y no reconoce excepciones, mientras que para la ética utilitarista todo depende de las consecuencias de decir la verdad. En lo que se refiere a los moribundos, creo que la moral del sentido común se alinea con los utilitaristas.

¿Qué es lo que diferencia a los moribundos de los demás seres humanos? Que ellos van a morir muy pronto, desde luego, y al morir perderán contacto con este mundo. Supongamos que pueden morir felices como resultado de una mentira o infelices como resultado de una verdad. Galsworthy expresaba una idea de la moral del sentido común cuando aprobaba la mentira dicha por el hijo de James Forsyte: si él desea apasionadamente un nieto varón, está por morir, y nunca descubrirá la mentira de su hijo, ¿por qué no dejarlo morir feliz, en lugar de revelarle que, en realidad, ha tenido una nieta?

Kant protestaría airadamente puesto que piensa que “mediante una mentira un ser humano arroja y, como si fuera, aniquila su dignidad como ser humano”. Incluso una mentira “puede ser intentada como un medio para alcanzar mediante ella un fin verdaderamente bueno”, pero aun en este caso, y por su mera forma, ella constituye “un crimen de un ser humano contra su propia persona”.<sup>6</sup> Creo que es difícil coincidir con alguien que muestra tan poca discriminación respecto de los distintos tipos posibles de mentiras. Supongamos que James Forsyte hubiera sido engañado de otra manera: en realidad, había nacido su anhelado nieto varón, pero su hijo, al solo efecto de que muriera infeliz, le mintió diciéndole que tenía una hija mujer. ¿Quién diría que esta mentira tenía la misma dimensión ética que la mentira original? Y si el hijo le hubiera dicho –falsamente– a James Forsyte que tenía que entregar de inmediato mil libras para pagar un tratamiento médico que lo alejaría de la inminencia de la muerte, ¿pensaríamos lo mismo que pensamos del hijo que –en nuestro ejemplo original– le mintió acerca del sexo de su nieta para que muriera feliz? ¿No hay acaso que distinguir moralmente entre estos distintos tipos de mentiras?

---

<sup>6</sup> KANT, *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 1996, pp. 182-183.

Por eso mismo la posición extrema de Kant acerca de la mentira es una de las más contraintuitivas de la filosofía moral. ¿Qué guía moral podemos esperar respecto de los moribundos de un individuo que piensa que si un asesino pregunta por la dirección que tomó su víctima al huir debemos decirle la verdad al respecto? No es extraño que el agente moral promedio razone aquí como un utilitarista.

Razona, en rigor, como un utilitarista de estados mentales. El ejemplo más contundente en contra del utilitarismo de estados mentales es la llamada “máquina de Nozick”.<sup>7</sup> Él nos pide que supongamos que existe

*una máquina de la experiencia que nos proporcionaría cualquier experiencia que usted desee. Neurofisiólogos especializados en engañar podrían estimular su cerebro de modo que usted pensara y sintiera que está escribiendo una gran novela, o haciendo amistades, o leyendo un libro interesante. Todo el tiempo usted estaría flotando en un tanque, con electrodos unidos a su cerebro.*

El problema que muestra la máquina de Nozick es que los agentes morales quieren algo más que *creer* que están disfrutando de ciertas experiencias, mientras que la máquina, en cambio, corta deliberadamente todo contacto con la realidad. Los agentes morales quieren *ser* la clase de personas que disfrutan de esas experiencias en la realidad. Por otra parte, el usuario de la máquina solo vive dentro de la máquina, no tiene ninguna experiencia adicional: la totalidad de su vida es la máquina, al menos mientras esté dentro de ella.

