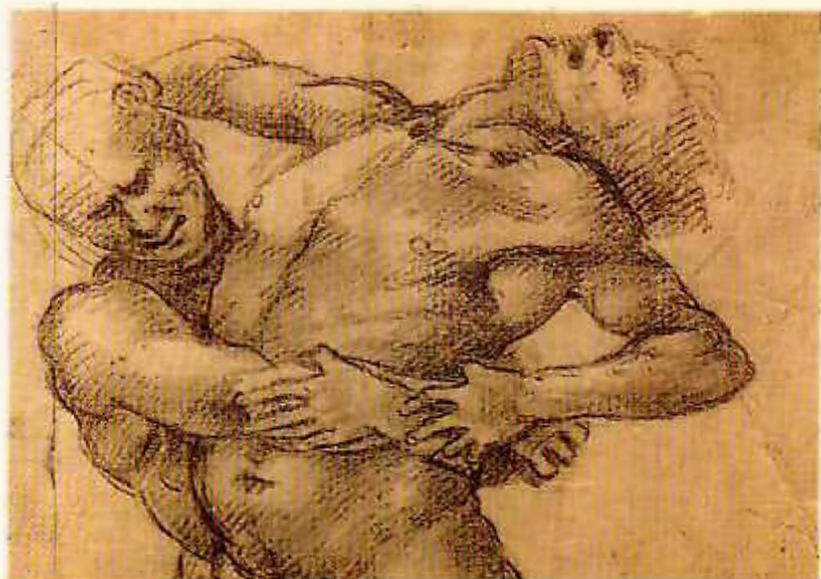


INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA

Esperanza Guisán



CATEDRA

Esperanza Guisán

Introducción a la Ética

CATEDRA
TEOREMA

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Esperanza Guisán
Ediciones Cátedra, S. A., 1995
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 29.103-1995
I.S.B.N.: 84-376-1356-6
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rógar, S. A.
Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)

Índice

Introducción	13
PRIMERA PARTE. CUESTIONES PRELIMINARES	
1. Las ramas de la ética	21
1.1. Ciencia de la Moral	24
1.2. De la moral a la ética	30
1.3. La ética normativa	34
1.3.1. Éticas teleológicas	37
1.3.2. Éticas deontológicas o de principios	38
1.4. La metaética	42
1.5. La ética aplicada	46
1.6. Bibliografía	47
SEGUNDA PARTE. PROBLEMAS MORALES	
2. Responsabilidad, mérito y culpa	51
2.1. Bibliografía	69
3. ¿Por qué ser moral?	70
3.1. Razones y motivos en ética	72
3.2. ¿Son felices las personas honestas?	74
3.3. El anillo de Giges	78
3.4. Cuando la moral vale la pena	79
3.4.1. Normas compulsivas	82
3.4.2. Normas liberadoras	84
3.5. Bibliografía	86

4. La educación moral	87
4.1. Esbozo de las teorías de Piaget y Kohlberg	88
4.2. Algunas deficiencias de la teoría de Kohlberg	93
4.2.1. El concepto de desarrollo moral	95
4.2.2. Reformulación del dilema de Heinz	99
4.3. Una propuesta alternativa	103
4.3.1. Peters	103
4.3.2. Gilligan	104
4.4. Bibliografía	108

TERCERA PARTE. MODELOS DE ÉTICAS NORMATIVAS

5. Las éticas teleológicas. I: La excelencia	111
5.1. Sócrates	113
5.2. Platón	115
5.3. Aristóteles	119
5.4. Epicuro	127
5.5. Bibliografía	130
6. Las éticas teleológicas. II: El utilitarismo incipiente	131
6.1. Tomás de Aquino	132
6.2. Hobbes	133
6.3. Spinoza	134
6.4. Godwin	136
6.5. Hume	138
6.5.1. La reivindicación de la ética laica	139
6.5.2. La felicidad como criterio de justificación en ética ..	140
6.5.3. La concepción amable de la virtud	140
6.5.4. El principio de imparcialidad	141
6.5.5. La felicidad de la humanidad	143
6.6. Bibliografía	144
7. Las éticas teleológicas. III: El utilitarismo maduro	146
7.1. John Stuart Mill	152
7.1.1. Mill como respuesta a las demandas de las éticas del bienestar	153
7.1.2. Mill como respuesta a las demandas de las éticas de los derechos y la dignidad humana	158

7.1.2.1. La crítica basada en la felicidad agregada	159
7.1.2.2. Utilitarismo y derechos individuales	161
7.1.2.3. Utilitarismo, dignidad y autoestima	165
7.1.2.4. Utilitarismo y lealtades	166
7.1.3. Mill como respuesta a las demandas de las éticas de las virtudes y de la excelencia	167
7.2. Bibliografía	169
8. Las éticas deontológicas: el modelo kantiano	170
8.1. La humanidad caída o el egoísmo psicológico de Kant	173
8.2. El antihedonismo ético kantiano	176
8.3. Un no consecuencialismo inconsistente	182
8.3.1. La buena voluntad	182
8.3.2. La imparcialidad como procedimiento y como fin: ¿vacuidad de la razón práctica kantiana?	183
8.4. Bibliografía	189
• CUARTA PARTE. INVITACIÓN A LA METAÉTICA	
Introducción	193
9. Moore y los intuicionistas	197
9.1. El intuicionismo	199
9.1.1. G. E. Moore	199
9.1.2. H. A. Prichard	206
9.1.3. D. Ross	211
9.2. Bibliografía	213
10. La ética neopositivista y el emotivismo	214
10.1. La ética neopositivista: su origen	214
10.2. A. Ayer	217
10.3. C. L. Stevenson	221
10.4. Bibliografía	228
11. Del prescriptivismo al descriptivismo	229
11.1. R. W. Hare	229
11.2. P. H. Nowell-Smith	235

11.3. La corriente de las «buenas razones»	238
11.4. El descriptivismo de Warnock	244
11.5. Bibliografía	249

QUINTA PARTE. LA RECUPERACIÓN DE LAS ÉTICAS NORMATIVAS

Introducción	253
12. Las éticas de los derechos	256
12.1. ¿Qué justicia?	257
12.2. La vuelta a Kant	259
12.3. ¿Qué alternativa al utilitarismo?	264
12.4. Protección de los derechos individuales <i>versus</i> protecciones del bienestar	273
12.5. Bibliografía	279
13. Las éticas del bienestar	281
13.1. Las éticas del bienestar que asumen, en parte, los defectos imputados al utilitarismo clásico	283
13.1.1. R. M. Hare	283
13.1.2. R. B. Brandt	291
13.1.3. J. Ferrater Mora	294
13.1.4. J. Griffin	297
13.2. Las éticas del bienestar que refutan las acusaciones contemporáneas al utilitarismo empleando los propios textos utilitaristas clásicos.....	300
13.3. Bibliografía	305
14. Las éticas de las virtudes y el porvenir de la ética	306
14.1. El es y el debe: una unidad deseable	311
14.2. Ética y comunidad humana	315
14.3. El papel de los sentimientos en la ética	318
14.4. Bibliografía	325

*Para Maria Lúcia Dario,
joven filósofa brasileña
que ama la ética*

*Nada posee valor en la vida excepto el in-
tento de ser virtuoso.*

IRIS MURDOCH

Introducción

La ética es una disciplina muy peculiar. No sólo, como la mayoría de los temas de estudio e investigación, contiene juicios de valor implícitos, más o menos revestidos de enunciados en apariencia descriptivos que ocultan debidamente el carácter de prescriptividad que parece acompañar inexorablemente a toda ciencia y arte humanos, sino que además investiga acerca de esta prescriptividad, explicitándola y analizándola. O, lo que es igual, la ética no sólo contiene juicios de valor, sino valoraciones y juicios sobre estos mismos juicios valorativos.

Pero por supuesto, y antes de proseguir, conviene advertir a quienes se inicien en la materia que (no existe *una* ética (como posiblemente no exista una historia, ni una sociología, ni una medicina), sino diversos e incluso antagónicos puntos de vista acerca de la disciplina.)

El trabajo que aquí se presenta a quien desee familiarizarse con los problemas clásicos y contemporáneos de la ética, está escrito desde un punto de vista y refleja una posición personal en torno a la disciplina. Ello es tan obvio que parecería innecesaria esta insistencia inicial sobre el carácter problemático de la disciplina y sobre las muy diversas concepciones que de ella han existido históricamente, o las que siguen existiendo en nuestro tiempo.

Sin embargo, aquí, como en tantas otras partes, es necesario no inducir a los lectores al error de que puedan tomarse oraciones enunciativas como correlato de hechos que de algún modo pudieran existir objetivamente, al margen de las teorías particulares del autor del libro.

Si en alguna disciplina se requiere un mínimo de honestidad como punto de partida, parecería que la ética es precisamente el lugar donde las exigencias de veracidad, coherencia, etc., se hacen necesarias a tenor de la propia estructura de la materia, su objeto de estudio y el objetivo último que cualquier libro acerca de la ética persigue, o

debiera perseguir: hacernos más lúcidos, más ilustrados, más veraces, más honestos con nosotros mismos.

Sin embargo, también hay que decir, en razón de la honestidad con la que pretende presentarse este tratado, que las dificultades para investigar en ética no son por supuesto mayores, si acaso distintas, que las que se presentan en cualquier tipo de estudio que tenga como objeto la conducta humana, desde cualquier ángulo que se la desee examinar.

Como he indicado al comienzo, contamos con distintos enfoques en ética (igual que en medicina o matemáticas), pero no infinitos. Existe aquí, como en otros saberes y disciplinas, un consenso mínimo acerca del objeto de estudio que, si bien ha sido restringido y ampliado en el decurso del tiempo, tiende a conservar unos temas nucleares y constantes a los que en este tratado se intentará dedicar la atención debida.

El análisis de la vida buena del individuo y de la polis, la recomendación de los medios más aptos para conseguirla, etc., parecen haber sido los objetivos iniciales de la ética desde su nacimiento en el mundo clásico.

Por supuesto que reconocer la «vida buena» y las posibilidades de llegar a un consenso universal sobre la bondad de un determinado tipo de vida es una tarea harto difícil, aunque en principio no del todo imposible (dadas ciertas condiciones ideales que en el presente sólo nos es dado imaginar). El propio Aristóteles reconoció que sería insensato exigir para la ética el grado de exactitud que demandamos para otras materias más neutras, si bien ello no la priva de cierto estatuto de racionalidad que la aleja de lo arbitrario, del subjetivismo y del escepticismo con que fue considerada en el presente siglo por Ayer y otros radicales del positivismo lógico.

Como Ayer denunció, los tratados de ética del pasado contienen una mezcla de cosas indiferenciadas que pertenecen a distintos órdenes del conocimiento: análisis de términos éticos, descripciones sociales y psicológicas acerca del comportamiento humano, exhortaciones a la virtud y juicios valorativos.

Por supuesto que todo ello es cierto, y acaso Ayer aún se haya quedado corto. Los tratados de ética contienen en grados diversos utopías, proyectos, *desiderata*, prejuicios, dogmas, etc. De ahí que el estudio de la ética requiera como punto de partida una actitud cautelosa por parte de la lectora o el lector. Nada de lo que aquí se diga es inocente o neutro. Los enunciados que siguen no corresponden a realidad alguna. No pueden ser verificados ni necesitan serlo en ningún

sentido de la verificación, tal como entendieron los neopositivistas. Pero dichos enunciados no son caprichosos ni desde luego ociosos. Se acercan más o menos, como la buena poesía y la buena música, a esos *desiderata* humanos que permanecen soterrados pero que están ahí y sólo precisan, como decía el poeta, de una voz que les urja a levantarse y echarse a andar.

En tanto en cuanto un tratado de ética despierte en nosotros un número mayor y más importante de *desiderata* aletargados, podremos decir que se acerca a los objetivos propuestos y que en buena medida cumple el cometido que, implícitamente, sobreentendemos debe ser asumido por toda ética: la mejora de la vida y la sociedad humanas.

Por supuesto, como ya indiqué, se funden y confunden en los tratados de ética sueños utópicos de mejora social e individual con prejuicios de clase, con verdades procedentes de uno u otro credo, religioso, político o de otra índole. Todo lo que pueden y deben hacer los lectores es tomarse con cautela cada afirmación contenida en estos tratados (y por supuesto en todo tipo de tratado, incluidos los de biología y psiquiatría) intentando depurarlos contrastándolos, en lo posible, con los *desiderata* que uno encuentra en sí mismo cuando utiliza como guías la fuerza del conocimiento y de la ilustración en lugar de la costumbre, la norma o el dogma establecido.

Un tratado de ética (como posiblemente toda obra humana hablada o escrita) es un intento, más o menos encubierto, de cambiar el mundo o de mantenerlo de una determinada manera, en un determinado estado. Posiblemente sea uno de los saberes más apasionantes con que un estudiante se puede enfrentar para examinar la posibilidad de hacer con su vida algo distinto de lo que habitualmente hace, y, acudiendo a los métodos disponibles, buscar las razones que justifiquen el cambio, la transformación o la conservación de determinadas normas. La ética tiene que ver, ni más ni menos, con lo más íntimo y cálido de cada individuo, con el sustrato más profundo de la vida en sociedad: el *ethos* o carácter humano, la personalidad de cada cual, que tal vez pueda ser salvada de un proceso acrítico de socialización.

La ética no describe, o al menos no es ése su principal cometido, lo que acontece en las vidas y sociedades humanas. Ni siquiera realiza un estudio crítico de lo que tiene lugar. La ética tiene un ámbito propio que concierne más a lo que debe ser que a lo que es, como indicó G. E. Mooret, aunque lo hizo bastante torpemente. Se ocupa, como también hiciera Kant con insistencia, no de lo que el hombre es, sino de aquello que la razón universalizadora nos urge a realizar (aunque aquí también Kant cometió serios errores, como se verá en su momen-

to, al desvincular indebidamente la razón de las pasiones humanas).

Pero tanto Moore como Kant han insistido con acierto en que la ética pertenece a un ámbito o dominio peculiar, que para Moore no es el mundo natural de los objetos físicos ni el mundo sobrenatural de los entes de razón, sino el mundo que él denomina no natural, a falta de un término más apropiado. Ése es el mundo que Kant confundió con el del dominio de una razón práctica presuntamente pura y que nosotros haríamos más bien en considerar como el mundo de la creatividad humana, el mundo de la utopía, combinado con los métodos habituales del razonamiento.

Así pues, como punto de partida debemos tener en cuenta que no nos adentramos en una disciplina cuyo método se parezca a los de las demás (aunque a veces las diferencias y distancias son cuestiones de grado), sino que más bien iniciamos el estudio de un ámbito de investigación original y muy peculiar. La imaginación y la razón trabajan al unísono; los deseos, pasiones y razones humanas operan conjuntamente.

No se trata tan sólo de la creación de utopías más o menos convincentes o de la propuesta de buenas causas para la mejora de la humanidad en su conjunto o a nivel particular. Se trata también, y esto es sumamente importante, de encontrar buenas razones para las buenas causas, de persuadir y convencer al mismo tiempo.) (Los emotivistas y los kantianos constituyen los dos límites igualmente inaceptables de una concepción de la ética como la que aquí se presenta.)

En resumidas cuentas, en determinado sentido es cierto, y en determinado sentido no lo es, que la ética se ocupa de deberes y no de derechos, porque los deberes y los derechos, las normas y obligaciones, las reclamaciones que los individuos pueden hacerse mutuamente en su vida en sociedad, no proceden de ámbitos no naturales, sino que, aun siendo mecanismos artificiales, como la justicia según la concepción de Hume, se derivan de necesidades surgidas del hombre natural. Existe, por decirlo con uno de los más preclaros filósofos en lengua castellana, José Ferrater Mora, un «continuo de continuos que es el mundo», dentro del cual y sólo dentro del cual cobra sentido el ámbito de las normas, valores, deberes, obligaciones, derechos, etc. Por eso, según han indicado autores como Nowell-Smith, (la ética tiene que partir del estudio y comprensión de lo que la persona humana es, y tal vez habría que añadir de lo que quiere ser, o mejor todavía, de lo que querría ser si contase con información relevante acerca de causas y efectos, los medios adecuados y la libertad de prejuicios, presiones, etc.), como en buena medida se proclama en el programa ético propuesto por Brandt en *Teoría ética*.

A mi modo de ver, la ética quizá constituya la tarea más apasionante y más ardua que nos sea dado emprender. Significa conocer lo que somos, y especialmente lo que querríamos ser, partiendo de una situación privilegiada en la que no vamos a encontrar jamás: de libertad frente a prejuicios y de generosidad frente a las limitaciones de nuestra situación particular, que nos lleva a ocuparnos un tanto mezquinamente de nuestro yo, a sabiendas de que otros yoes van a sufrir injusta e injustificadamente con tal de que nuestras ambiciones y afanes encuentren cumplimiento.

La ética o la «aventura ética» —por usar una figura literaria más apropiada que la que pudiera sugerir la frialdad del discurso filosófico racional— es, tal vez, la aventura por excelencia, a la que se debe acudir con cierta ingenuidad deliberada y con el deseo de encontrar verdades provisionales que nos ayuden a mejorar nuestra vida y las vidas humanas y no humanas que nos rodean. El estudio y comprensión de la ética no supone un aumento cuantitativo de nuestros saberes —la ética es, en el sentido más genuino, sabiduría. Constituye una técnica, una ciencia y un arte. Nos muestra no sólo los límites, sino las infinitas posibilidades de nuestro llegar a saber: las posibilidades de creación y recreación de las relaciones humanas, el orden social, político, económico, etcétera.

(Por eso, en un sentido determinado, la ética está en todo, se preocupa por todo: la biología, la psicología, la historia de las culturas, los órdenes económicos, los regímenes políticos, los códigos penales y jurídicos en general, la educación, la sociología, la atención sanitaria, la investigación en ciencias de la salud. Todo lo que constituye el quehacer humano —el arte, la medicina y la ingeniería genética, el medio ambiente, la economía, la política, la justicia, la educación, el ocio y el entretenimiento— ha de ser supervisado y en última instancia justificado en alguna medida por la ética.)

Porque no sólo el mundo, sino todos los mundos y todos los órdenes del saber (la cultura y la ciencia especialmente) son susceptibles de ser recreados, examinados y mejorados.

La ética nos muestra esa pequeña pero poderosísima arma que constituye la voluntad de transformación, liberación y cambio del ser humano, con sus limitaciones pero también a veces con sus potencialidades. Por eso, considerar la ética como una mera disciplina académica sería tan absurdo como creer que el agua es solamente un líquido susceptible de ser analizado en el laboratorio.

La ética es o puede ser un saber sistematizado, disciplinado, que puede diferenciarse a modo de orientación en un curso universitario.

Embarcarse en la «aventura ética» es algo que queda más allá, que resulta mucho más difícil, pero que es también mucho más apasionante y gratificante. Este tratado de ética no pretende solamente enseñar algunas nociones más o menos elementales sobre un saber sistematizado, que constituye el corazón de los conocimientos filosóficos.

Todos los filósofos prestigiosos en la historia de la humanidad han hecho sus incursiones más o menos intensas y extensas en el ámbito de la ética. Todos han sido moralistas, utopistas y diseñadores de órdenes distintos de los que les ofrecía la sociedad de su tiempo: desde Platón con sus críticas a la democracia ateniense, hasta Kant con sus propuestas de una razón pura práctica que sobrepasase las ambiciones vulgares del hombre medio de su tiempo, pasando por los ilustrados ingleses y franceses, los socialismos románticos y de todos los signos, los anarquismos, los liberalismos, etc. De Protágoras a Bertrand Russell, sin olvidar a Hegel, Hume, Mill o Sartre, Wittgenstein o Putman, todos los filósofos de la política, el lenguaje, la ciencia, etc. (todos los teóricos del conocimiento han sucumbido a la tentación de contribuir a esta materia, la ética, que constituye toda una sabiduría y un arte relativos a la buena vida y a la vida buena.)

Aunque pueda parecer un tanto exagerado, la historia de la filosofía, y en buena medida la de la literatura y el ensayo, forman parte de la historia de la ética. (A pocos, a poquísimos seres humanos les ha dejado indiferentes el mundo de los valores, los derechos y los deberes; el mundo de las normas que constituyen la vestimenta que el ser humano puede tejer y destejer a su gusto, dentro de un orden.)

Dado que el ámbito de la ética es un ámbito de libertad y creatividad, amén de un discurso razonado acerca de la justificación de toda suerte de normatividad (la moral cotidiana, la norma jurídica, los códigos formales e informales, etc.), cabe esperar que la lectura de este pequeño tratado iniciador en la disciplina despierte esas ansias, más que justificadas, no sólo de reflexionar acerca de la ética, sino de contribuir con nuestros escritos y nuestra propia vida a la realización de los ideales de vivencia y convivencia que brotan de nuestros sueños y son sancionados favorablemente por la razón humana.

Sólo si esto ocurre, este pequeño tratado habrá cumplido con holgura los objetivos, indebidamente ambiciosos tal vez, para los que fue concebido.

PRIMERA PARTE
CUESTIONES PRELIMINARES

1

Las ramas de la ética

Uno de los atractivos más importantes que presenta la disciplina objeto de estudio en este libro es que, como la vida misma, resulta inagotable, insustituible y persistente en el decurso histórico. De la ética puede decirse sin exageración que es, frente a otras ramas de la filosofía más susceptibles de perder entidad a través del tiempo, una rama de investigación inevitable, no reconvertible, no susceptible de devenir conocimiento empírico o de otra índole diferente a lo que es: razonamiento, reflexión crítica sobre sentimientos y *desiderata* humanos, en una palabra, no sólo filosofía práctica que parece persistente a los cambios de enfoque epistemológicos y de toda índole, sino disciplina llamada cada vez más, a medida que los pueblos adquieren un nivel de conciencia crítica más desarrollado, a convertirse en el núcleo en torno al cual ha de gravitar todo el proceso de producción cultural, científica y educativa, todo el proceso de ordenamiento político y jurídico.

Se puede percibir que aumentan día a día los científicos y los artistas, los periodistas y los médicos, los políticos y los hombres y mujeres de a pie conscientes de que la vida humana, en todas sus manifestaciones, está entreverada de valoraciones, normas, etc., que precisan examen, escrutinio y remozamiento a la luz de la crítica y del uso ponderado de la razón práctica.

Es cierto que en muchos sentidos el mundo occidental, especialmente, parece abocado a una excesiva tecnocracia que deja a un lado los aspectos más humanísticos y filosóficos de la producción científica, más interesada por resultados económicamente rentables que por el logro de una *eudemonía* o un bienestar psíquico, intelectual, etc., el cual sólo puede alcanzarse cuando los individuos logran su madurez personal, intelectual y, cómo no, afectiva. Pero a pesar de que la técni-

ca y la ciencia aplicada a la tecnología parecen ocupar un lugar más destacado que nunca en nuestro mundo circundante, también es cierto que la cultura occidental se va haciendo cada día más sensible a la necesidad de una reflexión crítica sobre los modos de vivir y convivir, sobre la propia técnica y la propia ciencia, así como sobre los problemas ético-políticos que la tecnología no puede ni podrá nunca resolver.

Llama poderosísimamente la atención que, frente y junto al desarrollo de la tecnología, el ámbito de la razón práctica se expande y robustece continuamente, presagiando un futuro prometedor no sólo para la disciplina sino para la mejora de los individuos, su mayor y mejor despliegue personal y sus mejores relaciones tanto intra como intersubjetivas (es decir, sus relaciones con ellos mismos y con los demás).

Sin duda no es ajeno al auge y reforzamiento de la ética el hecho de su conexión profunda, permanente y relevante con las cuestiones más vitales que conciernen a nuestra vida cotidiana tanto en el ámbito privado como en el público. Las distintas ramas o subdivisiones de la ética dan cuenta de la relación estrecha e indisoluble entre esta disciplina y nuestro quehacer de cada día.

De una manera sucinta se podría convenir que la ética parte de la consideración de hechos relativos a las instituciones, la política, las normas de comportamiento, las leyes vigentes, etc., para proceder a continuación a criticarlas y reformularlas de acuerdo con normas y *desiderata*, criterios y fundamentos, los cuales a su vez son revisados y cuestionados a la luz de una reflexión crítica profunda para, en última instancia, revertir nuevamente en normas, criterios y principios que se materializarán posteriormente, en la última fase del proceso, en normas concretas de conducta cotidiana.

Los pasos seguidos por la disciplina serían consiguientemente:

1) Estudio y reconocimiento del mundo de los valores y normas en todas las esferas de la actividad humana (en rigor, esta parte de la disciplina sería un paso previo a la iniciación del estudio de la ética), aunque Stevenson la ha incluido, con más o menos acierto, dentro de la propia ética bajo el rótulo un tanto equívoco de ética descriptiva (1963, págs. vii-viii). Más apropiadamente, esta rama debiera denominarse tal vez ciencia de la moral, que podría subdividirse a la vez en sociología de la moral, psicología de la moral, historia de la moral, etc.

2) Examen crítico de las normas y valores existentes, de acuerdo con valores y principios definidos y razonados.

Este quehacer corresponde a la ética normativa, que ha constitui-

do tradicionalmente, y sigue constituyendo, el grueso de la investigación realizada en ética.

3) En un segundo momento de reflexión filosófica, los propios principios y razonamientos esgrimidos en la ética normativa —valores a los que se apela, justificaciones que se arguyen— precisan de una nueva consideración o de una reflexión más profunda que concierne al ámbito de lo que desde 1903 para acá se ha dado en denominar ética crítica o metaética. Ésta funciona a modo de una metarreflexión sobre la propia reflexión ética, y ha dado lugar a corrientes variadas y encontradas de pensamiento que mencionaré más adelante. Algunas de ellas, las que pudieran englobarse bajo el rótulo de relativismo metodológico por seguir la terminología de Brandt (1982, pág. 322), han llegado a negar la propia posibilidad de la ética normativa, o han llevado a replantear los principios de la misma y la racionalidad con que se justificaban.

4) Como fruto de este momento metaético, tiene lugar un reajuste, cuando no la supresión de la actividad ético-normativa, con el consiguiente cambio de paradigmas axiológicos y un predominio mayor o menor del relativismo ético, el consenso ético, el constructivismo, el prescriptivismo, etcétera.

5) A tenor de toda la actividad precedente, se consolidan o se rechazan modelos éticos normativos que a su vez se traducen en códigos deontológicos concretos y aplicables a la biología, la práctica médica, los negocios, la política, etc. Constituye este momento el ámbito de la denominada ética aplicada o ética práctica, que engloba disciplinas de nuevo cuño tan pujantes como la bioética, la ética de los negocios y otras muchas, y que tiene sus antecedentes históricos en la denominada y muchas veces denostada casuística, que trata de solventar problemas concretos en situaciones asimismo concretas y determinadas de nuestro cotidiano quehacer.

(La vida cotidiana, pues, que servía como introducción o estudio previo a la ética propiamente dicha, la ética normativa en este caso, constituye no sólo el punto de partida sino también el de llegada, la meta final a la que toda la producción de la filosofía moral se encamina.

No se trata, en suma, de meras opciones teóricas a favor o en contra de una base racional y/o natural de la ética, o de una base emocional y/o no natural de la misma, de la defensa del método intuitivo como guía en el discernimiento de los principios morales, o de la opción por preceptos emanados del consenso o del contrato social. Lo que a la postre se dilucida es el derecho o no a la propiedad privada, a una asistencia médica adecuada, a decidir sobre la paternidad y la

maternidad, a morir dignamente, a la desobediencia u obediencia a las leyes en curso, a la supresión del ejército armado, a la libertad de expresión, a la justificación y/o injustificación del paternalismo, a las argumentaciones éticas en favor y en contra de las guerras, a los problemas de solidaridad/insolidaridad entre países pobres y países ricos, et cetera.

Con un poco más de detenimiento examinaremos cada uno de los pasos mencionados en la investigación ética, confiando en que pondrán de manifiesto cómo se engarzan con nuestra vida cotidiana y la enriquecen.

1.1. CIENCIA DE LA MORAL

Utilizaré este término de modo provisional y en ausencia de otro más afortunado. Como ya indiqué, sería equivalente a lo que Stevenson, también con poco acierto, denomina ética descriptiva, cuando más bien habría de centrarse en la (descripción del contenido de las normas, códigos y principios que dan lugar a la reflexión ética, en su génesis psicosocial, en su desarrollo histórico, en los procesos de mediación y en las agencias sociales que los impulsan, desarrollan e incrustan en nuestras conciencias.)

Un conocimiento somero de cómo los valores, principios y normas se generan, expanden e implantan en las conciencias individuales es un prerrequisito para toda discusión seria acerca del origen de los mismos. Cuando un intuicionista, pongamos por ejemplo, indica que todos sabemos por intuición lo que es bueno y malo, lo que es correcto e incorrecto, apelando únicamente al conocimiento que nos depara cierto «sentido interno», muestra una lamentable laguna en los conocimientos más elementales de la génesis de los valores, admitida por casi todas las escuelas de pensamiento, tanto psicológicas como sociológicas. Los valores son fruto de un proceso de socialización en el que, como Berger (1978, pág. 199) ha puesto de relieve, no somos sólo sujetos pacientes, sino asimismo agentes. Pero a no ser que nos situemos en un nivel crítico y sometamos a escrutinio los valores y normas heredados, nuestra conciencia será tan poco nuestra como poco nuestra es la lengua que hemos recibido pasivamente de una tradición.

Cuando, incluso con posterioridad a Richard, se juzga en el pensamiento contemporáneo que determinados principios son contraintuitivos, se está diciendo que, dado el sistema de valores y normas en el que hemos sido socializados, dichos principios se presentan como

inaceptables, simplemente porque no son aceptables dentro de nuestro paradigma axiológico-normativo.

Está claro que ninguna discusión metaética acerca del carácter de los juicios éticos puede producirse si no tenemos en cuenta que el sujeto es modelado y que él mismo modela los valores, normas y principios predominantes en su cultura.

Por supuesto que las posturas de las distintas escuelas de pensamiento psicológico y social producen argumentaciones adecuadas para defender sistemas metaéticos e incluso ético-normativos distintos. Sin detenernos excesivamente en este apartado, que rebasa el ámbito de la ética propiamente dicha, mencionaremos aunque sea muy de pasada algunas aportaciones. Para la concepción freudiana, el *ego* se ve atormentado por un inconsciente que no es capaz de controlar, en el que se han introyectado los mandatos de la autoridad paterna; ese *ego* sublima en el *superego* de las normas y valores los miedos y temores de su infancia y los eleva a la categoría de principios, por exponerlos de un modo harto rudimentario. Muy distinta es la concepción de los valores, normas y principios que, arrancando de Piaget, se consolida en Kohlberg. En efecto, esta teoría nos describe un desarrollo más o menos natural y secuencial de la conciencia moral, que logra, en su fase final, liberarse de las influencias de los agentes sociales (padres, maestros, prensa, propaganda, autoridades morales y políticas, etc.) para situarse en un nivel posconvencional, en el que genera, de acuerdo con la reflexión y el razonamiento, principios propios.

En cualquier caso, y sea cual sea la escuela psicológica y sociológica que optemos por seguir como orientativa, es necesario al menos conocer, en una primera fase de iniciación a la investigación de la filosofía moral, en qué consisten los hechos de la ética.

La ciencia de la moral o las ciencias que se ocupan de los fenómenos relativos a la génesis y el desarrollo de normas y valores, son especialmente importantes para el estudio de la ética normativa y de la ética crítica o metaética, en tanto en cuanto ponen al descubierto el proceso de socialización en general, y en particular aquella parte del mismo referida no al adiestramiento en un tipo de conducta concreto sino precisamente al conocimiento de las normas morales, y a la actuación del individuo conforme al reconocimiento y aceptación de las mismas.

Denominaré moralización este proceso particular (sobre otro uso del mismo término véase Aranguren, 1984, págs. 74 y ss.) e intentaré distinguirlo de alguna manera del proceso más amplio conocido como socialización, en el que se integra.

Todos los estudiantes y estudiosos de la sociología y de las ciencias de la educación en general conocen el proceso mediante el cual los humanos aprenden a comportarse y a asumir sus papeles sociales de acuerdo con las normas establecidas por una tradición o una sociedad determinada. Sobre dicho proceso han insistido los antropólogos y sociólogos reconocidos desde la *Concepción del hombre* del ya clásico Lipton.

A la investigación ética le interesa todo el proceso de educación y socialización del ser humano: desde cómo es enseñado a utilizar determinados utensilios para comer o incitado a iniciarse en determinados ritos en edades y etapas determinadas de su vida.

Para la investigación ética es de primordial importancia averiguar hasta qué punto el ser humano es naturaleza y hasta qué punto cultura, en qué medida recibe pasivamente las instrucciones de los agentes socializadores y hasta dónde incide activamente en la transformación de los *inputs* introducidos en su conciencia.

Por lo demás, aunque como indicaré seguidamente no existe una separación tajante entre las normas sociales y las normas morales, sí se constatan diferencias de grado entre unas y otras (Ferrater Mora, 1979, pág. 140). A la ética está claro que le concierne de un modo muy particular aquel subconjunto de normas sociales que, por poseer unas características determinadas, podemos considerar como normas morales.

No estará de más que nos detengamos un instante a analizar en qué consisten exactamente las normas morales y qué las distingue de las normas sociales y de los usos y costumbres en general.

Como Ferrater Mora ha señalado con acierto, posiblemente no existe una clase particular de normas que deban ser llamadas morales o, por decirlo de otra manera, y contradiciendo algunas apreciaciones que he hecho en la Introducción, si bien es cierto que el ámbito de la ética es particular y no totalmente reducible a otro reducto, también en un sentido importante se encuentra frecuentemente relacionado con otros ámbitos. Las normas morales y los valores no se producen en el vacío ni son «no naturales», como Moore pretendía, aunque equivaldría a caer en un sociologismo innecesariamente reduccionista decir que son simplemente un producto social, o afirmar que constituyen un producto social, sin matizaciones. Pero en un sentido importante, comparten con las normas sociales en general su interacción con las demandas más o menos «naturales» de los individuos, como fruto de las relaciones interindividuales o intersubjetivas.

Existen, bien es verdad, normas morales que, en principio, podría

considerarse que escapan a consideraciones intersubjetivas. Me refiero a aquel tipo de desarrollo individual que los griegos expresaban mediante el término *areté*, que se traduce indistintamente por virtud o excelencia. El desarrollo armónico del individuo, su realización total como sujeto particular, que ha sido y debería seguir siendo, a mi modo de entender, uno de los objetivos del discurso ético, podría considerarse sujeto a reglas no generadas en la relación intersubjetiva y, por tanto, no pertenecientes a un subconjunto dentro del conjunto de las normas sociales.

Es ciertamente ésta una cuestión polémica que se presenta aquí —como prácticamente el resto de afirmaciones y postulados contenidos en este libro— más como materia para debate y reflexión que como una conclusión definitiva a la que pudiera haber llegado la autora de este trabajo.

Se me ocurre, no obstante, que incluso las normas morales relativas a la excelencia, al desarrollo del individuo, a su *flourishing*, por decirlo con un término anglosajón muy plástico, no son nunca estrictamente individuales, ya que, para empezar, ningún individuo es persona sino dentro de un núcleo social que le dota de los instrumentos necesarios para su realización como persona. No podemos olvidar que la actividad individual por excelencia, como es el pensar en solitario, resulta imposible e inconcebible en ausencia de las normas sintácticas de un lenguaje aprendido en la interacción social.

Si admitimos, pues, que todo lo individual es producto de la convivencia en un grado u otro, tendremos que admitir asimismo que las normas morales son todas ellas también sociales o producto de la vida en sociedad, aunque no resulte vano matizar y diferenciar en cada caso los grados de dependencia de las normas y valores respecto a los grupos sociales de los que más o menos remotamente proceden.

Por lo demás, como ha indicado Baier (1958, pág. 174), un conjunto de normas de conducta no es, sin más, un conjunto de normas morales (punto de vista que personalmente suscribo en una buena medida).

Sin embargo, no suscribo la afirmación del mismo autor de que una norma social no se convierte en norma moral hasta el momento en que es asumida críticamente por los individuos. Pensemos en la norma «no matar a inocentes» o simplemente «no matar», que parece autorrecomendarse universalmente como norma ética. Es bien probable que muchos miembros de la comunidad, hipotéticamente incluso la mayoría, hipotéticamente también incluso su totalidad, la acepten por simples motivaciones prudenciales: el temor al castigo, el despres-

tigio, el ostracismo, la repulsa social, etc. Aun así la norma seguirá siendo una norma moral. Otra cosa muy distinta es que el individuo que no la asume de manera crítica, desde la racionalidad, no pueda ser considerado como un individuo que obra éticamente, sino por razones de prudencia, por pura convención, que no convicción.

Con todo, la regla «no matar» (salvo en casos excepcionales como en los de la eutanasia, pongamos por caso) sigue siendo un precepto moral con pretensiones, justificadas, de universalidad. Otra cuestión es que los individuos la obedezcan por motivaciones no estrictamente éticas. En este caso, podríamos indicar que no es suficiente con que un individuo actúe conforme a la ley moral, sino que, como en el caso kantiano, obre de acuerdo con un convencimiento interior y con una adhesión interna a la ley.

Por lo demás, y en el extremo opuesto, no es impensable, por detestable que sea, que muchos individuos puedan infringir la norma moral «no matar» debido a convicciones profundas, a motivaciones religiosas, políticas o de otra índole que aceptan incluso tras la reflexión o la crítica.

Pensar que la sola reflexión y el razonamiento conducen a un comportamiento moral es totalmente ilusorio, y trataré de demostrarlo en otro capítulo, pues (como bien han dejado sentado Piaget y Kohlberg, el desarrollo crítico y racional es condición necesaria para el desarrollo moral, pero en modo alguno suficiente.)

Las éticas formales, siguiendo a Kant, ponen un énfasis indebido en el mero uso de la razón ética, cuando la razón precisa de asideros en los que anclarse, y de causas, sentimientos, necesidades y deseos adecuados que defender.

Volviendo a lo que ahora me ocupa, una norma moral, aunque sea peculiar y especial dentro del conjunto de las normas sociales, no se distingue de las restantes normas del mencionado conjunto simplemente por ser obedecida desde la adhesión crítica, la convicción y el convencimiento, sino además por el tipo peculiar y particular de contenido que la informa.

Desde el punto de vista que aquí se defiende, la ética tiene como objetivo solventar conflictos entre necesidades diversas dentro de un mismo sujeto (resolución de conflictos intrasubjetivos), así como entre las necesidades de diversos sujetos dentro de una comunidad (resolución de conflictos intersubjetivos); por tanto, una norma será moral en la medida en que atienda a las necesidades generadas en la vida cotidiana, en la cual intereses en colisión demandan ser satisfechos (E. Guisán, 1986, págs. 29-38).

[De modo más o menos provisional se podría decir, pues, que una norma es moral cuando trata de solventar conflictos relativos a intereses intrasubjetivos o intersubjetivos en colisión.]

Cuanto más profundos son los conflictos, y cuanto más intensos son los intereses y necesidades que se trata de satisfacer, tanto más decididamente moral se torna la norma.

Por eso, la protección de la vida, el «respeto a la vida», ha sido considerado desde enfoques éticos diferentes como un derecho o deber prioritario, creyéndose erróneamente que dicha prioridad pudiera proceder de un orden natural o sobrenatural anterior o superior a los deseos, necesidades o intereses humanos, cuando lo que ocurre, como parece obvio, es que vivir es una necesidad humana, el *conatus* por perdurar y el anhelo básico de todo ser vivo. De ello se sigue que las normas relativas a la vida, su conservación, su seguridad, su calidad, su reproducción, etc., ocupen un lugar privilegiado en los sistemas éticos y constituyan el referente último de todas las normas morales al uso en las distintas épocas.

Teniendo en cuenta, pues, lo anteriormente indicado, se podrá apreciar con facilidad que las normas morales que a nivel superficial cambian, y a veces aceleradamente de un época a otra y de un lugar a otro, se mantienen persistentemente semejantes a otro nivel más profundo.

Considérense, si no, las normas morales relativas a las relaciones sexuales, la reproducción, etc. La aparición de anticonceptivos y la disminución de los peligros de una maternidad o paternidad no deseadas hicieron que las relaciones sexuales extramatrimoniales dejasen de considerarse moralmente reprochables, salvo en grupos que se atienen a normas de inspiración religiosa-dogmática. Pero aun estos grupos no siempre son impermeables a los cambios de actitud de la comunidad en su conjunto, que ha ido adoptando posturas que podrían calificarse de más permisivas en la medida en que el control de la natalidad ha sido posible y el contacto carnal no conlleva ya necesariamente el nacimiento de hijos no deseados.

Por supuesto que, aunque la lógica interna de la norma moral es la satisfacción del conflicto entre las diversas demandas intrasubjetivas, subjetivas e intersubjetivas, no siempre los códigos morales al uso son el reflejo de conflictos entre necesidades y demandas. La fuerza de la costumbre y la inercia de la tradición dan lugar a lo que los antropólogos han bautizado como *cultural lag*, una especie de rezago cultural que hace que normas en otro tiempo útiles y adecuadas a la supervivencia del grupo, a su mejor integración y a un desarrollo más ade-

cuado de sus miembros, retengan su importancia moral y demanden obediencia y respeto cuando ya han dejado de cumplir por completo la función para la que se concibieron.

A este conservadurismo tiende la moralidad positiva, es decir, la moralidad *de facto* dentro de una comunidad o un grupo, con su carácter claramente perjudicial para los intereses y las necesidades humanas. Esto hace que surja, en un segundo momento, como veremos inmediatamente, la moralidad crítica o, lo que es lo mismo, la filosofía moral o la ética, que tiene como misión fundamental llevar a cabo los reajustes necesarios dentro de la moralidad positiva, a fin de que ésta cumpla los fines para los que ha sido diseñada.

La ciencia de la moral se ocupa, pues, propiamente de la moralidad positiva, y no de la moralidad crítica o filosofía moral o ética. Pero en su intento de esclarecimiento del sentido último de las normas morales, y de la justificación subyacente a los sistemas normativos, justificación más o menos implícita, arroja abundante luz a la hora de llevar a cabo el análisis crítico de las normas y sistemas imperantes, simplemente según la lógica interna de los mismos.

El estudio del proceso de «moralización» o trasmisión de las normas morales, mediante un sistema bien elaborado de sanciones sociales, que conlleva una serie de premios y castigos verbales y de toda índole —prestigio, ostracismo, etc.—, descubre, asimismo, las dificultades con las que se enfrenta el hombre común a la hora de intentar desembarazarse de las normas impuestas convencionalmente por el uso y la costumbre. Nos ayuda a intentar una salida y nos ilustra, como se verá en otro capítulo, acerca de las posibilidades de un proceso desde la moral convencional a la moral posconvencional propia de un estadio de desarrollo moral más avanzado, según las corrientes desarrollistas.

1.2. DE LA MORAL A LA ÉTICA

En el apartado 1 he intentado caracterizar de algún modo la norma general como un subconjunto peculiar de las normas sociales en sentido amplio, atendiendo al contenido que tiene particularmente en cuenta las necesidades e intereses más íntima y profundamente sentidos por los humanos. También he hecho alusión a las diferencias entre la moralidad positiva o simplemente moral, y la moral crítica o simplemente ética o filosofía moral.

Sin embargo, como hay confusión en el uso de ambos vocablos, y como el significado que se les suele asignar es cuando menos vago, me gustaría detenerme brevemente en el análisis de las diferencias y conexiones entre ambos ámbitos de estudio e investigación.

Por decirlo de un modo un tanto simple y tajante, la moral es un hecho social indiscutible, hasta el punto de que no se conocen sociedades en las que los conflictos intra e interindividuales no aparezcan regulados por códigos, costumbres, máximas, consejos, advertencias, prohibiciones y exhortaciones más o menos tácitas o expresas.

Que el ser humano es un animal lábil, educable, socializable, etc. —de hecho, y con mucho, el más lábil, educable y socializable de los animales—, parece ser un dato tan incontrovertible que no merece la pena buscar testimonios de científicos sociales particulares para confirmarlo, cuando la totalidad de las investigaciones testimonian esta particularidad expresada bellamente en el mito narrado por Protágoras acerca del origen de la *diké* (la justicia) en el diálogo platónico que lleva su nombre.

Parafraseando al Ortega del «yo soy yo y mis circunstancias», podríamos decir en el mismo sentido que cada humano es su yo más sus normas sociales y particularmente morales; cada hombre y cada mujer, en cuanto individuos, son ellos mismos más los códigos y normas morales, la moral a la que se adhieren.

La moral es para los humanos como una segunda piel, tan pegada a la primera que resulta difícilmente discernible, criticable, desechable o renovable. De ahí lo inapropiado de expresiones tales como «la pérdida de la moral». La moral es un elemento tan constitutivo del ser humano, como su condición de ser mortal, finito y limitado (Aranguren, 1958, cap. 7, págs. 47 y ss.). Los hombres y la sociedad pueden perder una moral, una forma determinada de concretarse la moral, pero la moral en cuanto tal no se acaba ni se pierde; simplemente consiste en múltiples manifestaciones que cambian con las circunstancias temporales, sociales, políticas, económicas, educativas y de muy variada índole.

Es más apropiado hablar, pues, de periodos en que la moral sufre transformaciones aceleradas, y de otros periodos en que dichas transformaciones y mutaciones se llevan a cabo de forma apenas perceptible dada su lentitud. Es adecuado, pues, hablar del ritmo de los cambios morales, pero del todo desafortunado utilizar expresiones como la ya indicada «pérdida de la moral», dado que la moral es inherente a la condición humana y a la vida en sociedad. Sólo seres humanos totalmente aislados, desprovistos de lenguaje, no sometidos a los proce-

sos de socialización y moralización, podrían ser imaginados en un estado tal en el que la segunda naturaleza que constituye la moral estuviera ausente.

Sin embargo, no todos los seres humanos adquieren conciencia del denominado proceso de moralización a pesar de, o precisamente a causa de haber sido sometidos a él. (La familiarización desde edad temprana con determinadas normas y costumbres hace que, como indicó Simone de Beauvoir (1972, págs. 39 y ss.), los valores se presenten cosificados, como objetos naturales —árboles, ríos— inmutables y permanentes en sí mismos, en lugar de lo que son: creaciones humanas, mutables y transformables, con una precaria existencia en general, salvo en los casos de los valores más dependientes de los *desiderata* profundos de los seres humanos.

Precisamente el análisis del proceso de moralización, el escrutinio de los valores en juego o en litigio, la distinción entre la distinta procedencia y génesis de los mismos, hace necesario e ineludible que todo ser humano que pretenda alcanzar un grado determinado de libertad, madurez y criterio propio, haya de embarcarse en el tránsito de la moral a la ética o, lo que es igual, en el tránsito a la moralidad positiva (es decir, no necesariamente materializada en normas concretas de una comunidad).

Ello no implica que un individuo maduro se vea ineludiblemente abocado al rechazo de las normas morales en que fue moralizado en su totalidad.

(La comprensión del proceso de moralización y las finalidades que persigue, así como la familiarización con la génesis de las normas morales y el sentido y objetivo de las mismas, nos ayuda a esclarecer cuáles de ellas merecen ser obedecidas y cuáles precisan ser sustituidas o rechazadas.)

Es muy posible que, si observamos detenidamente las normas consideradas como morales en cualquier sociedad a lo largo de la historia, descubramos cuando menos dos tipos: normas originarias o normas fuente, que suelen ser reducidas y depender de uno o dos principios muy generales, como preservar la vida, evitar la guerra, mejorar las relaciones sociales, lograr mayor armonía en el grupo, ayudar al mejor desarrollo de los individuos y los colectivos (en suma, maximizar la felicidad general y particular y minimizar el sufrimiento); y normas secundarias o derivadas, que constituyen un grupo variopinto atento a aspectos más particulares de la vida en común. Éstos suelen tener sentido durante periodos limitados de tiempo, aunque la inercia, como ya indiqué, puede hacerlas vigentes y prevaecientes en los

sistemas normativos cuando la finalidad y los objetivos para los que fueron diseñadas han dejado de existir.

Por supuesto que entre las normas originarias de carácter más o menos permanente (no mentir, cumplir las promesas, cuidar de los inválidos, los enfermos y los niños, mejorar las condiciones de vida propias y ajenas, etc.) y las normas secundarias pueden existir normas intermedias, de forma que la separación entre la norma originaria y la secundaria no es siempre nítida y tajante.

«Pagar los impuestos», por ejemplo, no es sólo un imperativo legal sino una norma moral reconocida, que no posee un carácter meramente temporal y transitorio, pero que tampoco puede considerarse atemporal y tan permanente como la condición humana. Y ello por la sencilla razón de que son concebibles sociedades, más o menos utópicas, en las que no haya lugar a la redistribución de la riqueza porque ésta ya habría sido equitativamente distribuida desde el inicio. En tales sociedades, no sólo estarían de más normas como «pagar los impuestos», sino que los propios impuestos dejarían de tener sentido.

En cualquier caso, de lo que se trata en este apartado es de comprender que en última instancia la moral imperante puede ser la moral de la clase dominante, como denunció Mill en *Sobre la libertad* (1859/1981, págs. 61-62), en una expresión pareja a otra de Marx respecto a la ideología dominante.

La justificación implícita en el establecimiento de toda norma moral es el supuesto beneficio derivable para la comunidad y para los individuos que la forman.

No parece decirse mucho cuando se indica simplemente que el sentido de la moral es la promoción del bienestar y armonía del grupo, el desarrollo y protección de los individuos que lo integran, dado que palabras como «bienestar», «desarrollo», etc., son ambiguas y polivalentes, como la mayoría de los términos que forman parte del vocabulario de la ciencia de la moral y de la ética, así como de las ciencias sociales en general.

El propio concepto de «grupo» se torna un término difuso, un *fuzzy set* (un conjunto borroso) cuyos contornos nunca aparecen nítidamente delineados. Cualquier ser humano es miembro a la vez de múltiples grupos, por razón de sexo, raza, lengua, profesión, estatus económico, etc. En última instancia, siempre cabe decir que todo ser humano pertenece al grupo de los animales humanos e incluso de los animales en general.

Pero esta lógica interna al uso de los términos nos brinda más de una pista a la hora de (transitar de la moral a la ética.) Si esta última con-

siste en la reflexión crítica sobre la moral, su cometido no puede ser dinamitar todo el proceso de moralización de modo indiscriminado, ni eliminar todas las normas morales simplemente por ser el fruto de la costumbre y la tradición.

Cuando la ética mira la moral como primer paso o primer momento para su instauración, no sólo aprende a distinguir las normas morales éticamente válidas de las trasnochadas o de las que sólo sirven a intereses de castas, iglesias o grupos determinados. No sólo sirve la ética para depurar la moral y hacerla más constante y coherente con los supuestos objetivos para los que ha sido diseñada. Las relaciones de la ética con la moral sirven también para que la denominada razón práctica no se sobrepase en sus atribuciones y, con desprecio absoluto de los intereses humanos expresados en normas que la comunidad se da a sí misma, consolidadas a través del tiempo, pretenda crear una ética «pura» basada en las intuiciones de algún visionario, en algún sueño o quimera de unos iluminados que pudiera transformarse en una pesadilla para el común de los mortales.

La ética, como reflexión crítica sobre la moral, tiene que tender a fortalecer la moral, explicitando el objetivo último de las normas morales existentes, y a fortalecerse ella misma, al propio tiempo, alimentándose del sustrato que comparte con la moral positiva: la raíz de la que en principio ambas brotan y en virtud de la cual se justifican.

El desarrollo y fortalecimiento de vínculos de paz y amistad entre los seres humanos, generalmente enfrentados a causa de una precaria condición humana, desde el *Protágoras* de Platón hasta Hume, War-nock o Mackie, ha llevado a los dioses y/o a los hombres a la invención y el desarrollo de las reglas de la moral y la justicia.

1.3. LA ÉTICA NORMATIVA

Se denomina ética normativa a aquella parte de la ética que muchos suelen confundir con el todo. Sin duda es el núcleo más importante de la ética, pero no es toda ella. Como mínimo, insistiendo en lo antedicho, la ética tiene que abrirse al estudio del proceso de moralización, entrando así en contacto con la antropología, las ciencias de la educación, la psicología, la sociología, la economía o el derecho. Por lo demás, la ética normativa no es sino un primer paso en el proceso de reflexión sobre las normas morales, que ha de continuar en un segundo momento de reflexión más elaborada (ética crítica o metaética) y materializarse, como también he indicado, en normas

concretas de aplicación más inmediata, propias de la ética práctica o aplicada.

Es habitual, aunque incorrecto e indebido, confundir el ámbito de la ética normativa con el de la filosofía moral, cuando esta última no es sino otra manera de denominar el ámbito de investigación de todas las subáreas y partes de la ética.

Es característico de la ética normativa tratar de fijar principios generales que se autojustifican o autorrecomiendan, y que sirven de justificación de los sistemas normativos.

Los tratados de ética normativa o las partes de los tratados de ética en general que se refieren a la ética normativa son, por necesidad, reflexiones elaboradas que requieren un estudio detenido que impaciente a las personas de acción, a los políticos profesionales o a los simples ciudadanos comprometidos con causas cívicas.

Muchos defensores del medio ambiente, de los derechos de las minorías, la paz, el desarme universal, el aborto, la eutanasia, etc., parecen no reparar en que la justificación de las causas que defienden se basa en principios muy generales y a veces muy abstractos, como la libertad, el derecho a la no discriminación, etc., que necesitan ser muy matizados antes de materializarse en preceptos y normas concretos.

Los educadores y las autoridades ministeriales bien intencionadas están excesivamente ansiosos por llevar a los escolares, o incluso a los adultos, las fórmulas últimas, los preceptos concretos y prácticos respecto a cuestiones de vida y muerte (procreación, relaciones sexuales, pena capital, eutanasia, etc.), olvidando lamentablemente que un buen ciudadano, un ciudadano maduro y crítico, no es el que obra según la ley sino el que ayuda a la transformación y mejora de la misma, previa la comprensión de su justificación filosófica y crítica.

Sin género de dudas, la ética en general es una aventura inquietante y hermosa y, dentro de ella, la ética normativa, en su intento de descubrir el fundamento último de las normas y su justificación, constituye posiblemente el momento más apasionante de dicha aventura, en la que los hombres nos erigimos en autolegisladores y diseñadores de nuestras relaciones intra e intersubjetivas.

Si echamos una mirada hacia atrás en el tiempo, la ética normativa siempre ha estado presente en el pensamiento occidental, desde algunos aforismos de Heráclito hasta la ya madura formulación de casi todas las cuestiones fundamentales de esta parte de la ética en los diálogos platónicos, en Aristóteles o en Epicuro.

A pesar de las notables diferencias entre los filósofos griegos, y teniendo en cuenta los diversos matices, existen semejanzas familiares que resultan llamativas, y a las que me referiré más adelante: por ejemplo, la no diferenciación entre la vida buena (éticamente) y la buena (prudencialmente) vida; el continuo entre el bien prudencial que atañe a nuestra mejora individual (material, cultural, psicológica) y el bien moral (lo que es demandado de nosotros por la colectividad en aras del bienestar de la *polis*).

A pesar de la influencia de los órficos en Platón, con las nociones de culpa o penalización, toda la ética griega rebosa un profundo optimismo, especialmente, tal vez, en Aristóteles. Para este autor, el hombre racional y el hombre virtuoso son las dos caras de la misma moneda: la sabiduría o arte de la vida buena.

La ética griega es fuertemente pagana, ilustrada y, si el término no sonase anacrónico, laica. El hombre se hace bueno simplemente haciéndose hombre, es decir, cumpliendo sus fines, las metas a las que tiende por «naturaleza», obrando de acuerdo con sus *desiderata*.

Los dioses, como se demuestra espléndidamente en el *Eutifrón* de Platón (o *De la piedad*), no dictan lo que es bueno, sino que lo que es bueno «preexiste» a la voluntad y decreto de los dioses.

Con el correr de los siglos el cristianismo introducirá algunas nuevas variables en la ética occidental. El caso del pietista Kant es especialmente llamativo. El concepto de buena vida desaparece por completo del ámbito de la ética para centrarse en los dictados de una razón *pura* práctica, es decir, una razón, según Kant, no «contaminada» por las pasiones humanas. El deber y la buena voluntad cobran el protagonismo que en otros tiempos había correspondido a la excelencia o *areté*, a la vida armónica y dichosa.

Si comparamos a Kant y a sus seguidores con el resto del desarrollo de la filosofía moral en lo que respecta a la ética normativa, nos encontramos con dos tipos bien diferenciados de doctrinas: éticas teleológicas y éticas deontológicas (o de principios).

Son habituales en los manuales clásicos otras distinciones tales como ética de bienes *versus* ética de valores, o éticas formales *versus* éticas materiales. Desde el punto de vista que aquí se adopta, la diferencia primordial y más significativa entre los distintos sistemas de ética normativa parece residir en su carácter teleológico o deontológico. De hecho, ha sido la distinción que ha llegado a nuestros días con más fuerza, y la que ha originado mayor número de discusiones en el panorama contemporáneo.

1.3.1. *Éticas teleológicas*

(Parece indiscutible que en sus inicios la ética normativa fue claramente teleológica, es decir, que estuvo supeditada a la bondad o maldad de las acciones (fin o *télos*) que perseguía. La determinación de ese *télos* o fin era el objetivo principal de esta parte de la ética.)

Generalmente, el bienestar psíquico o espiritual constituía esa meta sagrada; por ello se ha dado en denominar eudemonistas (*eudaimon* = buen espíritu), tales doctrinas éticas cuyo representante más significativo es sin duda Aristóteles (si bien a Platón también podría considerársele un defensor no menos decidido de la eudemonía o felicidad psicológica o anímica).

Es común distinguir, dentro de las éticas teleológicas que proponen como meta el bienestar humano, las eudemonistas (que sólo tomarían en consideración los placeres más o menos intelectuales o espirituales) y las hedonistas (de *hedoné*, «placer» en griego), que tendrían como objetivo la persecución de placeres más «materiales».)

En rigor, si nos remitimos a autores como Aristóteles y Epicuro (supuestos representantes de estas dos corrientes), las diferencias apreciables son sólo de grado. Ni Aristóteles desprecia los bienes materiales, ni los placeres recomendados por Epicuro son los de los banquetes y orgías, sino los de la amistad y del ánimo tranquilo.

Por consiguiente, la distinción entre éticas eudemonistas y éticas hedonistas puede resultar de interés únicamente como instrumento conceptual para diferenciar sistemas éticos hipotéticos más que los históricamente habidos hasta la actualidad. Y aun en ese uso restringido tampoco resulta de excesiva utilidad, ya que cuando pretendemos diferenciar «placeres puramente físicos» y «placeres puramente psíquico» nos encontramos las más de las veces en una situación difícil.

Dada la constitución del ser humano y las peculiares relaciones psicósomáticas, es fácil concluir que el placer puramente físico es escaso o nulo, y otro tanto ocurre con el puramente psíquico, mental o espiritual.

Pero ésta es una cuestión que excede con mucho los planteamientos y problemas aquí recogidos, y que, por lo demás, será retomada en el capítulo 5. Así que baste por ahora decir que, tal vez por deformación profesional, los «placeres» defendidos por los filósofos de la moral son siempre placeres entreverados, «mixtos», en los que el componente intelectual no está nunca ausente. La lectura de los fragmentos

dedicados a la ética por Epicuro resultará ilustrativa a este respecto y nos ayudará a evitar el típico tópico de encasillar a los epicúreos como defensores de los placeres del estómago y del bajo vientre, que en rigor fueron escasamente elogiados por ellos.

Por supuesto que las éticas teleológicas comprenden mucho más que la variedad eudemonista-hedonista. La búsqueda de la belleza, del bien, del autodespliegue, de la *areté* (excelencia o virtud), la autenticidad y la solidaridad es meta igualmente adoptada por éticos teleológicos (Platón, Spencer, Godwin, Bakunin, Kropotkin, Nietzsche).

En un sentido amplio, casi todas las éticas de corte socialista y anarquista pueden ser englobadas en este apartado, por cuanto se marcan un *télos*, un fin u objetivo, como la emancipación de las clases trabajadoras, la emancipación del ser humano en general, el autodespliegue del individuo, las relaciones de mutua ayuda, etc.

Todas ellas en un sentido también muy general, a pesar de ser éticas de combate, de lucha y de liberación, o precisamente por ello, son éticas que equiparan la vida digna de vivirse con la vida que suprime el sufrimiento, libera al individuo y le permite, por consiguiente, el goce solidario. Son éticas para las cuales los sistemas normativos han de ajustarse y ser coherentes con el fin o *télos* a perseguir, dándose siempre por supuesto que este fin es bueno para el ser humano en particular y la especie humana en general: bueno no sólo en el sentido ético, sino también en el preético, o meramente prudencial, de producir a la larga individuos más libres, más emancipados, en suma, y aunque no se reconozca explícitamente en muchos de estos sistemas, individuos cuya vida es más gratificante y que son, por ende, más felices en un sentido casi objetivo de felicidad (no simplemente en el sentido subjetivo de «sentirse felices»).

Desde mi punto de vista, pues, y aunque soy consciente de que éste es un tema polémico y que merece un serio y largo debate, todas las éticas teleológicas proponen como fin el desarrollo y autodespliegue del ser humano, su emancipación y, por consiguiente, me atrevo a coleccionar que su felicidad. Al menos la felicidad tal como la mayor parte de las éticas de cariz eudemonista-hedonista la entienden.

1.3.2. *Éticas deontológicas o de principios*

(La diferencia esencial entre las éticas teleológicas y las deontológicas o de principios, es que mientras las primeras exigen un fin más o menos «natural» a perseguir por la raza humana, fin que presenta las

características de ser bueno prudencialmente y bueno éticamente, en las segundas lo que importa es obrar conforme a deberes (*déon* = «deber» en griego) exigidos por la existencia de principios y dictados por la razón pura, como la ética kantiana, y derechos (naturales y/o fundamentales) o principios producidos mediante consenso o contrato por los humanos (aunque en este último caso podría darse un importante acercamiento a las éticas teleológicas o de fines).

El concepto «estrella» en las éticas deontológicas o de principios es el «deber», lo «correcto», lo «exigible», mientras que en las éticas teleológicas el concepto estelar lo constituía lo «bueno», lo que producía bienes de todo tipo.

El «deber» es el correlato de un supuesto derecho natural, fundamental o consensuado, o de un principio decretado por la razón, la comunidad dialogante, etc.

En este tipo de éticas no importan los resultados o consecuencias que se derivan de dichos principios (ello implicaría una recaída en las éticas consecuencialistas, que son una variante de las éticas teleológicas), sino la correcta fundamentación de los principios y derechos. Diríase que lo que importa es el procedimiento mediante el que se alcanzan principios y normas, más que las consecuencias que de dichos principios y normas se derivan para los individuos o las colectividades.

Las éticas deontológicas ponen el énfasis en la fundamentación adecuada de los principios más que en la adecuabilidad de sus contenidos, sus consecuencias benéficas o maléficas para la especie humana.

Si, por hipótesis, como es el caso kantiano, sólo la razón pura puede decretar lo que debe ser, en ausencia de toda consideración relativa a lo que es, los principios morales se justificarán, e incluso se constituirán siempre y cuando obedezcan los dictados de la mencionada razón práctica, con menosprecio absoluto de una felicidad que no debe ser esperada en el cumplimiento de la norma, que no nos hace felices sino sólo dignos de la felicidad (a disfrutar en otra vida).

O si imaginamos que existen determinados derechos, naturales o fundamentales, por ejemplo la inviolabilidad o la libertad de las personas (como es el caso de Rawls en la ética contemporánea), las acciones serán morales en la medida en que respeten tales derechos naturales o fundamentales, no en función de la felicidad o bienestar o de cualquier consecuencia que de ello se derive.

Curiosamente, un ético teleológico y un ético deontológico pueden defender el mismo tipo de principios o bienes, pero por motivos

distintos. Pensemos, por ejemplo, en la individualidad y la libertad tal como las defiende Mill, a tenor de las consecuencias que tienen como elementos constituyentes, que son el bienestar individual y colectivo, y la individualidad o la libertad defendidas por kantianos, neokantianos y neocontractualistas, cuyo valor parece ser a priori y con independencia de los resultados y consecuencias que de su ejercicio se deriven.

Pudiera parecer, pues, un tanto ociosa la distinción entre éticas teleológicas o de fines y éticas deontológicas o de principios, cuando las normas y acciones que ambos tipos de éticas recomiendan pudieran resultar semejantes e incluso las mismas.

Sin embargo, y para empezar, no siempre existe tal coincidencia entre las normas derivadas de las éticas teleológicas y las éticas deontológicas (en la ética aplicada se evidencia la diferencia de forma muy clara en la distinta manera de concretar la libertad, pongamos por caso). Mientras un ético consecuencialista pasará por alto el principio de la santidad de la vida para tener en cuenta lo que es conveniente para el individuo que desea morir, en los casos de eutanasia activa y pasiva, un neokantiano consecuente pondrá el principio de la santidad de la vida —en nombre de la libertad del hombre «racional»— por encima de los deseos de quien desea morir, el hombre «patológico» o pasional.

Por lo demás, si bien lo que importa, al menos desde una posición consecuencialista y teleológica como la que yo aquí defiendo, son las consecuencias de ambos tipos de ética, tampoco hay que olvidar que las consecuencias han de entenderse en su conjunto y a largo plazo. Si bien éticos teleológicos y deontológicos pudieran coincidir en la defensa de la igualdad o la libertad, pongamos por caso, o del respeto a la democracia, digamos que la razón por la que asumen la defensa no es irrelevante ni carece de consecuencias asimismo importantes.

Quien acepta la igualdad entre los seres humanos como un principio fundamental inviolable, con independencia de las consecuencias que de su aceptación se sigan, puede fácilmente derivar hacia tendencias absolutistas que le hagan adherirse a regímenes autoritarios que impongan el igualitarismo con menosprecio de las voluntades de los individuos, sus deseos y el bienestar personal, particular y colectivo. El vertiginoso desmoronamiento del PCUS que hemos presenciado en 1991 debiera ponernos sobre aviso de los peligros inherentes a las éticas y los sistemas políticos que desprecian la consideración de las consecuencias de la aplicación de principios por buenos y fundamentales que pudieran parecer.

Se podrá aducir, correctamente, que las éticas deontológicas o de principios nos ponen a salvo, y ello es cierto en buena medida, de un exceso de pragmatismo hacia el que pudieran deslizarse los éticos teleológicos y consecuencialistas. Así, la explotación o subordinación de unos grupos o clases a otros pudiera parecer justificada en función de determinadas consecuencias benéficas para individuos o grupos.

En estos momentos en que se proclama con una insensata alegría el «triumfo» del capitalismo sobre el comunismo, por los supuestos «beneficios» económicos derivados del libre mercado, es importante considerar si las éticas consecuencialistas podrían propiciar este pragmatismo primitivo y rudo que menosprecia valores que consideramos esenciales para una existencia digna, como la propia dignidad personal, el autorrespeto y la libertad, en sentido positivo, de poder desarrollarse debidamente disponiendo de los medios económicos y culturales precisos, valores todos estos que pudieran parecer mejor defendidos por las éticas deontológicas o de principios.

Siendo como es éste un tema polémico y que requiere argumentos claros, precisos y de gran hondura, no quisiera sin embargo dejar de explicitar brevemente mi punto de vista.

Si las consecuencias de las acciones son consideradas globalmente y a largo plazo, las éticas consecuencia listas tendrán que rechazar con la misma fuerza que las deontológicas o de principios, regímenes políticos, normas jurídicas, conductas morales que inciten a la explotación de los unos por los otros, que impliquen vejaciones, ultrajes y ostracismos, por grandes que sean las ventajas económicas o los beneficios que de un régimen capitalista a ultranza se deriven para la comunidad nacional, o por mucho que se incremente el PNB.

Pensemos en la competitividad salvaje, en el esfuerzo titánico por ser un triunfador, como parece recomendar el sistema de valores capitalista, y en las consecuencias psíquicas, intelectuales, sociales y políticas que de ello se derivan. Si ponemos en un platillo los beneficios meramente económicos y en otro las pérdidas en términos de relaciones de amistad, disfrute personal, desarrollo de sensibilidades, afectos, etc., posiblemente cualquier ético teleológico o consecuencialista estará de acuerdo en que el sistema capitalista, como el socialismo de Estado, es un sistema político deleznable, y no porque no proteja los derechos de los individuos, sino porque priva a éstos de bienes importantes.

Aunque éste es un tema al que me referiré más adelante, quisiera manifestar aquí que sólo una concepción restringida de las consecuencias o los beneficios puede llevar a alguien a preferir las éticas deontológicas a las teleológicas, cuando se trata de salvaguardar al individuo

y sus derechos, que, como indicaré en su momento, tienen importancia suma en tanto en cuanto se refieren a exigencias que nos es dado plantear en función de nuestras necesidades y anhelos más profundos.

Por consiguiente, desde el punto de vista que aquí adopto, las éticas teleológicas o de consecuencias se muestran claramente superiores a las deontológicas o de principios, por cuanto siendo ambas igualmente aptas para defender los derechos individuales, las primeras parecen garantizar la imposibilidad del estancamiento, el inmovilismo y el dogmatismo.

Las normas y principios que los éticos deontológicos defienden pueden y deben ser asumidos por los éticos teleológicos pero no acriticamente, sino tras un profundo escrutinio que muestre los beneficios reales, globales y duraderos que se derivan de cada forma de entender la vida personal y la vida colectiva.

De hecho, en la actualidad, y Habermas es un caso importante a tomar en consideración en este sentido, las éticas de principios se van haciendo más y más sensibles a la necesidad de incorporar una referencia a las consecuencias globales de las normas.

Al mismo tiempo, y ello también es importante y oportuno, las éticas teleológicas y consecuencialistas adquieren conciencia de la necesidad de incorporar a sus sistemas principios que *prima facie* parecen plausibles (la imparcialidad, la justicia, etc.) y que deben ser ensamblados dentro de sus sistemas y valorados en función de otro tipo de consecuencias distintas a las que ciertos sistemas éticos consecuencialistas, excesivamente pragmáticos, han tomado en consideración hasta el momento.

Si consideramos una variante de las éticas teleológicas como el utilitarismo y, dentro de él, diferenciamos el utilitarismo del acto (que sólo parece tener en cuenta las consecuencias directas e inmediatas de una acción) del utilitarismo de la regla (que tiene en cuenta las consecuencias que se derivarían si el acto se generalizase), nos encontramos con que la referencia a principios no ha estado nunca totalmente ausente en las éticas teleológicas, al igual que la referencia a las consecuencias. Tal como Mill indica, el utilitarismo ha estado subyaciendo a la formulación del imperativo categórico kantiano.

1.4. LA METAÉTICA

Existe una serie de problemas y planteamientos acerca de la ética que sirve de nexos a la ética normativa y a la ética crítica o metaética: la posibilidad de una razón práctica, el papel de las emociones y pa-

siones, la posibilidad y/o imposibilidad de la justificación de los juicios éticos, el relativismo o no relativismo metodológico de todo tipo.

Igual que la ética normativa supone una reflexión acerca de las normas morales existentes (moralidad positiva), la metaética implica una reflexión sobre los sistemas éticos existentes (moralidad crítica).

Contemporáneamente, puede considerarse que G. E. Moore inaugura la disciplina en 1903 con la publicación de sus *Principia Ethica*. Pero si bien es cierto que sólo en el presente siglo la ética crítica no metaética ha tenido un desarrollo destacado, sería erróneo colegir que ha estado ausente en la obra de los filósofos de la moralidad precedentes. Algún autor ha considerado, con acierto a mi modo de ver, que Sócrates ha sido el primer metaético de la historia del pensamiento al intentar definir términos éticos, como se muestra admirablemente en su *Eutifrón* o *De la piedad*, donde se aportan argumentaciones que nada tienen que envidiar a las más sutiles disertaciones contemporáneas sobre la lógica inherente al uso de los términos y conceptos éticos.

En rigor, los temas propios de la metaética, como el análisis de la lógica inherente a los conceptos éticos o el problema de la justificación de los principios y normas de manera más o menos explícita, han estado presentes en las obras más importantes del pensamiento moral, como pudieran ser el *Tratado de naturaleza humana* de Hume, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, o *El utilitarismo* de Mill.

La novedad más destacable de la metaética contemporánea es el convencimiento casi unánime de que es posible tratar de una manera neutral, no valorativa, los enunciados de valor desde una perspectiva lógica y un análisis filosófico. Sin embargo, la diversidad en los resultados y en los presupuestos de los diversos enfoques metaéticos muestra sobradamente que no existe la posibilidad de convergencia en esta disciplina, o sólo en una medida muy pequeña, lo cual hace dudar seriamente de que el tratamiento de los sistemas normativos por ella realizados haya sido todo lo neutral que se pretendía.

Nos encontramos con posicionamientos tan diversos como los respaldados por:

- 1) El intuicionismo
- 2) El imperativismo-emotivismo
- 3) El prescriptivismo
- 4) El descriptivismo.

Así, mientras para los intuicionistas como Moore, Prichard o Ross, existen verdades éticas, aunque no demostrables racionalmente, sólo intuibles en un sentido u otro, los imperativistas-emotivistas, como

Ayer y Stevenson, niegan, especialmente el primero, la posibilidad de conocer lo bueno y lo malo. O no admiten, incluso, que dichos términos poseen sentido y contenido, sino que sólo delatan o manifiestan estados de ánimo, órdenes, etc. (Ayer), o emociones y métodos de sugestión (Stevenson). De ello trataremos en el capítulo 10. El prescriptivismo, representado por Hare, recupera la racionalidad ética, al menos a un nivel formal, *more* kantiano, con cierta dosis de contenido proporcionado por las preferencias humanas (no en balde ha defendido Hare el utilitarismo de las preferencias), al tiempo que en el descriptivismo de Warnock la racionalidad práctica se engarza con la propia condición humana que la justifica y le da sentido.

Posiciones tan diversas, metaéticas tan dispares, nos ponen sobre aviso de la ingenuidad persistente de quienes pretenden que la metaética pueda consistir en un simple análisis aséptico, como si el análisis filosófico no estuviese predeterminado por el sistema de preferencias y valores de cada autor en particular.

En los capítulos correspondientes de este tratado se dará debida cuenta de los desarrollos habidos en la metaética contemporánea. Ahora sólo quisiera resaltar que dichos análisis a partir de una supuesta asepsia engañosa resultan de importancia capital a la hora de desarrollar una ética normativa, e incluso en el momento de concretar los postulados genéricos y abstractos de dicha ética normativa en postulados más concretos que se traducen en propuestas para la vida cotidiana, para la vida práctica.

Defender el aborto o condenarlo, favorecer la eutanasia o rechazarla, depende en buena medida no sólo de la ética práctica que se define o de los principios en que se fundamenta, respaldados por una ética normativa adecuada. Al fin y a la postre, siempre nos encontramos como sustrato último una concepción peculiar de la génesis de los valores, de su justificación. No es lo mismo derivar de una ética de intuiciones el valor absoluto de la santidad de la vida, pongamos por caso, que hacerla depender, como en la corriente de las buenas razones, de lo que los seres humanos quieren hacer con su vida.

Un intuicionismo indudablemente puede propiciar, y es a menudo el caso, una ética aplicada de naturaleza dogmática que no respete las decisiones individuales de los humanos, aun cuando dichas decisiones no vayan en contra de los intereses de otros también humanos. Una ética emotivista puede dar lugar a cualquier tipo de normas, siempre que exista un consenso amplio al respecto y los agentes moralizadores posean la suficiente habilidad o capacidad de persuasión

para lograr la adhesión a determinados postulados. Así, en un momento dado la eutanasia podría ser aceptada si en el mercado libre de valores se considerase un valor en alza, y seguidamente, en un periodo posterior, ser de la misma manera rechazada si la correlación de fuerzas de persuasión y contrapersuasión oscilasen en sentido inverso. Como seres pensantes nunca tendríamos la mínima probabilidad de justificar nuestras elecciones en asuntos prácticos: participar o no en una guerra, ayudar o no a morir a los enfermos que lo solicitasen lúcidamente, cooperar en la interrupción de los embarazos, practicar o no la desobediencia civil en casos de flagrante perjuicio a los individuos de una sociedad, defender o perseguir la pena de muerte, etcétera.

El intuicionismo nos impondría unos valores por encima de nuestra capacidad de sentir y razonar, y el emotivismo nos dejaría sin ellos a pesar de estas mismas capacidades para sentir y razonar. El prescriptivismo, en cambio, nos aportaría algún indicio razonable de que nuestras conductas concretas son las deseables éticamente. Y en una medida más importante, el descriptivismo o corriente de las buenas razones nos enseñaría a elegir nuestra actuación concreta según nuestra condición humana, nuestros sentimientos de simpatía debidamente robustecidos o las elecciones que efectuamos desde el conocimiento de la relación causa-efecto, la libertad y la imparcialidad.

Por supuesto que sólo una vez que hayamos estudiado mínimamente el conjunto de teorías metaéticas contemporáneas podremos calibrar debidamente el impacto de nuestras propuestas metaéticas en nuestra vida cotidiana. Me he permitido adelantar algunas consecuencias evidentes que se verán más claramente tras el estudio detallado de las mismas.

Lo que importa resaltar de momento, y de modo particular, es que ningún sistema metaético es inocente, ninguno es aséptico y, sobre todo, ninguno carece de importantes repercusiones prácticas. En nuestras decisiones cotidianas subyacen sistemas éticos normativos y supuestos metaéticos que a veces simplemente hemos heredado de la tradición ética en la que hemos sido educados. Sistemas y supuestos que nunca hemos discutido. La urgencia por llegar a los problemas concretos en la educación moral, como ya he indicado, hace que se pase muy por encima sobre estos problemas de los que se ocupa la metaética, y que sin embargo son los valores y supuestos decisivos a la hora de tomar nuestras opciones particulares en nuestro quehacer y en nuestro valorar cotidiano.

1.5. LA ÉTICA APLICADA

Como he indicado, la ética parte de la realidad social existente, de los individuos que la integran, de los valores a los que se adhieren, de las normas que regulan sus vidas. Tras un doble proceso de reflexión filosófica que se traduce en una ética normativa y una metaética, se plantean unas normas concretas aplicables a nuestro vivir de todos los días:

Decididamente nada es ajeno a la ética. Somos animales morales no programados, al menos no totalmente programados, condenados a elegir o, al menos, a tomar algunas decisiones. Desde la forma en que invertimos nuestro dinero (ayudando a otros, explotándolos, olvidándolos, etc.) hasta la forma como educamos a nuestros hijos, como nos comportamos con nuestros mayores, como reaccionamos ante la enfermedad propia y ajena, nuestros supuestos respecto a la reproducción, nuestro comportamiento con nuestra pareja, el partido al que apoyamos con nuestro voto, los movimientos cívicos en los que participamos, la convivencia con nuestros vecinos, colegas, compañeros de trabajo y de estudio, etc., nuestro trato con los animales domésticos o no domésticos, la forma de invertir nuestro tiempo, las metas que nos proponemos en la vida y, especialmente, el modo en que decidimos modelar nuestra personalidad, la forma en la que decidimos «hacernos», la manera en que queremos contribuir a la «hechura» del mundo, la forma activa o pasiva en que asistimos al desarrollo de la historia de la humanidad, a los cambios hacia delante y hacia atrás en cuestión de libertades, derechos, igualdad de posibilidades de participación en la vida profesional y pública, con independencia de sexo, raza, etnia, religión y un larguísimo etcétera; todo ello constituye nuestra vida ética, y todo ello se recoge de un modo u otro en normas concretas de las que se ocupa la rama más vasta y de singular importancia de la ética, que denominamos ética aplicada o ética práctica.

Es habitual incluir en la ética aplicada o práctica los temas de mayor actualidad e interés práctico en un momento o sociedad dados. Así, hoy en-día son temas de especial atención los relativos a:

- la bioética, que incluye la ética médica así como la relativa a la investigación y práctica de las ciencias biológicas en general.
- los derechos de los animales
- el pacifismo

- la ética del medio ambiente
- la ética de los negocios
- la ética de los asuntos públicos
- las relaciones entre países ricos y países pobres
- el paternalismo
- la desobediencia civil
- la violencia

Y un larguísimo etcétera.

De hecho, la ética aplicada contiene una temática en principio siempre susceptible de ampliación y renovación. La propia vida cotidiana, el curso de los acontecimientos históricos, los problemas más apremiantes de cada momento histórico marcan aquellos temas sobre los que recae primordialmente la atención. Pero, de un modo más o menos tangencial, todos los aspectos de nuestras relaciones con nosotros mismos son objeto de estudio y de atención por parte de esta rama de la ética, que no constituye un apartado estanco al margen de las demás diversificaciones del quehacer ético, sino que es un eslabón más que une la vida cotidiana con las preocupaciones de una razón práctica que, por su propia definición, trata de unir la vida activa de la participación cívica y ciudadana, así como la vida del ocio y el negocio, con la vida propia de la especulación filosófica, para hacer ambos momentos vitales más ricos y más hondamente satisfactorios.

1.6. BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J. L. L. (1958), *Ética*, Madrid, Revista de Occidente.
 — (1984) *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos.
 BAIER, R. (1958), *The Moral Point of View*, Londres, Cornell University Press.
 BEAUVOIR, S. de (1972), *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade.
 BERGER, P. (1978), *Invitation to Sociology*, Middlessex, Pelican Books.
 BRANDT, R. B. (1959/1982), *Teoría ética*, versión de E. Guisán, Madrid, Alianza Universidad.
 FERRATER MORA, J. (1919), *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza.
 GUISÁN, E. (1986), *Razón y pasión en ética*, Barcelona, Anthropos.
 MILL, J. S. (1859/1981), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
 STEVENSON, C. L. (1963), *Facts and Values*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.

SEGUNDA PARTE
PROBLEMAS MORALES

2

Responsabilidad, mérito y culpa

Una de las características de la ética, ya mencionada, es su naturaleza eminentemente práctica. A diferencia de lo que pensaba G. E. Moore, para quien la ética debería ocuparse simplemente de los buenos razonamientos más que de las buenas causas, a la ética le preocupan de modo semejante las buenas razones, las buenas causas y la buena gente.

Por supuesto, y como veremos detalladamente en un próximo capítulo, el desarrollo moral lleva consigo necesariamente, de modo paralelo, un desarrollo intelectual, mental, conceptual, lógico, como ingrediente necesario pero nunca suficiente. Los más hábiles dictadores, los delincuentes más sagaces, pueden ser acusados de cualquier cosa (por ejemplo, de falta de sensibilidad moral), pero nunca de falta de habilidad para el razonamiento lógico o de incapacidad para el pensamiento abstracto.

Comoquiera que en el resto de este tratado nos ocuparemos especialmente de las buenas acciones y de los buenos razonamientos para justificarlas, no estará de más que, aunque sea de una manera esquemática y breve, dediquemos en este capítulo algún tiempo a reflexionar acerca de lo que hace que las personas devengan «buenas», adquieran calidad moral, sean objeto de alabanza y encomio. Al fin y al cabo, todos los tratados de ética carecerían de sentido si de alguna, aunque modesta manera, no contribuyesen a la existencia de gente buena en el mundo, gente que merece no sólo nuestra aprobación sino nuestra admiración y nuestro reconocimiento.

Determinar sin embargo qué gente es buena, qué gente merece realmente nuestra aprobación y admiración —y de modo paralelo qué gente es mala, mereciendo por tanto nuestra reprobación, rechazo y repulsa— es algo excesivamente complicado. Resulta por su-

puesto mucho más sencillo determinar qué es una mala acción, una mala ley, un mal gobierno o una mala política educativa, que determinar qué personas son buenas y cuáles malas. O, para ser menos maniqueos y más precavidos y cautos, decidir en qué momentos de una vida un ser humano es bueno y en qué momentos es malo. Aquí, nuevamente, resulta fácil advertir la diferencia entre determinar en qué momentos alguien comete una acción buena, y en qué otros actúa como una buena persona.

A pesar de que el punto de vista expuesto en este tratado puede calificarse sin duda de muy cercano al del utilitarismo cualitativo de Mill, habrá que manifestar al propio tiempo que la adhesión al utilitarismo no es incondicional, ni se trata de un punto de vista totalmente ortodoxo según la letra de la concepción utilitarista de la ética, aunque sí menos heterodoxo de lo que pudiera parecer si se tiene en cuenta cuando menos el espíritu de la ética de J. S. Mill (por cierto tan olvidado, como se verá en su momento en las modernas propuestas neoutilitaristas).

Saco esta advertencia a colación porque me propongo defender la buena voluntad de los agentes como un punto relevante en la determinación de sus conductas, perspectiva que me lleva a aceptar algunas importantes matizaciones de Kant.

El utilitarismo, incluido el de Mill, ha sido mucho más insensible que el kantismo a la hora de determinar y valorar debidamente lo que es una buena persona. Tal vez por razones de eficacia política, el utilitarismo se centró en el estudio y ponderación de los resultados que se seguían de las acciones de los agentes, más que en el estudio de sus motivaciones.

Por supuesto que hay algo muy cierto en las afirmaciones de Mill cuando dice en *El utilitarismo* que la única prueba que tenemos de la buena voluntad de las personas es la bondad de sus actos (Mill, 1984, pág. 66). Con todo, se precisan matizaciones. Una acción buena —es decir, una acción beneficiosa que promueva la mayor felicidad del mayor número posible de personas, de acuerdo con los cánones del utilitarismo que yo acepto— puede ser realizada tanto por buenas personas como por malas o por personas no merecedoras de aprobación o reprobación moral. Pensemos en el *Brave New World* de Huxley y en otras tantas obras de ficción en las que los individuos han sido privados de su libertad de elección y se comportan, como Skinner parece proponer, desear y/o sostener, de acuerdo con los condicionamientos ambientales, culturales, sociales o de algún otro tipo, incluida la manipulación genética. En tal caso, nos encontraríamos con personas a

las que se les puede hacer actuar conforme a lo que consideramos conducta buena o deseable sin que su voluntad intervenga en el proceso, sin que actúen desde la deliberación y la libertad. Se trataría, si acaso, de buenos autómatas, más que de personas buenas.

El propio Hume, a quien se considera, legítimamente creo, un predecesor importante del utilitarismo, en el *Treatise (Tratado de la naturaleza humana)* afirma algo que le acerca extraordinariamente a Kant: según Hume es evidente que cuando alabamos cualquier acción sólo consideramos los motivos que la produjeron y por tanto consideramos las acciones como signos o indicaciones de ciertos principios... La actuación externa no tiene mérito. Debemos mirar al interior para encontrar la cualidad moral (Hume, 1988, págs. 643-644).

Cierto que, como Hume reconoce en el mismo lugar, nunca podemos saber directamente en qué consisten dichos motivos, y para detectarlos debemos buscar una orientación en las acciones externas (aspecto en el que coincide con Mill).

En cualquier caso, tanto si nos fijamos en Kant como en Hume, parece cierto que sin una determinación libre de la voluntad, sin una elección libre por parte de los sujetos no hay lugar a la aprobación o la reprobación de la ética. Evitamos lo molesto y buscamos lo útil, pero ello no nos lleva a amar ni a odiar a nadie (ni a alabar ni a condenar, podríamos añadir). Para que surja la aprobación y la reprobación moral, para que tenga lugar el acto de valorar y calificar a las personas como agentes morales buenos o malos, es imprescindible la certeza o, al menos, la razonable sospecha de que han obrado libremente, que no son simples marionetas o autómatas, condenados por los condicionamientos biológicos, psicológicos, sociológicos, etc., a interpretar un determinado papel social.

No hace falta ser excesivamente kantiana para señalar un hecho ya observado por Aristóteles. Existe la moralidad, existen las sanciones morales con cierta reconocida eficacia, si hemos de considerarlo desde un punto de vista pragmático. Ello, si no otra cosa, prueba de forma bastante contundente la existencia, hasta ciertos límites, de cierto grado de libertad, de maleabilidad no prefijada ni predeterminada. Si como fruto de nuestras alabanzas y reproches morales los individuos pueden cambiar su conducta, ello indica cuando menos que el proceso de socialización y moralización es un proceso inacabado, siempre abierto, y que las personas pueden cambiar si lo desean, aunque por supuesto, como Aristóteles también indicó y Dewey remachó contemporáneamente, hayan de proceder primero a cambiar los hábitos adquiridos sustituyéndolos por otros nuevos.

El reconocimiento, sin embargo, de que somos animales de hábitos, animales de costumbres como se suele expresar, no indica, según Dewey ha explicado inteligentemente en *Naturaleza y conducta humana*, que carezcamos de libertad (Dewey, 1964, págs. 33 y ss.). En la medida en que podemos elegir habituarnos a un tipo de conducta y decidimos someternos al tipo de entrenamiento o adiestramiento adecuado para alcanzar determinados hábitos, estamos expresando nuestra libertad.

Por supuesto que un posicionamiento como el sartreano es excesivamente radical e implausible. Los hombres no somos tan enteramente libres que seamos responsables del mundo en que vivimos, ni siquiera del tipo de personas que somos. Pero tampoco debemos concluir, como Hospers en algún momento siguiendo el modelo psicoanalítico, que nuestro *ello*, nuestro subconsciente, y los mensajes en él grabados por nuestros padres, tutores y maestros en nuestra infancia han dejado una marca indeleble que nos hará actuar de un modo predeterminado durante toda nuestra vida adulta y madura. De hecho, unos más que otros, a lo largo de nuestra vida hemos cambiado de sistema de valores e incluso, lo que es más difícil, de forma de considerar, hablar y tratar a los demás. Incluso algunos individuos, privilegiados mantienen durante su madurez, e incluso cuando son ancianos, la capacidad de remodelar hábitos, de cambiar formas de pensamiento y de conducta.

Seguramente una educación moral adecuada podría favorecer esta prolongación de la «juventud moral», es decir, esta actitud crítica que lleva a una revisión permanente o al menos periódica de nuestros principios y actitudes.

El hecho de que la educación moral funcione y obtenga resultados positivos desde el punto de vista ético, es prueba irrefutable de que existe un margen importante de indeterminación inicial en los seres humanos que propicia y fomenta la intervención y el cambio en las conductas más o menos espontáneas.

La existencia, sin embargo, de esta indeterminación, maleabilidad o labilidad humana, reconocida por sociólogos y antropólogos, no prueba que el individuo humano no sea personalmente responsable de sus acciones, de su carácter o de su conducta habitual.

Se diría que nadie pone en duda que lo natural en el ser humano es el artificio, como había mantenido Ortega y Gasset, o que el ser humano es un ser que se hace, que llega a ser, que deviene una existencia, por decirlo con Sartre, ontológicamente anterior a la esencia.

Pero ¿cómo se hace el hombre? ¿En qué sentido es creador o he-

chura, sujeto pasivo o activo del proceso de la socialización? Como Berger ha destacado en *Invitation to Sociology*, somos como marionetas movidas por hilos ocultos que son los agentes sociales, pero nosotros, al tiempo que somos movidos, movemos a nuestra vez y en buena medida a través del conocimiento que nos deparan la sociología, las ciencias sociales o, en general, el estudio del proceso de socialización y moralización. Devenimos libres, emancipados, porque en cuánto somos conscientes de las fuerzas a que estamos sometidos, el grado de sumisión, supeditación y acomodación se aminora sensiblemente (Berger, 1966, pág. 199).

Concedamos, sin embargo, que el hecho de que podamos, a través del proceso socializador y educativo, ser transformados en una medida importante, no implica grado alguno de libertad humana, sino que simplemente apunta al hecho incontrovertible de que los humanos, en un grupo mayor que ningún otro animal, estamos prácticamente indeterminados o muy poco determinados por nuestra dotación genética, de modo que si bien no es cierto el aserto del neconductista Watson de «dadme cien niños y haré de ellos lo que quiera», el educador, el medio social, la clase a la que se pertenece, los condicionamientos ambientales, determinan buena parte de nuestros hábitos, conductas y carácter.

Por supuesto, y a diferencia de los animales no humanos, supuestamente no racionales o menos racionales que los animales humanos, las mujeres y los hombres pueden, en algún sentido y en determinadas circunstancias, mediar en el proceso educativo y elegir los reforzamientos precisos para que éstos actúen sobre su personalidad.