Pero no exageremos la analogía entre la máquina y el moribundo, porque en la máquina no hay engaño: el mismo usuario la programa y conoce desde el comienzo que la experiencia va a ser artificial (aunque no lo sepa mientras la disfruta). Por otra parte, la máquina impresiona como un ejemplo extremadamente imaginario, por lo que sugiero transformarlo en un ejemplo real. Supongamos que un individuo es muy feliz, y que gran parte de su felicidad deriva de la circunstancia de que él cree ser amado por su esposa. La realidad es muy diferente, sin embargo: su esposa lo desprecia y lo engaña con su mejor amigo. Yo me entero de la situación y enfrento —como auténtico amigo del esposo— la alternativa de contarle o no la realidad. En mi caso, soy partidario de revelarle la realidad, basándome en tres razones: a) tal como ocurre en la máquina de Nozick, pienso que mi amigo quiere *ser* feliz, no *creer* que es feliz; b) a diferencia de lo que ocurre en la máquina de Nozick, mi amigo puede descubrir el engaño por sí

<sup>7</sup> Diseñada por ROBERT NOZICK en *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 42.

mismo, en circunstancias que lo hagan aún más infeliz; y c) si le cuento la realidad, él potencialmente estará en condiciones de rehacer su vida y ser realmente feliz. Estas tres razones explican –justamente– por qué mi conducta variaría en el caso del marido engañado y el caso del moribundo: a) el moribundo ya no puede *ser* nada más que lo que es; desgraciadamente para él, es muy tarde para otra cosa; b) el moribundo nunca podrá descubrir el engaño; y c) el moribundo no está ya en condiciones de rehacer su vida.

Estas tres razones explican por qué en el caso del moribundo desaparecen las objeciones a la teoría del utilitarismo de estados mentales. En cuanto a la objeción kantiana a cualquier tipo de mentira, la considero una de las partes más débiles de la teoría ética de Kant –como ya he dicho– y así también la consideran las intuiciones de la moral del sentido común. La felicidad –como estado mental– tiene prioridad en nuestro trato con los moribundos, incluso prioridad sobre la verdad.

Pero adviértase el alcance limitado de lo que acabo de defender. Solo me estoy refiriendo a aquellas mentiras que tengan –como única consecuencia– producir un estado de felicidad *en el moribundo*, entre el momento en que la mentira fue dicha y el momento –muy cercano– de la muerte. No defiendo la mentira, desde luego, si ella causa que el moribundo modifique su testamento, tal vez en beneficio del mentiroso, aunque esto aumente la felicidad del mentiroso.

## La obligación de respetar las promesas

Miremos ahora la obligación de respetar la promesa hecha a un moribundo luego de que este muere. Obviamente, tenemos que mirarla desde la misma metafísica que he empleado antes, esto es, desde la idea de que el muerto nunca sabrá si hemos cumplido o no con la promesa. Agrego otra advertencia importante, y es que voy a suponer dos cosas: a) que el promitente no tenía ninguna obligación previa de prometer, puesto que, de haberla tenido, allí podría encontrarse el origen de su obligación de cumplirla, y b) que no se trata de la promesa de realizar un acto inmoral, puesto que, de haberlo sido, allí podría encontrarse el origen de su obligación de no cumplirla.

Pienso que hay que distinguir dos tipos de incumplimiento en estos casos: a) el incumplimiento se hace público, por ejemplo, porque había testigos de la promesa, y b) el incumplimiento no se hará público, puesto que no había testigos de la promesa (estoy suponiendo –razonablemente– que quien promete no tiene interés en difundir su propia falta de confiabilidad).

En el primer caso, hay claras objeciones al incumplimiento que provienen de las dos principales teorías éticas. El deontologismo kantiano objeta en sí mismo el incumplimiento, por faltar al deber de veracidad y de fidelidad. Porque Kant es tan terminante en su condena a las falsas promesas como en su condena a la mentira, y por eso pregunta “¿Podría decirme a mí mismo que cualquiera puede hacer una falsa promesa cuando se encuentra en una dificultad de la que no puede salir de otro modo?”. Y la respuesta es contundente: podría querer la mentira, pero no una ley universal para mentir, “porque de acuerdo con dicha ley adecuadamente no habría promesas de ningún tipo”. Quien hace una falsa promesa utiliza a otro ser humano como un medio.<sup>8</sup> El utilitarismo, por su parte, le objeta al incumplimiento el que debilita la institución misma de la promesa: las promesas invitan positivamente a la confianza, de modo que las promesas son vinculantes en base a la confianza que ellas crean.<sup>9</sup> Por lo tanto, no se trata de un caso dificultoso, aunque el utilitarismo no sugeriría que *todas* las promesas hechas en público deben cumplirse.