Unos ejemplos muy sencillos servirán para ilustrar decisivamente esta libertad de elegir las fuerzas educadoras a las que deseamos someternos, con vistas a algún resultado o meta. Pensemos en los cursos de lenguas extranjeras a los que asistimos voluntariamente, en los ejercicios físicos, en los entrenamientos de todo tipo a los que nos sometemos, a sabiendas de que ellos y sólo ellos van a producir determinados efectos sobre nuestra inteligencia, nuestra forma física, nuestra voluntad.

Como Brandt indica atinadamente en *Teoría ética*, cierto determinismo no está reñido con nuestra libertad de decidir (Brandt, 1982, págs. 597 y ss.) o, lo que es lo mismo, que ciertas causas produzcan determinados efectos en nada disminuye nuestra capacidad de manobra, sino que por el contrario la potencia.

En cambio, en un mundo totalmente indeterminado nunca podríamos llegar, mediante el conocimiento y la ilustración, a planificar

inteligentemente nuestros hábitos y nuestras conductas. El hecho de que determinados ejercicios físicos reduzcan mi abdomen, que determinadas prácticas con mis manos me vuelvan más hábil para mecanografiar con rapidez, hace que pueda libremente elegir cómo mantener mi figura o cómo asegurar que en el futuro seré una buena mecanógrafa. Porque sé que escuchando buena música habitué mi oído y lo educo, puedo elegir llegar a ser una buena melómana.

Por fortuna para el ser humano, existe una relación fácilmente reconocible entre causa y efecto en lo que concierne al desarrollo de habilidades y virtudes de todo tipo. El individuo que no cuida su educación moral, que no busca los estímulos precisos ni los recursos adecuados es, en cierta medida, responsable, como lo es, en su caso, una persona que no sólo no obra correctamente sino que carece del mínimo de buena voluntad o buena disposición para ser buena persona o una persona buena.

Si hemos de ser justos, sin embargo, habremos de reconocer que poseer una buena voluntad o una voluntad determinada a buscar estímulos externos o internos para favorecer el desarrollo de los talentos, habilidades y virtudes morales o no morales, requiere paradójicamente una dotación inicial mínima y un mínimo gusto por la educación, que no pueden adquirirse si no se ha sido previamente educado o socializado en determinado sentido.

Ocurre así con todos los valores y virtudes: son buscados más ardentemente, con más pasión y perseverancia, con más insistencia y empeño en la medida en que ya los poseemos o, cuando menos, estamos familiarizados con ellos. Incluso en un nivel más elemental, el que se refiere a los bienes puramente materiales, no es infrecuente que quien siempre ha pasado su vida en la frugalidad no eche en falta determinadas comodidades que hacen la existencia prudencialmente mejor, más apta para desarrollar sentimientos gratificantes.

Se hace preciso partir de cierta riqueza moral inicial, de ciertos bienes o dotes más o menos naturales que la sociedad refuerza, que la educación incrementa, para ponerse en camino de tratar por todos los medios de incrementarlos. La pobreza moral, como la material, en general son involuntarias, aunque a veces cierta desidia ¿remediable?, cierta ociosidad ¿vencible?, son las causantes de que ni siquiera seamos capaces de marcarnos unas metas gratificantes desde el punto de vista puramente prudencial, de la satisfacción más o menos rudimentaria, como desde el punto de vista moral, que, tal como aquí se entiende, supone una gratificación y una satisfacción personal, matizada y cualificada.

Ocurre también, como Aristóteles ya puso de manifiesto, que a veces elaboramos metas, nos marcamos fines éticamente elogiables, convencidos de que son los más gratificantes no sólo para los demás sino para nosotros mismos, y sin embargo, por una debilidad de la voluntad, somos incapaces de ponerlos en práctica, de llevarlos a cabo (*EN*, págs. 113 b y ss.).

Se dice popularmente que de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno, para significar que personas que tenían una buena disposición para realizar acciones moralmente elogiables, por debilidad de su voluntad han caído en falta moral grave y se han condenado a la reprobación moral, desde el punto de vista religioso o ético. Es éste un punto interesante sobre el que habré de volver en un capítulo posterior, al examinar las insuficiencias del modelo «desarrollista» en la educación moral, debido a Piaget y a Kohlberg, quienes aseguran únicamente el desarrollo de individuos con un nivel de razonamiento moral muy elevado, al que no corresponde, como estos autores admiten, una praxis moral, una conducta moral particular siempre éticamente elogiable.

No basta por tanto, como también volveré a insistir en su momento, con lograr que los individuos alcancen la convicción racional de que ocuparse de los demás es éticamente importante, que mentir o engañar, defraudar, hacer daño de modo deliberado a otro no son acciones universalizables y que, por consiguiente, en general no pueden ser exhibidas como ejemplos de acciones éticamente recomendables.

Ocurre, sin embargo, que muchos individuos no sólo por ignorancia, por falta de ilustración, conocimiento y razonamiento, sino a pesar de estar moralmente desarrollados, situados incluso en el nivel más alto del desarrollo moral intelectual, son inconsistentes, inconsecuentes con las razones y razonamientos que exhiben, ya a causa de una debilidad de la voluntad, como en Aristóteles parece colegirse, ya a causa de un no convencimiento emocional de que la mejor opción desde el punto de vista ético les conviene prudencialmente, o debido a la creencia de que perjudica sus intereses individuales, considerados desde un punto de vista no moral.

Podría afirmarse, provisionalmente, que ser una buena persona desde una perspectiva ética requiere la buena voluntad kantiana, con el requisito adicional de que esa voluntad no se dirija a cualquier objetivo universalizable, sino a aquellos objetivos y metas que la benevolencia universal y el beneficio y bienestar de los seres más próximos y más lejanos requiere. Por decirlo de otro modo, ser buena persona significa mucho más que tener cierto interés o empeño en serlo.

Quienes, como Griffin, se muestran prudentes y no quieren exigir demasiado, contentándose con una conducta moral que se compagine con un realismo ético, consideran que es buena, o por lo menos no es mala la persona que cumple con los deberes que la sociedad le señala, que practica en ocasiones actos encaminados al bienestar de los suyos y al bienestar general (aunque éstos más raramente), que se ocupa de cumplir con sus compromisos para sí mismo y con sus lealtades para con los suyos (Griffin, 1992, págs. 115 y ss.).

Si por el contrario, como es mi caso personal, preferimos el planteamiento de la filósofa de la moral y escritora contemporánea Iris Murdoch, consideraremos que el individuo bueno no es sólo el que pone todo su empeño y esfuerzo en cumplir determinadas reglas prudenciales o éticas, el que se exige un grado determinado de excelencia, un compromiso o lealtad con su grupo familiar, su etnia, su *polis*, sino el que, además, busca la realización de todas sus potencialidades y extiende sus lealtades hasta comprometerse con toda la humanidad e incluso, en ciertos niveles, con todos los seres sintientes.

Ser una buena persona no sólo es el objetivo más noble y más ético que nadie pueda proponerse. De acuerdo con Iris Murdoch, propuesta o afirmación que suscribo, lo único por lo que vale la pena vivir, lo único que confiere valor a nuestra vida limitada y finita es el intento de fundimos en la belleza del bien, que más que un ente metafísico es un concepto límite al que aspiramos, siempre imperfectamente, pero cuya sola búsqueda nos hace ya virtuosos y excelentes.

Parafraseando al viejo maestro Aristóteles, quien afirmaba que uno se hace justo practicando la justicia y virtuoso practicando la virtud (*EN*, libro II, 1103a-b), podríamos añadir que sólo buscando la *areté* o excelencia (que a veces traducimos por virtud, aunque la palabra castellana no recoja los matices heroicos y estéticos de la *areté* griega) nos hacemos virtuosos o excelentes.

Vivimos en un momento interesante de crisis de valores o, mejor, de vacío axiológico, es decir, vacío de valoración moral. Quién sea considerado bueno o malo en la sociedad actual es una cuestión har- to compleja.

En muchos sentidos, si leemos la *República* de Platón observamos que, a pesar de las apariencias en contra, esta actitud no es excesivamente novedosa. Siempre ha existido en la sociedad una doble moral: de tal suerte que si bien en la escuela, en el púlpito y en los sustitutos seculares de éste se incita a la honradez, la veracidad y el altruismo, la sociedad griega, como la occidental de los albores del siglo XXI, reconoce como héroes a los triunfadores carentes de escrúpulos morales.

Por otra parte, en nuestra sociedad moralmente confusa persisten valoraciones procedentes de la moral cristiana de la abnegación, la humildad y el sometimiento. Así, se denomina bueno al que no produce conflicto, al que obedece, calla, no replica, trabaja como le ordenan, cumple las leyes que otros elaboran por él y para él. O se premia, desde valores más o menos libertarios o liberales, cualquier tipo de discrepancia o de disidencia. Se convierte en héroes a todos los que intentan subvertir el sistema, tanto si es para mejorarlo como si se trata simplemente del placer de destruir por destruir, o de la desfachatez de vivir parasitariamente de forma desordenada e insurrecta dentro de un orden que, acatado por los demás, nos beneficia y nos proporciona ventajas puramente individuales.

Es difícil averiguar hoy lo que es una buena persona, pero se hace preciso intentarlo (y por ello me he embarcado en la tarea de escribir esta suerte de invitación a la ética, esta invitación a participar no sólo en el discurso acerca de la ética, sino en la propia tarea ética).

Con independencia de lo que cada cual decida concluir acerca de lo que hace una vida humana buena, la cuestión que primordialmente me ocupa, tal como he planteado en el inicio, es hasta qué punto puede decirse de alguien no sólo que se conduce correctamente, o que su vida se adecúa a los modelos de excelencia que consideremos pertinentes, sino hasta qué punto esa persona es buena en un sentido que se refiere más a su voluntad y empeño en producir resultados satisfactorios que en conseguirlos.

La interpretación kantiana de que bueno supone simplemente poseer una buena voluntad, como también ya apunté, no es suficiente. Las voluntades nunca pueden ser buenas con independencia de los objetivos a los que tienden; de otra suerte serían igualmente buenos el verdugo puntilloso que cumple escrupulosamente con sus deberes, y el que pone su esfuerzo en abolir los castigos cruentos del derecho penal y de la vida cotidiana en términos generales.

Para que alguien sea bueno no sólo debe tener voluntad de actuar del mejor modo que su moral le indique, sino preocuparse realmente por hacerse con una moral propia, autónoma, no convencional; una ética no sólo de convicciones y principios, que puedan llevar como al Abraham bíblico a la decisión cruel de sacrificar al propio hijo en nombre de una supuesta ley divina o un supuesto Dios dictador de normas. O sea, una ética autónoma de principios, y al mismo tiempo una ética de la responsabilidad, por decirlo en términos de Max Weber, que mira no sólo a la pureza del principio o norma a los que uno se adhiere sino a los resultados y consecuen-

cias que del cumplimiento de los mismos se derivan (Max Weber, 1980, págs. 163 y ss.).

Hasta dónde uno es libre de criticar, sopesar y recrear las normas en las que ha sido socializado es un punto al que volveré más adelante. Previamente, permítaseme introducir una nueva matización respecto a lo que hace buenas o malas las acciones y, por consiguiente, nos hace buenos o malos agentes en la medida en que intentamos llevarlas a cabo.

Como ya indiqué, vivimos momentos de confusión, de crisis valorativa, de yuxtaposición y mezcla de normas residuales procedentes de sistemas y códigos distintos, incluso antagónicos (la humildad y resignación cristianas, junto al afán desmedido de triunfo que los sistemas competitivos propician). De acuerdo con un modelo caduco, pero persistente, son buenas las personas que más que producir beneficios a la sociedad, no estorban a los intereses del orden vigente. Las morales conservadoras han insistido siempre en la valoración positiva del individuo que yo denominaría éticamente neutro, que más que afanarse por contribuir al bienestar social simplemente no entorpece la acción de las autoridades legales o de las autoridades morales o de cualquier otro tipo. Así, es bueno el que no incumplé su promesa, no fornicaba, no comete adulterio, no tiene malos pensamientos, no desobedece mandatos (ya procedan de autoridades racionales o irracionales). A lo sumo, en un nivel popular, la persona buena ha de reunir al tiempo algunos rasgos de afabilidad: ha de ser cortés, amable, tolerante, indulgente con las faltas ajenas, etc.

Las personas que de acuerdo con el modelo socrático inquietan acerca de la conveniencia o inconveniencia moral de reglas y conductas, no sólo no son consideradas buenas sino que generalmente son objeto de la reprobación general, así como de las autoridades que actúan dentro del sistema. Se las tiene, en efecto, por elementos perturbadores del orden establecido.

Por otra parte, y como también adelanté, para contrarrestar el conservadurismo prevaleciente pequeñas élites morales, grupos más o menos progresistas, glorifican y magnifican indiscriminadamente todo tipo de subversión o disidencia, sin indagar en los móviles de la misma, ni en los objetivos perseguidos y los proyectos de recambio propuestos. Si superamos los modelos tanto conservador como progresista, deberémos formular nuestros replanteamientos en virtud de que:

- 1) decidámos que lo que una persona hace es bueno;
 - 2) decidámos que la persona es buena al hacer lo que hace.
- O, lo que es igual, tendrémos que replanteamos:

1) en qué consiste una buena acción moral;

2) en qué consiste un buen agente moral.

Por supuesto que, en contra de Kant, ambas cuestiones no pueden separarse ya que, al fin y al cabo, como la sabiduría popular implícita en alguno de los Evangelios cristianos indica, «por sus obras los conoceréis».

A la cuestión relativa a qué es una acción buena, correcta o justa, dedicaré algún espacio en el apartado sobre las distintas concepciones de la ética normativa. A modo de adelanto, quisiera llamar la atención acerca de que la actuación de un agente moral, su conducta, en lo que a sus resultados y manifestaciones se refiere, debe ser juzgada siempre globalmente, teniendo en cuenta al mismo tiempo actuaciones, acciones e intervenciones por una parte, y omisiones por la otra.

Lo que es más importante todavía, quisiera adelantar (punto de vista compartido por gran número de pensadores contemporáneos) que todo tipo de omisión en las acciones relativas a la beneficencia general es, en algún sentido, una acción o actuación negativa y no simplemente la negación de una acción positiva.

Algunos ejemplos ilustrarán convenientemente este punto de vista. Pensemos en las siguientes acciones u omisiones:

1) Dar de comer al hambriento.

2) Robar la comida al hambriento.

3) Robar la comida al opulento.

4) Robar la comida a quien no está hambriento ni es opulento.

Con toda probabilidad, la moral común prevaleciente tenderá a considerar que quien actúe de acuerdo con 2) es malo sin la menor duda; que quien lo haga conforme a 1) obra correctamente, y que quien se conduzca de acuerdo con 4) es reprobable. Y posiblemente existan algunas dudas acerca de la bondad o maldad de 3), relacionadas con las motivaciones y fines que tal acción conlleva. Al bándido generoso que roba a los ricos para redistribuir la riqueza entre los pobres suele considerársele un héroe popular. Robar a los ricos su comida sólo para beneficiarse uno particularmente suscitará rechazo, a no ser que se trate de alguien en situación de indigencia.

En cualquier caso, la moralidad popular o las intuiciones del supuesto sentido común no pueden ser una guía fiable en ética, aunque en ocasiones no esté de más tratar de acercarnos en nuestras conclusiones filosóficas a los sentimientos más o menos espontáneos de los individuos, siempre que estos sentimientos sean realmente espontáneos y no resultado o fruto del proceso socializador al que los indivi-

duos han sido sometidos en su infancia y siguen siendo sometidos en su edad adulta.

Lo que llama la atención es que tanto la moralidad del sentido común como la conservadora (que tal vez coinciden necesariamente por haber sido conformado nuestro sentido de la moral de acuerdo con cánones conservadores en un nivel prefilosófico) habitualmente tienden a considerar los actos de omisión de forma benigna aun cuando lo que de ellos se sigue sea realmente negativo para la sociedad. Así, la mayoría de la gente de cualquier sociedad contemporánea probablemente tenderá a considerar más reprobable robar cualquier suma de dinero a cualquier individuo que dejar de entregar dinero o cualquier tipo de bienes a otro, aun cuando el robo de, pongamos por caso, un millón de pesetas a A pueda causarle mucho menos perjuicio que la no entrega de cincuenta mil a B. La tendencia conservadora a respetar la propiedad ajena es, posiblemente, más fuerte en las sociedades modernas, antiguas o contemporáneas, que la tendencia progresista a favorecer el desarrollo por igual de todos los seres humanos.

Un medio para la conservación de un determinado tipo de sociedad, como la institución de la propiedad privada, ha llegado a convertirse, alarmantemente a mi modo de ver, no ya en un fin para el mantenimiento de un tipo determinado de sociedad, sino en *el fin* para mantener *la* sociedad.

Lo que ahora quiero poner sobre el tapete es hasta qué punto la valoración positiva de la propiedad privada impregna nuestras intuiciones morales y nuestra moral del sentido común, así como una concepción de la libertad en el sentido liberal de no interferencia, de no interposición, más que en el sentido progresista de libertad positiva o, lo que es igual, de capacitación de los seres humanos para llevar a cabo los planes de vida que se adecúen a sus talentos, posibilidades, anhelos y aspiraciones.

Desde el punto de vista de la moral convencional, tradicional y conservadora, robar es más grave que dejar de ayudar, como la libertad negativa de no interferir es más loable que la libertad positiva de la intervención estatal e institucional para que las gentes sean capaces de desarrollarse y beneficiarse. Sin embargo, si recapacitamos y reconsideramos los hechos, tal vez nos sorprenda descubrir que no dar lo debido, lo necesario y conveniente a cada ser humano se parece bastante más de lo que creemos a robar lo debido, lo necesario y lo conveniente a cada ser humano.

Si condenamos el robo desde una perspectiva filosófica, y no simplemente desde la moral convencional, rutinaria y acrítica, lo hace-

mos por los males que se derivan del robo en general, y del robo individual de que se trate en cada caso. Así, podemos convenir en que robar es moralmente reprobable por cuanto priva indebidamente a la sociedad de la seguridad necesaria para que cada uno disfrute tranquilo y seguro de los bienes y beneficios que derivan de su trabajo y esfuerzo. Comoquiera que esto es así en una importante medida (aunque debiéramos plantearnos con seriedad si todo lo que las personas poseen ha sido adquirido por medios morales, a saber, el trabajo o el esfuerzo), el robo es en general una acción maligna que debemos condenar éticamente.

Suponiendo, lo que es mucho suponer, que en general robar produce más daños que no robar, queda todavía por solventar la cuestión de si en algunos casos particularmente llamativos el robo no sólo no sería moralmente reprochable sino incluso loable, no incluíble en la categoría de robo, sino en la de restitución. ¿Es inmoral, por ejemplo, robar las joyas de una determinada Corona para distribuirlas entre los más desaventajados? A no ser que adoptemos un pensamiento groseramente conservador como el de Burke en el siglo XVIII o el de Nozick en el XX, tendremos que dedicar una seria atención al problema antes de decantarnos en uno u otro sentido.

Más aún: ¿es más inmoral robar las joyas de una determinada Corona o dejar morir de hambre a miles de niños inocentes en Etiopía? De hecho, todos los días dejamos que muchos niños, ancianos, enfermos, etc., mueran en el mundo entero sin hacer nada por evitarlo, sin que experimentemos remordimiento alguno ni nadie afee nuestra conducta.

Deber es poder, suele argumentarse a veces prudentemente. Los deberes morales, también se dice, no pueden incluir los que se ha dado en llamar deberes supererrogatorios o *excesivos*, cuyo cumplimiento no debiera ser exigible al común de los mortales, sino únicamente á los héroes morales.

Por supuesto, y así lo reconoce nuestro vocabulario moral, existen muchos tipos de personas buenas: las que cumplen voluntaria y esforzadamente sus obligaciones con sus allegados, con quienes se relacionan y con la comunidad en general, son consideradas buenas personas. Es decir, las que cumplen fielmente, de manera esforzada y voluntaria, no mecánica, los deberes inherentes a sus diversos roles sociales, pueden y deben ser consideradas buenas siempre y cuando, desde una perspectiva filosófica o, lo que es lo mismo, crítica, dichos deberes correlativos a los roles sociales realmente produzcan más bienestar que malestar al colectivo humano.

Un buen verdugo generalmente no suele resultar un hombre bueno, como no existen dictadores buenos y, escasamente, mesías o profetas buenos, a no ser que su liderazgo sea ejercido aun a su pesar, lo cual no suele ser el caso. Por lo demás, unas buena esposa o un buen padre de familia son conceptos afortunadamente fluctuantes. En nuestra asignación del atributo de bueno o buena a un padre de familia, a una madre o a un esposo o esposa permanece sólo la adecuación de la persona particular a las expectativas que se derivan del papel que estamos tomando en consideración. Es un hecho innegable, y desde mi punto de vista estimulante, que el sentido de los roles varíe y se transforme históricamente, de modo que lo que se espera de un padre o un esposo al borde ya del siglo XXI es bien distinto de lo que pudiera esperarse del *pater familias* romano. La aplicación de buena o bueno a esposas, esposos, madres, padres, dependerá muy mucho de la concepción que cada uno tenga respecto a las expectativas y obligaciones inherentes a esos papeles.

Sería sin embargo caer en un sociologismo impropio admitir, sin más, que existen tantos sentidos de buen esposo o buena esposa como concepciones existan con relación a los papeles o roles. Al contrario, desde un punto de vista crítico o filosófico las obligaciones inherentes a los roles no las determinan sólo las expectativas que en una sociedad determinada resulten predominantes con relación a un papel o rol. Si así fuera, la humanidad no hubiera progresado jamás moralmente, ni siquiera sociológicamente, ya que los papeles tienden a conservarse y consolidarse; de ahí la fuerte apuesta educativa por la sensibilización respecto a los dominadores y los dominados, respecto a las injusticias, parcialidades y privilegios indebidos atribuidos a determinados roles.

Un buen padre de familia puede ser, según el uso común del lenguaje moral, el que cumple con determinadas expectativas: aporta protección económica a su cónyuge y vástagos, es fiel técnicamente a su esposa, etc., aunque no la considere su igual en el plano político, ni comparta con ella las tareas más oscuras de la vida doméstica.

La reflexión crítica nos lleva, sin embargo, a reconsiderar la adecuabilidad de denominar buen esposo a quien no considera a su esposa como un ser igual en capacidades para la vida política y pública, sino que la recluye en la prisión del hogar, aun en el caso de que la esposa, a causa de un proceso de domesticación previo, acepte feliz y contenta su papel correlativo de esposa-madre abnegada, generosa, privada del derecho a participar con voz propia en los asuntos públicos, salvo a través del estatus de su esposo, su posición y poder.

La tarea liberadora de la ética, de la que me ocuparé en el próximo capítulo, consiste precisamente en revisar las obligaciones y deberes inherentes a los distintos papeles sociales. Por consiguiente, con las debidas cautelas, podemos afirmar que una persona es buena cuando cumple adecuadamente las obligaciones, críticamente revisadas, que su rol le impone: un profesor debe, por definición, hacer llegar a sus alumnos una serie de conocimientos, habilidades y sensibilidades; un jugador de baloncesto debe cumplir el reglamento que de forma racional, o al menos razonable, haya sido establecido; un policía debe velar por el orden público con idéntico celo con que un filósofo de la moral debe poner en cuestión ese mismo orden.

Por lo demás, aparte de los deberes inherentes a nuestros diversos papeles sociales (esposa, esposo, madre, padre, hijo, hija, bombero o juez) tenemos, en general, como individuos que convivimos en una comunidad, ciertos deberes u obligaciones cuya omisión daría lugar a la disolución del grupo, a su desmoralización, así como a la pérdida de la confianza mutua: decir la verdad salvo en los casos de las «mentiras piadosas» y otros excepcionales; cumplir las promesas siempre que de su cumplimiento no se sigan daños sustanciales, evitables mediante su incumplimiento; respetar las libertades y derechos ajenos; practicar unas mínimas normas de cortesía y cordialidad en el trato cotidiano, que sirvan para aliviar las tensiones inherentes a los conflictos constantes en toda relación intersubjetiva, etcétera.

Como ya indiqué más arriba, nuestro vocabulario moral es lo suficientemente rico para distinguir entre personas buenas y personas excelentes, cuando menos. La persona excelente no se limita, por cierto, a cumplir con las obligaciones y deberes socialmente establecidos, sino que, dando un paso más, muestra signos de magnanimidad, generosidad y derroche moral. La persona excelente se desparrama, se derrocha, se entrega de forma apasionada y voluptuosa a la vida moral. No es por supuesto un kantiano fervoroso, atento a las exigencias del deber, sino un platónico enamorado del Amor, como sugiere Iris Murdoch, que se afana por buscar más belleza, por poner más belleza, armonía, justicia y goce entre los seres vivos.

Para algunos autores parece ser suficiente con que unas cuantas personas lleven a cabo estos deberes supererogatorios o excesivos de ocuparse no sólo de evitar males sociales, sino de velar positivamente por la creación de tanto bienestar colectivo como sea posible.

Para Griffin (1992, págs. 115 y s.), por ejemplo, las demandas del utilitarismo de Mill, que indica que somos buenos cuando perseguimos la mayor felicidad del mayor número, resultarían excesivas. Aun-

que éste es un tema que será abordado a su debido tiempo, conviene anticipar que la moral que Mill ha postulado tampoco es tan heroica para exigimos tratar exactamente por igual a los conocidos y a los desconocidos, a nuestros hijos y a los hijos ajenos, a nuestros amigos y a los que no lo son. Pero, en cualquier caso, el énfasis de Mill, que comparto, tiene sentido a fin de estimularnos, como Iris Murdoch lo hace contemporáneamente, a perseguir no sólo una vida moderadamente buena, sino la vida éticamente mejor que nos sea dado vivir. Y ello desde el supuesto optimista, ausente en Griffin, de que el exceso en el cumplimiento de nuestra obligación de cuidar de los otros no es una carga excesivamente pesada, sino, como Iris Murdoch postula, desde un hermoso discurso, una liberación tal vez, una vivencia que excede en profundidad y en hondura a cuanto nos sea dado imaginar (Murdoch, 1970, págs. 102 y ss.), tema sobre el que volveré en el capítulo final.

Es misión de la ética animar, estimular y sensibilizar a todos los humanos acerca de esta verdad palmaria que los cortos de miras ocultan o más bien desconocen: que la búsqueda de la perfección personal, la gratificación propia y ajena, nunca es excesiva, sino siempre deficiente, por cuanto siempre nos deja insatisfechos y deseosos de alcanzar nuevas cotas.

Parece evidente que sería una ingenuidad negar que la felicidad, al menos tal como se entiende habitualmente, a veces no es el premio que se otorga a los que persiguen la vida excelente o el ser excelentes. Sin embargo, como en su momento comentaré, también existe un tipo de felicidad, en modo alguno desdeñable, que es patrimonio de quienes han optado por vivir intensamente la experiencia moral, de quienes han aceptado los deberes supererogatorios como deberes ineludibles para toda persona humana con deseos de vivir conforme a la *areté*, a la excelencia.

No obstante todo lo dicho, no es posible hablar de buena gente o gente excelente sin retrotraernos a una cuestión que deliberadamente he dejado para el tramo final del capítulo, y que enlaza con las reflexiones primeras y algunas otras llevadas a cabo previamente, a saber: ¿es buena o excelente, sin más, la persona que cumple con determinadas obligaciones, busca determinados bienes o beneficios? O, lo que es lo mismo, ¿es mala o reprochable, indigna o indeseable éticamente la persona que no cumple las expectativas de su papel críticamente diseñadas, la que incumple sus compromisos con sus conciudadanos, la que no sólo no colabora en beneficiar a la sociedad en la que vive y a la sociedad humana en general, sino que, por el contrario, abierta y

contundentemente realiza actos que producen malestar, perjuicios o daños?

Sin necesidad de postular una especie de buena o mala suerte moral, independiente de la voluntad y la razón del individuo, lo que sí parece innegable es que la tesis sartreana relativa a que «cada cual tiene la guerra que se merece», de modo que somos absolutamente responsables de nuestros actos y siempre estamos capacitados para decidir libremente, es inexacta y contraria a la evidencia. Como también parece exagerada la tesis mantenida por Hospers, entre otros, respecto a que el inconsciente es «el amo de nuestra conciencia», o la de quienes mantienen de modo paralelo, como los representantes de las corrientes conductistas en psicología, que «somos totalmente un producto del proceso de socialización».

Parece mucho más plausible la posición intermedia, defendida entre otros por Berger (1978, pág. 199), de que somos «hacedores y hechura» del mundo social, constructores y construcciones, marionetas que las agencias de socialización mueven caprichosamente, y al tiempos los hilos que mueven dichas marionetas, ya que el mundo que nos ha hecho es remodelado y rehecho por nuestras voluntades, y existe al menos un mínimo de libertad y responsabilidad, como Brändt postula, aunque mejor debiera hablarse de lo que José Luis L. Aranguren ha llamado con acierto «corresponsabilidad» o responsabilidad compartida (Aranguren, 1968, págs. 233 y ss.). De esta manera, de acuerdo con la propuesta de ese autor, evitamos a un tiempo la irresponsabilidad moral y hacemos un lugar para la comprensión deseable de cómo se producen las conductas, las personalidades morales, los caracteres.

Así, conforme a este enfoque, que parece el más defendible, nadie es enteramente malo, por mala, perjudicial y dañina que sea su conducta, ya que ésta, en alguna medida no precisa, está determinada por su constitución biológica, el proceso educativo a que ha sido sometido, los medios económicos de que dispone, los talentos, bienes culturales y de todo tipo de los que ha sido dotado por la naturaleza y/o la sociedad. Del mismo modo que, posiblemente también, nadie es del todo bueno, excelente o admirable, por más que cumpla con las reglas democráticamente admitidas e incluso se exceda generosamente, interesándose más allá de los deberes que se le señalan, llevando a cabo acciones supererogatorias.

No es del todo desencaminado pensar que, en alguna medida, el talento y la sensibilidad moral no son totalmente aprendidos, sino producto de una determinada constitución psicosomática que, por lo

demás, y en la medida en que son socialmente adquiridos, dependen de fuerzas externas y ajenas al agente moral.

Quien decide ser moral y esforzarse en la consecución de un carácter excelente es, sin duda, una persona que ya parte *ab initio* de una cierta riqueza de bienes, talentos y sensibilidades, de modo que no es una cuestión que dependa totalmente de nuestra voluntad, sino de nuestro temperamento natural y de las fuerzas socializadoras, las estructuras socioeconómicas y el ambiente afectivo en que nos desenvolvamos, de tal suerte que ser una buena o una mala persona, una persona excelente o perversa no siempre merece éticamente alabanza o censura, por elogiables o censurables que sean nuestros rasgos de carácter o nuestra conducta.

Como nuestras acciones y omisiones, nuestras decisiones voluntarias acerca de nuestra contribución o no al bienestar general y al cuidado de los otros influyen de modo importante no sólo en los beneficios materiales y culturales que los demás pueden derivar, sino en la propia riqueza de su personalidad moral. Todos, en la medida en que se nos concede algún margen de libre decisión, decidimos por todos. Todos somos corresponsables de los destinos de nuestra sociedad y del mundo y la historia en su conjunto.

En la medida en que poseemos más (más talentos, más dotes, mejores dotaciones) es justo, desde un punto de vista moral, que la sociedad sea más exigente con nosotros y también que, si no penalmente sí éticamente, seamos más responsables en la medida en que poseamos más poder de persuasión o de otro tipo para impedir que determinados individuos se envilezcan a causa de carencias materiales, afectivas o de toda índole.

Si, por lo demás, pensamos con Aristóteles en la importancia innegable del ejemplo, podremos llegar a concluir que nuestra falta de valentía o coraje moral, nuestra tibieza en cuestiones de honestidad y honradez personal, de responsabilidad social, nuestra falta de generosidad, nuestra indolencia en el desarrollo de nuestros talentos, capacidades y excelencias, nos hacen responsables, en buena medida, de que el mundo no sea éticamente tan bello como hubiera podido ser.

Lamentablemente, la limitada capacidad de los seres humanos para los actos de generosidad y exceso moral, así como la falta de objetividad que ya denunció Hume al hablar de la ceguera que poseemos para valorar debidamente los objetos más lejanos, nos lleva, en esta consideración de responsabilidades propias y ajenas, a delegar en otros responsabilidades que no nos atrevemos a asumir. De este modo culpabilizamos habitualmente a nuestros progenitores, nuestra heren-

cia biológica, nuestro ambiente social o al Estado y las instituciones, de nuestra falta de escrúpulos o de nuestra caída en la tentación de refugiarnos en el amiguismo o de participar con fruición en cualquier tráfico de influencias. Somos remisos, en cambio, a reconocer que si realmente hubiéramos querido, a pesar de las influencias externas y/o internas, de los condicionamientos de una y otra clase, habríamos podido triunfar moralmente sobre los obstáculos que han mermado y debilitado nuestra personalidad moral.

También a causa de la falta de valentía o coraje moral somos reacios a corresponsabilizarnos de la suerte de los demás. Pero sabemos, y ello en el fondo nos consuela, que si queremos podemos cambiar sustancialmente la suerte moral, que algunos autores pretenden presentar ciega y determinista, sin percatarse de que al eliminar el sentido de la responsabilidad y la corresponsabilidad se elimina al propio tiempo el sentido de la creatividad moral humana.

2.1. BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J. L. L. (1968), *Ética y política*, Madrid, Guadarrama.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (EN) (ediciones varias).
- BERGER, P. (1978), *Invitation to Sociology*, Midlessex, Pelican Books.
- BRANDT, R. B. (1982), *Teoría ética*, versión de E. Guisán, Madrid, Alianza.
- DEWEY (1922/1964), *Human Nature and Conduct*, [Trad. esp.: *Naturaleza humana y conducta*, Fondo de Cultura Económica, México].
- GRIFFIN, J. (1992), «Contra la sistematización en ética», *Télos*, I, 1992, pág. 1.
- HUME, D. (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos.
- MILL, J. S. (1861/1984), *Utilitarianism*, [trad. esp.: *El utilitarismo*, trad. de E. Guisán, Madrid, Alianza].
- MURDOCH, I. (1970), *The Sovereignty of Good*, Londres, Ark Paperbacks.
- ROUSSEAU, J. J. (1969), *Emilio*, Madrid, Edaf.
- WEBER, M. (1980), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

¿Por qué ser moral?

Una de las preguntas clave de la filosofía moral de todos los tiempos, desde la *República* de Platón, es la que da título a este capítulo: ¿por qué ser moral?, ¿por qué tomar como guía determinadas normas o principios morales en lo que atañe a nuestra vida privada o colectiva?

La respuesta es muy compleja y, a estas alturas del libro, prácticamente su comienzo, no podemos esperar elaborarla demasiado técnicamente, sino más bien limitarnos a su planteamiento, a sabiendas de que a lo largo del texto, discutiendo a Platón, a Mill, a Kant y a otros autores, iremos completando las observaciones y aclaraciones que aquí solamente se inician.

Habrà que advertir que recurriremos con moderación a conceptos y autores que sólo en las partes siguientes del libro serán expuestos con mayor detenimiento. Así nos iremos acercando a los problemas básicos de la ética, problemas que se comprenderán, o al menos ése es el propósito con que se escriben estas páginas, una vez terminada la lectura de este libro.

Como Ortega y Gasset dejó escrito, no siempre la línea recta es la más rápida para tratar problemas filosóficos. La espiral, por el contrario, parece la más conveniente, desarrollando círculos cada vez más amplios sobre un mismo espacio, de modo que se vaya profundizando, al pasar los razonamientos por los mismos lugares repetidamente, hasta alcanzar una comprensión lo más atinada posible de los problemas.

Así se va a proceder en este libro. Ruego por tanto a las lectoras y lectores más jóvenes, para cuyo beneficio están pensadas de modo especial estas páginas, que tengan la paciencia de llegar hasta el final de las mismas para ir desentrañando problemas que, como el que ahora

iniciamos, sólo pueden ser comprendidos al final de una larga andadura filosófica.

Necesariamente, tendré que empezar por referirme a autores desconocidos de momento, que irán siendo tratados en capítulos sucesivos, y que al finalizar esta *Ética* resultaran más familiares.

Uno de estos autores es Prichard (1871-1947), catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Oxford, a quien estudiaremos en el capítulo 9, como miembro de la corriente intuicionista de la metaética. En opinión de este autor, en un conocido y debatido trabajo que lleva por título «Does Moral Philosophy rest on a mistake?» (1949/1971. ¿Se basa la filosofía moral en un error?), (sólo en los momentos críticos, es decir, aquellos en los que se agudizan las contradicciones entre lo que nos apetece hacer y lo que debemos hacer, es cuando pedimos justificación racional para llevar a cabo algún tipo de acciones que, de otra suerte, según Prichard, sabemos perfectamente justificadas.)

Es decir, si la tesis de Prichard a este respecto fuese correcta, la pregunta acerca de por qué ser moral equivaldría a una moratoria, con objeto de retrasar la puesta en práctica de algo que habitualmente hacemos espontáneamente por considerarlo correcto, pero que en casos determinados dejamos en suspenso a causa de la lesión que significa para nuestros intereses egoístas y particulares. O, lo que es igual, (de acuerdo con Prichard, la pregunta acerca de por qué ser moral no sería jamás una pregunta racionalmente legítima, ya que todos pensamos, o eso cree poder mantener el referido autor, no sólo lo que debemos hacer, sino asimismo que debemos hacerlo.

No deja de ser cierto, al menos en algún sentido, que cuando el cumplimiento de los supuestos deberes que las instituciones y códigos nos imponen no entran en pugna con nuestros intereses personales, solemos ser relativamente dóciles y respondemos de un modo un tanto mecánico conforme a lo que las agencias socializadoras demandan de nosotros. Sólo en momentos críticos en los que las demandas resultan demasiado gravosas, el grado de inconformismo y rebeldía se incrementa, al tiempo que exigimos justificación para los sacrificios requeridos.

Si consideramos con Baier, un filósofo de la moral contemporáneo, del que trataremos en el capítulo 11, que la moralidad no comienza hasta tanto el individuo no se cuestiona la racionalidad y conveniencia de las normas a adoptar (1958/1974, pág. 174), habremos de considerar no sólo convenientes sino indispensables los estados de crisis personales y sociales que llevan a los individuos y a las comunidades

des a replantear sus sistemas de vida. Con lo cual, partiendo del mismo hecho reconocido por Prichard, llegamos a la conclusión opuesta a la que en su trabajo anteriormente mencionado quería mantener. No sólo tiene pleno sentido la pregunta acerca de por qué ser moral, sino que todo tipo de conducta que no sea fruto de un cuestionamiento personal de tal problema no sería en modo alguno clasificable en el ámbito de la moral.

3.1. RAZONES Y MOTIVOS EN ÉTICA

En este sentido, nos será de gran utilidad echar mano de la teoría de Kohlberg, que se examinará más detalladamente en el próximo capítulo. Si bien la teoría de este autor, fallecido hace muy pocos años en su plenitud intelectual, no es inmune a la crítica filosófica, no resultará del todo inadecuado utilizar su postulación de (tres niveles y seis estadios en el desarrollo moral (Kohlberg, 1981, págs. 409-412) como una hipótesis fructífera de trabajo, que explicará de forma adecuada las razones y los motivos para actuar moralmente.

Grosso modo, la conducta de quienes no se cuestionan por qué ser moral, sería la correspondiente a los individuos menos desarrollados, es decir, a los situados en los estadios 1 y 2, comprendidos en el nivel preconvencional, e incluso en los estadios 3 y 4, correspondientes al nivel convencional (págs. 156 y ss.), que examinaremos en el próximo capítulo.

Un individuo plenamente desarrollado, de acuerdo con el esquema de Kohlberg, es un sujeto que no actúa mecánicamente, por temor al castigo o por la esperanza de la recompensa, ni por un deseo más o menos gregario de conformarse, dar buena imagen o ser admitido entre los miembros de su grupo o comunidad y evitar así el ostracismo. Los estadios 5 y 6, por el contrario, implican una moral de principios propia del nivel posconvencional, que, particularmente según Kohlberg en el último estadio 6, supone individuos que inquietan e indagan acerca de lo que merece la pena ser reputado de moral y que actúan consecuentemente movidos por un sentido de respeto a sí mismos y a las leyes que se han dado (págs. 18-19, 157 y ss.).

De aceptarse la explicación de Kohlberg con respecto al desarrollo moral de los individuos nos encontraríamos con que la respuesta a la pregunta «por qué ser moral» (en el sentido que tal pregunta posee coloquialmente, como se indicará más adelante), admite respuestas distintas según los diferentes niveles en que los individuos se encuentren

situados. Así, por ejemplo, un individuo del nivel preconconvencional querrá ser moral para no recibir castigos (pág. 121) o para obtener algún premio o beneficio, lo cual, como sugiere Baier, equivaldría a una consideración práctica más que a una razón práctica (págs. 234-235).

Otro tanto podría decirse del tipo de respuesta que a la pregunta que nos ocupa darían los individuos del nivel convencional de Kohlberg, y que podría estar representada por frases como «porque no quiero contar con la desaprobación social», «porque quiero conservar mi buen nombre», etc. (pág. 121). Respuestas que, sin duda, obedecen a algún tipo de «razón» en el sentido más laxo del término, pero que, en todo caso, se refieren a una razón que se reconoce como prudencial y nunca como moral.

Las razones morales, contrariamente a las prudentiales, suponen apelaciones a instancias intersubjetivas y transculturales. Es decir, no basta con que algo redunde en beneficio de alguien o de una comunidad determinada para que existan razones *morales* que recomienden la puesta en práctica de determinadas normas o principios.

Lo acabado de afirmar es, por supuesto, un punto de vista personal de Kohlberg, polémico y discutible. Algo que no debe darse por sentado sino que, si acaso, es aconsejable aceptar provisionalmente, en espera de argumentaciones más convincentes que puedan ser ponderadas a la vista de las consecuencias que de tal postulado puedan derivarse.

Por lo demás, sea cual sea la definición que adoptemos respecto a *razón moral*, siempre quedará como cuestión pendiente la relativa a si vale la pena hacer aquello que nos dictan las razones morales. La razón, a secas, bien pudiera diferir de la razón moral.

Por otra parte, no sería del todo inoportuna recordar la distinción que a menudo se hace entre *motivos* y *razones* en ética (Baier, 1958/1974, pág. 156). Los motivos aluden a los móviles de una acción, es decir, a aquel tipo de hechos cuya consideración nos lleva a obrar de un modo determinado. Las razones, por el contrario, parecen presuponer habitualmente que las consideraciones realizadas pueden ser sometidas al escrutinio intersubjetivo.

Cuando ordinariamente, en el lenguaje coloquial, se formulan las preguntas por qué ser moral o si vale la pena ser moral, no se están solicitando razones, y ya no digamos razones *morales* para actuar de un modo determinado. Se trata más bien, en lenguaje cotidiano, de una pregunta acerca de la motivación, del sentido, del beneficio que se deriva de obrar moralmente. De tal forma que una lectura no excesivamente forzada del coloquial «por qué ser moral» sería, aproximadamente: ¿Qué gano yo con ser moral?

Con relación a lo antedicho, el trabajo del autor contemporáneo Anthony Flew (1973) resulta sugerente y esclarecedor, aunque en algunos puntos importantes quepa la disensión. Sus críticas a Platón respecto a varios puntos que conectan con lo aquí tratado, resultan relevantes. Así, parece acertada su diferenciación entre razones prudenciales y razones morales que no tienen por qué coincidir necesariamente en todos los casos, aunque Platón parece proponer lo contrario.

En cambio, su afirmación un tanto rotunda de que «la moralidad a menudo exige sacrificios, y cuando lo hace no resulta beneficiosa para el propio agente sino, a lo sumo, para los demás» (pág. 126) exige matizaciones. Como las exige asimismo su réplica a la profesora Foot, en el sentido de que esta autora había afirmado que si la justicia no beneficiara al hombre justo, los moralistas que la recomendasen como virtud estarían cometiendo un fraude (1958-1959, pág. 100). Flew, por su parte, asegura que el fraude lo cometen quienes afirman que la justicia produce beneficios a quienes actúan conforme a ella (1973, pág. 129).

3.2. ¿SON FELICES LAS PERSONAS HONESTAS?

En lo que sigue, se tratará de contrastar las posturas casi siempre antagónicas de Flew y de Platón, esperando que de dicha confrontación puedan seguirse conclusiones provechosas.

La *República* de Platón, que analizaré en el capítulo 5, es un elaborado intento, como el propio Flew reconoce (pág. 111) —el primer elaborado intento habría que añadir— de demostrar que la justicia no es sólo *allótrion agathon* (un bien extrínseco, un bien en atención a sus consecuencias), sino asimismo *oikeíon* (un bien intrínseco, es decir, algo por sí mismo bueno), punto éste precisamente en el que Flew se enfrenta con el discípulo más eminente de Sócrates.

Las objeciones de Flew, expuestas de modo muy sucinto, vendrían a equivaler, más o menos, a lo siguiente: no cabe duda de que la justicia produce un bien a la comunidad. De hecho, podríamos añadir, se trata de una simple tautología, ya que se denomina justo precisamente lo que produce un bien a la comunidad. Pero ello no significa, necesariamente, que la justicia produzca siempre un bien, un beneficio a quien la ejecuta. A lo cual podríamos añadir, por nuestra cuenta, reforzando el punto de vista de Flew, que, por definición, justicia no significa lo que beneficia al agente.

No entra Flew a debatir si el agente se comportaría como un necio obrando justamente, cuando la justicia le exige sacrificar su interés. Flew considera que una conducta altruista no es sinónimo de conducta necia (pág. 129). Se trata más bien, dentro de su concepción, de que, al igual que en la filosofía de Hume, la elección de los fines no es nunca racional ni irracional. Si uno elige sacrificarse por el bien público o si, por el contrario, prefiere beneficiarse a cuenta de los demás, es una cuestión que, para este autor, queda más allá del ámbito de la racionalidad. Por consiguiente, parece derivarse que, para Flew, no sólo sería ilícito lógicamente e incluso éticamente apelar a la racionalidad a fin de mover al agente a obrar conforme a la justicia, sino que también lo sería, por supuesto, apelar a razones prudenciales (obtener la mayor felicidad aquí y en otro posible mundo, como se expone en la *República* platónica, 612b y ss.) para incitar a los agentes morales a asumir las cargas que se derivan de comportamientos que, siendo justos y precisamente por serlo, suponen una merma de las ventajas personales en beneficio de los demás desaventajados.

De asumirse la crítica de Flew a la *República*, habría que decir que Platón, en su intento de persuadir a los seres humanos a obrar recta y justamente, ha procedido en contra de la honestidad intelectual. No se puede prometer a nadie, de acuerdo con el punto de vista de Flew, la felicidad y la justicia al mismo tiempo. En la postura de Flew se manifiesta soterradamente cierto pesimismo antropológico, en contra del optimismo platónico, compartido por las distintas utopías anarquistas o evolucionistas, para las cuales las personas solidarias y justas son felices precisamente en la medida en que practican la justicia y viven la solidaridad.

Con todas las matizaciones que se desee, Platón, como se verá en el capítulo 5, es sin duda un adelantado de tal tipo de concepciones, si bien, por supuesto, su concepto de justicia, con fuertes connotaciones elitistas, no se compagine siempre con los *desiderata* de los proponentes del pensamiento ilustrado, utópico y reformista, cuando no revolucionario: De momento, y a la espera de un análisis más detallado de Platón en el mencionado capítulo 5, lo que importa es resaltar simplemente la coincidencia en esta peculiar concepción de la naturaleza humana, compartida por utopistas e ilustrados, relativa a las posibilidades de conjuntar el desarrollo de la justicia con el logro del bienestar y la felicidad personal.

Por supuesto, se podría argumentar que en el caso platónico, como en el de otros tipos de totalitarismos, el individuo es feliz como resultado de un proceso de socialización que le ha llevado a renunciar

al logro de sus metas individuales. Perdida su libertad, inmerso en el Todo, el individuo se cree satisfecho obrando de acuerdo con los objetivos que su sociedad o grupo le señala, al margen de sus originarios y espontáneos deseos.

La paradigmática personalidad de Sócrates —analizada en el capítulo 5 un tanto más detenidamente—, que Platón exhibe con impúdico entusiasmo a lo largo y ancho de su obra, refuta sin embargo, en buena medida, las acusaciones diversas de totalitarismo. Subyace a la figura del Sócrates platónico algo sumamente profundo, que casi escapa al ámbito de la filosofía como actividad racional, para tocar el fondo abismal de lo mejor de la tragedia. Sócrates, que llega a perder incluso la vida, ofrece la conmovedora imagen del *looser*, el perdedor, el antihéroe. Pero la magia platónica convierte lo que parece derrota, de acuerdo con los cánones de la moral *agonal*, de la que también se hablará en su momento, en el triunfo moral por excelencia, al salvaguardar el individuo Sócrates la propia estima, bien máspreciado que ningún otro por cuanto de él se deriva, parece deducirse de la obra platónica toda fuente de satisfacciones.

No es, pues, en la servidumbre al Todo, en la enajenación de la individualidad, donde el ser humano deviene feliz, sino en el enfrentamiento consigo mismo, en su hacerse responsable no sólo de los demás, de la *polis*, de la sociedad, del Estado, sino responsable de sí mismo, frente a sí mismo, fiel a sus propios principios, atento a la voz de su *daimon* o conciencia particular.

Por supuesto que ni en la *República* ni en la *Apología de Sócrates*, ni en ninguna otra obra platónica, se pone en tela de juicio la corrección y la rectitud de los mandatos e inspiraciones del *daimon* privado. Se supone, en el caso socrático, que se trata de un individuo que, en la terminología contemporánea de Kohlberg, se encuentra situado en el estadio más desarrollado moralmente hablando, y cuya moral de principios no puede ser errónea. En terminología platónica, Sócrates habría contemplado la idea del Bien, habría salido de la caverna donde los humanos libran batallas contra la oscuridad, no pudiendo en consecuencia sino proclamar las verdades contempladas y provocando con ello la irritación de la mayoría, como también se analizará en el capítulo 5, ya tantas veces anunciado.

De acuerdo con el mito y la metáfora platónicos, la persona que conoce la justicia no puede menos que ser justa. Quien conoce el bien se ve impelido a actuar moralmente. El Bien y la Belleza constituyen la cúspide del mundo de las ideas. Conocer la justicia es amarla de tal modo que, de acuerdo con la filosofía moral platónica, no sólo vale la

pena ser moral, sino, lo que es más, ser moral es lo único que vale la pena, extremo en el que insistiré nuevamente al dar cuenta del pensamiento platónico.

La belleza de los mitos y las metáforas de Platón constituye uno de los méritos no menores de su obra y uno de los mayores peligros que entraña. Arrastrados por la belleza innegable del discurso, nos podemos sentir proclives a dejarnos sugestionar por el encanto de un Sócrates contestatario, desnudo de bienes materiales que se busca a sí mismo.

Pero, en aras del rigor filosófico, hemos de someter a un enojoso escrutinio lo que la pluma de Platón convirtió en mensaje seductor. Tal vez, se podría argumentar, ni Sócrates ni persona alguna alcance a conocer lo que sea la moral, o en qué consista la justicia. Más aún —podría proseguirse—, tal vez la propia moral y la propia justicia no sean sino convenciones, como los sofistas habían proclamado, y en este caso es sólo la conveniencia de la *polis* lo que entra en nuestra consideración.

La contrarréplica, sin embargo, no resulta demasiado difícil, aun aceptando supuestos puramente convencionalistas respecto a la justicia y el bien. Así, se podría alegar, siguiendo lo postulado por Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre, que la justicia, *diké*, es un regalo divino con el que los seres humanos han sido agraciados a fin de que convivan armoniosamente con sus semejantes, de donde se colige que resulta beneficioso para todos que todos actúen justa y moralmente (*Protágoras* 322c).

A mayor abundamiento, la argumentación hobbesiana en el *Leviatán* no sería más que una versión modernizada del mito narrado por Protágoras. Con prosa seca y casi aséptica, con olvido de arrebatos líricos, utilizando en su lugar llamadas al pragmático requerimiento de que es necesario «buscar la paz y evitar la guerra», Hobbes (1992, página 111) va a ofrecer buenas razones para ser moral, para ser justo y comportarse de acuerdo con la máxima que, a su modo de ver, resume todas las leyes de la naturaleza: «Obrar imparcialmente [...], tratar a los demás como quisiéramos que ellos nos trataran a nosotros» (pág. 132).

De lo cual parece desprenderse que, con independencia de que partamos de concepciones esencialistas o convencionalistas de la justicia, los autores de signo diverso han encontrado casi siempre razones prudenciales, justificaciones pragmáticas, explicaciones adecuadas y convincentes acerca de la necesidad de ser morales, dado el beneficio que de ello se sigue para todos y cada uno de los miembros de una comunidad.

3.3. EL ANILLO DE GIGES

Podría alegarse, sin embargo, que lo expuesto hasta ahora no ha demostrado más que lo que Flew postula en el trabajo mencionado. Sin duda alguna, parece ser verdad que la justicia es conveniente —más aún, imprescindible— para la marcha o el funcionamiento de la sociedad. Sin embargo, no parece haberse presentado hasta ahora ninguna argumentación convincente de que a un individuo en particular le interese comportarse de acuerdo con la justicia.

Supongamos, como sugiere Glaucón en la *República*, que alguien estuviese en posesión de un anillo como el de Giges, que le tornase invisible a conveniencia (pasaje al que se hará referencia en nuestro capítulo 5). A buen seguro que tal persona, argumentará Glaucón, actuará de espaldas a la justicia y la moralidad, puesto que «cuando uno cree que va a poder cometer una injusticia la comete. Y esto porque todo hombre cree que resulta mucho más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia» (*República* 360 c-d).

Cuando se recuerdan los niveles y estadios de Kohlberg, parece encontrarse una fácil refutación de los argumentos de Glaucón. Con una terminología menos elaborada, pero con mayor riqueza expresiva, Platón había adelantado las líneas maestras de la réplica que se formula desde los *desiderata* de la filosofía moral, enfrentados a la mera constatación de hechos morales observables. Es cierto, como cuestión fáctica, que si la inmensa mayoría de los seres humanos tuviese la oportunidad, obraría mal, actuaría injustamente si ello redundase en su propio beneficio. Los estadios 1 al 4 de Kohlberg dan cuenta, como ya adelanté y explicaré más detenidamente en el próximo capítulo, de que los motivos de conformidad a las normas morales distan mucho de suponer razones morales en los individuos que no gozan de un pleno desarrollo moral. Como cuestión fáctica, pues, no todas, ni siquiera la mayoría de las personas, alcanzan el llamado por Kohlberg nivel posconvencional, en el que importa la satisfacción íntima y personal derivada de la conformidad con los principios que uno se ha dado a sí mismo, resumiendo la autonomía moral preconizada por Piaget, que sigue en este sentido a Kant, entre otros.

Platón no podría explicarlo apelando a distintos niveles del desarrollo del individuo, por su desconocimiento evidente de aspectos del psiquismo humano que sólo han sido objeto de estudio e investigación en estadios relativamente recientes de la cultura y la civilización

occidental. En ausencia de una teoría psicológica plausible, Platón da cuenta a su manera de un hecho tan real en la Atenas del siglo IV como en las sociedades conocidas de finales del siglo XX, como es que la mayoría de los individuos se desprecupan del bienestar general, a no ser que se sientan vigilados, controlados, premiados o castigados de alguna manera por las costumbres, usos y leyes en vigor. En ausencia de todo tipo de control externo, muy pocos seguirían respetando los derechos de los demás cuando ello exigiese sacrificar beneficios o privilegios personales. Lo cual lleva a Platón a postular, de modo muy tosco, distintos tipos de individuos en lugar de, lo que parece más plausible de acuerdo con nuestros conocimientos actuales, distintos estadios de desarrollo en los individuos.

En cualquier caso, salvada la tosquedad de la explicación platónica, llama extraordinariamente la atención la penetración del fundador de la Academia al distinguir muy bien entre lo fácticamente constatable y lo éticamente deseable. Por supuesto los seres humanos no obran por motivos o razones éticas, pero debieran hacerlo. Y en ese debieran radica el interés de la aportación de Platón y su validez a través del tiempo, no es puramente gratuito o arbitrario, sino que depende de razones también de tipo prudencial.

Lo que desafortunadamente Flew no comprendió, en el trabajo que he mencionado, es que Platón no era sólo un visionario que trataba de cuadrar las razones pragmáticas o prudenciales con las razones éticas, sino que estaba postulando un nuevo tipo de prudencia, una nueva forma de entender el beneficio y el provecho. Estaba definiendo persuasivamente (como se podría afirmar utilizando la terminología del emotivista Stevenson) términos como «beneficio» o «provecho», a fin de dirigir la atención de sus lectores u oyentes hacia las fuentes para él más profundas de satisfacción. Las personas deben ser morales, deben obrar conforme a la justicia porque, para Platón, sólo esas personas, que al modo socrático sacrifican todo en aras de su autcontento, pueden disfrutar de la dicha más honda.

3.4. CUANDO LA MORAL VALE LA PENA

Aunque de un modo excesivamente esquemático y rudimentario, hemos alcanzado un punto en esta discusión en el que debe ser asumida frontalmente la pregunta relativa a por qué ser moral, que hemos estado bordeando de continuo. ¿Existe algún motivo para ser moral? ¿Vale la pena que nos esforcemos por nuestra mejora moral?

¿Tiene algún interés que nos resistamos a una vida fácil en aras de la inevitable incomodidad y los innegables sacrificios que conlleva la vida moral? ¿Podemos, aunque sea provisionalmente, ofrecer algún tipo de incentivo a quienes con mayor o menor ingenuidad quieren actuar correcta y honestamente?

Si somos intelectualmente honestos con nosotros mismos, tal vez nos asalte la duda y podamos sospechar que posiblemente sea cierta la aseveración ya comentada de Flew, de modo que realmente constituye un auténtico fraude intentar persuadir a los inexpertos e ingenuos exhortándoles a una virtud engañosamente gratificante. Podemos sospechar también que la virtud sólo sea fuente de felicidad para quienes, habiendo sublimado sus deseos más espontáneos, se han convertido en guardianes de sí mismos, en sus propios carceleros y vigilantes. Se trataría en tal caso de un tipo de gratificación peculiar, pero no demasiado valioso. La virtud se presentaría con carácter casi compulsivo, de modo que podría hablarse, no del todo inapropiadamente, de cierta virtud-dependencia o de virtud-adicción. Es decir, todo aquel que hubiera sido socializado de tal modo que hubiese interiorizado la norma, no podría pasarse sin ella, ya que en ella, por contraria que fuese a sus deseos originarios, creería encontrar toda suerte de gratificaciones y compensaciones.

Por supuesto que nuestras posiciones, perplejidades, precauciones y sospechas variarán conforme varíen, al tiempo, el tipo de virtudes y de morales en consideración. O, lo que viene a ser igual, la pregunta relativa a si vale la pena ser moral conduce inexorablemente a la pregunta y la respuesta relativas a qué morales merecen la pena.

Cuando un autor como Perry (1876-1957), en su tiempo profesor de la Universidad de Harvard, afirma que «la moralidad concebida como la armonización de los intereses, en beneficio de los intereses armonizados, puede ser descrita como el culto a la libertad» (Perry, 1954/1975, pág. 92), no sólo está resumiendo su posición respecto a la tarea de la moral sino que, a la vez, nos ofrece una guía interesante para distinguir las moralidades que merecen nuestro respeto y adhesión de aquellas que no son acreedoras sino a nuestro más decidido rechazo.

Como Perry indica expresivamente, la moralidad es un «culto a la libertad», dada su función de armonización de intereses. Cuando realmente las moralidades al uso se ajustan a este modelo, parece derivarse —si no lógicamente al menos contextualmente, como señala Nowell-Smith (1969, págs. 80 y ss.)— que debemos ser morales, utilizando «debemos» no sólo en sentido ético sino asimismo prudencial.

Es decir, si mediante un sistema de normas y principios podemos armonizar nuestros diversos intereses subjetivos, de modo que logremos el equilibrio psíquico, potenciando nuestras posibilidades de goce al tiempo que conseguimos unas relaciones armónicas y justas con nuestros convecinos (y en este sentido la ética y la moral éticamente valiosa tienden a extender el concepto de vecindad cuando menos a todos los seres humanos, e incluso a todos los seres sintientes), entonces parece que se sigue, dentro de la lógica del discurso práctico, que es bueno, útil y provechoso conformarse a las normas morales.

En primer lugar, como ya he manifestado, la moral digna de tal nombre cumple su papel liberador al ordenar nuestros fines e intereses diversos, proporcionándonos un instrumento de búsqueda equilibrada de la satisfacción de nuestros objetivos, fines y metas. En segundo lugar, y en la medida en que la convivencia con los demás no sólo es un hecho insoslayable sino susceptible de proporcionar gratificación, la moral concebida según el modelo de Perry se convierte asimismo en liberadora y posibilitadora de relaciones felices entre los seres humanos. La moralidad, de acuerdo con Perry, es la solución a situaciones en conflicto, ya se trate de conflictos inter o intrasubjetivos.

Por supuesto que no todas, ni siquiera la mayor parte de las moralidades al uso cumplen la función de regular el conflicto. O, si lo resuelven, no siempre lo hacen de modo que los intereses de todas las partes sean contemplados y respetados por igual. Existen no sólo morales de clase en el sentido económico, sino morales gremiales, nacionales, morales protectoras de una etnia frente a otras o de los psicológica, intelectualmente, etc., más fuertes frente a los más débiles.

Para que existan razones éticamente válidas que recomienden el cumplimiento de las normas derivadas de un sistema moral es preciso que los intereses de todos sean considerados igualmente. En la medida en que las razones morales exigen que los beneficios e intereses sean examinados y escrutados públicamente, se sigue la necesidad de que dichos beneficios sean repartidos de forma equitativa entre los seres humanos e incluso entre los seres sintientes por igual, con independencia del subconjunto particular en el que se encuentren incluidos o el conjunto de subconjuntos al que pertenezcan en razón de su sexo, etnia, posesiones económicas, talentos intelectuales, etcétera.

En este sentido, la razón práctica no puede recomendar el cumplimiento de normas que ya sólo sirvan a unos pocos o sean únicamente consecuencia de tradiciones y prejuicios, o bien tengan origen religioso o profano. Tal vez a alguno pueda compensarle la observancia superficial de tales normas por absurdas que sean, en un medio dado,

con objeto de no granjearse enemistades o no ser excluido, marginado, etc., del grupo. Pero, por supuesto, no se trataría nunca de una compensación o gratificación que hubiera de ser recomendada desde el punto de vista de la filosofía práctica.

Aun a riesgo de ser excesivamente esquemática y llegar a conclusiones demasiado rápidas, que exigirían un debate y una exposición mucho más extensos, delinearé, en lo que sigue, las características de dos tipos de normas, unas que considero no vale la pena seguir, y que denominaré *normas compulsivas*, y otras que considero la fuente de los placeres humanos más hondos y duraderos, y que llamaré *normas liberadoras*.

3.4.1. *Normas compulsivas*

En una medida importante, aunque no siempre ni con carácter exclusivo, las normas morales compulsivas, como toda norma moral o no moral compulsiva, humillan al ser humano y lo reducen a un estado de heteronomía o dependencia.

Las religiones tradicionales generalmente han infligido mucho dolor gratuito a la humanidad (Guisán, 1993, cap. 1), recomendando el sacrificio inútil, por ejemplo, como simple prueba de obediencia o fidelidad. Así se ejemplifica en el sacrificio exigido por Yavé a Isaac en el Antiguo Testamento, o en la renuncia a la satisfacción de los deseos y necesidades, como en el pasaje del Corán en el que se pone en boca de Saúl la siguiente aseveración: «Dios os va a probar con un río: quien beba de él no será de los míos; quien no pruebe el agua será de los míos» (2, 250).

También el pasaje de la torre de Babel, del Antiguo Testamento, resulta particularmente interesante como manifestación de la soberanía de la divinidad que se impone sobre los seres humanos. Allí, en efecto, se indica que «bajó Yavé a ver la ciudad y la torre que habían edificado los hombres y dijo Yavé: "He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual a su prójimo"» (Génesis, 11, 5-9). Se pone así de relieve el celo divino por preservar su poder sobre los seres humanos. Celo y majestad que aparecen asimismo reflejados en el Dios del Corán, «que sabe lo que está por delante y detrás de los hombres», de modo que éstos «no abarcan de su ciencia si no es lo que Él quiere», dado

que su trono se extiende por los cielos y la tierra y no le fatiga la conservación de éste. Él es el Altísimo, el Inmenso» (2, 256/255).

En cualquier caso, y aun suponiendo que las religiones tradicionales no recomendasen sino lo que la razón común recomienda, a saber, procurar beneficiarse beneficiando, y beneficiar beneficiándose, evitando el sacrificio y el dolor inútil propio y de los demás, habría una especie de pecado de origen que invalidaría, desde el punto de vista de la ética, sus recomendaciones morales. Es decir, aun cuando pudiesen ser, y de hecho en muchos aspectos hayan sido beneficiosas para la humanidad, las normas morales emanadas de los credos religiosos son heterónomas, dictadas por una autoridad, lo que impide que los seres humanos al obedecerlas, y a no ser que también cuenten con razones filosóficas, puedan gozar de uno de los bienes más preciosos al menos desde la modernidad para acá, como es el de la propia autonomía, y la capacidad de autolegislación y autodeterminación moral.

Como ya he indicado en otro lugar, las normas morales de origen religioso o refrendan lo que la razón y el sentimiento humanos encuentran como moralmente recomendable, con lo cual se convierten en redundantes u ociosas, o al contrario, intentan contravenir las razones y sentimientos humanos, con lo que devienen un peligro para el desarrollo moral de la humanidad y para la felicidad individual y colectiva (Guisán, 1986, págs. 110 y ss.).

Para ser rigurosos, no sólo la religión tradicional es fuente de heteronomía, sino asimismo los usos, costumbres, normas jurídicas, etc., no sometidos al escrutinio y la crítica de nuestra razón.

Ocurre que generalmente costumbres, normas, usos sociales y normas legales constituyen la red en la que somos apresados desde nuestra infancia, dado que somos inevitablemente animales sociales. Esa red se convierte en una segunda piel, de tal modo que solemos llegar a considerarla como algo incuestionablemente propio.

También es cierto que ni todas las normas ni todas las costumbres sociales son necesariamente compulsivas, salvo en algunos casos; simplemente son necesariamente necesarias, valga la redundancia. Tal es el caso, por poner un ejemplo evidente, de las normas lingüísticas, que deben y pueden ser hasta cierta medida elegidas o consensuadas, pero que no pueden dejar de existir en ninguna comunidad que quiera llamarse humana. Con relación a esta clase de normas, parece que si bien podemos liberarnos de un tipo determinado de lengua y sustituirlo por otro, lo que nunca podremos hacer es prescindir de *la* lengua, en términos generales, ya que hablando alguna lengua, o posiblemente una multitud de lenguas, nos realizamos y desarrollamos en

cuanto seres humanos con capacidad de percibir, expresar y recrear el mundo.

Por tanto, la lengua que se nos impone, ya sea la materna, la segunda o la tercera lengua —que en importantes sentidos son normas restrictivas e impuestas— constituye paradójicamente un elemento importante para nuestra emancipación, lo cual, siempre con mucha cautela, podría aplicarse a las normas de convivencia en general aunque no, en principio, a las de cualquier cultura en particular.

En este sentido, parece que lo más sensato es afirmar que podemos y debemos cuestionar normas, costumbres, ritos, tradiciones, etc., y en buena medida cambiarlos y modificarlos de modo que devengan instrumentos de unión y cooperación entre los humanos, más que armas arrojadas, como el propio idioma o la lengua materna, que en determinados casos pudieran propiciar la separación y confusión entre los pueblos que tanto pareció agradar a Yavé, según el relato bíblico mencionado.

También parece quedar claro que aun cuando podemos prescindir de algunas normas, requerimos otras nuevas más o menos informales que las sustituyan y reemplacen, así como algún tipo de normas legales que, de momento, siguen resultando imprescindibles. Sin embargo, podría aventurarse la hipótesis, controvertida y polémica, de que algún día resultarán más o menos prescindibles.

Lo más importante respecto a cualquier norma de origen social, jurídico o religioso es que se atenga a determinadas condiciones, que cumpla con determinados requisitos, como analizaré en la sección que sigue, para transformarse debidamente de norma compulsiva y humilladora en norma liberadora y emancipadora.

3.4.2. *Normas liberadoras*

Las normas morales, por tanto, no son necesariamente compulsivas; en ocasiones se limitan a ser necesarias, como caminos por los que transitar, a fin de lograr una convivencia pacífica e incluso gozosa.

Continuando con la metáfora del camino en el sentido de Machado (no, por supuesto, en el de Escrivá), nos encontramos con que las normas morales, como los caminos, carreteras, senderos y autopistas, pueden estar bien o mal trazadas, encontrarse en buen o mal estado, conducimos con rapidez o con retraso a las metas fijadas, e incluso, fatalmente, y a causa de problemas de circulación, falta de indicacio-

nes, etc., pueden poner en peligro nuestra integridad moral, nuestra felicidad personal, nuestro desarrollo y nuestra autonomía.

Puesto que nuestra vida humana, tanto privada como colectiva, se rige por normas en su mayoría no fijas, sino discutibles y perfeccionables, sería deseable que la filosofía moral, que se ocupa del escrutinio y análisis de las metas y métodos morales, no se ausentara nunca del debate político, educativo, económico, sanitario, etcétera.

De lo cual se sigue que la pregunta acerca de si vale la pena ser moral, contar con normas morales, cumplir dichas normas morales, admite contestación negativa o afirmativa según el tipo de normas y de morales que se ofrezcan a la consideración.

Parece bastante convincente afirmar que sí vale la pena ser moral, cuando lo que se entiende por moral ha superado satisfactoriamente el examen de la reflexión ilustrada, que toma en consideración las necesidades, los sueños y *desiderata* humanos.

Esta moral que emancipa y libera tiene que reunir una serie de requisitos formales (como quieren las éticas neocontractualistas, neokantianas y constructivistas, que serán analizadas en el capítulo 12) y una serie de contenidos sustantivos (como reclaman las éticas neoutilitaristas y del bienestar, que se analizarán en el capítulo 13).

Desde el punto de vista formal, como estudiaremos en el próximo capítulo dedicado a la educación moral, es preciso superar la heteronomía o dependencia de autoridades morales, para alcanzar el nivel de la autonomía, en el que el ser humano, individualmente y en diálogo con los demás, alcanza principios libremente asumidos, desde el conocimiento y la libertad, frente a prejuicios y dogmas.

Desde el punto de vista de los contenidos sustantivos, tanto el diálogo intersubjetivo entre los humanos como las disquisiciones privadas e intersubjetivas (monológicas y dialógicas) tienen que contar con una meta, un *télos*, una finalidad: mejorar la calidad de vida de los seres humanos, atender a las demandas de la humanidad, armonizar los deseos, como Perry quería, intentando mitigar el dolor e incrementar el goce.

Si la ética, al revisar los dogmas y prejuicios que reducen a las personas a seres heterónomos y atemorizados, que imploran el favor de los señores y los dioses, devuelve a los seres humanos el dominio de sí mismos y el dominio del mundo, la pregunta acerca de por qué ser moral, cuando entendemos por moral una serie de normas contrastadas y reguladas por las razones y los sentimientos humanos, resultará tan ociosa como preguntar por qué disfrutar del día.

Si una parte importante de la humanidad todavía se muestra reti-

cente respecto a la deseabilidad de la vida moral, ello es motivo de preocupación y alerta: o bien todavía abundan en exceso las morales dogmáticas o tal vez el desconocimiento de la tarea liberadora de la ética es todavía muy grande, posiblemente a causa de que la ética que libera y emancipa aún no se ha instalado en nuestras vidas cotidianas.

3.5. BIBLIOGRAFÍA

- BAIER, K. (1958-1974), *The Moral Point of View*, Londres, Cornell University Press.
- FLEW, A. (1973), «Must Morality Pay?», en *Skepticism and Moral Principles*, ed. por Curtis L. Carter, Illinois, New University Press.
- FOOT, Ph. (1958-1959), «Moral Beliefs», en *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- GUISÁN, E. (1986), *Razón y pasión en ética*, Barcelona, Anthropos.
- (1993), *Ética sin religión*, Madrid, Alianza.
- HOBBS, T. (1992), *Leviatán*, edición de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Universidad.
- NOWELL-SMITH, P. H. (1969-1977), *Ética*, trad. de G. Gutiérrez, Pamplona, Verbo Divino.
- PERRY, R. B. (1954/1975), *Realms of Value*, Greenwood Press.
- PLATÓN, *República* (diversas ediciones); *Protágoras* (diversas ediciones).
- PRICHARD, H. A. (1949/1971), «Does Moral Philosophy rest on a mistake?», en *Moral Obligation*, Oxford University Press.

4

La educación moral

Una de las tareas más importantes de la ética, tal vez la más importante de todas, es colaborar en el proceso de nuestro desarrollo moral, con objeto de que devengamos individuos autónomos, libres y críticos, con capacidad para autolegislarnos.

De una manera sucinta, podría decirse que la ética nos enseña a transitar de la moralidad positiva a la moralidad crítica o, lo que es igual, de la moral que nos imponen los agentes socializadores a una nueva moral que diseñamos en el diálogo intersubjetivo que la actividad filosófica propicia.

De acuerdo con Piaget y Kohlberg principalmente, el objetivo del desarrollo moral o de la educación moral es capacitarnos para llevar a cabo un razonamiento moral filosóficamente válido. Más exactamente, Piaget y Kohlberg sólo estudian los modos de comportamiento de nuestra razón práctica o de nuestro entendimiento o de nuestro pensamiento moral, conforme a etapas que ellos deslindan de las pertenecientes al ámbito de la heteronomía, en expresión de Piaget. Su pretensión no es presuntamente prescribir los modos más idóneos de razonamiento moral, sino describirlos. No obstante, la utilización de niveles en el desarrollo del razonamiento moral (preconvencional, convencional y posconvencional, en Kohlberg) apunta a una implícita valoración y prescripción de lo más «razonable», lo más propio de seres humanos debidamente desarrollados.

Por supuesto que no toda la educación moral se lleva a cabo desde una perspectiva filosófica ni con propósitos filosóficos. Las iglesias, los grupos de presión, los partidos, etc., utilizan otros medios a menudo más eficaces con objeto de estimular formas de comportamiento, modos de convivencia, valores y aptitudes determinados.

La filosofía sin embargo, incluso desde los presocráticos, ha teni-

do que enfrentarse a la *doxa*, la simple opinión, para recabar fidelidad a la veracidad y a la autenticidad en los individuos,

La filosofía moral es un esfuerzo por minar la moral consuetudinaria, al menos desde Sócrates, aunque el precio de la disidencia responsable pueda ser, como en el referido caso del maestro de Platón, la propia muerte. La filosofía moral es un esfuerzo heroico por eludir lo convencional e instalarnos en el ámbito de la autonomía.

Sin embargo, como analizaré, no siempre los esfuerzos de los filósofos están guiados por una comprensión cabal del comportamiento humano.

4.1. ESBOZO DE LAS TEORÍAS DE PIAGET Y KOHLBERG

Es propósito de este capítulo, como de este texto en general, presentar problemas y tareas de la ética para su análisis crítico, incitando a su vez a las lectoras y los lectores a que efectúen su propia crítica personal tanto a la crítica realizada como a las teorías o materias objeto de crítica. Si bien existe en lengua castellana bibliografía muy apta para llevar a cabo la exposición de los trabajos más importantes en el ámbito de la psicología del desarrollo moral y la educación moral (Hersch, Reimer y Paolitto, 1979/1984), no estará de más esbozar muy brevemente las líneas fundamentales del pensamiento de Piaget y Kohlberg, que sigue, desarrolla y, a mi modo de ver, perfecciona ostensiblemente el pensamiento del primero, a fin de que puedan ser mejor comprendidas las críticas que constituyen el núcleo central de este capítulo, así como las teorías alternativas y la propuesta personal de síntesis que realizo.

Kohlberg mejora, pues, el pensamiento de Jean Piaget contenido en *El criterio moral en el niño* (1932/1971). Este último autor había puesto énfasis en la existencia de diversos estadios naturales y no meramente culturales en el desarrollo moral de los individuos, que se correspondían a estadios cognitivos y psicológicos en evolución. Fijando su atención en el comportamiento infantil durante las actividades lúdicas (y tomando como modelo el juego de las canicas), Piaget distingue:

- 1) Un primer estadio, puramente motor e individual, en el que el niño manipula las canicas de acuerdo con sus inclinaciones y deseos, sin tener en cuenta ningún tipo de normatividad.

- 2) Un segundo estadio, egocéntrico, en el que el niño es sensible al influjo de las reglas externas, si bien las imita en soledad, sin preocuparse por encontrar compañeros de juego.

3) Un tercer estadio, que aparece según Piaget sobre los siete u ocho años y al que denomina de *cooperación naciente*, en el que los otros son tenidos en cuenta más como competidores que como cooperadores, ciertamente, pero, a la postre, como *compañeros* en un juego que ya ha dejado de desarrollarse en solitario, si bien aún no existe una conciencia clara de las reglas.

4) Un cuarto estadio, que aparece hacia los once o doce años, denominado de *codificación de las reglas*, en el que ya se perciben con claridad las reglas aceptadas.

A partir de estas observaciones, deduce Piaget algunas interesantes consideraciones respecto a la conducta normada de los individuos desde los primeros años de su vida.

¡Con relación a la propia conciencia de la regla, Piaget reagrupó los cuatro estadios anteriores en tres. El primero corresponde al estadio motor, y en él la regla no presenta todavía carácter coercitivo. El segundo, que comprende el estadio egocéntrico y la mitad del estadio de la cooperación naciente, se caracteriza por la consideración de la regla como algo sagrado e intangible, de origen adulto y de esencia eterna, de modo que no es posible ni imaginable una modificación o renovación de las reglas que no implique para los jóvenes una suerte de transgresión. Finalmente, nos encontraríamos con un tercer estadio en el que la regla es respetada como en el anterior, mas por motivaciones totalmente diversas. Ahora ya no es la creencia en el carácter sagrado de la norma la que invita a su respeto, sino que su fuerza vinculante deriva del consentimiento mutuo, lo que hace que la norma pueda ser modificada siempre y cuando el consentimiento de los demás lo haga posible.

A tenor de estos presupuestos psicológicos formula Piaget su más importante aportación a la teoría del desarrollo y la educación, que puede ser enunciada muy brevemente como la postulación de dos morales: la heterónoma o de la presión, y la autónoma o de la cooperación. «La moral de la presión —afirmará— es la moral del deber puro y la “heteronomía” [comillas mías]: el niño acepta del adulto cierto número de consignas a las que hay que someterse sean cuales sean las circunstancias. El bien es lo que está conforme, el mal lo que no está conforme con estas consignas... Pero al margen de esta moral, y en oposición a ella, se desarrolla poco a poco una moral de cooperación, cuyo principio es la solidaridad y que se apoya especialmente en la autonomía de la conciencia (pág. 280).» :

Podría decirse que la originalidad del pensamiento de Piaget es solamente relativa, ya que la distinción entre la heteronomía y la auto-

nomía moral es tan antigua, cuando menos, como la ética kantiana (que será analizada y criticada en su momento). Ocurre sin embargo que, a diferencia de Kant, en Piaget y en su continuador Kohlberg se aprecia cierto naturalismo ético, consistente en mantener un continuo entre lo psicológico y lo moral, y un desarrollo espontáneo que supera el estadio de la heteronomía-convencionalidad para situarnos en la autonomía-posconvencionalidad.

En ambos autores, sin embargo —Piaget y Kohlberg—, persiste un excesivo racionalismo que descuida cómo señalar los aspectos conativos o sentimentales del desarrollo moral, si bien se hacen afirmaciones y constataciones importantes, que considero totalmente defendibles, como aquella condensada en la afirmación de Piaget de que existe un paralelismo entre el desarrollo moral y la evolución intelectual, de suerte que «la lógica es una moral del pensamiento, como la moral es una lógica de la acción».

Kohlberg afina el instrumental piagetiano y llega a nuevas y más sutiles distinciones, aunque posiblemente olvide los componentes más dialógicos (por usar la terminología de Habermas) de la moral autónoma, para convertirla en una moral monológica, individualista, *more kantiano*.

En *The Philosophy of Moral Development*, obra publicada en 1981, se contienen los principales trabajos de Kohlberg al respecto, particularmente el celeberrimo y extenso ensayo «From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development» («Del es al debe: cómo incurrir en la falacia naturalista y salir airoso en el estudio del desarrollo moral»).

Los aciertos de Kohlberg son muchos, entre ellos haber superado los supuestos impedimentos establecidos por G. E. Moore en 1903 en sus *Principia Ethica* (como veremos en el capítulo correspondiente) de transitar de enunciados descriptivos, propios de la psicología y la ciencia en general, a enunciados prescriptivos o normativos, propios de la ética. También ha superado, por medio de su teoría de que la diversidad de criterios morales se debe a la diversidad del desarrollo moral de distintas culturas o grupos, un relativismo cultural radical que amenaza a veces con conducir a un relativismo ético asimismo radical.

No obstante estos aciertos, sobre alguno de los cuales insistiré más adelante, la distinción de niveles y estadios y su caracterización por parte de Kohlberg es notoriamente sesgada a causa de prejuicios neokantianos que le llevan, como se verá en el decurso de este capítulo, a privilegiar las éticas kantianas frente a las utilitaristas, de un modo a mi entender injustificado e indebido.

De forma pareja al planteamiento piagetiano, Kohlberg distingue tres niveles de desarrollo moral: preconvencional (que corresponde de alguna manera al primer estadio psicológico y parte del segundo de Piaget); convencional, que de alguna forma correspondería al estadio de la cooperación incipiente y parte del estadio de codificación de reglas; y un último nivel que denomina posconvencional, que si bien coincide en determinados aspectos con el estadio tres o de la autonomía, difiere de Piaget en aspectos importantes.

Estos niveles, que subdivide en cada caso en dos estadios, resumen la filosofía piagetiana de las dos morales, de la heteronomía y de la autonomía, aunque con matices distintos. Así, mientras que nivel I y II (que abarcaría los estadios 1 al 4) pertenecería al estadio de heteronomía moral y reverencia a la regla por motivos diversos (temor al castigo en las etapas iniciales, estadios 1 y 2, respecto a los miembros del grupo, y deseo de sanciones morales positivas en los estadios 3 y 4) el nivel III correspondería al nivel del desarrollo moral autónomo, si bien las motivaciones de esta autonomía y creatividad morales vendrían determinadas por la conciencia particular individual, más que por el deseo de colaborar con el grupo.

La siguiente tabla resume los principales contenidos de la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, y en ella puede apreciarse cómo el estadio 5, basado en la utilidad social, se considera sin razones aparentes inferior o previo al estadio de los principios éticos universales.

LOS SEIS ESTADIOS DEL DESARROLLO MORAL

NIVEL A: NIVEL PRECONVENCIONAL

Estadio 1. *El estadio del castigo y la obediencia.*

Contenido: Lo correcto (*right*) es la obediencia a las reglas y la autoridad para evitar el castigo y el daño físico.

Perspectiva social: Egocéntrica. Las acciones se juzgan en términos de consecuencias físicas.

Estadio 2. *El estadio de los fines individuales instrumentales y el intercambio.*

Contenido: Lo correcto es atender a las necesidades propias y

dejar que los demás hagan lo mismo, llegando a acuerdos justos en términos de intercambios concretos.

Perspectiva social: Individualista.

NIVEL B: NIVEL CONVENCIONAL

Estadio 3. *El estadio de las expectativas y relaciones interpersonales mutuas, y la conformidad.*

Contenido: Lo correcto es desempeñar un buen papel, ocupándose de los demás y de sus sentimientos, siendo leales a los colegas, y comportándose de acuerdo con las reglas y las expectativas.

Perspectiva social: Individuo relacionado con otros individuos.

Estadio 4. *El estadio de los sistemas sociales y mantenimiento de la conciencia.*

Contenido: Lo correcto es cumplir con los propios deberes para con la sociedad, respetando el orden social y procurando el bienestar de la sociedad o el grupo.

Perspectiva social: Se diferencia el punto de vista de la sociedad de los meros acuerdos interpersonales.

NIVEL B/C: NIVEL TRANSICIONAL

(Una aportación tardía de Kohlberg sumamente sugerente.)

Se trata de un nivel que ya es posconvencional, pero todavía no posee principios.

Estadio 4.5. *Relativismo crítico.*

Contenido: Las elecciones son personales y subjetivas. La conciencia, los deberes y lo «moralmente correcto» son considerados como arbitrarios y relativos.

Perspectiva social: Individuo que se independiza de los criterios de su sociedad y toma decisiones propias sin un compromiso con la sociedad.

NIVEL C: POSCONVENCIONAL O DE PRINCIPIOS

Estadio 5. *El estadio de los derechos prioritarios y el contrato social o la utilidad.*

Contenido: Lo correcto es respetar los derechos y valores básicos y los contratos legales de una sociedad, aun cuando colisionen con las normas y leyes concretas del grupo.

Perspectiva social: Individuo racional consciente de los valores y los derechos previos a los vínculos y contratos sociales. Se diferencia el punto de vista legal.

Estadio 6. *El estadio de los principios éticos universales.*

Contenido: Se reconocen los principios éticos universales que toda la humanidad debe respetar.

Perspectiva social: Individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad y la premisa moral básica del respeto a los demás, como fines, no como medios. (Coincidencia con una de las formulaciones del imperativo categórico por parte de Kant, como se verá en el capítulo correspondiente.)

4.2. ALGUNAS DEFICIENCIAS DE LA TEORÍA DE KOHLBERG

La aportación de Kohlberg a la filosofía moral contemporánea me parece interesante y decisiva en sentidos tales como:

- 1) Una réplica atinada al relativismo metodológico prevaleciente.
- 2) Una inteligente postulación de un nexo entre la forma en que el razonamiento ético tiene lugar y lo que constituye un pensamiento ético deseable. Una inteligente manera de evitar la falacia naturalista, proclamando al tiempo la necesidad de eliminar el hiato entre lo que el pensamiento o razonamiento moral es y lo que debe ser.

Sin embargo, con ser mucho lo aportado por Kohlberg, considero:

- 1) Que no es suficiente en muchos sentidos.
- 2) Que en otros muchos pudiera ser desorientador, cuando menos, o claramente contraproducente.

La insuficiencia de la aportación de Kohlberg se refiere primordialmente a la minusvaloración de los elementos relativos al sentimiento moral, a lo que se une la falta de clarificación respecto a la complejidad del término «desarrollo moral».

El posible carácter contraproducente o nocivo estibaría en el enfoque claramente deontológico de su ética, con un predominio del formalismo moral y la introducción subrepticia de premisas no probadas, como las relativas a la santidad de la vida humana, que parece constituir el valor de los valores o valor primero y último de la axiología particular de Kohlberg.

Resumiendo y anticipando el contenido de este apartado, la teoría de Kohlberg es sumamente interesante y atractiva, lo cual no la exime de ser asimismo muy criticable.

La superación del relativismo metodológico, que pareció impregnar la ética contemporánea en la primera mitad de este siglo, es una tarea importante y, a mi modo de ver, deseable. A no ser que, so pretexto de superar un clima de asepsia y subjetivismo, principios éticos incuestionables, el dogma usurpe el papel de la razón práctica, ya que, con las debidas cautelas, haría mía la afirmación de Ferrater Mora (1981, pág. 12) donde dice que el relativismo es preferible al dogmatismo.

El reto con el que tiene que enfrentarse la filosofía moral, y por añadidura la educación moral contemporánea, es el de superar a un tiempo el relativismo y el objetivismo dogmático en ética, no admitiendo ni el «todo vale» ni la proclamación de valores aprióricos por encima de los intereses humanos. Se trata de lograr un difícil equilibrio entre las verdades subjetivas y las verdades objetivas. Sólo en el reconocimiento de la intersubjetividad como determinante de la verdad y la racionalidad ética podríamos protegernos, a mi entender, de la embestida de los seculares enemigos de las éticas ilustradas: los nihilismos y los objetivismos.

En más de un sentido se podría adelantar que la ética inherente a la teoría del desarrollo moral de Kohlberg es, efectivamente, una ética que supera a un tiempo el reto del relativismo y el dogmatismo. Los individuos moralmente desarrollados, de acuerdo con el modelo de Kohlberg, son individuos críticos que han superado el nivel de la moral convencional, de tal suerte que han llegado a formular una ética de principios, como personas racionales y autónomas.

En cualquier sentido, sin embargo, el hecho de que frente a las éticas del bienestar Kohlberg se haya decantado a favor de las éticas formalistas deontológicas, no sólo puede resultar rechazable a un nivel metaético, sino que en cuanto a incidencia práctica en la educación moral pudiera llevar a la formación de individuos cuya preocupación por el derecho a ser felices y a contribuir a la felicidad general estuviese supeditada al cumplimiento de supuestos deberes incluso cuando dichos deberes no causasen felicidad o provecho a ningún ser humano, ni siquiera a ser sintiente alguno.

En este sentido, quisiera reanalizar, en su momento, el famoso dilema de Heinz (Kohlberg, 1981, págs. 12-13, 197-200), indicando en qué sentido las interpretaciones de Kohlberg me parecen improcedentes, y sugiriendo luego las inconsistencias de este autor al intentar rehuir una ética de resultados. Me propongo señalar la artificialidad, reconocida por el propio Kohlberg, del estadio 6, y realizar finalmente una propuesta alternativa al amparo de algunas críticas de Peters y Gilligan, y basándome en una concepción ética normativa que aúne, como en Hare o Brandt, lo mejor de las éticas de la felicidad y las éticas de la justicia.

4.2.1. *El concepto de desarrollo moral*

Antes de entrar a discutir las inconsistencias y deficiencias de la concepción de Kohlberg relativa al desarrollo moral, quisiera detenerme brevemente en señalar que el propio concepto de desarrollo moral es un término problemático que precisa clarificación.

Para empezar, si bien es posible entender de algún modo qué puede significar el desarrollo de un organismo vivo, en el sentido de un despliegue sucesivo de capacidades, o un crecimiento más o menos natural hacia la plenitud del organismo en cuestión, resulta ya mucho más complicado comprender qué hemos de entender por desarrollo moral. Incluso el término o expresión desarrollo físico resulta problemático. Un niño está muy desarrollado para su edad, decimos, cuando ha alcanzado una estatura y una fortaleza que corresponden más que suficientemente a las estadísticamente habituales en niños de su edad. Los términos estatura y fortaleza, sin embargo, están ya cargados de valoración; poseen, por decirlo con Austin, fuerza no sólo locucionaria (no sólo describen simples situaciones de hecho) sino asimismo ilocucionaria y perlocucionaria. Imaginemos, por ejemplo, un

caso límite: el del niño gigante. ¿Diríamos que se trata de un niño muy desarrollado? ¿O tenderíamos más bien a afirmar que se encuentra excesiva o indebidamente desarrollado? Tampoco resulta claro, para complicar más las cosas, cuándo un niño posee una estatura excesiva para su edad. Imaginemos una raza de seres de poca talla comparativamente hablando. Un niño que en Suecia o los Estados Unidos pudiera ser normal, parecería un gigante en un grupo de pigmeos.

Si ahora cambiamos la expresión desarrollo físico por desarrollo mental, las cosas se complican notablemente. Todos los padres parecen estar más o menos convencidos de que sus hijos, por perezosos o poco trabajadores que se muestren, son en algún sentido despiertos, inteligentes o vivos. Los llamados coeficientes de inteligencia han sido muy debatidos, y no parece existir un consenso universal, ni siquiera entre miembros de países de áreas culturalmente cercanas, acerca de lo que constituya el desarrollo intelectual o mental. Para hacer la cuestión todavía más espinosa y compleja, hablemos, como es de rigor en este capítulo, de desarrollo moral. ¿Estaríamos todos de acuerdo en qué tipo de individuos están más desarrollados moralmente? O, lo que es todavía más difícil, ¿podríamos ponernos de acuerdo respecto a las características distintivas de un individuo muy desarrollado moralmente?