El problema aparece, desde luego, en el segundo caso: a solas, yo le prometo algo a un moribundo, y creo que nunca podrá saber, luego de su muerte, si cumplí o no con la promesa. ¿Tengo la obligación moral de cumplirla? Ya sabemos que el deontologismo kantiano dirá que sí, pero la cuestión no termina allí: ¿está aquí en lo cierto el deontologismo kantiano?

El utilitarismo piensa de otra manera. Puesto que nadie presencié la promesa, la misma no afecta la felicidad de ningún tercero; tampoco, por cierto, afecta la felicidad del muerto. La única felicidad que está en juego es la mía, que soy el promitente: ¿qué me hace más feliz, entonces, cumplir con la promesa o no cumplirla? De la respuesta a esta pregunta depende lo que debo hacer. Por supuesto que, en este caso, no puede hablarse de una *obligación* de cumplir la promesa, puesto que todo depende de mi propia voluntad.

Me parece que las intuiciones de la moral del sentido común —a diferencia de lo que ocurre con el caso del moribundo— respaldan aquí al deontologismo kantiano, y no al utilitarismo, al menos en los casos centrales.<sup>10</sup>

Porque, como de costumbre, hay que distinguir entre varios tipos de casos de promesas hechas a solas, tema que —extrañamente— los deontologistas soslayan.

<sup>8</sup> KANT, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 1998, pp. 15 y 38.

<sup>9</sup> Cfr. P. S. ATIYAH, *Promises, Morals and Law*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 36 y 38-42.

<sup>10</sup> Aunque Atiyah —cit.—, pp. 58/59— hace notar que el simple hecho de que los moribundos requieran promesas a las personas que se encuentran cerca de ellos indica que mucha gente está preocupada acerca de lo que sucederá después de su muerte, de donde cree que habría un argumento utilitarista para mantener la fuerza vinculante de tales promesas.



a) Supongamos que yo prometo algo a un moribundo sin la menor intención de cumplirlo, sin un afecto especial por él y sin medir el alcance de la promesa: lo hago simplemente para que muera feliz. Este caso equivale al de mentir a un moribundo, y parece claro que no conduce a ninguna obligación seria de cumplir con la promesa efectuada. b) Supongamos, sin embargo, que yo prometo algo a un moribundo, con intención de cumplirlo, sintiendo afecto por él y midiendo el alcance de la promesa, la que solo involucra una acción u omisión mía respecto de mí mismo, por ejemplo, que yo comenzaré a hacer ejercicio o que dejaré de fumar luego de su muerte. Aquí parecería existir alguna obligación mía respecto del cumplimiento de la promesa, pero –recordando que los muertos no están al tanto del mundo de los vivos– el único dañado aquí por mi incumplimiento seré yo mismo. Todos ignoran que he hecho una promesa y el único perjudicado si no la cumplo soy yo: nuevamente, parece que en este caso no existe una obligación seria de cumplir con la promesa, y –otra vez– parece que nos encontramos solo frente al caso de mentir a un moribundo. c) Yo prometo algo a un moribundo, con intención de cumplirlo, sintiendo afecto por él y midiendo el alcance de la promesa, la que involucra una acción mía respecto de algo que interesaba al muerto, pero que yo considero de interés marginal: regar las flores de su jardín. Narveson –en la línea de Feinberg– piensa que los intereses del muerto no se satisfacen si yo descuido las flores, por lo que debo regarlas para que el muerto tenga lo que deseaba, “aunque ya no es capaz de saberlo ni de derivar ningún placer de ello”.<sup>11</sup> Resulta extremadamente curioso que Narveson piense que su propuesta coincide con la teoría utilitarista, cuando nadie conoce la existencia de la promesa, el promitente no obtiene felicidad al cumplirla y el prometido no puede obtenerla por su imposibilidad de conocer el cumplimiento. Yo sigo identificando este tipo de casos con el de mentir a un moribundo. d) Pero supongamos ahora que yo prometo algo a un moribundo que confía en mí, por el que siento un afecto especial, después de haber medido el alcance de la promesa, con intención de cumplirla y tratándose de una promesa que involucra a un tercero. He prometido, en este caso, ayudar al único hijo del moribundo a afianzarse en su carrera profesional, que recién comienza. Ayudarlo implica un costo, y ese costo excede la ganancia en felicidad que obtendría de prestar la ayuda. ¿Se sigue directamente de esto que no tengo obligación alguna de ayudar? Advirtamos, ante todo, una diferencia importante entre los casos a), b) y c), y el