Pensemos por un momento en los individuos del estadio 6 de Kohlberg. ¿Se trata de individuos realmente muy desarrollados? El hecho de que Kohlberg pueda mantener que sí se debe a que ha partido de unos presupuestos formalistas que le acercan a la peculiar versión neokantiana de Rawls, autor con el que se confiesa filosóficamente en deuda, si bien admite igualmente su deuda con Kant, Mill, Hare y Ross (Kohlberg, 1981, págs. 85, 102). La deuda de Kohlberg con Kant es asimismo importante, aunque existen diferencias relevantes que desde una perspectiva progresista hacen más prometedora la óptica de Kohlberg, frente a los matices más conservadores de la ética kantiana.

Como Kohlberg reconoce, «cuando se toma aisladamente, la universalidad del imperativo categórico posee una fuerza de mantenimiento de las normas conservadoras, ejemplificada en la conclusión de Kant de que es malo [*wrong*] mentir para salvar una vida porque la universalización de la mentira por buenas causas niega el significado del decir verdades» (Kohlberg, 1981, pág. 165).

El filósofo del nivel III de Kohlberg, paradigma del filósofo moralmente desarrollado, sólo considera universalizables sin excepción dos principios sustantivos: la justicia y el «respeto por las personas»

(Kohlberg, 1981, pág. 166), que implican que los derechos humanos son independientes de la sociedad civil, que están basados en el respeto por el igual valor de los seres humanos como fines en sí mismos, lo cual implica a su vez:

1) que los derechos civiles representan los fines humanos básicos que han de ser respetados;

2) que la igualdad de oportunidades equivale a un tratamiento fundamental de todo el mundo como poseedor del mismo valor básico; y

3) que las relaciones contractuales no son simples acuerdos o convenios, sino la forma fundamental de una comunidad de fines en sí mismos, definidos por la confianza (Kohlberg, 1981, pág. 167).

Aun cuando los principios de justicia y respeto por las personas resultan moralmente atractivos, desde la perspectiva que yo adopto son, como espero demostrar, incompletos e insuficientes. En el discurso del filósofo 3 sobre la primacía del valor de la vida humana sobre el valor de la propiedad, si bien puede tener tintes progresistas y casi revolucionarios, se echan en falta criterios en virtud de los cuales la vida humana posea valor. No basta con que uno vea o intuya que se debe desobedecer una ley con objeto de poder comportarse de acuerdo con un deber moral. También —aunque podríamos, y tal vez deberíamos, afirmar con Kohlberg (1981, pág. 162) que la propiedad sólo posee un valor relativo mientras que únicamente las personas poseen un valor incondicional— es necesario, para determinar el grado de desarrollo filosófico y moral de un individuo, conocer la base sobre la cual el valor de la vida y de las personas se torna sagrado para él. Es decir, existe una diferencia importante entre que el valor de las personas y de nuestras vidas, nuestra dignidad, se nos imponga por una deidad de un tipo u otro, o que sea un valor que nosotros nos damos libremente a nosotros mismos.

Por poner un ejemplo, si yo soy el creador de mis valores, puedo suprimir mi vida, contrariamente a lo que consideran algunos autores, ya que el valor de mi vida es únicamente el valor que esa vida tiene para mí. Sin embargo, si mi vida tiene un valor que le viene dado por algo o alguien distinto a mí mismo, yo no puedo, en último lugar, sino respetar el valor (que yo no he otorgado) a mi propia existencia.

Es cierto que Kohlberg no entra de lleno en este tema controvertido, relativo al derecho a suprimir la propia vida. O si lo hace, es en un sentido deliberadamente ambiguo. Así, en la tabla 4.2 (seis estadios en las concepciones sobre el valor moral de la vida humana) recogida

en el extenso trabajo «From Is to Ought...» (págs. 118 y ss.) el derecho del enfermo a elegir sobre continuar o no con vida se reconoce únicamente en el estadio 5 (de carácter marcadamente utilitarista), mientras que el ejemplo del estadio 6 se refiere nuevamente al dilema de Heinz, declarándose en este estadio que una vida humana tiene un valor inherente sea o no valorada por un individuo particular (pág. 120).

¿Consideraríamos nosotros más desarrollado moralmente a quien otorga a la vida humana un valor inherente aun cuando no sea valorada por un individuo particular, ni siquiera, añadiría yo, por el propio poseedor de esa vida, o nos inclinaríamos a considerar que la persona verdaderamente desarrollada se acercaría más al filósofo que proclama que la existencia (el ser humano) es anterior a la esencia y al dador del sentido y valor del mundo, incluido el ser humano y la vida humana?

En otras palabras, ¿es suficiente que un individuo supere la moral convencional y se convierta en un ser moralmente autónomo con capacidad para asumir principios propios, tal como ocurre en el nivel posconvencional Kohlbergiano?

Como el propio Kohlberg indica, no basta con convertirnos a una ética de principios universales que estemos dispuestos a aplicar y aplicarnos. En su opinión, es preciso que los principios sustantivos se refieran a la justicia y al respeto por las personas, como se indicaba hace poco.

Sin embargo, nos podríamos preguntar: ¿por qué la justicia? o ¿siempre la justicia aunque se hunda el mundo? ¿No demostrará un individuo ser moralmente más desarrollado si se muestra capaz de aplicar principios de benevolencia, pongamos por caso? El respeto por las personas ¿nos tendría que llevar a respetar sus vidas, aun frente a sus protestas? ¿Tenemos que respetar a las personas o las decisiones tomadas por las personas? ¿No podría considerarse moralmente más desarrollado, por ejemplo, quien considera la felicidad potencial de los seres humanos en general como principio regulador de su vida, el cual incluye, pero subordina, principios de justicia, respeto y cuantos otros se quieran añadir? Mi propuesta personal es que el desarrollo moral no puede medirse si no tomamos en consideración, además de la capacidad de universalizar normas y prácticas, principios de justicia y respeto, la capacidad para simpatizar con las preocupaciones y deseos de todos los seres humanos, e incluso de todos los seres sintientes.

En suma, propongo un concepto de desarrollo moral que tenga más relación con Mill y Aristóteles, Epicuro o Spinoza (autores de los

que trataré más adelante), que con las denominadas éticas formalistas, las cuales serán igualmente tratadas a su debido tiempo.

El derecho a ser feliz, y a serlo como individuo ilustrado, con capacidades intelectuales y sensitivas desarrolladas, y el respeto por este derecho que considero primordial, me parece que constituye el carácter distintivo de un individuo humano moralmente desarrollado, de tal suerte que un estadio 5 bis o reformado debiera tomar precedencia sobre el estadio formalista.

4.2.2. *Reformulación del dilema de Heinz*

A tenor de lo precedente, el dilema de Heinz, que expondré con brevedad, merecería ser considerado a través de un nuevo prisma.

Dicho dilema, que ha sido formulado de modos diversos, es utilizado por Kohlberg para medir la capacidad de razonamiento moral de niños y jóvenes. Los elementos fundamentales del dilema son: la situación de la señora Heinz, gravemente enferma y que precisa inmediatamente de un medicamento muy costoso que el señor Heinz no puede adquirir por falta de recursos económicos, y la actitud solícita del señor Heinz que pide ayuda a sus vecinos y no la obtiene, misericordia y benevolencia al farmacéutico y no es escuchado. Su esposa morirá si no consigue el medicamento. ¿Qué debe hacer? ¿Es lícito que se apodere del medicamento contra la voluntad del dueño de la farmacia? ¿Es el valor de la vida de su esposa superior al derecho del farmacéutico a la propiedad? (Formulaciones de este dilema pueden encontrarse en Hersch, Reimer y Paolitto, 1984, pág. 52, y previamente en Kohlberg, 1981, pág. 12.)

Por supuesto que parece de todo punto indiscutible que un individuo moralmente adulto antepondrá el derecho de una persona a conservar su vida, frente al derecho de otra a conservar su propiedad. Ello no se debe, sin embargo, a un valor intrínseco de la vida humana frente al valor instrumental de la propiedad. Podríamos incluso imaginar casos límite, de laboratorio, en los que una persona prefiriera perder su propiedad a perder su vida. La realidad cotidiana proporciona casos innumerables de individuos que dan la vida no sólo por defender sus propiedades, sino incluso su territorio nacional, la tierra de sus mayores o el legado que destinan a sus hijos.

Podría colegirse, sin embargo, que se trata de individuos moralmente poco desarrollados, aunque no siempre parece que sea ése el caso. Más bien parece tratarse de que la vida constituye un bien entre

otros muchos, y que pudiera haber ocasiones en que haya de sacrificarse ese bien a fin de que puedan conservarse otros. El héroe que entrega su vida por una causa lo hace porque ha elegido conscientemente que hay cosas (el bienestar de los otros, la mejora de la vida de un pueblo, etc.) que valen, en algún sentido, más que su vida.

Volvamos no obstante al dilema de Heinz, y practiquemos sobre él ligeras modificaciones. Imaginemos, por ejemplo, un hombre cuya esposa necesita para seguir viviendo que su marido abandone su actual carrera profesional o política. Lo necesita en el sentido de que, de seguir su marido dedicado a la vida profesional y pública, ella se sentirá abandonada, sometida a depresiones continuas que deteriorarán paulatinamente su estado físico y mental, lo cual haría temer un desenlace fatal. ¿Debe el marido sacrificar su carrera a fin de que su esposa pueda tener más larga vida? La cuestión resulta complicada porque la carrera profesional o incluso política del marido puede significar para él tanto como para ella su salud y su vida. En un sentido peculiar del término, también podría el esposo alegar que su profesión o su carrera política constituyen su vida. ¿Qué vida debe prevalecer sobre la otra? ¿Qué concepto de vida, qué bien o valor debe tomar precedencia?

El dilema se complica ligeramente más, y pone al descubierto los valores realmente últimos de nuestros juicios morales, si imaginamos que en el dilema original de Heinz la esposa gravemente enferma no desea continuar con vida. (El medicamento que Heinz está dispuesto a robar sólo puede aliviar o mejorar transitoriamente un estado de deterioro irreversible que la enferma no desea alargar más.) ¿Debería en ese caso robar Heinz el medicamento, o respetar la voluntad de su esposa de morir cuanto antes? Resultaría un tanto anómalo que un individuo moralmente desarrollado aprobase que Heinz desposeyera al farmacéutico de un medicamento muy costoso sólo por conservar la vida de un ser humano que no quiere seguir viviendo. Mas ¿por qué ha dejado de ser sagrada la vida de la señora Heinz en el presente ejemplo?

La respuesta parece obvia desde mi punto de vista. La vida de la señora Heinz no ha dejado de ser sagrada; simplemente su vida no fue nunca sagrada. Lo único sagrado, el único valor permanente e inherente era la propia señora Heinz con el conjunto de sus vivencias, deseos, preferencias e intereses.

En ese sentido solamente, y con toda esta serie de matizaciones, podríamos asumir con Kohlberg que la justicia y el respeto por las personas constituyen valores básicos (aunque nunca los únicos valores).

La justicia, efectivamente, nos llevaría a sopesar, cuando se diesen intereses encontrados, las demandas de las distintas partes. Imaginemos que en el caso del dilema de Heinz, se requiere un medicamento muy costoso para procurar a la señora Heinz la recuperación de la tersura de su piel, o para llevar a cabo una cura de adelgazamiento que le devuelva su figura juvenil. ¿Debería el señor Heinz privar al farmacéutico de un producto de su propiedad a fin de mejorar la calidad de vida de su esposa? Se supone que el farmacéutico también tiene derecho a mejorar su calidad de vida, por lo que el sentido de la justicia nos llevaría a sopesar las demandas de cada cual, y a cuestionarnos sobre la forma más equitativa de lograr que cada una de las partes implicadas sólo vea lesionados sus intereses lo menos posible. El farmacéutico desea que su oficina de farmacia produzca beneficios a fin de asegurarse a sí mismo y a los suyos una vida más cómoda, más sana, etc. La señora Heinz necesita el medicamento porque:

- 1) Sin él no puede seguir viviendo, y ella quiere vivir.
- 2) Sin él no puede seguir viviendo, aunque ella no quiere vivir.
- 3) Gracias a él puede conseguir determinado alivio a determinada dolencia.
- 4) Con su ayuda puede mejorar su aspecto físico, etcétera.

El dilema varía notablemente, a medida que varían los intereses de las partes en litigio. No se trata de la confrontación de principios o derechos (derecho a la vida frente al derecho a la propiedad, como en el caso original de Kohlberg), sino de la valoración y el arbitraje entre distintos intereses de distintos individuos que aparecen en conflicto o confrontados.

Dicho sumariamente, la revisión y las sucesivas formulaciones del dilema de Heinz ponen de manifiesto que la moral surge y tiene sentido como intento de resolución de intereses de individuos distintos o, lo que es igual, que ningún dilema puede resolverse únicamente atendiendo a principios más o menos abstractos, sino a consecuencias concretas.

Lo que viene a significar que todo intento de elaborar una ética que no sea en algún sentido consecuencialista está condenado al fracaso. Y esto es así hasta el punto de que quien pretenda eludir el cómputo de los resultados o la consideración de las consecuencias, está abocado a la inconsistencia y la contradicción interna. Así sucede en el caso del propio Kohlberg, que curiosamente no tiene más remedio que recurrir al consecuencialismo, aunque no lo reconozca, al analizar

lo que podríamos denominar el «dilema del asesinato de Hitler». Después de declarar Kohlberg de modo contundente que «todos sabemos que es correcto robar para salvar una vida porque es justo, debido a que el derecho de una persona a la vida tiene preferencia sobre el derecho de otro a la propiedad», se apresura a añadir: «Sabemos que a veces es correcto [*right*] matar, porque a veces es justo. Los alemanes que intentaron matar a Hitler hacían lo que era correcto porque el respeto por el igual valor de las vidas demanda que matemos a quien está asesinando a otros, a fin de salvar vidas» (Kohlberg, 1981, págs. 23, 39). Sobre esta cuestión volveré en el capítulo 12.

Si todas las vidas fueran inherentemente sagradas, sin embargo, una sola vida sería tan sagrada como varias vidas, e incluso la totalidad de las vidas restantes del planeta. Cuando algo se constituye como valor absoluto (que Hitler viva) no puede quedar relegado o sacrificado en ninguna circunstancia.

Lo que prueba, nuevamente, el ejemplo de Kohlberg es que Hitler, como todos los seres humanos, tiene en principio derecho a defender sus intereses y bienes (ya se trate de su vida, sus ideales, sueños, propiedades, etc.), pero que este derecho, cuando colisiona con los de los demás, debe someterse al principio del mayor bien para el mayor número, o la mayor felicidad del mayor número, que a pesar de algunas consecuencias no del todo deseables en algunos casos, para las minorías es, casi siempre, el principio cuya aplicación resuelve más justamente los conflictos de intereses. En el caso hipotético, aunque ciertamente del todo improbable, de que los nazis a los que Hitler quería matar no tuviesen ningún interés en seguir con vida, ningún principio de justicia podría validar ni hacer moralmente correcto el intento de eliminar a Hitler como eliminador de vidas no deseadas. Por el contrario, pudiera resultar éticamente justificado el tiranicidio, aun en el caso de que el tirano se limitase a causar molestias y sufrimientos, respetando sin embargo la vida de sus súbditos. Las humillaciones recibidas, el sufrimiento físico, psíquico, etc., de una mayoría de seres sometidos, podrían hacer que la eliminación del infractor del dolor y la humillación resultase justa. La vida del tirano no podría ser más sagrada que el derecho sagrado de los súbditos a una existencia digna y exenta de sufrimiento innecesario.

Lo que viene a mostrar nuevamente que lo que decide la moralidad y el grado de desarrollo moral de los individuos es su capacidad para trabajar en la eliminación del dolor y en la búsqueda de las condiciones de vida que hagan que la existencia de los seres humanos sobre la tierra valga la pena, en el sentido de que, en su conjunto, de-

pare mayor cúmulo de satisfacciones que de frustraciones y decepciones.

4.3. UNA PROPUESTA ALTERNATIVA

A pesar de las críticas precedentes, la aportación de Kohlberg a la ética contemporánea creo que ha sido de un interés excepcional. No obstante, dicha aportación necesita ser complementada con propuestas alternativas que amplíen, por una parte, los principios funcionales o fundamentales de la educación moral, y por la otra los objetivos a conseguir mediante dicha orientación, haciendo uso para ello de técnicas y medios de nuevo diseño.

Además de combatir eficazmente el relativismo metodológico, indicando la impropiedad de las críticas provenientes del relativismo cultural y postulando la existencia de formas de razonamiento moral que se desarrollan transculturalmente, la filosofía inherente a la concepción del desarrollo moral por parte de Kohlberg hace hincapié en la necesidad de sujetos libres, ilustrados y críticos que sepan superar de manera adecuada el nivel convencional y pasar a desarrollar sus propios principios asumidos racionalmente.

No obstante, la labor realizada por Kohlberg es a todas luces insuficiente, y en algunos aspectos menores resulta un tanto insatisfactoria. La elaboración de una propuesta alternativa creo que debe tomar en consideración las inteligentes críticas de R. Peters y C. Gilligan, que resumo muy sumariamente.

4.3.1. *Peters*

Por lo que a Peters se refiere, se perciben por lo menos los siguientes puntos de discrepancia respecto a los planteamientos de Kohlberg:

- 1) El papel predominante de los sentimientos en el desarrollo moral.
- 2) El interés educativo de la etapa convencional.
- 3) La incidencia de los adultos en el desarrollo moral.
- 4) La relevancia de los contenidos morales (frente al formalismo de Kohlberg).
- 5) La pertinencia de la consideración de las consecuencias de nuestras acciones en el desarrollo del razonamiento moral.

A partir de tal tipo de postulados, la teoría y práctica de la educación moral tendría que llevar a cabo el siguiente tipo de replanteamiento:

1) La potenciación y la estimulación de las que Peters denomina pasiones racionales, en la seguridad de que sólo quien sienta con los demás, quien se preocupe por los sufrimientos ajenos con intensidad desarrollará una moral en la que los principios de justicia y libertad sean los fundamentales (Peters, 1984, pág. 99).

2) (Correlativamente, el desarrollo y ampliación de los sentimientos de *sympatheia*, que de acuerdo con Hume o Warnock (son naturalmente limitados, pero susceptibles de ser ampliados de manera satisfactoria a través del proceso educativo)

En este sentido será preciso acudir no sólo a procedimientos de *role-taking* (asunción de roles), sino al conocimiento y acercamiento, por la vía racional, emotiva y sentimental, a los sentimientos y emociones ajenos. (El recurso a la literatura, el teatro, el cine, la música, etc., parece imprescindible en este sentido.)

3) Conviene, por consiguiente, (despertar la capacidad para interesarse por la potenciación del bienestar y el interés de las demás personas, única forma de dar contenido a los preceptos de una justicia formal (Peters, 1984, pág. 224).

El estudio de las ciencias sociales (la historia de las civilizaciones, la historia política y social, la sociología, etc.) con referencia a las carencias padecidas histórica o actualmente por los seres humanos, tiene un cometido primordial en el desarrollo moral tal como aquí se lo concibe.

4.3.2. Gilligan

Respecto a las aportaciones de Carol Gilligan, que reclama para la ética una voz femenina, comoquiera que coinciden sustancialmente con las de Peters, mencionaré solamente de pasada algunas de sus más incisivas afirmaciones.

Es preciso de acuerdo con lo propuesto por esta autora:

1) Fomentar en chicos y chicas por igual la sensibilidad moral de que tradicionalmente se ha privado a los varones, cuya educación ha estado centrada tradicionalmente en la asunción de principios autónomos (que no tenían en cuenta las consecuencias de dolor o felicidad a que su aplicación pudiera dar lugar.

Como indica esta autora, «la voluntad de sacrificar a las personas

en aras de la verdad ha sido siempre el peligro de una ética que no tiene en cuenta la vida (*abstracted from life*)» (Gilligan, 1977, pág. 515).

«Este tipo de voluntad —precisa en otro lugar la autora (página 28)— conecta a Gandhi [a quien Gilligan critica por su falta de preocupación por las personas particulares] con el Abraham bíblico, que se dispone a sacrificar la vida de su hijo a fin de demostrar la integridad y supremacía de su fe.»

2) Como complemento, es preciso concienciar a todo el mundo mediante el proceso de educación moral de que la promoción de la felicidad propia y ajena es a la vez un derecho y un deber.)

Un estadio 5 bis (o reformulado) tendría en cuenta no sólo (consideraciones relativas a reglas aceptadas en beneficio de la comunidad (utilitarismo de la regla), sino el propio (principio de beneficio de las personas y las comunidades como *metron* que aplicar para determinar el valor de los principios en conflicto y de cada uno de los actos en particular (utilitarismo del acto).)

(Curiosamente, la posición de Kohlberg respecto al utilitarismo del acto es cuando menos confusa y ambivalente. En algún lugar lo despacha) de modo gratuito, junto con el imperativo categórico kantiano, como intento fallido de proporcionar un punto de referencia a la hora de juzgar las normas establecidas (Kohlberg, 1981, pág. 164), (mientras que en otro lugar lo interpreta toscamente, asemejándolo a un hedonismo instrumental propio del estadio 2). Así, en la consideración del dilema de Heinz, Kohlberg (pág. 164) considera que un utilitarismo del acto sólo «tendría en cuenta la suma del beneficio [*the good*] o daño producido por el medicamento».

(El estadio 5 bis,) convertido, de acuerdo con esta propuesta, en el punto de máximo desarrollo moral, (proporcionaría criterios amplios y flexibles de acuerdo con los cuales reformular y valorar las normas de conducta. Se trataría de buscar el equilibrio «entre el derecho de todas las personas por igual a no sufrir»,) como proclama Carol Gilligan, equilibrio que caracteriza, según esta autora, el nivel posconvencional del desarrollo moral femenino. (Los dos estadios previos serían un nivel preconvencional de tipo egocéntrico y un nivel convencional de abnegación, o autoinmolación en aras de las demandas de la sociedad con relación al rol femenino, que vendrían a ser superados por la mujer del nivel posconvencional que reclama el derecho a ser ella también importante, junto con los otros, coparticipando, por consiguiente, en el disfrute de los goces y los bienes.)

La adaptación de este estadio 5 bis (o reformulado) tendría impor-

tantes e incalculables consecuencias en el modelo de educación y desarrollo moral.

En lo que se refiere a las capacidades educativas o desarrollo de la razón práctica, se intentaría no sólo, aunque también, que el individuo alcanzase un nivel de autonomía respecto a las reglas imperantes en su comunidad, sino que contase con criterios de tipo eudemonista universal que le sirviesen para arropar y dar contenido a los principios de justicia y respeto por las personas, propugnados por Kohlberg. A ellos habría que añadir principios de benevolencia, preocupación por el bienestar propio y ajeno, desarrollo de las capacidades y habilidades propias de los demás, etcétera.

En este sentido, se utilizaría todo tipo de materiales, además del recurso a dilemas para lograr los siguientes principales objetivos:

1) Descubrimiento de lo moral como fenómeno social y humano.

2) Análisis y valoración de las normas y valores prevalecientes en la sociedad, grupo, etc. (Tareas propias de una ética descriptiva.)

3) Diferenciación entre normas y mandatos de tipo legal, religioso, etc., frente a los pertenecientes al dominio de la moral.

4) Discernimiento entre normas secundarias (variables y circunstanciales) y normas que podríamos denominar primarias (más o menos universales y permanentes). Es decir, se haría especial hincapié en discernir entre las normas con vigencia local e histórica y aquellas que parecen gozar de una aceptación a través del tiempo y el espacio.

5) Comparación y valoración entre los diversos sistemas de ética normativa (hedonismo-eudemonismo, éticas del deber, etcétera).

6) Aplicación de los principios de los sistemas normativos históricamente más estables a los distintos problemas de la ética concreta o aplicada: paternalismo, obediencia/desobediencia a las leyes, eutanasia, violencia, etcétera).

7) Reflexión sobre la posibilidad de dar cuenta y razón de las normas concretas que uno defiende, según principios éticos.

8) Reflexión sobre la posibilidad de dar cuenta y razón de los principios éticos generales asumidos, en virtud de razonamientos éticos (Metaética).

(En suma, por lo que al desarrollo del razonamiento o juicio moral se refiere, se utilizarían materiales de la ética descriptiva, normativa y crítica (o Metaética) a fin de lograr individuos conscientes del hecho moral y con capacidades críticas para elegir sus principios y pautas de acción.)

Por lo demás, la adopción del estadio 5 bis como punto culminante del desarrollo moral conlleva complementar la tarea de educación de las capacidades críticas de los estudiantes con una tarea complementaria de sensibilización o desarrollo de los sentimientos morales, insistiendo en los aspectos anteriormente reseñados sobre:

- 1) Potenciación de las pasiones racionales.
- 2) Ampliación de los sentimientos de *sympatheia*.
- 3) Capacitación para enterarse y preocuparse por el bienestar propio y ajeno.
- 4) Sensibilización frente a los problemas sociales y de los individuos en particular, en cuanto individuos.
- 5) Comprensión de que la búsqueda de la felicidad constituye el máximo derecho y el máximo deber, valorando a tenor de ello los restantes derechos y deberes.

En este sentido, los materiales a utilizar y las actividades a realizar, a fin de potenciar la educación de la sensibilidad moral y los sentimientos morales, irían mucho más allá de lo que parece haber sido usual entre los seguidores de Kohlberg (Hersch, Reimer y Paolitto, 1984, págs. 94 y ss.).

Se incluirían así tanto lecturas de la historia de las ideas y la cultura como literatura juvenil, literatura clásica, textos filosóficos seleccionados, películas, obras de teatro, canciones, etc., a fin de fortalecer no sólo el crecimiento o desarrollo de las capacidades de razonamiento moral, sino de sentimiento moral. (Por supuesto que se trataría en todo momento de que la sensibilización se llevase a cabo no sólo mediante vías emotivo-propagandísticas, sino haciendo una llamada al discernimiento de cada alumno en particular, a fin de que se mostrara sensible al tipo de valores que pretendiera transmitirle el educador o los medios de comunicación. Así podría elegir de alguna manera los sentimientos que deseara fomentar y acrecentar.)

Por último, la aceptación del estadio 5 bis como punto máximo del desarrollo moral también llevaría al educador al compromiso particular de propiciar no sólo una escuela justa, como los seguidores de Kohlberg proponen (Hersch, Reimer y Paolitto, 1979, págs. 174-178), sino asimismo una escuela que potencie individuos satisfechos, con capacidad de autoestima y deseos de incrementar las posibilidades de goce de las demás. Se trataría, en fin, de que el educador, mediante su actuación entusiasta, transmitiese a los alumnos la serenidad, la alegría y el optimismo de quienes, conforme al eudemonismo universalista

clásico y contemporáneo, creen que la felicidad y la virtud son las dos caras de una misma moneda, y que el «goce solidario» es muy superior y mucho más satisfactorio que el «goce solitario» (E. Guisán, 1993, cap. 4).

Con un programa de desarrollo moral como el propuesto, habríamos logrado superar satisfactoriamente el relativismo, el nihilismo y la asepsia valorativa que nos han invadido durante casi medio siglo, y a la vez, lo que es más importante, habríamos ahuyentado los dogmas que se han alzado contra la buena vida a lo largo de muchos siglos.

(Por supuesto que seguiría en pie un dogma, un axioma o una verdad indiscutible (El ser humano tiene el deber y el derecho de desarrollarse moral e intelectualmente hasta convertirse en un ser en que la felicidad y la virtud sean una y la misma cosa.)

4.4. BIBLIOGRAFÍA

- FERRATER MORA, J. (1981), *Ética aplicada*, Madrid, Alianza.
- GILLIGAN, C. (noviembre de 1977), «In a Different Voice, Women's conceptions of Self and Morality», en *Harvard Educational Review*, vol. 45, número 4.
- GUISÁN, E., (1993), *Ética sin religión*, Madrid, Alianza.
- HERSCH, REIMER Y PAOLITTO (1979/1984), *El crecimiento moral. De Piaget a Kohlberg*, Madrid, Narcea.
- KOHLBERG, L. (1981), *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco-Nueva York, Harper and Row.
- PETERS, R. (1981/1984), *Desarrollo moral y educación moral*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

TERCERA PARTE
MODELOS DE ÉTICAS NORMATIVAS

5

Las éticas teleológicas

I: La excelencia

Lo primero en el tiempo no tiene por qué ser necesariamente lo primero desde un punto de vista valorativo o axiológico. En el caso de la historia de la ética, sin embargo, las primeras producciones de la filosofía moral fueron especialmente relevantes y difícilmente igualadas a lo largo de los siglos.

En Grecia, el siglo IV a. C. no sólo contempló logros artísticos y políticos (por ejemplo, el nacimiento de la democracia) sino al mismo tiempo las primeras aportaciones, balbucientes y en ocasiones incompletas, pero profundas, densas y en muchos sentidos insuperables aportaciones a la filosofía moral y política, es decir, a la ética.

Para empezar, de un modo sorprendente y casi inexplicable, se manifiesta en todo su esplendor la conciencia moral, la autoestima en ética, la búsqueda de la autenticidad y el triunfo interior ante nuestros propios ojos, que supone un giro copernicano respecto a la moral agonal del triunfo en las batallas de la época homérica.

La ética, o filosofía moral y política, tiene su primer defensor y exponente en el ágrafo Sócrates, quien inspiraría desde Platón, en el siglo IV a. C., hasta Kohlberg en el siglo XX, las teorías más importantes. Él es el primer formulador de un concepto nuevo de excelencia o *areté*, que supone uno de los hallazgos más interesantes en la historia del pensamiento, a saber, aquel tipo de excelencia que de algún modo, como trataré de analizar en sucesivos capítulos, inspirará por igual la ética teleológica de Mill en el siglo XIX, que la ética deontológica de Immanuel Kant en el siglo XVIII, y que se refiere al concepto de autorrespeto y autoestima.

Por supuesto, habrá que anunciar justamente al inicio de los aná-

lisis de las aportaciones a las éticas teleológicas, que cubren la inmensa mayoría de los periodos históricos, las corrientes de pensamiento y las escuelas diversas, que el énfasis en la excelencia individual, si bien no supone falta de consideraciones de tipo social, ni siquiera principios de imparcialidad o universalidad, restringidos al grupo de pertenencia, si va acompañado en cambio de algunas importantes carencias de la ilustración ateniense concernientes a valores relativamente recientes, que tienen que esperar al Siglo de las Luces para hacer su aparición en escena. Por ejemplo, el intento de una declaración de derechos válidos para todos los seres humanos o la toma en consideración del bienestar de todas las personas, por no mencionar el bienestar de todos los seres sintientes, son valores, principios y concepciones del todo impensables en la ilustración ateniense.

Por tanto, habrá que establecer de entrada que la diferencia principal entre las éticas teleológicas del período de la Grecia clásica y las éticas teleológicas que se originan en el Siglo de las Luces a partir de Hume o Helvetius, y que se consolidan en el siglo XIX con las aportaciones de Bentham y de Mill, estriba, en primer lugar, en el énfasis de las éticas del Siglo de las Luces y sus continuadores en el elemento de distribución imparcial de los bienes y goces.

En otro sentido, también habría que advertir que el teleologismo clásico, frente al de los siglos XVIII y XIX, presenta la ventaja de acentuar no sólo la importancia de los logros conseguidos con nuestras acciones, sino especialmente aquello que Mill resalta: la realización de una obra de arte con nuestra propia vida, el desarrollo armónico de nuestras potencialidades y virtualidades, de modo que nos realicemos como individuos que viven con gozo sus relaciones con la sociedad, que asumen sus responsabilidades con gusto y que disfrutan al mismo tiempo de la buena vida (en sentido prudencial) y de la vida buena (en sentido ético); individuos que ponen el vigor y la fuerza al servicio de la razón, que se convierte en razón apasionada, en contra del ascetismo kantiano, que pretenderá prescindir de todo lo pasional en ética.

Sin pretender analizar exhaustivamente las diversas contribuciones del mundo griego al desarrollo de las éticas teleológicas, señalaré muy sucintamente algunas aportaciones particulares desde Sócrates hasta Epicuro, no tanto con el afán de historiar la ética, sino sólo tomando como excusa algunos ejemplos históricos para comprender mejor los debates actuales en torno a las distintas perspectivas de la ética normativa.

Aunque esto suponga adelantar cuestiones que aparecerán en la parte final de este tratado, no estará de más indicar brevemente que las disputas contemporáneas están teniendo lugar especialmente en dos

frentes distintos: en primer lugar se ha producido una fuerte confrontación entre éticas deontológicas, de principios y derechos, y éticas teleológicas del bienestar. En segundo lugar, un tanto más recientemente se ha originado un movimiento crítico frente al excesivo formalismo de las éticas deontológicas y en algunos casos también de las teleológicas, por parte de dos corrientes que en ocasiones confluyen y en otras presentan matices diferenciados: el comunitarismo, de base aristotélica y/o hegeliana y las denominadas más genéricamente éticas de las virtudes, de base aristotélica y/o tomista y/o humeana.

Curiosamente, las nuevas versiones de la ética aristotélica, como veremos más adelante, arremeten por igual contra el kantismo y el utilitarismo, sin reconocer los aspectos que la ética de Aristóteles comparte con el utilitarismo, como teorías teleológicas y consecuencialistas ambas.

Adelantando conclusiones, se diría que las críticas que hoy en día se dirigen a un supuesto neoutilitarismo, desde otro supuesto neoaristotelismo, no tienen en cuenta las aportaciones reales de Aristóteles y la ética griega en general, por una parte, ni las de J. S. Mill y el utilitarismo clásico en general por la otra.

Si las éticas contemporáneas de las virtudes quieren recuperar el énfasis que la ilustración griega puso en la excelencia o *areté*, tendrían que desprenderse de presupuestos antiilustrados, como ocurre en la obra de MacIntyre, que parece pedir el conformismo del individuo al grupo de pertenencia —conformismo con su comunidad—, de ahí la denominación de comunitarismo, olvidando que la ética griega, de Sócrates a Epicuro, pasando por Platón y Aristóteles, es una ética que no busca el conformismo con la moral grupal, sino la autodeterminación del individuo y su obediencia a los dictados de una razón que podríamos adjetivar como empíricamente condicionada, en contra de las pretensiones deontologistas de Kant.

Consideremos brevemente algunos momentos y algunos pasajes relativos a las aportaciones de Sócrates, Platón, Aristóteles y Epicuro que servirán, espero, para realizar la caracterización de la ética griega como propiciadora del bienestar del individuo y de la sociedad, a partir del desarrollo de una razón apasionada.

5.1. SÓCRATES

Sócrates constituye en realidad el anticipo no sólo de las éticas teleológicas sino de lo mejor que se contiene en las éticas deontológicas. John Stuart Mill le reconoce, juntamente con Platón, como el princi-

pal inspirador de su ética, tal como relata en su *Autobiografía*, mientras que el concepto de *selbstzufriedenheit* (auto-contento) kantiano, que tiene connotaciones estoicas de conformismo con lo que se tiene y de no precisar nada, refleja a la vez un canto a la satisfacción personal de una vida llevada de acuerdo con los propios principios. No es de extrañar que uno de los filósofos y psicólogos neokantianos más prestigiosos, como es el caso de Kohlberg, haya considerado a Sócrates el prototipo del filósofo moral y del individuo moralmente desarrollado (Kohlberg, 1981, pág. 139).

Con Sócrates se inaugura, en sentido amplio, la concepción ética de la vida, el denominado por los anglosajones *moral point of view*. Su defensa de la conciencia particular, su valoración de la voz del *daimon*, el equivalente a su propia conciencia, su defensa de la autoestima y la autodeterminación son, sin duda, precursores de los pasajes más cálidos y humanos de la en otros sentidos gélida concepción de la ética kantiana, aunque su austeridad nada tenga que ver con el puritanismo pietista de Kant ni su concepción de la razón o su valoración de los placeres guarde relación alguna con los puntos de vista kantianos. Parlanchín, callejero y demoleedor de la moralidad convencional, no huye Sócrates de los festejos y banquetes, ni tiene reparos en manifestar y practicar un amor ciertamente *patológico*, aunque posiblemente sublimado, con relación a los jóvenes inteligentes y hermosos que tomaba como discípulos.

Si bien en determinados momentos de los diálogos de Platón (en la *Apología*) Sócrates aparece como el inspirador de quienes reclaman el derecho a la disidencia o el santo fundador de los devotos de la desobediencia civil, en otros diálogos, el *Critón*, por ejemplo, se nos muestra a Sócrates como un ciudadano ilustrado que antepone el interés de su *polis*, Atenas, a cualquier otra clase de consideraciones morales o prudenciales.

Por encima de todo, Sócrates representa sin género de dudas, y esto es lo que aquí especialmente nos interesa, lo más cercano posible al concepto griego de ciudadano *excelente*. Su ética, por tanto, inaugura las éticas teológicas en su variante clásica de éticas que buscan objetivos y fines, entre los cuales destaca, en primer lugar, la consecución de ciudadanos excelentes dentro de una *polis* asimismo excelente.

Por decirlo utilizando la terminología contemporánea, Sócrates inauguró la variedad de éticas teleológicas conocida como perfeccionismo, que trata de ir más allá de la mera realización de los actos correctos, promoviendo la generosidad y el autoperfeccionamiento. Si bien esta ética perfeccionista tendrá que esperar al siglo XIX para ser ex-

plicitada en la obra de J. S. Mill, no cabe duda de que, al menos en el aspecto que se refiere al autodesarrollo, la excelencia y el perfeccionamiento propios, tiene en Sócrates su primer e importantísimo valedor.

Sócrates, maestro de la ironía y aparentemente demolidor de todo tipo de argumentaciones éticas, crítico de quienes pretenden enseñar la virtud, nos brinda en su *Apología* una de las más hermosas lecciones sobre la virtud que jamás hayan sido pronunciadas, pidiendo para sus hijos no bienes materiales, fama o riqueza, sino el mismo tipo de riqueza moral que él quiso repartir y compartir entre y con sus ciudadanos: el respeto propio, el amor a uno mismo, la búsqueda crítica de principios que se fundamenten en una concepción progresista y optimista de la naturaleza humana compartida prácticamente por todos los representantes de las éticas teleológicas, tanto en el periodo de la Grecia clásica, como en el Siglo de las Luces y en el siglo XIX. Que es preferible sufrir la injusticia a cometerla es, en el contexto socrático, no sólo un aserto ético sino una recomendación prudencial.

Con Sócrates se inaugura esa tendencia compartida prácticamente por casi todas las éticas teleológicas, a saber, la de tratar de conjugar las demandas de la vida feliz con las demandas de la moralidad y la justicia.

Sócrates, como harán Platón, Aristóteles y los sucesores modernos de las éticas teleológicas, lleva a cabo a través de dicha concepción optimista e ilustrada de la naturaleza humana, sin incurrir en falacias, el tránsito espontáneo del *es* al *debe*, es decir, de la condición humana, el bienestar, los intereses y necesidades humanas, a la moralidad crítica, a la ética. Como es habitual en las éticas teleológicas, hace una apuesta a favor del ser humano libre, ilustrado y solidario con sus conciudadanos, en la creencia de que ése es el camino no sólo hacia la justicia, sino también hacia la felicidad particular y colectiva.]

5.2. PLATÓN

Platón, quien por habernos transmitido la doctrina socrática en sus primeros diálogos se confunde a veces con su maestro, del que es portavoz, se muestra, como resulta sobradamente conocido, mucho más rotundo, contundente, aseverativo e incluso, si se quiere, dogmático, frente a la actitud lúdicamente vacilante de Sócrates.

Sería realmente una osadía pretender hacer aquí una valoración de la aportación platónica a las distintas ramas de la ética. No obstante, y aun a riesgo de dar una imagen deformada de esa aportación, aludiré

brevemente a los modos diversos en que contribuyó al establecimiento de una ética teleológica de la excelencia, inspirada en Sócrates y reforzada por algunos supuestos metaéticos que no tendrían por qué interpretarse necesariamente siempre en clave absolutista, sino que son susceptibles de una traducción en términos intersubjetivistas.

Es decir, frente al relativismo sofista, que llevado a sus últimas consecuencias conduce al conservadurismo o al nihilismo, Platón hace una propuesta objetivista de la ética, situando el mundo de los valores en un ámbito distinto al puramente natural, con el fin de evitar los reduccionismos sociologizantes. Lo que es bueno en una comunidad determinada no tiene por qué ser considerado como necesariamente bueno. Como todas las éticas teleológicas, la de Platón se marca unos objetivos y metas que dependen de las necesidades y anhelos básicos de una naturaleza o condición humana que se considere transculturalmente igual en sus aspectos básicos.

El recurso frecuente a los mitos y las apelaciones a una vida transmundana pudieran producir la errónea impresión a lectores desinformados de que se trata de una ética más teológica que teleológica, cuando no es ése el caso. En diálogos como *Eutifrón* se pone claramente de relieve el agnosticismo platónico cuando, anticipándose a las más sutiles críticas y argumentaciones que cualquier filósofo analítico del siglo XX pudiera hacer, muestra la imposibilidad de definir lo bueno como «lo mandado por los dioses».

Si de entre las numerosas obras de Platón nos fijamos en la *República* como probablemente la más representativa, nos encontramos con que la variedad de los temas tratados no impide que se lleve a cabo un discurso bien estructurado en defensa de la estrecha vinculación entre la felicidad y la justicia, lo que constituye, ciertamente, un hito histórico al inaugurar, desde unos supuestos metaéticos más elaborados que los de Sócrates, los fundamentos de una ética normativa teleológica que tenga como núcleo la búsqueda conjunta de la felicidad, la excelencia y la justicia.

Se trata, al igual que en Sócrates o que en Aristóteles, de intentar reconciliar los intereses particulares con los colectivos y de ordenar justamente la sociedad, que no ha de ser más que a modo de un espejo ampliado que refleje la justicia particular de cada individuo.

A diferencia de algunos importantes filósofos que, como en el caso de Hume, reducen la razón en ética a un papel puramente instrumental, y a diferencia también de éticos deontológicos como Kant, que quieren hacer de la sola razón pura no empíricamente condicionada el fundamento de la moralidad de nuestras acciones, Platón nos

exhorta desde su amor por la belleza y la sabiduría, su respeto a los cuerpos y las almas hermosas, a una fundamentación de la ética y a la configuración de nuestras vidas de acuerdo con una razón apasionada, es decir, una razón que se apoya en el *thymós* o la fogosidad, el vigor y la fuerza, que es la parte del ser humano en la que la razón encuentra su mejor aliado (*República*, 940 b).

Para comprender el carácter protoutilitarista de la ética platónica, baste considerar de entre los numerosos mitos a los que hace alusión el conocidísimo de la caverna, que suele utilizarse para ilustrar la teoría platónica de las ideas, su búsqueda de la verdad objetiva y su desprecio por la *doxa* o mera opinión. Este mito puede muy bien verse asimismo como el esquema de un drama profundo en el que se enfrentan fuerzas diferentes y desiguales: la costumbre ciega que nos reduce a un mundo de sombras y la razón ilustrada y esforzada que alcanza la luz y quiere desparramarse generosamente para iluminar y dar calor a las existencias inauténticas y carentes de goces profundos de quienes viven en el nivel de una moral puramente convencional.

Posiblemente en el mito de la caverna (*República*, 514 a y ss.), como en ningún otro pasaje de su vasta producción, resume Platón su teoría política y moral, su metaética antirrelativista, su valoración mencionada de la razón apasionada que no se recrea en el puro razonar, sino que trata de incidir en la vida pública en busca de la redención de los ignorantes, de los acomodaticios que desconocen sus propias potencialidades, propiciando a la vez la felicidad y la ilustración generalizadas.

Por lo demás, el tema ético primordial de la *República* no es ni la *meditatio mortis* ni la doma de las pasiones por parte de la razón, como algunos autores han pretendido. Desde el punto de vista de la ética normativa, la pregunta que abre los primeros libros de la *República* sobre si vale la pena ser moral, aun en el caso de que poseyésemos el mágico anillo de Gíges —tema al que me he referido ya en el capítulo 3— que nos tornase invisibles, haciéndonos inmunes a las críticas y a la sanción social (*República* 359 c-d), es la que subyace a las restantes preguntas, a los demás interrogantes éticos de ésta y otras importantes obras. La respuesta, explícita en los últimos libros de la obra citada, es contundentemente afirmativa: vale la pena ser moral porque sólo los individuos que obran de acuerdo con la justicia son plenamente dichosos (582 b-d), lo que justifica su propuesta, sin duda excesivamente rígida e ingenua, de una organización política y social en la que el poder es ostentado exclusivamente por la razón y el coraje (*thymós*), es decir, por los filósofos y los guerreros, como es bien sabido a través de

las trivializadas divulgaciones de la teoría ético-política de Platón (*República*, 433 y ss.).

El mito de la caverna no debe ser considerado como un episodio más dentro de la obra. Por el contrario, en buena medida conecta el principio y el final de la *República* y da sentido a las críticas de Platón a los sofistas, que aparecen en reiteradas ocasiones y en obras diversas.

Puesto que vale la pena ser moral, dado que la vida moral conlleva una vida prudencialmente mejor, es decir, más gratificante y satisfactoria —teniendo en cuenta que la vida moral exige el desarrollo de nuestras capacidades críticas (en el lenguaje platónico, nuestro conocimiento del Bien), y considerando que dichas capacidades no pueden ser desarrolladas dentro de la convencionalidad de nuestras creencias y normas gregariamente aceptadas—, vale la pena desligarnos del grupo, «ascender» hacia el conocimiento y la luz con la que la idea del Bien ilumina el universo de nuestras restantes ideas (*República*, 509 c). Sobre todo, vale especialmente la pena regresar al mundo de las sombras para anunciar la buena nueva de que ejercitando nuestro intelecto en lugar de abandonarnos a la convención y a la *doxa*, podemos adquirir una existencia dichosa en la que con nuestra excelencia y desarrollo personal invitemos a los demás a desarrollar la suya.

El contraste entre el filósofo (Sócrates) que prefiere morir enseñando la vida excelente y el demagogo (asociado por Platón con más o menos justicia a los sofistas) que pretende ganarse la vida enseñando el arte de seducir y convencer mediante la palabra, produce una impronta realmente dramática.

De esta suerte, el mundo de la oratoria pragmática de los sofistas y los «publicitarios» de la época, la palabrería de los vendedores de argucias, contrasta con el del compasivo, generoso, altruista e ilustrado filósofo, cuya ambición no es vivir en la opulencia a costa de los demás, sino que cifra sus metas en la austeridad y el compromiso del esfuerzo intelectual de hacerse con las razones de una existencia excelente, a fin de ponerse al servicio de sus conciudadanos, diseñando un tipo de política y educación que haga que cada ser humano ponga lo mejor de sus energías en la consecución de su propia *areté* o excelencia, obedeciendo no a una razón escética, como en Kant, sino a una razón profundamente apasionada y *erótica* que busca el goce más profundo, y en él encuentra su justificación.

Por supuesto que, vista desde nuestro tiempo y considerando el actual desarrollo de las ciencias humanas en general, la teoría ético-política de Platón resulta en muchos sentidos defectuosa y especialmente ingenua en exceso, así como injusta en sus apreciaciones de algunas

bellísimas argumentaciones sofistas sobre la democracia, como las que el propio Platón pone en boca de Protágoras en el diálogo que lleva su nombre.

Por citar un solo ejemplo que se refiere a un pasaje archiconocido de la *República*, el relativo a la composición de las almas (415 a y ss.), resulta enormemente controvertido hoy en día suponer que uno venga a este mundo con un alma predeterminada. Antes bien, es bastante plausible considerar que el tipo de personalidad que poseemos es fruto no sólo de nuestra herencia genética, sino de la mediación del ambiente, el proceso de socialización y muchos otros factores. Platón no llegó a comprender que mediante un proceso educativo adecuado las almas de bronce podrían muy bien convertirse en almas de oro y que la casta de los filósofos podría ampliarse para incluir prácticamente a toda la humanidad.

No obstante estos desvaríos, propios del tiempo en que le tocó vivir, Platón puso los cimientos para el desarrollo de todas las éticas teleológicas futuras que coloquen al ser humano y su felicidad por encima de todo otro tipo de consideraciones.

5.3. ARISTÓTELES

Aristóteles ha sido, sin embargo, el autor más citado como representante de las éticas teleológicas en la Antigüedad clásica. Las razones son múltiples, y tal vez la de no menor relieve se deba a que sus teorías fueron adoptadas y desarrolladas dentro de un corsé más teológico que teleológico, por Tomás de Aquino dentro del mundo cristiano, lo que dio mayor difusión a sus teorías éticas.

También es cierto que el hecho de que haya sido Aristóteles y no Platón haya sido el modelo de las éticas teológicas de corte teleológico puede venir determinado por una mayor claridad expositiva y un mayor rigor lógico en sus escritos, así como por una mayor maduración de un modelo de pensamiento moral, que en la obra platónica aparece más disperso y menos organizado.

Tanto Aristóteles como Platón son habitualmente catalogados como representantes de las éticas *eudemonistas*, frente a las supuestamente rivales éticas *hedonistas*, dentro del marco de las teorías teleológicas clásicas.

Es decir, según tal esquema, Platón y Aristóteles se distinguirían, por ejemplo, de Epicuro por preocuparse del bienestar del espíritu o del *daimon* frente a la limitación epicúrea, que llevaría a tomar sólo en cuenta los placeres corporales o somáticos.

Comoquiera que este cliché, totalmente falseado y deformado, ha ido tomando cuerpo a través de la divulgación de la historia de la ética, conviene ser contundentes y rigurosos al respecto, afirmando que dicha separación entre éticas eudemonistas y éticas hedonistas, dentro del modelo clásico, es totalmente impropcedente. Tanto Platón como Aristóteles valoran el bienestar del cuerpo y del espíritu por igual, y otro tanto sucede, como se indicará brevemente, respecto a la ética de Epicuro. Las diferencias, de haberlas, son meramente cuestiones de matiz y de grado, como lo son, según se verá en su momento, las que pudieran darse en el siglo XIX entre las distintas versiones y concepciones de felicidad y placer dentro de los esquemas de Jeremy Bentham y John Stuart Mill.

Si algo distingue a Aristóteles de los restantes éticos teleológicos griegos, es su mayor precisión y elaboración al asentar las bases de las nociones básicas no sólo de las mencionadas éticas teleológicas, sino de las éticas normativas en general.

De especial e histórica importancia podría considerarse su distinción entre bueno como medio y bueno como fin, noción que se encuentra en la base de las distinciones contemporáneas en filosofía moral y política.

Es habitual en nuestros días distinguir precisamente las éticas teleológicas de las deontológicas en que las primeras se ocupan preferentemente de lo bueno como fin (*good*) mientras que las deontológicas desean restringirse a lo bueno como medio (*right*). Aristóteles, en clara contraposición a los éticos deontologistas contemporáneos o clásicos, insiste por el contrario en la necesidad de averiguar por qué llamamos buenos o buenas a una serie de cosas, objetos y conductas.

En más de un sentido, la estructura de la ética aristotélica adelantó los logros más notables de las éticas utilitaristas maduras, especialmente la expuesta por J. S. Mill. Así se parte de un matizado hedonismo psicológico para seguirse de ahí un hedonismo ético no sólo individualista sino colectivo o general, si bien la colectividad, no estará de más recordarlo, se limita únicamente a la propia *polis*, a diferencia del cosmopolitismo de las éticas teleológicas contemporáneas (anticipado por los estoicos).

En cuanto al hedonismo psicológico se refiere, por una parte afirma, acertadamente a mi modo de ver, que «también regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el *placer* y el *dolor*», añadiendo que «por eso es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio: pues el complacerse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones» (EN, 1105a). En este aserto se incluye, a

la par de la necesidad de contar con los elementos de placer y dolor, la relevancia de dirigirlos adecuadamente hacia sus objetos más idóneos. Por otra parte se da el presupuesto hedonista optimista, compartido en el siglo xx por Moritz Schlick, de que en principio el placer es algo naturalmente bueno, y bueno en cuanto natural, aun cuando no todos los placeres son igualmente buenos por naturaleza como también va a mantener J. S. Mill en el siglo xx.

Por consiguiente, si bien está claro que el placer y el dolor mueven a las criaturas humanas en sus actuaciones, y han de ser tenidos en cuenta a la hora de fundamentar una ética y, sobre todo, una filosofía política, que para Aristóteles se ocupa del estudio del placer y el dolor (EN, 1152b), no todos los placeres cuentan por igual. Incluso en alguna ocasión llega Aristóteles, contra todo pronóstico, a oponerse a una ética que se fundamente en las inclinaciones naturales más espontáneas, tomando una serie de precauciones que nos impidan correr tras los placeres más bajos (por utilizar la terminología de J. S. Mill, que diferencia, con mucha más energía que Bentham, los placeres elevados de los inferiores).

Para Aristóteles, los placeres más bajos, los más espontáneos, los que no son fruto de la educación, no sólo no nos ayudan a encontrar la vida excelente sino que entorpecen su búsqueda. Alguien podría pensar que se da aquí alguna semejanza con el *no naturalismo* ético de G. E. Moore, tal como lo defiende en su obra de 1903 *Principia Ethica*, pero esto sólo es una falsa impresión que necesita ser matizada.

Perdura en Aristóteles el énfasis platónico en someter las pasiones, en algún sentido, a una razón asimismo vigorosa y apasionada, porque aquí, como en el maestro, sin la guía de la inteligencia, las pasiones desorganizadas, carentes de orden y finalidad, torpedean todo proyecto humano de vida particular o colectiva excelente. «Debemos —nos recomienda Aristóteles—, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados... Eso lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces *debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario* [cursivas mías], pues apartándonos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad» (EN, 1109b).

Erraríamos, no obstante, si procediésemos a interpretar el pasaje acabado de citar en un sentido mooreano, por no decir ya kantiano. Aristóteles no es ni un no naturalista ni un asceta, sino que se encuentra más cerca de actitudes como la de nuestro contemporáneo

Kohlberg y su escuela de pensamiento del desarrollo moral, que considera que existen diversos niveles de naturaleza que ésta se mejora a sí misma y que el ser humano, como criatura racional, está llamado *naturalmente* a su autodesarrollo.

Por decirlo más explícitamente, en un primer nivel del desarrollo humano sería natural que todos corriésemos tras los placeres más burdos, más espontáneos, menos refinados, mientras que una criatura desarrollada no encontraría satisfacción sino en placeres más profundos, más gratificantes y duraderos que serían, por naturaleza, los placeres recomendables no sólo —habrá que seguir insistiendo— en un plano ético o moral sino puramente prudencial. Dado lo que es un ser humano, nadie se conformaría con la felicidad de un cerdo, podríamos poner en boca de Aristóteles, anticipando lo mantenido por J. S. Mill en *El utilitarismo*.

Así, hay que leer con cautela afirmaciones de Aristóteles como aquella de que «las cosas que son por *naturaleza* [cursivas mías] agradables son agradables a quienes aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma» (EN, 1099a).

Por supuesto que Aristóteles no está negando aquí que existan otros placeres u otras cosas agradables distintas de las que resultan agradables a quienes aman la virtud. Si tal cosa hiciera, se movería en un círculo vicioso, de donde nada podría colegirse ni respecto al bien o la virtud ni respecto al placer. Una lectura lineal y literal del texto daría por resultado que lo naturalmente agradable es «lo que es agradable a los hombres virtuosos», y comoquiera que los hombres virtuosos aman lo naturalmente agradable, la definición no dejaría de ser un truismo o, dicho en lenguaje más vulgar, una perogrullada.

Pero Aristóteles no se limita a afirmar que los seres humanos virtuosos aman lo naturalmente placentero, y que lo naturalmente placentero es lo que aman los seres humanos virtuosos. Fiel discípulo en muchos aspectos de Platón, incorpora el elemento *educativo*, o de formación y desarrollo del gusto por los placeres superiores, como determinante de lo que se debe hacer para ser más feliz y al tiempo más virtuoso o, lo que es igual, para ser más virtuoso y al mismo tiempo más feliz.

El propio Aristóteles, al hablar de estas cosas, admite su deuda con Platón: para que la virtud moral y el placer más profundo caminen de la mano, «debemos haber sido educados en cierto modo desde jóve-

nes, como dice Platón, para poder alegrarnos y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación» (EN, 1104b).

La bella imagen del mito de la caverna reaparece aquí de un modo mucho más sobrio. La educación, los educadores, enseñan el verdadero placer, la felicidad auténtica, la vida profundamente dichosa y, por consiguiente, excelente y virtuosa. Ya que la «felicidad... es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas, como en la inscripción de Delos: Lo más hermoso es lo más justo» (EN, 1099a).

No sólo la felicidad es excelente, para Aristóteles, sino *lo más* excelente; no sólo es un medio para alcanzar la excelencia, la virtud, sino que es el fin de todas nuestras acciones, y de la acción política en general, ya que, a diferencia de otras cosas que elegimos con vistas a otro fin, la felicidad «la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa» (EN, 1097b).

De donde se concluye de modo rotundo que «consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita de nada, y creemos que tal es la felicidad» (EN, 1097a).

Por supuesto que ni la *naturaleza* humana ni la *felicidad* humana son en Aristóteles, como en ningún otro autor, términos neutrales, exentos de carga teórica o de valoración. Posiblemente aquí, como en casi todos los autores, se parte de un modelo de vida excelente, justa y virtuosa, y a tenor de él se delinea y esboza un concepto de persona humana, de naturaleza humana y de felicidad que sirvan de fundamento para lograr los objetivos perseguidos. Sin embargo, esta afirmación hay que hacerla con cierta cautela, para no caer en la relativización de todas las teorías ético-políticas o en el cinismo moral.

También las concepciones de la virtud y la excelencia vienen determinadas por nuestras experiencias personales y por las experiencias que observamos en los demás, acerca de sus necesidades humanas, sus *desiderata*, sus sueños, anhelos, etc., así como por lo que conocemos a través de las artes y las letras, las ciencias y las vidas cotidianas.

Si aquí, como en tantas otras cosas, nadie se puede declarar en posesión de la única y última verdad, también es cierto que cuanto más perspicaz es la mente que analiza, cuanto más abierta permanece a otras influencias e informaciones, cuanto más ilustrada y juiciosa es, tanto más se aproxima a declaraciones y afirmaciones que pueden ser tomadas como válidas o, por lo menos, como *más* válidas que las propias de personas sin conocimiento, sensibilidad, reflexión, etcétera.

Por eso es interesante, como en este trabajo me propongo, comprobar hasta qué punto las mentes más meticulosas e ilustradas de to-

dos los tiempos llegaron a converger, a veces a pesar de sus propios prejuicios y planteamientos, en puntos importantes. La historia del pensamiento no tiene tampoco la última palabra, pero sí un peso incontestable a la hora de decidir quiénes o qué teorías resultan más convincentes o plausibles.

En este trabajo me propongo precisamente, al hilo de las éticas teleológicas, las más persistentes y desarrolladas a través de los tiempos, mostrar su *superioridad* desde el plano axiológico y epistemológico, frente a las puramente deontológicas. Aristóteles, después de Platón y como antesala de las éticas utilitaristas, sirve perfectamente para mostrar que el pensamiento filosófico siempre tuvo como meta la felicidad de los individuos y de los pueblos.

En el caso de Aristóteles, como en el de la práctica mayoría de los filósofos, la naturaleza humana se muestra en su mayor plenitud cuando al desarrollo somático acompaña el desarrollo psicológico e intelectual. La felicidad no es algo que cada cual pueda decidir de acuerdo con cualesquiera preferencias, informadas o no, ilustradas o no ilustradas, sino aquello que mejor conviene a una naturaleza o condición humana que ha desplegado sus potencialidades y que se ha encaramado en lo más alto a lo que le es dado llegar.

Tal vez se podría echar en cara a Platón y a Aristóteles, sobre todo al primero, cierto descuido de los placeres, así como de los bienes y goces materiales (aunque Aristóteles sea en este sentido mucho más prudente que Platón y no conciba la felicidad sin el disfrute de un mínimo de bienes materiales), pero parece aceptable que a la hora de decidir qué es lo genuinamente humano se detengan a examinar lo que más nos distingue de los animales no humanos, y hagan de ello el centro de la vida excelente, de la vida feliz y virtuosa. Como afirma Aristóteles, «la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia» (EN, 1106a). Dado que «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón» (EN, 1098a), la vida feliz y la vida virtuosa serán las que encaminen al ser humano al ejercicio de su razón, una razón, habrá que seguir recordando, que nada o poco tiene que ver con la razón pura kantiana, sino que podría denominarse, sin demasiadas vacilaciones, razón empíricamente condicionada, al servicio de los sueños y los deseos humanos.

Las diferencias entre la razón que constituye el *télos* o fin de la vida humana en Aristóteles y en Kant no pueden ser mayores, como enorme es la diferencia entre la pedagogía y la motivación que, según cada uno de ellos, lleva al ser humano a obrar de acuerdo con la virtud y la moral.

Como Aristóteles expresa bellamente, ni siquiera es bueno el que no se *complace* [cursivas mías] en las acciones buenas» (EN, 1099a). Este aserto tendremos que recordarlo al exponer la ética rigorista kantiana, que quiere eliminar todo tipo de gratificación acompañante, aunque se contradiga y sucumba en el intento a las acciones virtuosas y justas.

La optimista concepción del hombre como ser en continuo desarrollo, capaz de convivir dichosamente con sus amigos y conciudadanos, ayuda a Aristóteles a verificar el paso desde el hedonismo ético individualista hasta un hedonismo ético político —es decir, concierne a todos los que forman la *polis*— que anticipa de algún modo, aunque de forma muy restringida, el universalismo inherente a las éticas teleológicas posteriores al siglo XVIII.

Afirmará en tal sentido Aristóteles que «procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo o una ciudad» (EN, 1094b).

Por supuesto que sería impropio pedir a la ética aristotélica la sensibilidad universalista e internacionalista que ha sido fruto del desarrollo histórico de una mentalidad y sensibilidad en principio nacional y tribal. Pero a pesar de estas limitaciones, determinadas por su lugar y su tiempo, la sutileza de Aristóteles en cuestiones de comportamiento ético resulta realmente un reto difícilmente superable.

En este sentido es imposible olvidar uno de los pasajes más hermosos de su *Ética a Nicómaco*, donde se nos incita a atesorar nuestra propia excelencia, nuestra *areté* o virtud, como la forma más adecuada del amor propio.

Respecto a este punto, Aristóteles reflexiona acerca de las formas más burdas del egoísmo, socialmente rechazables con toda propiedad, diferenciándolas de la búsqueda del amor propio, de la propia estima, la propia excelencia, como algo elogiado y elogiabile. «Es evidente —afirma Aristóteles— que la mayor parte de los hombres acostumbran llamar egoístas a quienes quieren apropiarse de aquellas cosas (riquezas, honores, placeres), pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo o prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y en general para salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie le llamaría egoísta ni lo censuraría. Y sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, puesto que toma para sí los bienes más nobles y mejores y favorece la parte más principal de sí mismo, y la obedece en todo» (EN, 1168b).

«De acuerdo con todo esto —continúa argumentando Aristóteles—, el hombre bueno debe ser *amante de sí mismo* [cursivas mías]

(porque de esta manera se beneficiará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo» (EN, 1169a).

De lo dicho se sigue una importante reflexión: el amor a uno mismo puede ser bueno y útil a la comunidad cuando obramos desde la generosidad para con nosotros mismos y los otros; sólo los necios y avaros de su propia excelencia y de la excelencia ajena se equivocan cuando se «aman».

El amor a uno mismo, ilustrado y benevolente, no excluye el sacrificio y la atención a los demás, ni siquiera la entrega de la propia vida, pero todo ello no en aras de un sentimiento *compulsivo* del deber, como en la ética kantiana, sino por motivos de autogratificación, ya que «preferirá un placer intenso por un corto periodo, que uno débil durante mucho tiempo, y vivir noblemente un año que muchos sin objeto, y realizar una acción hermosa y grande que muchas insignificantes» (EN, 1169a).

En otros dos sentidos cuando menos ha marcado Aristóteles un hito difícilmente superable: a pesar de, o tal vez a causa de, su inteligente teoría teleológica no sólo supo tener en cuenta los resultados de las acciones con vistas a su valoración moral, sino asimismo las intenciones y la buena voluntad que muchos creen patrimonio exclusivo de las éticas de tipo kantiano.

Porque lo importante para Aristóteles, como para Mill en su obra *On Liberty (Sobre la libertad)*, no es sólo qué tipo de acciones se llevan a cabo, sino qué tipo de seres humanos las protagonizan. En esos y otros muchos aspectos fue Aristóteles, juntamente con Platón, anticipador de lo mejor de J. S. Mill: Las acciones de acuerdo con las virtudes —afirma Aristóteles— no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas; es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego si las elige y las elige por ellas mismas, y en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente» (EN, 11505a).

Porque también, anticipándose a Mill, para Aristóteles la sociedad excelente es aquella en la que los individuos hacen de su propia vida una obra de arte, obrando libre y voluntariamente, aspecto en el que se anticipará asimismo a Kant.

La vida como obra de arte exige el esfuerzo gozoso del desarrollo personal a través del hábito (aspecto que en el siglo XX ha resaltado el pragmatista Dewey), ya que sólo mediante la educación perfeccionamos la naturaleza.

En un sentido importante, como Aristóteles indica con tino, las virtudes no son producidas por la naturaleza ni contra ella, sino que se trata de potencialidades que pueden llegar a ser o que pueden atrofiarse de acuerdo con nuestro tesón y conforme a nuestros hábitos y energías. Al igual que nos hacemos músicos practicando la música, o constructores construyendo casas, «practicando la justicia nos hacemos justos» (EN, 1103b).

Pero no se trata de condicionarnos simplemente a través de hábitos, técnicas, habilidades, etc., para que, como pretenden los neoconductistas *more* Watson, seamos ciudadanos respetables aunque obremos como simples autómatas. Aristóteles, gran defensor y promotor de las éticas teleológicas, es a su vez el maestro de Kant, el más eximio representante de las éticas deontológicas. Toda la sabiduría de Kant, como la de Mill, parece encontrarse anticipada ya en Aristóteles. Éste afirma que «no porque algunos hagan lo justo son por eso justos, tal, por ejemplo, los que hacen lo ordenado por las leyes involuntariamente o por ignorancia o por alguna otra causa y no porque sea justo (aunque hacen lo que se debe hacer y lo que es necesario que haga el hombre bueno)» (EN, 1144a). Con ello sin duda manifiesta Aristóteles lo mismo que afirmará Kant muchos siglos más tarde, con la diferencia a su favor de haber sabido enmarcar una ética de seres libres que obran por deber, por convencimiento y no conforme al deber, por pura convención o rutina, dentro de los esquemas de una ética teleológica que no olvida que el ser humano, su dicha y su excelencia son el único fin que justifica la ética, la política, las artes, las letras y las ciencias.

5.4. EPICURO

«La amistad danza en torno a la tierra y, como un heraldo, anuncia a todos nosotros que despertemos para la felicidad» (*Exhortaciones de Epicuro*, frag. 52). Con esta proclamación cierra Epicuro este primer momento de las éticas teleológicas, resumiendo los puntos cruciales que habrán de prolongarse a través del tiempo: la cordialidad y la alegría, la apelación al optimismo, el deseo de que *todos* participen de la amistad.

Por supuesto que, como es sobradamente sabido, en algún aspecto podría decirse que Epicuro es más individualista que Platón o Aristóteles (es decir, la vida en la *polis* ya no es un ideal sino acaso una carga pesada de la que hay que liberarse), pero también está claro que

comparte prácticamente con todas las éticas teleológicas (salvo la del caso particularísimo de G. E. Moore) las ideas centrales defendidas, a saber:

1) El bien se basa en el placer mayor, para empezar; en segundo lugar, el placer, para merecer tal nombre, tiene que ir asociado a la *areté* o excelencia, de lo que se sigue como corolario que no sirve cualquier placer, ni desde un punto de vista prudencial ni desde una perspectiva ética, sino el que resulta mejor tras un cálculo ponderado y equilibrado desde la imparcialidad, es decir, desde la *phronesis* (cálculo prudente).

De que la vida buena y la buena vida se fundamentan en el mayor placer hay pruebas abundantísimas en los fragmentos que se conservan de Epicuro. Para este filósofo, la propia filosofía no es sino «una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz (*Fragmentos y testimonios escogidos*, 1), de tal modo que «vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre» (*Fragmentos y testimonios escogidos*, 2).

Su punto de partida es también, como en la mayoría de los casos, un determinado hedonismo psicológico, que en ocasiones se presenta como negativista y pesimista, dado que para él «todo lo hacemos por no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma» (*Carta a Meneceo*, pág. 128).

En otros pasajes no se muestra todo lo exultante que sería de desear, como cuando afirma: «Escupo sobre lo bello moral y quienes vanamente lo admiran cuando no produce ningún placer» (*Fragmentos y testimonios escogidos*, 36).

2) En cuanto a la calidad de los placeres o a su necesaria conexión con la excelencia para ser dignos de tomarse en consideración, las afirmaciones de Epicuro se vuelven contundentes: «Cuando, por tanto, decimos que el placer es el fin, no nos referimos a los placeres de los disolutos o a los que se dan en el goce, como creen algunos que desconocen o no están de acuerdo o malinterpretan nuestra doctrina..., pues ni banquetes, ni orgías constantes ni disfrutar de muchachos ni de mujeres ni de peces engendran una vida feliz» (*Carta a Meneceo*, pág. 132).

Sólo una vida ordenada conforme al cálculo, como examinaremos en el tercer punto de esta brevísima exposición, es digna y excelente, ya que «no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir, sensata, honesta y justamente sin vivir feliz» (*Carta a Meneceo*, pág. 132).

Como en Platón y en Aristóteles, sólo la vida del sabio conlleva los placeres propios del ser humano, de tal suerte que «aun en medio de la tortura, el sabio es feliz» (*Acerca del sabio*, D. L. X. 117-121).

No se trata de un ascetismo o puritanismo que se complazca en el sacrificio y la renuncia, aunque sí defiende un ideal de sobriedad, de vida sencilla que le lleva a afirmar: «Reboso de placer en el cuerpo cuando dispongo de pan y agua. Y escupo sobre los placeres de la abundancia no por sí mismos, sino por las molestias que les siguen» (*Fragments y testimonios escogidos*, 35).

3) Respecto a la *phrónesis* o cálculo prudente de los placeres, los fragmentos conservados de Epicuro pueden ser calificados sin titubeos como protoutilitaristas. Con ellos entramos, efectivamente, en la antesala del utilitarismo, desde su aseveración de que al elegir los placeres y dolores «conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y conveniente» (*Carta a Menececo*, pág.130), hasta la invitación de que no elijamos todos los placeres, ya que si bien todo placer en principio es un bien y todo dolor un mal, «conviene juzgar todas estas cosas con el cálculo y la consideración de lo útil y lo conveniente» (*Ibid.*, 97).

Es precisamente la utilización del cálculo lo que imprime a la ética de Epicuro el hálito reformista propio de las éticas teleológicas en sus variantes de éticas del bienestar y de la felicidad.

Contrariamente a los éticos deontológicos, Epicuro juzga que las leyes no son un fin en sí mismas sino únicamente medios para la utilidad general, de tal suerte que cuando cambian las circunstancias que hacían que unas leyes determinadas fuesen benéficas para la comunidad, dejan automáticamente de ser justas, ya que la validez de las leyes depende de su capacidad para favorecer «el trato comunitario de los ciudadanos. Pero luego ya no eran justas, cuando dejaron de ser convenientes» (*Máximas capitales*, xxxviii).

Considerar a Epicuro en las antípodas de Platón o de Aristóteles sería un craso error, como ya se ha insistido. En él, como en los autores citados, el placer implica sabiduría y excelencia, y la sabiduría y la excelencia son la fuente más profunda del placer.

Quienes se empecinan en etiquetar a Epicuro como «hedonista» en el sentido de defensor de los placeres materiales frente al eudemonismo de Platón y Aristóteles, supuestamente sólo preocupados por el bienestar espiritual, no han comprendido ni al uno ni a los otros.

Los tres autores mencionados anticipan en buena medida lo mejor de las éticas teleológicas posteriores, que vengo denominando del

bienestar, y en aspectos importantes no han sido ni es previsible que sean fácilmente superados.

5.5. BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (EN) (ediciones varias).

EPICURO, *Acerca del sabio, Carta a Menecio, Fragmentos y testimonios escogidos*, en C. García Gual y E. Acosta, *Epicuro. Génesis de una moral utilitarista*, Barcelona, Barral, 1974, y en C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza.

PLATÓN, *República* (ediciones varias).

6

Las éticas teleológicas

II: El utilitarismo incipiente

Existen según algunos estudiosos múltiples variedades de éticas teleológicas, pues establecer que las acciones humanas han de juzgarse de acuerdo con el *télos*, fin o meta, consecuencias y demás, no implica necesariamente que este fin consista siempre en el placer, el bienestar o la felicidad.

Con respecto a este punto, suele ponerse como ejemplo a G. E. Moore, considerado como un utilitarista idealista que pone como meta a perseguir, en lugar de la mayor felicidad del mayor número, el *greatest good*, el máximo bien, pero se trata de un caso peculiar que difícilmente puede ser englobado en las éticas teleológicas *sensu stricto*.

También suele traerse a colación al filósofo Spencer, quien ponía la meta en la evolución de la especie, o a Dewey, para quien los seres humanos no encuentran gratificante el placer —que él concibe como algo estático y pasivo—, sino su persecución.

Sin embargo, si tomamos en cuenta las afirmaciones de Bentham en el siglo XIX, o de Moritz Schlick en el XX, no sólo las éticas teleológicas no pueden menos que contemplar el placer, la felicidad o la gratificación como su meta, sino que todas las éticas filosóficas que en el mundo han sido no pueden dejar de buscar la felicidad, el autocontento o como quiera denominársele, en esta vida o en otra, para los propios agentes o para la comunidad en general.

El bienestar general y particular, bajo un nombre u otro, es el eje sobre el que se orientan las éticas teleológicas que han sucedido a las propuestas iniciales en el mundo griego; que además este bienestar, a partir del siglo XVIII, comporta elementos de libertad e imparcialidad, igualdad y justicia, es algo que pretendo demostrar.

El énfasis en la excelencia o el autodesarrollo personal pareció desaparecer en la ruta que llevó a las éticas teleológicas de Tomás de Aquino a Bentham, o al menos disminuir de manera notable, acentuándose especialmente, en cambio, el bienestar colectivo o el *bien común* en el caso de Aquino, desentendiéndose prácticamente hasta Mill del autodespliegue, el autodesarrollo y la excelencia o *areté*, en suma.

6.1. TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino, nacido en 1225, retoma el modelo aristotélico, pero vaciándolo de su sentido mundano y pagano, para pervertir en buena medida el modelo ilustrado griego, empujándolo a una compatibilidad forzada con las ideas cristianas de obediencia a la autoridad divina y de postergación de la vida gozosa a un mundo ultraterreno.

El *télos* aristotélico de vida humana gozosa y sabia se trastoca en la búsqueda de la felicidad en la contemplación divina transmundana. Es cierto que el fin mundano sigue siendo la felicidad, pero «la felicidad del hombre, o beatitud, consiste en esto: ver a Dios por esencia» (*Compendium Theologiae. Quaestiones Quodlibetales*, caps. 105-106). De modo que «la delectación suprema consiste en la contemplación de la verdad... Por eso los hombres se regocijan en sus tribulaciones contemplando las cosas divinas y la futura beatitud» (*Summa Theologica*, I, II, qu. 38, art. 4).

Partiendo de la premisa generalmente aceptada del hedonismo psicológico, se afirma que «el hombre quiere necesariamente la beatitud (felicidad) y no podría querer ni no ser dichoso ni ser desgraciado» (*Summa Theologica*, I, II, qu. 3, art. 6, conclusión), de donde se sigue que, puesto que la vida contemplativa produce más placer que la vida de los sentidos, la vida filosófica es mejor que la vida vulgar, y puesto que la contemplación divina significa el conocimiento perfecto, su búsqueda en esta vida y su goce en la ultraterrena constituyen el *télos* de la actividad humana.

En cualquier caso, la *felicidad*, incluso en Tomás de Aquino, sigue siendo el fin de la actividad humana, así como el bien común lo es de la actividad de los gobiernos y los cuerpos legislativos, ya que «las leyes son llamadas justas a la vez en razón de su fin, es decir, cuando están ordenadas con vistas al bien común» (*Summa Theologica*, I, II, qu. 96, art. 4, conclusión).

Si nos centramos, como es aquí el propósito, en éticas teleológicas no teológicas sino filosóficas, comprobaremos que desde Hobbes

(1588-1679), por lo menos, se inicia un periodo de fuerte secularización en el que la vida moral y política adquieren sentido en la medida en que o bien evitan el dolor, la confrontación y la guerra, como Hobbes indica, o estimulan las relaciones cordiales entre los humanos, como ocurre con Spinoza (1632-1677), Helvetius (1715-1771), Hume (1711-1776) o Adam Smith (1723-1790).

6.2. HOBBS

Thomas Hobbes (1588-1679) parte de una concepción negativa de la naturaleza humana, poniendo más énfasis en la agresividad de los seres humanos que en su capacidad de cooperación, que él considera nula en ausencia de un soberano. Sin embargo, esboza un esquema de ética que tiene como fin la seguridad y en último término la felicidad o, cuando menos, la mitigación del malestar de los ciudadanos, introduciendo un concepto de bienestar que guarda relación con la capacidad de satisfacer el insaciable apetito humano, de poder (*Leviatán*, cap. II). Es importante constatar una vez más la postulación de un hedonismo psicológico como móvil del actuar humano, de forma que «las acciones voluntarias y las inclinaciones de todos los hombres tienden no sólo a la consecución sino al aseguramiento de una vida satisfactoria, difiriendo sólo en el modo» (*Leviatán*, cap. XI).

Los pasos que Hobbes sigue en su argumentación, a partir de las que él llama leyes *naturales*, son por lo demás interesantes (aunque podamos discutir su origen y carácter) y podrían resumirse así:

- 1) Los hombres buscan la paz.
- 2) Los hombres deben tratar de conseguir la paz por medio del pacto, la negociación, la transacción con los demás.
- 3) Por consiguiente, los hombres deben tratar de respetar los pactos realizados.
- 4) Los seres humanos deben tratar de corresponder a los beneficios recibidos.
- 5) También deben los seres humanos intentar acomodarse a las demandas de los demás.
- 6) Los seres humanos deben perdonar las ofensas.
- 7) Los seres humanos deben evitar la crueldad.
- 8) También deben evitar provocar mediante palabra el odio o el desprecio de los demás.
- 9) Deben los seres humanos reconocer a todos los demás como sus iguales por naturaleza.

Y así sucesivamente, hasta contemplar las diecinueve leyes hobbesianas que se resumen, según el mismo Hobbes explica, en lo que podemos denominar principio de imparcialidad, inherente a todas las éticas teleológicas (aunque en ocasiones no suficientemente explicitado).

«No hagas a otro lo que no quisieras que te hicieran a ti» resume en el capítulo XV de la segunda parte del *Leviatán* toda su filosofía moral y política.

El conocimiento de estas leyes, que para Hobbes son inmutables y eternas, constituye para el autor la verdadera y única filosofía moral, ya que, conforme a su protoutilitarismo, «la filosofía moral no es otra cosa que la ciencia de lo que es bueno y lo que es malo en la conversión y en el trato con la especie humana» (*Leviatán*, cap. XV).

6.3. SPINOZA

Baruch Spinoza (1632-1677) parte también de un hedonismo psicológico, declarando que es ley universal de la naturaleza humana que nadie descuide aquello que le parece bueno, a no ser por la esperanza de mayor bien (*Tratado teológico político*, 1985, pág. 59), lo cual adquiere, no obstante, tintes ciertamente pesimistas que le aproximan al puritanismo kantiano, como cuando afirma que «cada cual está preso de su propio placer» (pág. 147).

En cualquier caso, el planteamiento spinoziano difiere notablemente del de Kant, por cuanto comparte las tesis de los ilustrados griegos que le precedieron y de los pensadores posteriores a él, herederos de la ilustración francesa y escocesa.

Afirmará así, mostrando una inquebrantable fe en la capacidad de empatía y solidaridad de los seres humanos, que «la verdadera felicidad, la beatitud, consiste sólo en el goce del bien y no en la satisfacción de todos los restantes. Si alguno se juzga más feliz porque tiene privilegios de que están privados sus semejantes y porque se vio favorecido por la fortuna, ignora la verdadera felicidad, la beatitud» (*Tratado teológico político*, cap. III, 1985, pág. 5).

Lo que se trae en juego la humanidad es, precisamente, para Spinoza, conseguir prevenir y evitar las pasiones insolidarias y expandir las solidarias de modo que se prefiera la utilidad de todos a las ventajas particulares (cap. V, pág. 75).

La diferenciación que establece entre siervo, hijo y súbdito, radica justamente en que el siervo sólo atiende a los intereses del poderoso y

el hijo sólo obedece a la autoridad paterna, mientras que el súbdito hace «lo que es conveniente para el interés común y por tanto para él» (*Ibid.*, pág. 63).

En rigor, dondequiera que miremos, desde las utopías renacentistas hasta los anarquistas clásicos, nos tropezamos insistentemente con esta proclamación casi universal: busquemos el goce solidario, gozemos con el goce ajeno. Y ello es así tanto en los textos filosóficos como en los ensayos más literarios. Pensemos si no en Hölderlin (1770-1843) y en su mensaje transmitido con hondura y belleza: «Me gusta imaginar el mundo como una vivienda familiar en que cada cosa, sin siquiera pensar en ello, se adapta a las demás, y donde cada uno vive para el placer y la alegría de los otros precisamente porque así le nace del corazón» (Hölderlin, 1989, pág. 86). O en otro autor muy distinto, como Malatesta (1853-1932), quien proclamará que cada ser humano sabe que los intereses individuales se hallan directamente insertos en las instituciones sociales, decide obrar de acuerdo con el principio de la mayor felicidad para el mayor número (Horowitz, 1977, pág. 51).

Desde Platón, Aristóteles o Cicerón en la Antigüedad clásica hasta nuestros días, pasando por una serie variadísima de autores marxistas, anarquistas, liberales y libertarios, aparece compartida esta idea nuclear, este credo común: la felicidad colectiva es compatible con la libertad y la excelencia individual. La generosidad es el puente que ofrece regalos, por decirlo en un lenguaje un tanto nietzscheano, que gratifican al donante y dan sentido y plenitud a su vida.

Como afirma explícitamente Nietzsche —en teoría un oponente radical del hedonismo ético—, «yo amo a aquel cuya alma se prodiga y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada; pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo» (Nietzsche, 1978, pág. 137).

Es precisamente esta generosidad en el goce compartido, que algunos autores contemporáneos tanto neokantianos como neoutilitaristas han dado en marginar bajo el rótulo de deberes *supererogatorios* (es decir, deberes excesivos y no exigibles), lo que confiere a las éticas teleológicas clásicas su mayor atractivo.

La belleza del aserto de Hölderlin antes citado tal vez sea superada por este alegato más sobrio de Spinoza, a favor de la pasión generosa en ética, en el que se indica que «la felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella» (Spinoza, *Ética*, proposición XLII, 1987, pág. 378).

En líneas generales, se podría decir que las éticas teleológicas de corte utilitarista ilustrado comenzaron en el siglo XVIII en Escocia, Inglaterra y Francia. Helvetius, Godwin y Hume son importantes precursores, cada uno en un sentido, de Bentham, así como Bentham lo es del utilitarismo más matizado de J. S. Mill.

Comoquiera que personalmente he escrito diversos trabajos bastante exhaustivos y documentados sobre el desarrollo del utilitarismo (E. Guisán, 1992a, págs. 457-499), así como sobre sus diversas variantes (E. Guisán, 1992b, págs. 269-295), y dado que ya he examinado la aportación de Hume al utilitarismo en otro lugar (E. Guisán, 1985, 1994), me limitaré en este trabajo a esbozar una breve aproximación a la aportación al utilitarismo más acabada y completa de la que tengamos noticia. Me refiero, en general, a los trabajos de J. Bentham y de J. S. Mill (que analizaré en un próximo capítulo), y en particular a la obra de éste último *El utilitarismo*, que junto con *Sobre la libertad* pone de manifiesto el intento de Mill de conjugar libertad, justicia, derechos individuales y bienestar particular y colectivo, procediendo previamente, de una manera esquemática, a dar una breve noticia respecto al utilitarismo incipiente en Godwin y en Hume.

6.4. GODWIN

William Godwin (1756-1836) merece un lugar especial entre los más inmediatos predecesores del utilitarismo maduro por constituir, precisamente, un precursor importante de Mill en el intento de reconciliar dos nociones que hoy en día muchos consideran irreconciliables: la justicia, por una parte, y el bienestar, por la otra, proporcionando con varios siglos de adelanto una respuesta adecuada a las discusiones en curso entre los defensores de las éticas de los derechos y principios y los defensores de las éticas del bienestar.

El resumen de sus teorías nos dará una idea cabal de cómo se entremezclan la justicia y la felicidad en una de las producciones más lúcidas del siglo XVIII, *Enquiry Concerning Political Justice (Investigación relativa a la justicia política)*, publicada en 1798.

Para empezar, Godwin afirma que «el verdadero objeto de las discusiones morales y políticas es el placer o la felicidad». Para continuar, subraya que «la más deseable condición de la especie humana es un estado de sociedad».

Dicho estado de sociedad requiere garantías de seguridad y justicia, pero esta justicia es un principio que se propone la mayor suma

de placer o felicidad, exigiendo que nos situemos en la posición de un *espectador imparcial*, de ahí que nuestros *deberes* se definan como los modos de acción que constituyen la mejor aplicación de las capacidades individuales al beneficio general, y los *derechos* se configuren como la posibilidad de que cada cual exija su parte de los beneficios generales producidos por el cumplimiento de los diversos deberes de los demás (Godwin, 1976, págs. 75-76).

En un sentido mucho más hondo que Hume, Godwin fue si no en la letra de sus escritos sí en el espíritu, un verdadero utilitarista al compartir los ideales de reforma social comunes a J. Bentham y a J. S. Mill.

La reconciliación entre felicidad individual y general, el espectador imparcial y la benevolencia, así como su sentido de distribución de la riqueza y su no sometimiento a los poderes opresores que humillan a los humildes y ensalzan a los poderosos, colocan a Godwin en el ala más izquierdista y revolucionaria de las éticas del bienestar.

El placer sensual y el intelectual no se contradicen en él, como en cierta medida ocurría, siempre con matices, en las éticas teleológicas clásicas, si bien se da en su obra, al igual que en la de los griegos, una subordinación de los placeres sensuales a los intelectuales.

Godwin afirma al respecto que los placeres sensuales serían universalmente despreciados en caso de no saber combinarse con los placeres del intelecto y de la cultura (Godwin, 1976, pág. 133), ya que el ser humano «no es un vegetal que pueda gobernarse por sensaciones de calor o frío, sequedad o humedad. Es una criatura razonable, capaz de percibir lo que es elegible y correcto, de fijar indeleblemente ciertos principios en su mente y adherirse inflexiblemente a las resoluciones que ha tomado» (pág. 135).

De modo casi imperceptible se delinea una gradación de placeres que adelantará las distinciones de Mill; así la *justicia*, que guarda relación con la producción de placeres para todo el mundo, exige que sean preferidos los que son de hecho preferibles, es decir, los más exquisitos y los más duraderos.

La búsqueda del placer es para Godwin, por otra parte, la búsqueda de la liberación y la emancipación: hay que despertar a los humanos, como en Epicuro, y anunciarles como un heraldo que ha llegado el tiempo de la dicha, el tiempo de la benevolencia y del desarrollo de las capacidades y talentos, el tiempo de disfrutar de todos los dones del universo.

Los filósofos-políticos, como en Platón, están llamados en Godwin a sacar a la multitud dormida de la caverna.

Por lo demás, la *cantidad* de las personas beneficiadas no es un dato desdeñable en la filosofía moral y política de Godwin. «Veinte, en igualdad de condiciones, es veinte veces mejor que uno. Quien no se gobierne por la aritmética del caso, es injusto» (libro IV, cap. X, página 202).

Por supuesto que la cláusula «en igualdad de condiciones» es de importancia suma. Lo contrario equivaldría a caer en un grosero hedonismo puramente cuantitativo que sin duda jamás defendió utilitarista alguno.

6.5. HUME

Por lo que a David Hume (1711-1776) respecta, se ha negado con cierto fundamento que dicho autor comparta enteramente los postulados utilitaristas (E. Lecaldano, 1991, págs. 139-147), pero creo que se trata de un punto de vista bastante discutible. Es cierto que en sentido estricto Hume *no* es, desde luego, un utilitarista, pero no tanto por limitarse, supuestamente como parece mantener Lecaldano, a una simple descripción de la naturaleza de los actos morales en lugar de proceder a una prescripción de los mismos, sino, de forma muy especial, por carecer del talante reformista que caracterizó la obra de Godwin, Bentham o Mill y que les llevó a proponer una sociedad renovada y distinta (Hume fue, sin duda, mucho más conservador).

El desarrollo del concepto de simpatía o empatía, *sympathy*, en el *Tratado de la naturaleza humana* es, directa o indirectamente, una de las más sabias y agudas contribuciones a potenciar en los seres humanos sentimientos de solidaridad, tan caros a la concepción utilitarista madura de John Stuart Mill.

Ha sido tan mal entendido Hume, que se precisaría un largo estudio que lo rehabilitase como ético naturalista no falaz (E. Guisán, 1985, 1994).

La explicación del origen de la justicia es, en su obra, sumamente interesante y significativa ya que, además de poner de relieve la veta utilitarista de Hume, evidencia su modo habitual de proceder que, a diferencia de quienes derivan de lo que *es* lo que *debe ser*, tiene como punto de referencia lo que *no es*, es decir las carencias de la naturaleza y la sociedad humana, que exigen suplir precisamente ese *no ser*, con propuestas que compensen las debilidades inherentes a las cosas en un supuesto estado de naturaleza.

Expresado muy brevemente, Hume no pasa de lo que *es* a lo que

debe ser, sino que, teniendo en cuenta lo que *no es*, o si se prefiere lo que *no está* o lo que *no hay*, formula *desiderata* y justifica instituciones que sirvan para paliar los desarrollos más primarios de la naturaleza humana, desarrollos iniciales que perjudican la convivencia e incluso la propia felicidad particular. Así se explica «que el origen de la justicia se encuentre en el egoísmo y en la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos» (Hume, 1988, pág. 666).

Dado que el egoísmo no es útil, teniendo en cuenta que, además, la generosidad limitada daña las relaciones humanas, se hace preciso que la naturaleza se supere a sí misma y diseñe e «invente» la justicia.

De forma muy esquemática, encontramos en el esquema utilitarista de Hume los elementos siguientes:

- 1) La reivindicación de una ética laica, independiente de la religión.
- 2) La fundamentación de la ética y la política en la felicidad y en el placer como criterios últimos.
- 3) Una concepción amable de la virtud, que la liga a la felicidad como en las éticas teleológicas precedentes y ulteriores.
- 4) La valoración del principio de imparcialidad, de la benevolencia y la solidaridad.
- 5) Una concepción de la felicidad que conlleva un esforzado pero gozoso autodesarrollo, paralelo a la autoestima y al amor propio.

6.5.1. *La reivindicación de la ética laica*

Esta reivindicación de Hume merecería un tratamiento profundo. Aquí solamente se cita como un rasgo diferenciador de las éticas teleológicas ilustradas que tanto protagonismo habrá de tener en las obras de Bentham (J. E. Crimmins, 1990) y John Stuart Mill.

Una sola pero significativa cita será suficiente para poner de manifiesto el carácter no dogmático, laico y humanista de las éticas teleológicas en general, y de Hume en particular, cuando afirma éste último que «así como en la vida ordinaria se admite que toda cualidad que resulta útil o agradable a nosotros mismos o a los demás es una parte del mérito personal, así ninguna otra se recibirá jamás donde los hombres juzguen de las cosas de acuerdo con su razón natural y sin prejuicios, sin las interpretaciones sofisticadas y engañosas de la superstición o la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la

negación de sí mismo, la humildad, el silencio, la soledad y todo el conjunto de virtudes monásticas ¿por qué razón son rechazadas en todas partes por los hombres sensatos, sino porque no sirven para nada? Ni aumentan la fortuna de un hombre en el mundo ni le convierten en un miembro más valioso de la sociedad, ni le cualifican para el solaz de la compañía... por tanto, las colocamos en el catálogo de los vicios» (Hume, 1991, pág. 142).