---

<sup>11</sup> JAN NARVESON, “The desert island problem”, en Samuel Gorovitz (ed.), *Mill: Utilitarianism with Critical Essays*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Co., 1971, p. 282.

caso d).<sup>12</sup> En a), sencillamente estoy engañando al moribundo en su beneficio, tal como cuando el hijo de James Forsyte le mentía acerca del sexo de su nieto. Es como si el hijo hubiera dicho “Papá, te prometo que acabo de ser padre de un varón”. El engaño se agota con la muerte, y nadie más resulta afectado. En b), ocurre algo muy parecido, puesto que también el engaño se agota con la muerte y nadie más que el promitente resulta afectado. En c), nuevamente, el moribundo vuelve a ser engañado en su beneficio. Pero en d), en cambio, las cosas no son tan sencillas y la muerte no parece poner punto final a la situación justamente porque aquí hay un tercero afectado, tercero que desconoce la promesa, pero que forma parte de ella. Si el moribundo sobreviviera, claramente yo estaría bajo una obligación, puesto que no condicioné mi promesa a su muerte y la muerte no puede extinguir tan fácilmente esa obligación. Es cierto que el utilitarismo no vería aquí obligación alguna,<sup>13</sup> pero la cuestión consiste –precisamente– en determinar si el utilitarismo tiene razón. A diferencia de lo que ocurre con la simple mentira al moribundo, la moral del sentido común no parece acompañar aquí al utilitarismo y hay que averiguar si tiene motivos para ello.

En primer lugar, debemos distinguir en este tema dos cosas diferentes. Si yo no estoy motivado a cumplir con mi promesa, entonces no tengo ninguna razón para cumplir con ella. Esta es la posición del internalismo ético y yo creo que el internalismo ético está en lo cierto. Yo examino los costos y los beneficios del cumplimiento, evalúo que los primeros exceden largamente a los segundos, y arribo a la conclusión de que no tengo ninguna gana de cumplir lo prometido. Si no tengo ninguna gana de cumplir lo prometido, no tengo razones para cumplir lo prometido y no soy irracional –entonces– si no lo cumplo. Pero una cosa es tener una razón moral para algo y otra cosa es tener una obligación respecto de algo. Yo puedo no tener una razón moral para cumplir con esta promesa, pero puedo –no obstante– estar bajo una obligación moral de cumplirla. ¿Es este el caso? (Desarrollo el tema en el capítulo 4).

---

<sup>12</sup> A Rawls no le interesa esta diferencia. Él piensa que las promesas hechas a los moribundos son tan obligatorias como cualquier otra promesa, porque cuando uno promete renuncia a actuar en base a consideraciones utilitaristas y prudenciales. “La promesa es obligatoria porque se ha prometido: no está disponible para el promitente examinar el caso en sus méritos”. JOHN RAWLS, “Two Concepts of Rules”, en *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, p. 32. Tampoco le interesa a Ross, quien se pregunta si alguien piensa que la promesa hecha a un moribundo se extingue por el hecho de que el incumplimiento no tendrá ningún efecto en la confianza general. Y contesta: “Cualquiera que sostenga esto puede ser sospechado de no haber reflexionado sobre lo que es una promesa”. W. D. ROSS, *The Right and the Good*, Indianápolis, Hacket Publishing Co., p. 39.