6.5.2. *La felicidad como criterio de justificación en ética*

La reflexión personal de Hume al respecto —dentro de sus coordenadas, en las que la razón opera como medio y los deseos y anhelos humanos como *télos* o fin— le lleva a la conclusión de que los bienes instrumentales o, dicho aristotélicamente, lo que es bueno como medio, puede ser justificado precisamente en atención a este fin último, si bien este fin último, primera premisa en el razonamiento, no puede ser justificado sino *sentido* como premisa moral. Por supuesto que «sentido» no significa ser objeto del sentimiento arbitrario de cualquier sujeto, sino más bien fruto de un consentimiento, o sentir compartido intersubjetivamente, ya que es una nota característica de las éticas teleológicas desde Aristóteles a Hume, y desde Hume a Mill, la creencia en una naturaleza o condición humana en virtud de la cual las cosas deseadas son, debidamente cualificadas, deseables.

Como Hume afirma, parece evidente «que nunca se puede dar cuenta mediante la *razón* de los fines últimos de las acciones humanas, sino que éstos se recomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre por qué hace ejercicio; responderá: porque desea conservar la salud. Si preguntáis entonces por qué desea la salud replicará en seguida «porque la enfermedad es dolorosa». Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de por qué odia el dolor, es imposible que pueda ofrecer alguna. Ésta es un fin último y nunca se refiere a ningún otro objeto» (Hume, 1991, pág. 167).

6.5.3. *La concepción amable de la virtud*

Esta concepción constituye un precedente de la *ética alegre* de Moritz Schlick, uno de los filósofos de la moral más optimistas del siglo xx, decididamente teleológico y hedonista.

Contrariamente al puritanismo kantiano y religioso, la virtud se viste sus mejores galas, despojándose de la lúgubre vestimenta en que había sido forzada por numerosos teólogos y filósofos, «y no aparece nada sino la gentileza, la humanidad, la beneficencia y la afabilidad; es más, en momentos adecuados aparece juguetona, hermosa y alegre. No nos habla de rigores y austeridades inútiles, de sufrimiento y autoabnegación. Declara que su único propósito es hacer a sus devotos y a toda la humanidad, durante todos los instantes de su existencia si ello es posible, joviales y felices, y no se separa nunca de buena gana de ningún placer si no es con la esperanza de obtener una compensación amplia para algún otro periodo de sus vidas. El único esfuerzo que exige es el de un cálculo exacto y una preferencia firme por la felicidad más grande» (Hume, 1991, pág. 152).

Esta jovialidad y alegría con que se nos propone la vida excelente y la vida justa se originan a partir de una concepción del ser humano afable, inclinado al afecto y con disposición a ampliar su empatía en principio limitada. Podría decirse que de la antropología optimista de Hume se deriva esta concepción amable de la virtud, al igual que de la pesimista antropología kantiana se deriva una concepción trágica de la virtud y de la ética.

También es muy posible que el movimiento tenga lugar en sentido contrario: es decir, a partir de lo que Hume y Kant esperan o desean que el ser humano sea o deba ser, se originan sus respectivas concepciones antropológicas.

Personalmente considero que esta segunda interpretación es la correcta, pero no deseo detenerme demasiado en su defensa, sino proceder a examinar los dos rasgos restantes destacados en la filosofía moral de Hume.

6.5.4. *El principio de imparcialidad*

Este principio es tan importante en Hume o en Mill como pueda serlo en Kant, aspecto que suele pasar inadvertido en los enfrentamientos contemporáneos entre éticas de principios y éticas de bienestar.

Si consideramos, como aquí se hace, que los planteamientos de Hume se encuadran dentro de las éticas teleológicas del bienestar, podremos observar fácilmente, tanto en él como en sus sucesores, que los principios de justicia y universalidad no sólo no están ausentes sino que impregnan toda su concepción de la ética.

Es cierto que Hume no siempre utiliza adecuadamente el lenguaje filosófico. Cuando se apresura a asegurarnos que determinar lo que es bueno o malo, justo o injusto, no es cuestión de la razón o del entendimiento sino del sentimiento únicamente, está incurriendo en el mismo craso error que Kant cuando éste, desde las antípodas, declara que la sola razón pura determina la moralidad de nuestros principios.

Esta imprecisión en el lenguaje hace que Hume haya sido habitualmente mal interpretado y considerado por muchos como un emotivista del tipo de Stevenson, autor contemporáneo que se estudiará en un próximo capítulo, o como un antecesor de Moore, autor que también comentaremos más adelante, en la denuncia de la llamada falacia naturalista, cuando en realidad es Kant y no Hume quien precede a Moore, como veremos, en la ruptura o escisión del mundo humano entre lo que supuestamente es y lo que debe ser.

Pero vayamos por partes. Considerar a Hume un emotivista equivale generalmente a reducirlo a un puro subjetivismo relativista, de acuerdo con el cual si algo me gusta a mí, eso es bueno para mí, mientras que si eso mismo no te gusta o si eso es malo para ti, nada puede discutirse al respecto, a no ser que mi gusto o preferencia se deba a una falsa creencia. Por ejemplo, me puede gustar un determinado tipo de ejercicio físico porque creo que fortalece mi espalda, sin caer en la cuenta de que puede causarme lesiones graves e irreversibles. Si ello es así, podemos discutir sobre los hechos relevantes y finalmente cambiar mis gustos e inclinaciones. Pero si aun sabiendo que un ejercicio, una medicación o un alimento posee contraindicaciones continuo de-seándolo, nada puede impedir que para mí siga siendo bueno.

Nada más lejano al punto de vista de Hume, sin embargo, que un emotivismo subjetivista de este calibre.

Para empezar, los gustos en Hume, al menos los gustos relevantes para la ética, obedecen a apetencias humanas universales, o que se universalizan y uniforman cuando adoptamos un punto de vista distante que nos hace ver las cosas, las acciones, las personas, tal como son, sin dejarnos cegar, como es frecuentemente el caso, por las más cercanas.

El sentimiento moral de Hume, es decir, el sentimiento que determina lo que es bueno y malo, no es cualquier tipo de sentimiento, sino uno peculiar, a saber, un sentimiento razonable, modelado por la imparcialidad. Ya que «sólo cuando un carácter es considerado *en general sin referencia a nuestro interés* [cursivas mías] causa una sensación o un sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo» (Hume, 1988, libro III, I parte, sec. iiiii, pág. 638).

Ocurre así que en Hume, cuando denominamos a algo nuestro enemigo, nuestro rival o nuestro adversario, se entiende que hablamos desde nosotros mismos y para nosotros mismos, de acuerdo con nuestras emociones, nuestras circunstancias, etc. Sin embargo, cuando utilizamos calificativos como bueno, malo, odioso, vicioso, etc., hablamos desde la imparcialidad y apuntamos a consideraciones que son admitidas por todos como relevantes (Hume, 1991, págs. 144-145).

Por supuesto que la imparcialidad no es en Hume sólo un principio formal sino un instrumento para dirigir nuestra atención hacia los sentimientos comunes y compartidos: a saber, la preocupación por el bien público, el único sentimiento para Hume que puede ser el fundamento de la moral o de un sistema general de censura y alabanza» (Hume, 1991, pág. 145).

Dado el carácter sustantivo de esta imparcialidad, entroncada en la preocupación por la felicidad de todos, no es extraño que aparezca de la mano de sentimientos de benevolencia y solidaridad, puesto que la beneficencia y la humanidad generan, de acuerdo con Hume, el general beneplácito y gozan de la simpatía de todos.

El interés de la aportación de Hume en este sentido radica en que los sentimientos de empatía, solicitud, cuidado, benevolencia, generosidad y solidaridad no vienen exigidos por el puro deber o por la pura razón: no son demandas tanto morales como puramente prudenciales, y precisamente por ser prudenciales se convierten para él en las más morales de todas.

Nadie podría vivir en la indiferencia: sufrimos por empatía y contagio y no podemos permanecer indiferentes, como cuestión fáctica, a la suerte de nuestros semejantes (Hume, 1991, pág. 128).

6.5.5. *La felicidad de la humanidad*

La felicidad de la humanidad, el bienestar general que no puede dejarnos indiferentes, no es cualquier tipo de bienestar. Exigimos de nosotros mismos y de los demás la autoestima, el autodespliegue, la renuncia a los placeres fáciles con objeto de lograr los más profundos, los más duraderos y los más gratificantes.

Porque, como muy bien observa Hume, aunque es opinión general que todos los seres humanos desean la felicidad, pocos tienen éxito en su búsqueda, y ello no por culpa del Hado o el destino, la Fortuna o la suerte, como era creencia común en el mundo griego.

De acuerdo con los presupuestos ilustrados de Hume, la felicidad es una conquista humana que requiere fortaleza de ánimo, valor y energía. Los seres pusilánimes se amedrentan, y por no perder el día pierden su vida y las oportunidades de goce profundo. Sólo los seres de temperamento fuerte se adhieren a los principios que los sentimientos iluminados por el entendimiento les dictan y, sin dejarse seducir por los placeres inmediatos o fáciles, sin temor al esfuerzo que hay que invertir para lograr los goces más exquisitos y duraderos, tienen siempre a la vista «esos objetivos distantes mediante los que aseguran al mismo tiempo su felicidad y su honor» (Hume, 1991, página 108).

La felicidad esforzada de Hume es un logro, una conquista. Se trata de una concepción hasta cierto punto lúdica del esfuerzo que resulta gratificante ya en sí mismo, pues al fortalecer el espíritu lo hace más receptivo al goce público y privado.

La felicidad, en las éticas teleológicas del bienestar, y en el caso de Hume paradigmáticamente, supone la excelencia personal, ya que como el autor apunta, no hay ningún placer comparable a la paz interior del espíritu, a la conciencia de la propia integridad, a la autosatisfacción con nuestra propia conducta (Hume, 1991, pág. 108).

Porque aunque el bribón, el hombre injusto, pudiera engañar a la sociedad y triunfar en su empeño de lograr mucho sin ningún esfuerzo, al final terminará siendo su propia víctima, ya que a cambio de vegetales y chucherías sin valor ha entregado el don inapreciable de su autoestima (Hume, 1991, pág. 157).

6.6. BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Tomás de (1265 y ss.), *Summa Theologica*.
- CRIMMINS, J. E. (1990), *Secular Utilitarianism. Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Oxford, Clarendon Press.
- GUISÁN, E. (1985), *Cómo ser un buen empirista en ética*, Universidad de Santiago de Compostela, Secretariado de Publicaciones.
- (1989), «El utilitarismo», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. II, Barcelona, Crítica.
- (1992), «Utilitarismo», en V. Camps, O. Guarigilia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta.
- (1994), «El sentimiento moral», en A. Cortina (ed.), *Diez conceptos clave de la ética*, Navarra, VD.
- GODWIN, W. (1976), *Enquiry Concerning Political Justice*, Middlesex, Penguin Books.

- HOBBS, T. (1992), *Leviatán*, versión castellana de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.
- HOROWITZ, I. L. (1977), *Los anarquistas*, Madrid, Alianza.
- HUME, D. (1991), *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. y trad. de Gerardo López Sastre, Madrid, Colección Austral, Espasa-Calpe.
- (1988), *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos.
- LECALDANO, E. (1991), *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Roma-Bari, Gius, Laterza e Figli.
- SPINOZA, B. (1985), *Tratado teológico político*, Madrid, Tecnos.
- (1987), *Ética*, versión castellana de Vidal Peña, Madrid, Alianza.

7

Las éticas teleológicas III: El utilitarismo maduro

Si bien existen, como ya se indicó, diversos tipos de éticas teleológicas, la ética teleológica por excelencia es utilitarista. Aunque también existen diversas corrientes de utilitarismo, y autores muy varios, la formulación más madura del utilitarismo es, sin género de dudas, la de J. S. Mill, discípulo de Jeremy Bentham, a quien superó decididamente en sutileza, profundidad y capacidad integradora. Es interesante tener en cuenta que las críticas contemporáneas al utilitarismo suelen dirigirse a Bentham y a Sidwick, y prácticamente nunca a Mill, quien anticipó planteamientos, como el relativo a la conciliación de las demandas de los individuos particulares y la sociedad en general, que reaparecen contemporáneamente, como es el caso de, entre otros, John Rawls y su *Teoría de la justicia*.

Para ser justos con Bentham, las críticas contemporáneas al utilitarismo apenas afectan a este autor, quien a pesar de cierta rudeza y carencia de matices fue mucho más sutil, inteligente y sensible de lo que se nos quiere mostrar en sus caricaturas.

En Bentham, como ya se ha indicado, destaca un afán reformista de la sociedad, así como una invitación a la emancipación del género humano sometido a distintas formas de tiranía.

La sutileza de Bentham es grande al poner de manifiesto que el bienestar de los individuos depende de una serie de liberaciones previas, que comienza por la emancipación respecto a la servidumbre a las palabras, a los grandes y vacíos conceptos, a los dogmas, mitos, etc., todos ellos causa de las mayores miserias humanas.

Nacido en 1748, fue influido en gran medida tanto por el ilustrado francés Helvetius como por el ilustrado escocés Hume, de quien se

diferenciaría en el hecho de que Hume parece utilizar el principio de utilidad para describir lo que es, mientras que Bentham hacía uso del mismo principio para diseñar lo que debe ser, según expresó en una carta a Dumont de 1822. La influencia de Helvetius, autor de *De l'esprit*, obra publicada en 1758 y que Bentham leería diez años más tarde, fue todavía mayor.

Según el propio Bentham, Helvetius suponía un avance respecto a Hume por lo que se refiere a la aplicación del principio de utilidad, si bien le quedó a Bentham la tarea de sistematizarlo de acuerdo con una metodología más «científica» o, si preferimos, más lógica y más rigurosa.

Una de las innovaciones más interesantes llevadas a cabo por Bentham fue, continuando la tradición socrático-platónica, hacer uso del análisis del lenguaje para desenmascarar las opiniones recibidas, así como las tradiciones no cuestionadas.

Si bien creó algunos conceptos importantes como *internacional*, *maximizar*, *codificar* y *codificación* (Dinwiddy, 1989, pág. 47), su contribución más importante no fue tanto como lingüista sino como filósofo del lenguaje, al centrarse en las que él denominó «entidades ficticias». En esta tarea se nos presenta posiblemente el Bentham más atractivo, más crítico, más demoledor de lo establecido, siendo especialmente sagaz en el desenmascaramiento de la carga valorativa de términos legales y políticos tales como «obligación», «derecho», «poder», etc., intentando por todos los medios que la gente se liberara de la «tiranía de los sonidos».

En apariencia, el credo benthamita es muy simple: maximizar la felicidad general, procurar que los placeres sean disfrutados por todos si es posible, si no por el mayor número factible, y que dichos placeres sean lo más gratificantes que se pueda lograr, es decir, que no conlleven dolores, que sean duraderos y fecundos, que no se agoten en el momento de su disfrute o en sí mismos.

Unos famosos versos compuestos por el propio Bentham para la divulgación de su propuesta enuncian de forma expresiva, ingenua pero pedagógica, el núcleo de su doctrina:

Que sea intenso, largo, seguro, rápido, fructífero, puro
has de tener en cuenta para el placer o el dolor seguro.

Busca placeres tales, cuando el fin es privado,
extiéndelos, no obstante, cuando es público el cuidado.

Evita dolores tales, para ti o para otros.

Si ha de existir dolor, que se extienda a muy pocos.

Dado que la vocación de Bentham era influir directamente en la vida pública, diseñó, entre otras cosas, un modelo ideal de prisión, el *panopticon*, y mantuvo correspondencia con los principales políticos de su tiempo, especialmente en el ámbito iberoamericano —Bernardo Rivadulla (Argentina), Simón Bolívar (Colombia), etc.—, influyendo además decisivamente en la redacción de la Constitución española del periodo liberal.

Su afán pedagógico y divulgativo le llevó a redactar, como dato curioso, un *Catecismo político general*, donde, por medio de preguntas y respuestas, se nos explica que la mejor forma de gobierno es la que conduce al fin del Estado, que dicho fin es la mayor felicidad del mayor número, siendo la democracia pura el mejor medio conducente a tal fin.

Aunque Bentham no ha sido un defensor de la igualdad absoluta, que supedita a la seguridad, valor según él primordial para la felicidad de los individuos, sí considera que «cada individuo cuenta como uno y nada más que uno», frase que le es atribuida por J. S. Mill.

En más de un sentido podría afirmarse que, comparado con Mill y otros utilitaristas, Bentham es, sin duda, el más demócrata, con todo lo que esto conlleva de valoración positiva y negativa.

Siguiendo la terminología del siglo XX, podría decirse que opta por un utilitarismo de la preferencia, del tipo propuesto por Hare, como veremos en su momento, consistente en considerar que lo que desea cada uno es tan bueno como lo que desean los demás. Lo que viene a equivaler a que no existen placeres superiores y placeres inferiores, como J. S. Mill postulará, sino que todos los placeres, siempre que cumplan las condiciones de intensidad, seguridad, etc., son igualmente válidos.

Es famoso el aserto de Bentham de que, a no ser que entrañe algún perjuicio, el juego del *pushpin* (juego de chinchetas un entretenimiento vulgar de la época) tiene tanto valor como el disfrute de los goces provenientes de las artes y las ciencias, la música y la poesía, aserto que normalmente no es considerado dentro del contexto en que fue pronunciado, a saber, en un momento en el que Bentham argumentaba en contra de las subvenciones públicas a las artes, ya que ello implicaba a su juicio cargas pesadas a una multitud de indigentes para el sólo disfrute de una minoría.

El sesgo antielitista de Bentham parece digno de encomio en un momento histórico en que el disfrute de las bellas artes estaba vedado a la inmensa mayoría de los ciudadanos.

No le agradaban a Bentham, por otra parte, las distinciones entre buen gusto y mal gusto, porque pensaba que de ello podrían derivar

se consecuencias negativas para los placeres que el individuo común obtenía de sus entretenimientos y diversiones favoritos. De este modo, ningún gusto es malo para Bentham, a no ser que muestre alguna tendencia perjudicial (Dinwiddy, 1989, pág. 114).

La cuestión resulta realmente polémica, ya que los gustos que consideramos vulgares son precisamente los que tienen alguna tendencia perjudicial, al menos para el propio individuo que se regocija con los placeres más primitivos que entorpecen su autodesarrollo, su *areté*, su excelencia. Por otra parte, también es cierto que la excelencia o *areté* no es igual para todos los individuos y que todas las excelencias y todos los autodesarrollos deben ser protegidos y valorados por igual.

Ocurre, sin embargo, que las diferencias en gustos y preferencias de los individuos no vienen determinadas únicamente por su constitución biológica o psicológica, sino por el proceso de socialización al que han sido sometidos.

No es descartable la hipótesis de que la subvención de las artes y las letras lograra que aumentase, al menos en este momento histórico nuestro de finales del siglo XX, el número de seres humanos que podrían llegar a disfrutar de placeres aparentemente de élite.

Cuando nos ocupemos de J. S. Mill nos enfrentaremos de nuevo a este importante dilema ético-político, a saber, si protege mejor los intereses del individuo ordinario quien le permite que siga siendo vulgar y ordinario, o quien le incita a que mejore su calidad de vida, sus gustos, sus goces y sus cualidades personales.

Por lo demás, tampoco hay que olvidar que el propio Bentham fue consciente de que, aunque la propuesta «cada cual es el mejor juez acerca de lo que conduce a su propio bienestar» es ajustada, se dan no pocas excepciones a su veracidad (Colomer, 1991, pág. 102), de modo que es tarea del moralista práctico «exponer ante los ojos de cada hombre, para que se sirva de él, un esquema de futuro probable más completo y ajustado que el que sin beneficiarse de esta sugerencia diseñarían para su uso los apetitos y pasiones humanas encendidas por la visión de placeres y dolores actuales o fugaces, ya que los hombres sufren en general las consecuencias de guiarse por sus apetitos y pasiones». Así se reintroduce en la obra de Bentham, si bien solapadamente y con cautelas, la figura de algo semejante al rey-filósofo platónico, que de modo puramente consultivo sugiere, más que prescribe modos de vida y formas de goce desconocidos por quien no utiliza la reflexión, a fin de que las personas se habitúen a efectuar comparaciones, cálculos, etc. (lo cual también le acerca en gran medida a su principal discípulo y crítico, J. S. Mill).

Con todo, el punto más conflictivo del posicionamiento de Bentham y del utilitarismo en general, y el que ha provocado más discusiones tanto en el siglo XIX como en el XX, es el que se refiere a la defensa de los gustos, preferencias y, en términos generales, la felicidad (subjetiva o más o menos objetiva) de la mayoría, frente a supuestos derechos inviolables de las minorías.

Aquí, como en todos los demás casos, hay que tener en cuenta, cosa que suele olvidarse frecuentemente, que las minorías a las que Bentham se opone son las que constituyen los *ruling few*, los pocos que gobiernan, frente a los *subject many*, es decir, la mayoría de los súbditos.

Conforme al espíritu ilustrado y «subversivo» de la Revolución Francesa, con la que llega a simpatizar entusiastamente a pesar de algunos recelos iniciales, Bentham pretende «sacrificar» al monarca y a la aristocracia en beneficio de la mayoría de los ciudadanos, defendiendo un gobierno republicano y unicameral así como un cuerpo legislador elegido democráticamente, asegurándose de que el poder del pueblo resulte fortalecido e imparable, un poder irresistible moralmente, ya que no se basa en los siniestros intereses de las minorías sino en el interés público o universal.

De hecho, y como cuestión curiosa, Bentham no sólo utilizó la expresión «mayor felicidad del mayor número», sino que apeló al interés universal para significar indistintamente el interés de todos o de la mayor parte, lo cual nos lleva a pensar, como es lógico dentro del contexto de su pensamiento, que el propósito del buen gobierno es atender a todo el mundo por igual y sólo en casos conflictivos pedir sacrificios a los mejor situados (que son, en la sociedad de Bentham las minorías o élites), lo cual le acerca extraordinariamente, como veremos más adelante, a los planteamientos de Rawls en el siglo XX, pese a sus supuestas críticas al utilitarismo.

También debe ser interpretada contextualmente la agresiva crítica de Bentham a los derechos naturales a los que se alude en la Declaración de los Derechos del Ciudadano de la Revolución Francesa.

La sensibilidad filosófica de Bentham, su agudeza analítica, tenían que rechazar la ingenua apelación a algo que en rigor no es derecho (no se contiene en ningún cuerpo legislativo) ni es natural (no aparece por ningún lado en la naturaleza), crítica que por lo demás no implica que no aceptase una especie de «derechos» o «normas» fundamentales que deberían ser respetados por todos los gobiernos a fin de garantizar la felicidad de cada individuo. Ésta depende primordialmente para Bentham del grado de seguridad de que cada uno disfru-

ta; de ahí su propuesta de utilizar *securities against misrule* (seguridades o restricciones contra el mal gobierno) en sustitución de los ambiguos y filosóficamente endebles «derechos naturales».

La crítica contemporánea ha sido muy dura e injusta con Bentham al asegurar que todo lo que él defendía era la maximización de la felicidad agregada, es decir, la suma bruta de felicidad alcanzada con independencia de la justicia o imparcialidad de su distribución.

Si bien algún texto manuscrito de 1789 puede contribuir a este malentendido, lo cierto es que a partir de 1831 quedó rotundamente claro que para Bentham el fin óptimo incluía «la provisión de una cantidad de felicidad igual a cada uno», de modo que siempre que fuera posible la cantidad de la felicidad debía compaginarse con su igual distribución.

En efecto, fue exactamente en 1831 cuando Bentham redactó su opúsculo titulado *Parliamentary Candidate's Proposed Declaration of Principles*, donde escribió taxativamente que el único fin correcto y propio del gobierno era «la mayor felicidad de los miembros de la comunidad en cuestión: la mayor felicidad de todos ellos sin excepción, en la medida de lo posible» (Dinwiddy, 1989, pág. 26).

La defensa del principio de la felicidad de todos o de la mayoría le parece a Bentham prácticamente innecesaria, ya que en su opinión, a la que me adhiero como ya adelanté, es sólo a causa de supersticiones o principios extrafilosóficos por lo que los hombres llegan a desestimar la búsqueda de la felicidad propia y colectiva como el máximo bien prudencial y moral. (Sobre la oportunidad de pasar de la «felicidad» a la «utilidad» colectiva, véase una sugerente propuesta en Bermudo, 1992, pág. 148, entre otras.)

Bentham declara, así, en su trabajo más importante, *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (1789), que «no existe ni ha existido nunca una criatura humana que respire, por estúpida o perversa que sea, que no se haya atendido a este principio en muchas o en casi todas las ocasiones de su vida», ya que los seres humanos, dada su constitución, «siguen este principio sin pensarlo». El hecho de que en la práctica algunos pongan reservas o se opongan al principio se debe a la falta de coherencia y a principios como el del ascetismo, que operan, desde los fanatismos religiosos, en contra de la causa humana (Colomer, 1991, págs. 47-49).

Habría que criticar a Bentham, desde luego, por su falta de sensibilidad respecto a los componentes más importantes de la felicidad humana, ausentes en su teoría: la excelencia, el autodespliegue, la propia dignidad, o la autoestima y el autorrespeto, aspecto que será criti-

cado muy duramente por Mill (Mill, 1993), quien se desmarca así de su maestro.

A pesar de lo dicho, tanto por su lucha contra el oscurantismo religioso, como por su denuncia de los males que los dogmáticos de todo signo causan al género humano, así como por su preocupación por las grandes mayorías marginadas en una sociedad clasista y claramente dominada por las élites del poder, se hace Bentham acreedor si no del título de legislador del mundo, que José del Valle, de Guatemala, le otorgó en una carta de 1825, sí por lo menos del reconocimiento de la humanidad como uno de sus más importantes benefactores.

7.1. JOHN STUART MILL

J. S. Mill es, con mucho, el autor más citado y ponderado a lo largo de este libro, y ello por múltiples razones, entre las que merecería la pena resaltar dos: por haber delineado una teoría ética equilibrada y prácticamente impecable, al menos desde un punto de vista ético —aunque epistemológicamente pueda ser criticable, como se ha señalado (Bermudo, 1992, págs. 30-31)—, que combina los *desiderata* más caros a la humanidad de libertad, igualdad, bienestar, justicia, autorrespeto y autodespliegue; y por ser en una medida importante el autor que mejor responde a las demandas contemporáneas de la ética normativa, tanto las formuladas desde 1) y 2) como desde 3):

- 1) Las éticas del bienestar.
- 2) Las éticas de los derechos y las libertades, la imparcialidad y la justicia.
- 3) Las éticas de la excelencia o la virtud, la benevolencia y el cuidado.

Si bien algunos han acusado a Mill de ser un autor excesivamente ecléctico y poco original, podría considerarse, desde otra perspectiva, que su sensibilidad y receptividad respecto a todas las corrientes de pensamiento ético-político lejos de reducirlo a mero recopilador de teorías diversas o de aspectos diversos de diversas teorías, lo elevan a la categoría de sabio en el sentido más noble del término, equivalente a filósofo auténtico, que está dispuesto continuamente a rectificar y mejorar sus propias propuestas, tomando de las aportaciones ajenas los aspectos y puntos más positivos y relevantes que mejor le ayudan a ahondar en sus propios postulados.

7.1.1. Mill como respuesta a las demandas de las éticas del bienestar

Algunos autores contemporáneos, Amartya Sen y James Griffin entre ellos, no parecen del todo satisfechos con las corrientes neoutilitaristas hoy en boga y prefieren hablar de un concepto del bienestar más amplio que el habitualmente utilizado por quienes se autoconsideran neoutilitaristas, los cuales parecen reducir la meta de la ética y de la política a un bienestar económico sumamente empobrecedor (Bermudo, 1992, pág. 146).

Otras veces también se critica el utilitarismo clásico especialmente por no haber parecido tener en cuenta más que los aspectos subjetivos del bienestar, sin ponderar las capacidades y los funcionamientos que efectivamente inciden en el bienestar de las personas (M. Valdés, 1991, pág. 89).

Pero ni una ni otra crítica, ya se dirijan al utilitarismo contemporáneo o al clásico, afecta en la menor medida a Mill, quien interpretó el imperativo moral de producir la mayor felicidad del mayor número en un sentido peculiar y original, sin relación alguna con las concepciones del hedonismo vulgar, que iguala la felicidad humana a la felicidad de los cerdos.

En este sentido, es significativa la réplica de Mill a quienes en su tiempo no quisieron entender el espíritu del utilitarismo que él defendía, réplica que hoy sigue teniendo plena vigencia. En *El utilitarismo*, al criticar a los detractores de Epicuro, Mill llama la atención sobre la improcedencia de comparar la vida propuesta por los epicúreos con la vida de las bestias, precisamente porque los placeres de las bestias no satisfacerían al ser humano. «Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales y una vez que son conscientes de su existencia no consideran como felicidad nada que no incluya la satisfacción de aquellas facultades» (Mill, 1984, pág. 47).

La ética milliana representa sin duda el grado más refinado de las éticas teleológicas del bienestar, tanto por la sutileza de sus reflexiones como por la extrema sensibilidad moral que muestra en ellas.

Los pasos de su argumentación son los habituales en las éticas teleológicas, pero con algunas importantes modificaciones. Si bien se parte, como es común, de un hedonismo psicológico para concluir en un hedonismo ético, el hedonismo psicológico punto de partida presenta el carácter novedoso de no ser de corte individualista, como

ocurría en Epicuro, en Bentham o, como veremos, en Kant, sino ya, en una importante medida, universalista y solidario.

Si a esto añadimos la concepción ilustrada de la naturaleza humana que tenía Mill, como algo en continua transformación y mejora siempre que el proceso de educación y las instituciones sociales lo permitan, nos encontramos, como espero demostrar en seguida, con una natural y justificada transición del es al debe, sin incurrir necesariamente en la falacia naturalista que Moore denunciará en 1903, como veremos en un capítulo próximo.

El punto de partida de Mill, su particular hedonismo psicológico, consiste en afirmar que «no existe en la realidad nada que no sea deseado excepto la felicidad» (Mill, 1984, pág. 95), de tal modo que «quienes desean la virtud por sí misma la desean bien porque la conciencia de ella les proporciona placer, bien porque la conciencia de carecer de ella les resulta dolorosa, bien por ambas razones conjuntamente» (pág. 95), punto de partida que recuerda la posición de Epicuro y de todos los defensores del hedonismo psicológico, incluido el propio Hume.

De modo paralelo a lo afirmado por Hume respecto a que la última premisa justificativa de nuestras acciones tiene que ser la que se refiere al placer como algo deseado por el común de los mortales, argumenta asimismo Mill que «desear una cosa y encontrarla agradable, sentir aversión por la misma y considerarla dolorosa, son fenómenos absolutamente inseparables, o más bien dos partes del mismo fenómeno» (pág. 96).

O, lo que es igual, de modo parejo a Hume, que aludía a la lógica del razonamiento prudencial, Mill desentraña lo que en el uso común decimos cuando afirmamos desear algo, aspecto en el que coincidirá con Moritz Schlick en nuestro siglo.

Ahora bien, si Mill sólo estuviese afirmando que cada ser humano busca única y exclusivamente su propio placer, como el hedonismo psicológico de Hobbes o de Kant pretenden, realmente encontraría serias dificultades para deducir de la premisa «la felicidad de A es deseada por A» la conclusión de que «la felicidad de A es deseable». Si acaso, lo único que podría deducir a partir de la primera premisa citada es que «la felicidad de A es deseable para A», pues es lógico suponer que todo el mundo encuentra generalmente deseable para sí mismo aquello que desea.

Si, como afirma Mill, «el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desea realmente» (pág. 90), el único testimonio que podría presentarse para asegurar

que «la felicidad de la humanidad es deseable (para todos se sobreentiende)», sería el hecho psicológico de que todo el mundo desea no su propia felicidad únicamente, sino asimismo la ajena.

Hay que indicar, en este sentido, que la argumentación de Mill en el capítulo 4 de *El utilitarismo* es sobremanera confusa, especialmente cuando indica que «no puede ofrecerse razón alguna de por qué la felicidad general es deseable excepto que cada persona, en la medida en que es alcanzable, desea su propia felicidad» (pág. 90).

Si se diese el caso de que *El utilitarismo* en particular, o su obra conjunta, respondiera a tal concepción del ser humano como alguien que busca únicamente su propia felicidad, Mill habría fracasado estrepitosamente en su intento de transición del es al debe, de deseado a deseable. Más aún, no solamente habría fracasado en su tarea en cuanto lógico, sino que habría demostrado además la misma rudeza en la comprensión de la motivaciones humanas que Hobbes o Kant mostraron.

Afortunadamente, sin embargo, el comienzo del capítulo 4 de *El utilitarismo* constituye tan sólo un pequeño aunque lamentable *lapsus* en el pensamiento milliano, generalmente riguroso, *lapsus* que presenta el no desdeñable inconveniente de tergiversar por completo la concepción de Mill en torno a la naturaleza humana, así como desvirtuar el carácter habitual de sus prolijas argumentaciones a favor de la deseabilidad de la felicidad general.

Es de justicia, pues, reconocer sin paliativos que las argumentaciones del capítulo 4 de *El utilitarismo*, si no totalmente erróneas, cuando menos se presentan confusas e incompletas, por lo que no es de extrañar que, a tenor de ello, se haya acusado a Mill de incurrir en la falacia de la composición, al intentar, aparentemente, derivar del hecho de que la felicidad de A es un bien para A; la felicidad de B un bien para B; la felicidad de C un bien para C, etc., que la felicidad de A+B+C+... es un bien para el conjunto A+B+C+...

Otra cuestión distinta es la crítica, que considero improcedente, por parte de G. E. Moore, quien acusa a Mill de incurrir en la falacia naturalista por pretender deducir un término valorativo como «deseable» de un término presuntamente fáctico como «deseado». Si nos atenemos a lo manifestado por Brandt (Brandt, 1982, pág. 308), todo lo deseable es en alguna medida deseado (aunque no todo lo deseado sea para este autor deseable) o, si nos adherimos a Ferrater Mora, nos encontraremos con que el mundo es un continuo de continuos, de modo que el hiato, escisión o ruptura entre lo que es y lo que debe ser resulta erróneo, falaz y fruto de una epistemología y una axiología defectuosas (Ferrater Mora, 1979, especialmente págs. 122-133).

Para Ferrater Mora y otros muchos e importantes autores de distintas tendencias, todo lo que es deseable o digno de ser deseado guarda relación con deseos, necesidades e intereses humanos más o menos intersubjetivos, más o menos decididos en la intercomunicación y el diálogo.

El problema de Mill, sin embargo, es haber declarado sin matizaciones, en el fragmento indicado, que lo único digno de ser deseado es lo que los seres humanos desean, cuando en realidad se refiere, como resulta evidente si contextualizamos su afirmación dentro de la obra en que se realiza, a seres humanos que ya han ilustrado y moralizado sus deseos, eligiendo sus actuaciones no en función de sus inclinaciones inmediatas sino de acuerdo con la opinión de jueces competentes (expresión de fuerte carga platónica). Al modo del deontologista o moralista al que aludía Bentham, esos jueces no prescriben a la humanidad qué placeres son mejores, sino que ilustran adecuadamente, y en un sentido más fuerte que en Bentham y más cercano al «despotismo» de los reyes-filósofos platónicos, redirigen y mejoran los deseos humanos.

Los jueces competentes de Mill, sin embargo, no deciden arbitrariamente o guiándose por intuiciones particulares cuáles son los objetos «esplendorosos del deseo», sino que su competencia viene determinada por su mayor experiencia respecto a las cosas que se reputan como placenteras. Así, «en relación con la cuestión de cuál de dos placeres es el más valioso o cuál de dos modos de existencia es el más gratificante para nuestros sentimientos..., el juicio de quienes están cualificados *por el conocimiento de ambos* [cursivas mías], o en el caso de que difieran, el de la mayoría de ellos, debe ser admitido como definitivo» (pág. 52).

Teniendo estas consideraciones en cuenta, podemos considerar sorteada esta dificultad aparente relativa al significado del término «deseado», del que en Mill se deriva natural, lógica y espontáneamente «deseable», por la sencilla razón de que dentro de su filosofía ambos términos no son sino las dos caras de una misma moneda, o dos modos distintos de afirmar lo que desean los seres humanos sensibles, sensatos, imparciales e ilustrados, que son precisamente el modelo al que todos tienden o deberían tender.

No obstante, hay que admitir que aun así, todavía persisten elementos oscuros en el referido razonamiento del comienzo del capítulo 4 de *El utilitarismo*, donde precisamente se pretende demostrar la posibilidad de justificar racionalmente la teoría que proclama como deseable la mayor felicidad del mayor número. La gran cuestión pen-

diente es la de delimitar hasta qué punto el hedonismo psicológico de Mill es realmente universalista, como ya he señalado, o sólo egoísta, como él erróneamente parece dar a entender en el mencionado pasaje, tantas veces aludido, del capítulo 4.

Algunos estudiosos de prestigio, como Berger, han afirmado contundentemente que Mill no es un hedonista psicológico, significando con ello que no es un hedonista psicológico *sensu estricto*, ya que según esta interpretación «Mill no mantuvo nunca que sólo busquemos el placer como meta de nuestras acciones» (Berger, 1984, pág. 37).

Por el contrario, el placer o la felicidad que los seres humanos buscan, es de acuerdo con Mill la que se genera en la contemplación de una sociedad de seres felices. Los intereses sociales, la empatía o *sympathy*, constituyen una parte tan importante de nuestras motivaciones y nuestra personalidad que difícilmente podemos disfrutar de goce alguno en solitario.

El egoísmo precisamente, junto con la falta de cultura, es para Mill la principal causa de infelicidad (1984, pág. 57), pero el momento llegará, o por lo menos eso espera y por eso lucha denodadamente Mill, en que «en todos los individuos el impulso directo de mejorar el bien general se convierta en uno de los motivos habituales de la acción» (pág. 63).

Es cierto que, como en las éticas teleológicas griegas, principalmente en Platón y Aristóteles, la *educación* es necesaria y precisa —se añadirá ahora— de los cambios sociales, que los clásicos griegos no acertaron a preconizar. Pero el ser humano ya cuenta, al menos contaba ya en la época de Mill, con unos sentimientos naturales que si bien no son innatos, sino adquiridos, constituyen la fuerza de la moralidad utilitarista que se ocupa al tiempo del bienestar individual y general. Se trata de «los sentimientos sociales de la humanidad, el deseo de estar unidos con nuestros semejantes, que ya es un poderoso principio de la naturaleza humana y, afortunadamente, uno de los que tienden a robustecerse (pág. 83).

La utopía milliana, si así queremos denominar su teoría moral, incluye el sueño de que el desarrollo armonioso de las instituciones sociales llegará a proporcionar «a cada individuo un interés personal más fuerte en consultar prácticamente el bienestar de los demás», llevándole por añadidura a «identificar sus sentimientos cada vez más con el bien ajeno», hasta el punto de que su preocupación por el bien de los demás llegará a ser tan espontánea como lo es la de atender a las necesidades físicas de su existencia (pág. 85).

No sólo llegarán en Mill los seres humanos a preocuparse por los

intereses generales de la sociedad sino que, mediante un proceso educativo adecuado, sentirán un amor y un fervor por su país que considerarán como superior al amor a lo más cercano y, que yendo más lejos aún, propiciará, Mill, lo considera posible, en todas las personas «un sentimiento de obligación absoluta con el bien universal» (Mill, 1986, pág. 78), dado que «el sentido de unidad con el género humano y un profundo sentimiento por el bien común pueden cultivarse hasta constituir un principio que satisfaga todas las funciones importantes de la religión» (pág. 78). Se fundamenta así una generosa, desinteresada e internacionalista religión de la humanidad, que será mejor que cualquier otra a la que ordinariamente se atribuye ese título» (pág. 80).

Teniendo en cuenta lo que precede, es fácil colegir que cuando nos encontramos con los individuos que Mill considera intelectualmente desarrollados, individuos lo suficientemente generosos para hacer suya la causa de la humanidad en general, comprendemos que los deseos de tales personas son justamente denominados deseables, y que se desvanece el problema de transitar del mundo de los deseos fácticos al de los deseos moralmente recomendables.

A pesar de las imprecisiones del tan comentado comienzo del capítulo 4 de *El utilitarismo*, Mill tiene razón, si aceptamos su concepción de los deseos de la humanidad cultivada, reflexiva y generosa, en el sentido de que nada que no produzca la felicidad de cada individuo puede justificar y fundamentar el credo utilitarista que postula la preocupación por todos los seres humanos e incluso por todos los seres sintientes, y su bienestar.

La fe de Mill en la educación universal y en la capacidad de llevar a cabo pacíficas reformas profundas que acerquen a los seres humanos entre sí, tal vez pueda resultar utópica e ingenua para algunos. Para otros, en cambio, constituirá quizá el principal mérito y *ethical-appeal* (atractivo ético) de sus teorías.

7.1.2. *Mill como respuesta a las demandas de las éticas de los derechos y la dignidad humana*

Todos los ideales socialdemócratas que puedan subyacer a determinadas éticas de principios y derechos, tales como la de Rawls o Habermas por poner dos ejemplos, fueron magistralmente anticipados por Mill en sus aspectos más radicales y progresistas, y resultan hoy en día difícilmente superados por los planteamientos contemporáneos de los éticos de los derechos, y por el neokantismo en general.

Es de destacar, cosa que siendo obvia parece pasarse por alto, que los principios de libertad e igualdad, o la valoración de lo individual sin menoscabo de lo colectivo, y a la inversa, se coordinan equilibradamente dentro del sistema ético de Mill.

Tanto las demandas mencionadas en el apartado anterior respecto a la conveniencia de una ética del bienestar que sobrepasa el economismo propio de algunos utilitaristas contemporáneos (Bermudo, 1992, pág. 146), como las demandas relativas a los derechos individuales de libertad, imparcialidad y justicia, encuentran en el trabajo conjunto de Mill una elaborada y ajustada respuesta.

Anticipándonos a las críticas contemporáneas al utilitarismo, que trataremos ampliamente en un capítulo posterior, habría que indicar que de forma resumida se centran en los siguientes puntos:

- 1) El utilitarismo no tiene en cuenta la distribución justa del bienestar, sino su monto total.
- 2) El utilitarismo no considera valores más importantes que el bienestar, como los relativos a los derechos individuales.
- 3) El utilitarismo es insensible a la dignidad y autoestima de los seres humanos.
- 4) El utilitarismo descuida determinadas lealtades y obligaciones específicas que tenemos únicamente con determinados miembros de la comunidad, exigiéndonos tratar a todo el mundo por igual.

Se podría escribir un largo tratado explicando cómo no sólo estas críticas no afectan a la teoría milliana, sino cómo incluso Mill va mucho más lejos que sus detractores en la defensa del individuo, sus libertades, derechos, autoestima, sentido de la dignidad, etc. A los efectos de este libro —una mera introducción a los problemas y teorías morales— procuraré resumir muy sucintamente lo que exigiría una muy larga y detallada respuesta.

7.1.2.1. La crítica basada en la felicidad agregada

Se refiere a la supuesta concepción utilitarista de la felicidad como un todo no cualificado, que no tiene en cuenta el modo de la distribución del bienestar. No afecta, como hemos visto, ni siquiera a Bentham, y desde luego mucho menos todavía a Mill, quien se definió a sí mismo y a su compañera y más tarde esposa, Harriet Taylor, como un socialista cualificado, o matizado (*a qualified socialist*).

Como indica, al efecto, en su *Autobiografía*, su trayectoria vital su-

pone un acercamiento paulatino desde el liberalismo al socialismo. Los saintsimonianos, especialmente, le abrirán «los ojos al muy limitado y pasajero valor de la vieja economía política que acepta como hechos inevitables la propiedad privada y la herencia y la libertad de producción y de cambio como la *dernier mot* de la mejora social» (Mill, 1986b, pág. 168).

Efectivamente, si bien en principio Mill había sido partidario de la propiedad privada y la herencia, y a lo único a que aspiraba era a eliminar la primogenitura y las leyes restrictivas de la herencia, poco a poco fue cambiando de parecer, y de ser un demócrata no socialista pasó a ser, por influjo sin duda de su compañera, menos demócrata, ya que le aterraban el egoísmo y la brutalidad de la masa en tanto no se verificasen los cambios que a las instituciones y a la educación les estaban encomendados. Tanto su ideal como el de Harriet Taylor «iba mucho más allá de la democracia», considerándose ambos clasificables «decididamente bajo la denominación general de socialistas» (Mill, 1968b, pág. 221).

Aunque ambos, Mill y Taylor, repudiaban la tiranía de la sociedad sobre los individuos que se daba en la mayor parte de los sistemas socialistas, esperaban las transformaciones pertinentes, a fin de que se llevase a cabo la conjunción de «la *libertad* de acción con la *propiedad común* de las materias primas del globo y una *igual participación* en todos los beneficios producidos por el trabajo conjunto» (Mill, 1978, pág. 222). [Cursivas mías.]

Nada más indicado que la lectura del capítulo 7 del libro IV de los *Principios de economía política* de Mill, para comprender su apoyo decidido a la justa distribución del bienestar y su desprecio por la acumulación de riqueza, insistiendo en la necesidad de «*moderar la excesiva importancia que se atribuye al simple incremento de la producción y fijar la atención sobre una mejor distribución* y una remuneración amplia del trabajo, considerándolos como los dos objetivos más importantes por alcanzar» (Mill, 1978, pág. 644). [Cursivas mías.]

Sólo en casos de grave escasez podría ser conveniente aumentar la riqueza en su conjunto, pero una vez que ésta alcanza un determinado nivel, «resulta de la mayor importancia que aumente en proporción al número de los que se la reparten» (Mill, 1978, pág. 644).

Es decir, se trataría de postular los principios básicos que mueven la economía dentro del marco de un socialismo democrático: eliminar la miseria, aumentar la riqueza y proceder al tiempo a su redistribución justa, sin olvidar que ni la riqueza ni la justicia son fines sino medios para conseguir que todos vivan una existencia más satisfacto-

ria, lo cual implica, entre otras cosas, el desarrollo de los individuos y de sus capacidades de autonomía.