<sup>13</sup> Sin embargo, podría existir una obligación para el utilitarismo en el caso de que la felicidad del beneficiario si la promesa se cumpliera excediera la infelicidad del promitente al cumplirla.

Pienso que sí. Si yo incumplo mi promesa estoy dañando a un tercero –vivo, obviamente– sin su consentimiento, y esta actitud resulta moralmente reprochable. (Como ya he dicho, el muerto no puede ser dañado, ni objetiva ni subjetivamente). Voy a disipar rápidamente dos posibles objeciones. a) El tercero afectado no sabe, ni sabrá nunca, que ha sido dañado. Pero esto es irrelevante: la existencia del daño no depende del conocimiento de la víctima, porque en este caso se trata de un daño objetivo y no subjetivo.<sup>14</sup> b) Yo no he hecho nada para dañar al tercero. Esto es –por igual– irrelevante, ya que nadie discute la existencia del daño por omisión.

Después de haber meditado sobre las consecuencias de mi promesa, y después de haber reconocido mis buenos sentimientos hacia el prometido, si existe daño respecto de un tercero en caso de incumplimiento, tengo una obligación moral de cumplir la promesa hecha a un moribundo. La intuición de la moral del sentido común en este caso es una intuición deontológica, y es acertado que lo sea, puesto que ella está respaldada por el principio de que no puede dañarse a un tercero sin su consentimiento.

## Conclusión

Recuérdese que tanto la solución del caso de la mentira, como la solución del caso de las promesas dependen de la metafísica inicial que he presupuesto. Esto es: ambas soluciones dependen de la creencia de que los muertos no tienen contacto con el mundo de los vivos. Desde luego que si creemos lo contrario las soluciones pueden cambiar. Para que cambien se requiere la presencia de dos condiciones: a) que los muertos estén en contacto con el mundo de los vivos, que lo vigilen, por así decirlo; y b) que lo que ocurre en el mundo de los vivos incida en la felicidad de la que gozan en el mundo extraterrestre. La primera condición la exigiría tanto el deontologismo, como el utilitarismo; la segunda la exigiría solo el utilitarismo.

Si estas condiciones están presentes, entonces los dos casos que he presentado se solucionan de este modo: a) en el caso de la mentira, ella es incorrecta, pues el moribundo conocerá casi de inmediato toda la verdad, de modo que la solución cambia; pero b) en el caso de ciertos tipos de promesas, ellas siguen siendo obligatorias, de modo que la solución no cambia.

Dos cosas para terminar: a) Si se puede construir algún ejemplo que posea todos los rasgos de los ejemplos que aquí he construido respecto de los moribundos,

---

<sup>14</sup> Por supuesto que si adoptamos el punto de vista del utilitarismo este desconocimiento de la víctima es relevante, puesto que mi omisión no puede disminuir su felicidad.

desde luego que las soluciones que he propuesto serían también aplicables a él.

b) Es interesante tener presente la forma en que las intuiciones de la moral del sentido común reflejan a veces la ética utilitarista y a veces la ética deontológica, lo que revela que ninguna teoría ética puede dar cuenta de todas las intuiciones de la moral del sentido común. Lo que sí puede hacer una teoría ética es someter a un escrutinio esas intuiciones, para saber cuántas de ellas están respaldadas por un buen argumento. Las dos intuiciones que examiné aquí cuentan con ese respaldo, en un caso proveniente del utilitarismo y en el otro del deontologismo.

En resumen, hay casos en los que —al estar involucrado un moribundo— las obligaciones morales experimentan un cambio, y hay casos en los que no lo hacen. A veces el cambio se inspira en una teoría ética y a veces en otra. Pero no estoy describiendo por eso ningún tipo de particularismo moral. Hacer feliz a un moribundo a expensas de la verdad es algo que debemos hacer, por ejemplo, en todos los casos de este tipo.