7.1.2.2. Utilitarismo y derechos individuales

Sería entonces totalmente injusto e impropio interpretar la teoría ético-política y económica de Mill como un canto al crecimiento económico y al simple incremento de las capacidades y posibilidades de los individuos para adquirir riqueza.

Las miserias económicas son detestables, desde luego, pero ello se debe a que implican sufrimientos físicos, psíquicos y, especialmente, morales, como son la pérdida de la autonomía, la merma del desarrollo intelectual y moral, la disminución de la capacidad de tomar decisiones y de formar criterios, lo que puede resumirse como la privación de la libertad tanto en su sentido negativo (en cuanto ausencia de interferencias respecto a las acciones que hemos decidido realizar, dados nuestros conocimientos y circunstancias), como en sentido positivo (en cuanto se refiere a la posibilidad de llevar a cabo las acciones que habríamos decidido realizar de mejorarse nuestros conocimientos y circunstancias), de tal manera que, para Mill, «las naciones modernas tendrán que aprender la lección de que el bienestar de un pueblo se ha de lograr por medio de la justicia y la libertad de los ciudadanos» (Mill, 1978, pág. 648). [Subrayado mío.]

La organización del trabajo tenderá no tanto, o por lo menos no primordialmente, a aumentar la riqueza de los pueblos y las naciones, cuanto a lograr la cooperación entre los distintos seres humanos y la eliminación de las relaciones de subordinación. Afirmará en este sentido Mill que «la finalidad del progreso no debe ser tan sólo la de situar a los seres humanos en condiciones en las que no tengan que depender los unos de los otros, sino la de permitirles trabajar los unos con o para los otros, unidos por relaciones que no entrañen subordinación» (Mill, 1978, pág. 653).

Dicho de otro modo, la concepción del bienestar de Mill nada tiene que ver con la suma de bienes materiales neta, ni con la cantidad promedio, ni siquiera con el solo reparto justo de los bienes materiales.

Al igual que en Sócrates y en Platón, de quienes en su *Autobiografía* se declara heredero (1986, págs. 68-69), lo que importa es la conquista de la autoestima, la satisfacción con el *daimon* propio, a lo que se une el hálito de la ilustración francesa a través de la filosofía saint-

simoniana, que añade a esta autoestima la autodeterminación y la emancipación humana. Éstas conllevan para las personas —aquí sigue muy de cerca a Bentham— la libertad y la liberación de los siniestros intereses de las minorías acomodadas y poderosas, de la arbitrariedad del poder, proponiendo a un tiempo Mill la emancipación de los obreros, de las mujeres y de todos los grupos subordinados y esclavizados en general.

Podríamos, pues, considerar que la libertad —en sentido tanto negativo como positivo— que Mill proclama en su obra *Sobre la libertad* (1859) implica no sólo la libertad de pensamiento y expresión, sino especialmente liberación y emancipación en un doble sentido:

1) Siguiendo el impulso benthamita fuertemente reformista, liberación o emancipación de los sonidos (sentido en que es, al tiempo, heredero de Sócrates) y de los vocablos altisonantes y alienantes con que las instituciones protegen a las minorías privilegiadas. Las razones a este respecto van más allá de las habitualmente expuestas en el pensamiento reformista y revolucionario de los siglos XVIII y XIX, ya que yendo Mill mucho más allá de los mencionados pensadores, captó de modo singular cómo las relaciones de injusticia, desigualdad y opresión degradan por igual a ambas partes, a los privilegiados y a los marginados, a los amos y a los esclavos.

Tal vez esta comprensión peculiar de la maldad y degradación inherentes a toda situación injusta, que perjudica por igual a todas las partes implicadas, sea un hallazgo singular de Mill —influido sin duda por Platón— que pone al descubierto la fuerza moral de las reformas sociales pendientes, en función de los beneficios que de ellas se derivan no sólo para los peor situados, sino incluso (y ahí su agudeza, sutileza y originalidad) para los aparentemente mejor situados.

2) En un segundo momento complementario, siguiendo nuevamente a Sócrates, liberación o emancipación de los usos establecidos, la opinión pública, las religiones sobrenaturales, etc., en búsqueda de una autenticidad semejante a la reclamada por Séneca o los existencialistas.

Si bien Mill en algunos sentidos no hace sino continuar la línea de reformas propuesta por Bentham, de modo que, en igualdad de condiciones, los mejor situados cedan ante las mayorías peor situadas —llegando a formular propuestas realmente revolucionarias como la supresión de la herencia o la igualdad de las mujeres, siendo la primera voz que se alza en el Parlamento británico para exigir el sufragio femenino—, en otros sentidos y como ya se adelantó, la propuesta de reformas de Mill es mucho más profunda que cuantas se hayan for-

mulado con anterioridad o posterioridad a la suya. Tanto en el caso de la subordinación del obrero al patrón, como en el de la mujer a su marido y al varón en general, Mill ve los daños no sólo materiales sino también morales que tal tipo de relaciones conllevan.

Respecto a la relación patrón-obrero, Mill tiene la audacia de refutar a un tiempo el liberalismo descarnado y el totalitarismo inherente a algunos sistemas socialistas, abogando por un régimen de cooperativas «que elimine para siempre la división de la raza humana en dos clases hereditarias: patrones y obreros», ya que, para Mill, como he insistido, «esta relación es tan poco satisfactoria para el que paga el salario como para el que lo recibe» (1978, pág. 651), y esto por razones prudenciales al tiempo que morales.

Efectivamente, desde un punto de vista prudencial, el asalariado no se siente protagonista de la empresa y trata por tanto de actuar irresponsablemente tan pronto desaparece la vigilancia y la amenaza. Dando a partir de ahí un paso desde lo puramente prudencial, avanza Mill la configuración del sombrío panorama moral que se deriva de unas relaciones de sometimiento tendientes a degradar moralmente a las dos partes implicadas. Como afirma el autor: «la ausencia total de justicia y de lealtad que caracteriza las relaciones entre ambas clases es tan acusada del lado de los obreros como de los patrones. En vano buscaremos buen trabajo a cambio de buen salario, lo que quiere la mayoría es recibir lo más posible a cambio de... lo menos posible» (págs. 651-652).

Por consiguiente, Mill abogará por «la asociación entre los mismos trabajadores» (pág. 653), a fin de lograr que conforme la humanidad continúa progresando «la forma de asociación que... predomine, no [sea] la que puede existir entre un capitalista que actúa como jefe y un obrero que no tiene ni voz ni voto en la dirección, sino la asociación de los mismos trabajadores en condiciones de igualdad, que *posean colectivamente el capital* y trabajen bajo la dirección de personas que ellos mismos nombran y destituyen [cursivas mías] (pág. 667).

Parece evidente que en la propuesta acabada de señalar, como en todas las de Mill, late una fuerte apuesta por una sociedad en la que se reconcilien las demandas de libertad individual y de justicia social. Como él sueña, «quizá en un futuro menos remoto de lo que se piensa, encontremos a través del principio del cooperativismo el camino para un cambio en la sociedad que combine la libertad y la independencia del individuo con las ventajas morales, intelectuales y económicas de la producción colectiva... que borre todas las distinciones

sociales, excepto las que se ganan por el trabajo» (págs. 676-677). Este disfrute de la propiedad común de todos los que participan en el empleo productivo nos aproximará según Mill, más que ninguna otra forma de relación productiva, «a la justicia social y al ordenamiento más beneficioso de los asuntos industriales para el bien universal» (pág. 677).

Como se apreciará, y siguiendo la línea clásica de las éticas teleológicas, impregnadas casi siempre de una concepción ilustrada y optimista de la naturaleza humana, el bien prudencial y el bien moral, el es y el debe, están destinados a coexistir pacíficamente, retroalimentándose.

Aunque nos llevaría muy lejos analizar las consideraciones de Mill respecto a la dominación masculina sobre la mujer, tema que ya he tratado en otro lugar (E. Guisán, 1993b), sí es interesante destacar cómo este caso específico de discriminación y sumisión de una parte de la humanidad a otra parte es valorada por Mill negativamente, no sólo por los perjuicios que causa, como ya señalé, a los seres humanos sometidos, sino por la degradación y el perjuicio moral de que son víctimas, también, aunque pueda parecer irónico, los propios dominadores. Entre otras razones, como apunta muy bien Mill, porque la convivencia con seres degradados y sumisos no puede ejercer sino una influencia moralmente maléfica que haga al varón dimitir de sus ideales morales para conformarse al sueño del «varón triunfador» moralmente derrotado, que corresponde a su compañera moralmente degradada y carente de la sensibilidad precisa para alentar el crecimiento y desarrollo moral del varón con el que forma pareja.

Por lo demás, como se dice en *El utilitarismo*, las relaciones entre seres humanos exigen, salvo en el caso del amo y el esclavo, que sean consultados los intereses de todos (Mill, 1984, pág. 84).

El optimismo progresista de Mill le lleva, tal vez ingenuamente, a declarar que eso no sólo debe ocurrir sino que, efectivamente, va a ocurrir, pues «conforme la civilización avanza este modo de concebirnos a nosotros mismos y a la vida humana se considera cada vez más natural. Todos los casos llevados a cabo por el progreso político lo hacen posible, eliminando las causas de intereses contrapuestos y nivelando aquellas desigualdades en los privilegios que la ley ampara entre individuos y clases, a causa de los cuales existen amplios sectores de la humanidad cuya felicidad se pasa por alto en la práctica» (pág. 85).

Todo lo cual pone de relieve, una vez más, los malos entendidos y la falta de comprensión de las éticas deontológicas contemporáneas que pretenden denunciar al utilitarismo clásico por anteponer el bie-

nestar total «agregado» a principios de justicia y respeto a los individuos.

La ventaja precisamente del utilitarismo clásico, sobre todo el de Mill, es que no sólo respeta los derechos humanos fundamentales, sino que les proporciona la única base legitimadora posible, a saber, el autodespliegue gratificante, benéfico y hedónico si se quiere, de los seres humanos.

7.1.2.3. Utilitarismo, dignidad y autoestima

Existe, por otra parte, otra clase de críticas provenientes no tanto de los defensores de las éticas de los derechos como de algunas otras formas de deontologismo contemporáneo, que se ensañan con el utilitarismo por no tener, supuestamente, en cuenta la dignidad humana o la autoestima personal, pero que desconocen por completo aportaciones sustanciales de Mill como algunas de las que en el último apartado se han venido considerando.

Por lo demás Mill, especialmente en sus trabajos de crítica a Bentham, reprocha a este último la no utilización de principios o normas secundarias que, por supuesto y en última instancia, deben subordinarse al principio de la mayor felicidad del mayor número. Así, el no tener en cuenta que el ser humano no puede encontrar una vida gratificante más que en su despliegue como ser que se autorrespeta y autoestima.

Sin ir más lejos, en *El utilitarismo* Mill pone énfasis en la dignidad humana como constituyente esencial de la felicidad, de tal modo que «para aquellos en los que este sentimiento es fuerte, nada que se les oponga podría constituir más que un objeto momentáneo de deseo» (1898, pág. 50).

En *Sobre la libertad* apela a la autenticidad y el autodesarrollo como los elementos, junto con la individualidad, imprescindibles para la felicidad humana, y en *Del gobierno representativo* rechaza la hipótesis de un déspota benévolo que fuese infinitamente sabio, justo y bondadoso, ya que aun conociendo las necesidades e intereses humanos y velando por el bienestar de la humanidad, privaría a ésta de uno de los elementos imprescindibles en su concepción del bienestar y el gozo, a saber: la autonomía, la libertad, la autodeterminación (1985, págs. 30 y ss.).

Supongamos, nos propone Mill, que el déspota benévolo es auténticamente sabio, justo y benefactor. ¿Qué tipo de sociedad tendría-

mos entonces? Evidentemente nos encontraríamos con un pueblo en el que sólo hay un ser humano desarrollado y activo, dirigiendo los asuntos de todo un pueblo intelectualmente pasivo. «La inteligencia se resiente de este régimen y las capacidades morales humanas no sufren menos sus efectos... la nutrición del sentimiento está en la acción» (pág. 32).

Un mundo de seres humanos contentos y satisfechos en su obediencia y pasividad sería para Mill un mundo indeseable no sólo moralmente sino también prudencialmente, ya que de acuerdo con los supuestos antropológicos del autor, se trataría de un mundo muy infeliz.

7.1.2.4. Utilitarismo y lealtades

En cuanto a la cuestión de las obligaciones particulares y las lealtades supuestamente descuidadas por el utilitarismo clásico, habría que distinguir brevemente dos cuestiones: *a)* Si realmente tales cuestiones y lealtades particulares sobrepasan en importancia a nuestras obligaciones más generales. (Por ejemplo, si bien es cierto que debemos cuidar de nuestros hijos con preferencia a los del vecino, también es posible que la lealtad a nuestra familia y a sus intereses no nos exima de contribuir a que los hijos de los demás cuenten con escuelas y hospitales.) *b)* Si en los casos relativos a la obligación de cuidar de nuestros allegados directos el utilitarismo clásico es realmente tan frío e impersonal como sus detractores pretenden.

Aquí, como en el caso de tantas otras críticas, se olvida el contenido expreso de las obras de Mill. Precisamente en *El utilitarismo*, se plantea Mill exactamente tal cuestión y la responde del modo más equilibrado posible. Allí se dice explícitamente que «la mayoría de las acciones están pensadas no para el beneficio del mundo sino de los individuos a partir de los cuales se constituye el bien del mundo, y no es preciso que el pensamiento del hombre más virtuoso cabalque, en tales ocasiones, más allá de las personas afectadas, excepto en la medida en que sea necesario asegurarse de que al beneficiarlas no están violando los derechos, es decir, las expectativas legítimas y autorizadas de nadie» (1984, pág. 64).

Las ocasiones que tenemos de favorecer a la humanidad en su conjunto son muy pocas; las más de las veces todo lo que podemos hacer es preocuparnos por la felicidad de los más cercanos. Todo lo que el utilitarismo clásico nos pide es que tratemos de actuar de tal

modo que si el tipo de acción que realizamos se generalizase no se sigan de ello daños para los restantes seres humanos.

Podemos, y tal vez debemos, desde la perspectiva de Mill, ocuparnos preferentemente de nuestros hijos, por razones tanto prudenciales como morales. Lo que no podemos ni debemos hacer es, con la excusa de las obligaciones y las lealtades contraídas, sacrificar los intereses legítimos de los hijos ajenos.

Esto y sólo esto es lo que, por lo demás, un defensor de las lealtades y las obligaciones contraídas puede defender únicamente, por lo menos cuando adopta un punto de vista ético.

7.1.3. *Mill como respuesta a las demandas de las éticas de las virtudes y de la excelencia*

Lo indicado hasta ahora facilitará un tratamiento breve de este apartado, por cuanto todas las consideraciones realizadas hasta el momento nos han llevado a comprender que la primordial preocupación de Mill es producir seres virtuosos, excelentes, ilustrados, con sentido de la propia dignidad, con capacidad de autodeterminación y con sentido de su propio valor.

Tal vez sea suficiente con añadir algunas importantes afirmaciones de Mill que ejemplifican su preocupación predominante, a saber, no sólo la producción de una sociedad más justa y más satisfecha, sino la promoción de individuos más creativos, más libres, más autónomos y autodesarrollados. Así, cuando en el capítulo 3 de *Del gobierno representativo*, Mill rechazaba la posibilidad de una sociedad gobernada por un déspota benévolo, aspecto al que ya he hecho mención, lo que le preocupaba no era tanto la buena marcha de la sociedad, que podría de alguna manera estar garantizada bajo un gobierno paternalista benévolo, sino el tipo o la clase de hombre que se formaría bajo tal tipo de gobierno (pág. 31).

En este sentido también es llamativo que se pasen por alto todas las proclamas de Mill a favor de la excelencia humana patentes en todas sus obras y, de forma muy particular, en *Sobre la libertad*, donde se hace una apasionada invocación a que hagamos de nuestra vida una obra de arte. Allí precisamente afirma que realmente «no sólo es importante lo que los hombres hacen, sino también la clase de hombres que lo hacen [cursivas mías]. Entre las obras del hombre, en cuyo perfeccionamiento y embellecimiento se emplea legítimamente la vida humana, la primera en importancia es seguramente el hombre mismo» (1981, pági-

na 130). Añade a continuación una reflexión que resultará sorprendente a quienes sólo han oído hablar del utilitarismo caricaturizado, que lo convierte en una teoría que bien podría propiciar un mundo tan in-moral y desdichado como el que se refleja en el *Brave New World* de Huxley, traducido equívocamente al castellano como *Un mundo feliz*.

Imaginemos, nos sugiere en cambio Mill, un mundo en el que se logren los mejores resultados posibles sin el desarrollo de las capacidades humanas. Se fabricarían casas y edificios suntuosos, se produciría lujo, se ganarían batallas, incluso se podrían erigir templos y formular oraciones mecánicamente por autómatas con forma humana. Un mundo tal sería para Mill totalmente despreciable, ya que carecería de lo que da el único sentido a todas las mejoras sociales, a saber, la mejora del ser humano, que según la hermosa metáfora de Mill «no es una máquina que se construye según un modelo y dispuesta a hacer exactamente el trabajo que le sea prescrito, sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse por todos los lados, según sus tendencias interiores, que hacen de él una cosa viva» (pág. 130).

Por lo demás habría que matizar algunos postulados de Mill en *Sobre la libertad*, que parecen dar a entender que cada uno es muy dueño de vivir la vida como le parezca sin tener ninguna obligación de autodesarrollarse y mejorarse, en tanto no moleste a los demás o no limite con sus acciones la libertad de los demás de obrar según consideren oportuno.

Esta veta liberal, antiperfeccionista, que iría en contra de las demandas de las éticas de las virtudes, debe, sin embargo, ser contextualizada.

Lo que Mill está atacando en *Sobre la libertad* es el conformismo del ser humano individual con la moral convencional y la opinión pública no cuestionada. Pero ello no implica que reclame como igualmente valiosa una conducta propia de la moral preconventional, en donde cada uno obra conforme le viene en gana, y una conducta posconvencional, donde las personas se rijan por principios elegidos libremente, incluso dialógicamente, como postulará Habermas.

Yendo más lejos de las propuestas formalistas de Kohlberg o de Habermas, Mill dará contenido sustantivo a una moral de la libertad como conquista humana, ya que la «*única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien*, por nuestros propios medios, en tanto no privemos a los demás de los suyos, o les impidamos esforzarse para conseguirlo» [cursivas mías] (pág. 69).

Por supuesto que tal postulado se da de bruces no sólo con las éticas minimalistas de los deontologistas contemporáneos, sino a la vez

con las postuladas por los defensores contemporáneos del utilitarismo, en muchos casos replegadas en la mera planificación político-económica, con olvido de los ideales de desarrollo, educación y perfeccionamiento del ser humano.

El perfeccionismo de Mill probablemente no pueda ser admitido por quienes rechazan todo *metron* que vaya más allá de las preferencias subjetivas y su optimización. Mill, sin embargo, discípulo de Sócrates y de Platón no menos que de Bentham, creyó firmemente en la diferencia cualitativa de los placeres y las vidas y eligió como única libertad la de llegar a hacer de nuestra vida una obra de arte.

Digamos, para terminar, que Mill fue todo lo liberal que puede considerarse deseable respecto a las cuestiones secundarias de la vida, como el modo de emparejarse, o cómo vivir la sexualidad, que admiten formas distintas y plurales, pero con relación a las cuestiones verdaderamente cruciales, como el desarrollo intelectual, el cultivo de la benevolencia, la ampliación de la empatía y la solidaridad, fue tan perfeccionista como cualquier ser humano sabio y generoso podría desear.

7.2. BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, Fred R. (1984), *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press.
- BERMUDO, J. M. (1992), *Eficacia y justicia*, Barcelona, Horsori, 1992.
- COLOMER, J. M. (ed.) (1991), *Bentham, textos cardinales*, Barcelona, Ediciones Península.
- DINWIDDY, J. (1989), *Bentham, Past Masters*, Oxford, Oxford University Press.
- FERRATER MORA, J. (1979), *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza.
- GUISÁN, E. (1993b), «Autonomía moral para las mujeres. Un reto histórico», *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid.
- MILL, J. S (1978), *Principios de economía política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1981), *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- (1984), *El utilitarismo*, Madrid, Alianza.
- (1985), *Sobre el gobierno representativo*, Madrid, Tecnos.
- (1986a), *La utilidad de la religión*, Madrid, Alianza.
- (1986b), *Autobiografía*, Madrid, Alianza.
- (1991), *Bentham*, Madrid, Tecnos.
- VALDÉS, M. (1991), «Dos aspectos en el concepto de bienestar», *Doxa*, 9.

Las éticas deontológicas: el modelo kantiano

La polémica más popular, hoy en día, en el ámbito de la ética normativa es la que tiene lugar entre las corrientes teleológicas y deontológicas, al parecer arrinconadas las vetustas disputas entre éticas formales y materiales, éticas de bienes y de valores, nomenclatura que ha caído francamente en desuso.

Sidgwick había hablado en su obra *Los métodos de la ética* de la trilogía intuicionismo, egoísmo y utilitarismo, pero a partir de Broad, en 1903, lo habitual es contraponer las éticas deontológicas a las teleológicas, y a la inversa, como representantes ambas de las grandes corrientes relevantes.

Bien es cierto que, como ya anticipé, la aparición en nuestros días de un tercer grupo en litigio, las éticas llamadas a veces *comunitarias*, a veces de las *virtudes* o del *cuidado*, no totalmente idénticas, pero tampoco claramente distintas, sino más bien a modo de conjuntos interseccionados, supone en principio una tercera opción o tercera vía. Personalmente me inclino a considerar buena parte de ellas, al menos en su variante de las virtudes y del cuidado, como una variedad de las éticas teleológicas.

Por lo demás, como ya indiqué anteriormente, en un sentido amplio toda ética que se encuentre debidamente inmunizada y saneada de elementos espúreos y ajenos a la filosofía está llamada a ser una ética teleológica o, por lo menos, una ética consecuencialista (una variedad contemporánea del teleologismo ético clásico) que toma al ser humano, su bienestar y su desarrollo como fin o meta, y que, por supuesto, presta consideración a las consecuencias globales que se derivan de las acciones.

Algunos autores de nuestro entorno, como José Ferrater Mora, Quintanilla o Mosterín, no sólo se han declarado partidarios de las éticas teleológicas sino que han afirmado rotundamente que las morales deontológicas son incompatibles con la racionalidad (Mosterín, 1987, págs. 34-35).

El lector podría preguntarse, sin embargo, dados los clichés tradicionales: ¿acaso no fue Kant, ético deontológico donde los haya, el gran defensor precisamente de la racionalidad?

La cuestión en litigio es, precisamente, decidir si pese a las insistentes declaraciones de Kant y a su rotunda defensa de la racionalidad *pura*, no es acaso, antes que la racionalidad, la voluntad divina secularizada en la voz «interior» de la razón el eje de sus preocupaciones.

En cualquier caso, y sea cual sea el dictamen que formulemos respecto al puesto de la racionalidad en la ética kantiana, lo cierto es, incluso teniendo en cuenta las aportaciones de las enciclopedias y los manuales más tradicionales y de influencia religiosa, que las éticas deontológicas parecen ser más bien escasas hasta los albores cuando menos del siglo xx, que es cuando rebrotan, debidamente reformuladas y adaptadas a los mínimos de la razonabilidad, y adquieren un auge impredecible.

Si consideramos la apreciación por parte de Baier de las éticas deontológicas, distinguiremos con él cuatro variantes a lo largo de la historia: 1) El paradigma hebreo-cristiano; 2) la ética kantiana; 3) los intuicionistas de Oxford, Prichard y Ross principalmente, a los que me referiré en un capítulo próximo; y 4) las éticas actuales del contrato social, que serán estudiadas aquí en el capítulo dedicado al neokantismo.

Conviene, no obstante lo dicho, aclarar antes de seguir adelante que las distinciones en filosofía moral son sumamente sutiles y que existen tantas variedades de deontologismo y teleologismo, que mientras determinadas éticas deontológicas y teleológicas se oponen frontalmente, existen casos claros de aproximación y casi colisión o solapamiento entre unas y otras corrientes (pensemos si no en el llamado utilitarismo de la regla —frente al utilitarismo del acto— y en las éticas contemporáneas de principios, tan próximas tantas veces).

Siguiendo la división de Baier (1978, págs. 413-417), se comprenderá que este capítulo sea necesariamente breve y limitado al pensamiento de Kant, dado que los autores del siglo xx serán analizados en la última parte de este libro.

Conviene indicar, como punto de partida, que la ética kantiana, si bien de inspiración cristiana, lo es también de inspiración ilustrada, lo

que confiere a su doctrina una serie de dramáticos claroscuros, ambigüedades y contradicciones que ponen de relieve la grandeza, a la vez que las miserias de la aportación kantiana, como he analizado en otro lugar (E. Guisán, 1988), produciéndose una serie de tensiones como la oportunamente señalada por José Rubio Carracedo, al intentar reconciliar la doctrina del pecado original con la propuesta de Rousseau de una naturaleza humana inocente (Rubio Carracedo, 1986, pág. 42).

La influencia del cristianismo en sus versiones más rigoristas es omnipresente en la obra de Kant, al igual que lo es su deseo de someter la religión a los límites de la razón humana, lo cual confiere a su obra un atractivo peculiar derivado de las propias limitaciones y contradicciones de la ética kantiana, seducida por los ideales ilustrados, que le arrastran por una parte, y constreñida al propio tiempo por el fervor pietista que le mantiene preso de un rigorismo exacerbado.

Si bien Kant ha gozado de la simpatía generalizada de todos los filósofos de inspiración religiosa, también ha sido criticado duramente por algunos autores no religiosos que han venido a demostrar cómo Kant, que suele presentarse como el representante por excelencia de las éticas autónomas, sucumbe, no obstante, a la llamada de la heteronomía, rindiendo reverencia a una ley no dictada por la sola y pura razón humana (si por ventura tal razón humana pura existe en algún lugar).

Kant, a menudo utilizado contemporáneamente como bandera bajo la que se agrupan los defensores de la libertad y el respeto a la dignidad humana, ha sido acusado, no del todo desatinadamente a mi modo de ver, de ser el principal responsable de la despersonalización de los seres humanos, y de un desprecio absoluto a nuestra personalidad total. De acuerdo con su teoría, como veremos, las pasiones propias, que son lo genuino y personal según algún autor, desaparecen totalmente para dar paso a una razón fría universal que no representa a los seres humanos individuales sino, si acaso, a una abstracta humanidad. Desprecio que se pone especialmente de relieve en su desconsideración de nuestra corporeidad, nuestros anhelos y nuestras necesidades. Al valorar lo racional ignorando lo empírico, no está Kant sino reproduciendo, al decir de algunos, con un lenguaje aparentemente filosófico, la tradicional discusión entre lo «espiritual» y lo «terrenal» (Seidler, 1986, pág. 20).

Si lo distintivo de las éticas deontológicas es el reconocimiento de principios, deberes y derechos, independientes de las consideraciones relativas al bienestar personal y colectivo, ello puede deberse a la asunción de tres tipos de presupuestos distintos, lo que cambia claramente el cariz de unos y otros posicionamientos:

1) Los principios, deberes y derechos pueden venir impuestos por alguna autoridad divina, que se superpone a la voluntad humana.

2) Dichos principios, deberes y derechos pueden venir determinados autónomamente por los seres humanos (como es el caso probable de Kohlberg).

3) Los principios, deberes y derechos pueden venir impuestos por una declarada razón humana que no sea, sin embargo, en el fondo, más que el trasunto filosófico de una voluntad divina.

Parece claro que en el caso de Kant hay que excluir la primera posibilidad, e intentar distinguir, lo cual no siempre resulta fácil, cuándo nos encontramos en el caso 2) y cuándo en el caso 3). Es una cuestión harto compleja dado el impresionante talento filosófico de Kant que le permite, consciente o inconscientemente, racionalizar, en el sentido freudiano, principios heterónomos que, en cualquier caso, son dictados más por la voz de los dogmas y prejuicios interiorizados que por una razón esclarecedora y esclarecida.

Con objeto de analizar el contenido de la ética kantiana de un modo crítico que aliente la lectura atenta y profunda de sus principales escritos, procederé a un tratamiento poco frecuente en los libros llamados de texto. Consistirá más que en una exposición puramente descriptiva de los presupuestos y propuestas kantianas (que fomentaría una recepción pasiva de los mismos), en el planteamiento de unas cuantas cuestiones polémicas, bajo títulos un tanto provocativos. Éstos deberían empujar al lector a un escrutinio atento y ponderado de los textos kantianos, de modo muy particular la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), *La crítica de la razón práctica* (1789) y la *Metafísica de las costumbres* (1797), especialmente la segunda parte («Principios metafísicos de la doctrina de la virtud»).

Las cuestiones en las que considero debemos centrar nuestra atención serán, por este orden:

- 1) El hedonismo psicológico egoísta de Kant.
- 2) El antihedonismo ético de Kant y sus sucedáneos de la felicidad.
- 3) El no consecuencialismo inconsecuente de Kant.

8.1. LA HUMANIDAD CAÍDA O EL EGOÍSMO PSICOLÓGICO DE KANT

Llama la atención poderosamente que ya en el prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, deje Kant tan claramente de manifiesto sus propósitos y prejuicios.

Se va a encargar, afirma, de elaborar no una metafísica de la naturaleza, sino de las costumbres, cuestión que considera sumamente apremiante: «¿No se cree que es de la mayor urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura que esté enteramente limpia de cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?» (1980, BA VII).

Adelantándose en el tiempo a G. E. Moore, de quien es el más directo predecesor (y no Hume, como habitual y erróneamente se considera), se niega a tomar en cuenta la naturaleza humana, al igual que cualquier otro tipo de consideración empírica, como fundamento de la moral, ya que, para él, el «fundamento de la obligación debe buscarse a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura» (1980, BA VIII).

De este modo la metafísica de las costumbres, de acuerdo con Kant, investiga «la idea y los principios de una voluntad pura posible y no las acciones y condiciones del querer humano en general, las cuales en su mayor parte se toman de la psicología» (*Ibid.*, BA XII).

Hay que decir a favor de Kant que es acertado afirmar que la ética no es psicología, como pretende por ejemplo Schlick, y que los enunciados morales poseen un carácter específico en principio no reductible a ningún otro de tipo descriptivo. Como he señalado en otro momento, del hecho de que alguien desee algo no se sigue que ese algo sea bueno, ni siquiera prudencialmente para ese alguien. Elementos como ilustración e imparcialidad son exigibles para transformar un simple deseo en un *desideratum* moral. Fue mérito particular de Kant percibir el carácter específico de los enunciados y juicios morales, como el componente de universalidad o universalizabilidad, en términos de Hare, inherente a los enunciados éticos.

Estos dos aciertos singulares redimen a Kant, en buena medida, de sus numerosos y a veces estrepitosos errores y fracasos, tanto epistemológicos y psicológicos como axiológicos.

Porque, para empezar, del hecho de que deseado no significa exactamente lo mismo que deseable o, lo que es igual, que deseado no implica deseable, es erróneo deducir la conclusión a todas luces falsa de que deseable no implica, entre otras cosas, lo deseado, si bien configurado o conformado por la razón ilustrada, como proclamó Dewey, entre otros.

El desprecio de Kant por lo deseado, su falta de sensibilidad respecto a las exigencias de la naturaleza humana es sin lugar a dudas producto de su fe pietista, que se incrusta en las capas más profundas de su filosofía moral.

Dado que según tales presupuestos la naturaleza humana ha caído, la carne, el cuerpo y los deseos se vuelven patológicos. La vida se convierte para Kant en una lucha por la salvación y por alcanzar la aprobación divina, de suerte que nos hacemos dignos ante Dios al renunciar a nuestros sentimientos y pasiones. Esto, como algún autor ha comentado, da lugar a la paradoja de que mientras Kant nos hace conscientes de nuestra «dignidad» y nuestra «autoestima», lo hace al precio de volvernos insignificantes como seres humanos naturales (Seidler, 1986, pág. 40) y de hacernos experimentar nuestra «insignificancia» cuando pensamos en nuestras necesidades, deseos, intereses y sentimientos. Así logra minar todo lo que podría ser considerado estimable y digno desde otras corrientes del pensamiento (pág. 60).

A causa de una concepción del ser humano como esencialmente egoísta e incapaz de albergar sentimientos de solidaridad, empatía y benevolencia, Kant descarta la posibilidad de tomar a cuenta los sentimientos e inclinaciones humanos a la hora de buscar un fundamento firme para la moralidad de nuestras conductas y convicciones.

Dicho de otro modo, a causa de un hedonismo psicológico puramente egoísta, Kant se ve incapaz de efectuar la transición del es al debe, de lo deseado a lo deseable.

Por todas partes encuentra Kant vestigios de seres humanos que ponen por encima de todo otro tipo de consideraciones el amado yo, hasta tal punto que, para este autor, si se observa el mundo con sangre fría se llega a dudar por momentos de que exista en alguna parte una virtud verdadera (1989, BA 27, pág. 30).

Pero es en la *Crítica de la razón práctica* donde el hedonismo kantiano resulta más patente; allí afirma que «todos los principios prácticos materiales (es decir, los originados en la sensibilidad y no en la sola pura razón) son sin excepción de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia» (1980, A40, par. 3, teorema II, pág. 105). O que «ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito y, por tanto, un inevitable fundamento de determinación de su facultad de desear» (1980, A46, págs. 107-108).

Pero dado que buscamos nuestra sola felicidad y nos amamos sólo a nosotros mismos, nuestro deseo no puede proporcionar leyes universales.

La búsqueda de la felicidad de otros puede ser un imperativo derivado de la universalización de la máxima que nos lleva a buscar el bienestar propio, pero nunca un objeto de nuestro albedrío, ya que le

cuesta trabajo a Kant encontrar en todos los seres humanos sentimiento de simpatía naturales.

Por lo demás, curiosamente, el rigorismo lleva a Kant a despreciar éticamente los sentimientos de empatía que pudiera albergar cualquier corazón humano.

Esas almas que encuentran un verdadero placer en distribuir alegría en torno suyo, realizan actos benéficos sin duda pero totalmente carentes de valor moral, de acuerdo con la concepción kantiana. En tales casos, «semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen un valor moral verdadero» (1980, BA 10, pág. 24).

Por el contrario, el hombre con escasas dotes para la filantropía que sea por lo demás honrado, aunque frío de temperamento e indiferente a los dolores ajenos, «¿no encontrará, sin embargo, en sí mismo un cierto germen capaz de darle un valor mucho más alto que el que puede derivarse de un temperamento bueno?» (BA 11, pág. 24).

El amor práctico, producido por la pura razón, es el único éticamente recomendable, mientras que el amor patológico, que produce caluroso afecto y empuja a la beneficencia, debe ser excluido como fundamento de nuestros principios morales.

Esta singular y pesimista concepción de la naturaleza humana no sólo dará lugar a un rechazo injustificable del hedonismo universal como teoría ética, sino, lo que es mucho más grave, propiciará una concepción restringida y estrecha de la moralidad fundamentada no en el amor sino en el frío respeto.

La distinción que Kant realiza en la *Metafísica de las costumbres* (1797) es llamativa al respecto y refleja un posicionamiento ético minimalista, propio de los contemporáneos neoutilitaristas, curiosamente, que se alejan de Mill al negar la obligatoriedad de los deberes de benevolencia y de solidaridad, que consideran excesivos o supererogatorios. Así en Kant la omisión de los deberes de amor es simplemente falta de virtud (*peccatum*), pero la omisión del deber que surge del respeto debido a cada hombre en general es un vicio (*vitium*) (1989, par. 41, 465, pág. 338).

8.2. EL ANTIHEDONISMO ÉTICO KANTIANO

Comoquiera que las inclinaciones naturales son, según Kant, de algún modo perversas, y que el ser humano sólo es dado a amarse a sí mismo espontáneamente, la moral nunca se pondrá como finali-

dad la persecución de la felicidad propia, y si acaso se propone la búsqueda de la ajena es sólo en tanto ello suponga violencia para nuestras naturales inclinaciones.

De alguna manera, y con matizaciones, se admite el deber de ayudar a los demás a ser felices (siempre que no deseemos ayudarles, por supuesto, y tengamos que defender nuestra repugnancia hacia nuestros semejantes), pero se niega el cuidado de uno mismo, el valor de la conservación de la propia vida, salvo en las ocasiones en que ese cuidado y esa conservación devienen penosos.

O si acaso existe el deber indirecto de asegurar la felicidad propia, ello se debe a razones puramente pragmáticas y no éticas, dado que, según Kant, el que no está contento con su suerte pudiera ser víctima de la tentación de infringir sus deberes. Pero esta procura de la felicidad propia carecerá de todo valor si se realiza por inclinación; sólo cuando se lleva a cabo por deber se convierte en algo moralmente valioso (1980, BA 13, pág. 25).

Como se indica en la *Metafísica de las costumbres*, de 1797, «buscar para mí mismo bienestar no es directamente un deber, pero bien puede serlo indirectamente, es decir, defenderse de la pobreza como una gran tentación para los vicios. Ahora bien, en tal caso *lo que constituye mi fin y a la vez mi deber no es mi felicidad, sino mantener la integridad de mi moralidad*» (1989, par. 388, pág. 240). [Cursivas mías.]

La contraposición entre el punto de vista kantiano y la tradición teleológica griega resulta evidente. Para Platón, Aristóteles o Epicuro, como se recordará, la vida feliz y la vida virtuosa formaban un continuo o, mejor aún, concordaban amigablemente. El pietismo kantiano introduce ahora una fisura y pone al ser humano en la disyuntiva de elegir entre ser virtuoso o ser feliz.

La felicidad, por consiguiente, no es una meta ni un fin moral, sino, acaso, el premio a nuestras acciones virtuosas, que no se experimentan, sin embargo, al obrar bien en esta vida, sino en un mundo ultraterreno en el que las dos partes del Supremo Bien, la felicidad y la virtud, se reconcilian.

Es decir, el logro del Supremo Bien, o la participación a un tiempo en la vida feliz y la vida virtuosa, no es posible durante nuestra vida moral, en la que nuestra condición de criaturas finitas nos condena a reprimir nuestras pasiones, incluso las más generosas, a fin de que resplandezca la razón pura práctica, sin contaminación alguna.

Se condena de este modo el suicidio, e indirectamente la eutanasia, cuando la vida resulta insoportable, ya que es entonces, curiosamente, cuando para Kant vivir adquiere cierto carácter de sacralidad,

puesto que conservar la vida es conforme al deber, pero no algo hecho por deber (es decir, coincide con lo que se debe hacer, pero no se hace deliberadamente con dicho fin). En cambio, «cuando las adversidades y una pena sin consuelo han arrebatado al hombre todo gusto por la vida, si este infeliz, con ánimo entero y... aun deseando la muerte, conserva la vida, sin amarla, sólo por deber y *no por inclinación* [cursiva mía] o miedo, entonces su máxima sí tiene contenido moral» (1980, BA 10, pág. 24).

La felicidad no es una conquista humana, ni la acompañante inseparable de la virtud, como las éticas ilustradas exigen; la vida humana es destierro, una mala noche en una mala posada, y «la moral no es propiamente la doctrina de cómo nos *hacemos* felices [subrayado de Kant], sino de cómo debemos llegar a ser *dignos* [subrayado de Kant nuevamente] de la felicidad» (1980, A 234, pág. 181). Añade Kant los postulados propios de sus creencias religiosas, a saber, que «sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella» (*Ibid.*).

De donde se infiere claramente que, de no existir otra vida, todos los esfuerzos humanos por ser virtuosos no encontrarán gratificación psicológica alguna. Simplemente, para Kant la virtud y la felicidad son dos ámbitos escindidos, destinados a no encontrarse jamás en nuestra existencia mundana.

No obstante esta concepción puritana y penosa de la ética y del deber como compulsión, como limitación y freno a nuestros deseos y pasiones, existen en la ética kantiana múltiples ocasiones en que el deber se exhibe exultante como el triunfo de una pasión más fuerte (aunque Kant nunca admitiría tal caracterización) sobre las pasiones vulgares y cotidianas.

La virtud posee un especial atractivo en la ética de Kant, que el autor oculta pudorosamente, y encierra connotaciones pasionales, mal reprimidas. Ocurre así que, en ocasiones, su discurso habitualmente desapasionado, frío y lógicamente bien construido, se carga de fuerza emotiva para exaltar con todas las fuerzas de su fogoso corazón el deber, que invoca un tanto barrocamente en uno de los textos más conmovedores de la historia de la ética, dirigiéndose a él con devoción: «¡Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que conlleve insinuante lisonja, sino que pides sumisión... tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo y que se conquista sin embargo y aun contra nuestra voluntad veneración por sí misma... tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen... ¿dón-

de se halla la raíz de tu noble ascendencia que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones?» (1980, A 154, pág. 151).

La respuesta que Kant se da a sí mismo es que el atractivo del deber reside en que nos eleva del mundo torpe de las pasiones para introducirnos en el mundo de la libertad, que no tiene otro significado en el contexto kantiano que el que tendría aproximadamente en el pensamiento estoico, a saber, «liberación» del mundo de los sentidos.^x La naturaleza humana dividida entre el mundo de los apetitos y el mundo de la razón, se «eleva» sobre sí misma al abandonar el mundo de los deseos e internarse en el mundo de una voluntad determinada únicamente por la razón pura.

En muchos sentidos importantes, Immanuel Kant es mucho más que un místico fanático o un pietista atormentado. Es cierto, como él indica, que los seres humanos encuentran su liberación y emancipación en el mundo moral, pero por razones muy distintas de las que la más que dudosamente bien fundamentada psicología kantiana pretende.

Tiene sobrada razón Kant al suponer que el ser humano busca la autodeterminación, la ilustración y el esclarecimiento, pero no para liberarse de sus pasiones, como él supone, sino para expandirlas, remodelarlas y hacerlas más plenas y gratificantes.

También sería injusto ignorar otros importantes logros de Kant, como su valoración de la autoestima, que resulta sumamente atractiva y que delata su amor por la virtud, que parece empecinado en ocultar tras sus aparentemente fríos razonamientos formales. Éstos, según Mill ha resaltado en *El utilitarismo*, poseen un importante contenido sustantivo, como analizaré en breve.

Por lo que se refiere a la pasión moral contenida de Kant, baste la mención de algunos emocionados y emocionantes fragmentos de la *Crítica de la razón práctica*, como los que se refieren a su elogio de la persona honrada a quien le van mal las cosas en la vida precisamente a causa de su honradez. «¿No le mantiene firme (a tal ser humano) siempre la conciencia de haber conservado su dignidad y honrado a la humanidad en su persona, de no tener motivo para avergonzarse de sí mismo y evitar el espectáculo interior del examen de sí mismo?» (1980, A 157, pág. 53).

El eco del *daimon* socrático resulta patente. La diferencia estriba únicamente en la falta de sensibilidad kantiana para descubrir que esa firmeza de ánimo de las personas honestas no es gratuita, sino que procede de una de las satisfacciones más hondas que le es dado experimentar al ser humano: ser fiel a sí mismo y autorrespetarse.

Hay que añadir en descargo de Kant que en algunos momentos especialmente lúcidos de su obra hay como un atisbo de cierto tipo de refinado y espiritualizado hedonismo útil, necesario y procedente. Porque como Kant clama, más que afirma: «¿Es que no hay palabra alguna que señale no un goce como la palabra felicidad, pero sí una satisfacción en la existencia propia que tiene necesariamente que acompañar la conciencia de la virtud?» Se debate aquí casi patéticamente entre las demandas de su sensibilidad maltratada por sí mismo y su autoexigencia de racionalidad pura.

La respuesta que Kant se da muestra significativamente el mundo de contradicciones, de claroscuros en que se desarrolla su pensamiento, atezado por los prejuicios religiosos, y a pesar de ello, en tensión continua en su búsqueda de la autonomía del ser humano, por encima incluso de las verdades reveladas. Sí (existe), contestará Kant, y esa palabra es el contenido de uno mismo (*Selbstzufriedenheit*), que «significa siempre una satisfacción negativa en su existencia, que nos da la conciencia de no necesitar nada» (1980, A 212, pág. 173).

En su afán casi desesperado por no rendirse a la evidencia de la fuerza del goce y el placer moral, Kant reclama la independencia de las inclinaciones y denomina intelectual el contenido que se deriva de la vida virtuosa (1980, A 213, pág. 173).

El sentimiento de compasión y de simpatía tierna, por el contrario, cuando precede a la reflexión sobre qué sea el deber y se convierte en fundamento de determinación, «es pesado incluso a las personas que piensan bien... y produce el deseo de liberarse de él y someterse sólo a la razón legisladora» (1980, A 214, págs. 173-174).

De este modo, para Kant ningún sentimiento placentero puede anteceder al cumplimiento del deber, ya que éste es patológico y sigue el orden natural, que para él está reñido con el orden moral. Cuando no se respeta esta diferencia entre lo placentero natural y lo coercitivo moral, cuando se erige como principio la *eudemonía* (el principio de la felicidad) en vez de la *eleuteronomía* (el principio de la libertad de la legislación interior), entonces la consecuencia es la eutanasia (la muerte dulce) de toda moral (1989, pág. 227).

A tenor de éste y otros numerosos pasajes semejantes, muchos han interpretado la ética kantiana como una ética más digna —al proponer la ley de la libertad— que las éticas teleológicas del bienestar, basadas en la «ley del deseo». Sin embargo, habría que resaltar que las apariencias pueden ser engañosas, ya que ni la ley de la libertad kantiana significa la emancipación del ser humano total, como una unidad psicosomática —sino únicamente el triunfo de la libertad de la ra-

zón sobre la libertad de las inclinaciones— ni las éticas de los «deseos» eluden defender la libertad; por el contrario, proclaman el derecho de la persona humana a un pleno e íntegro desarrollo y al despliegue libre de sus potencialidades.

Por lo demás, difícilmente puede garantizarse la libertad humana si no se sanciona favorablemente la búsqueda de las gratificaciones y los goces más profundos.

El antihedonismo kantiano no es siempre, por lo demás, igualmente contundente, pero sí excesivo por lo que a la búsqueda de la felicidad personal se refiere. Respecto a nuestro deber de promover la felicidad ajena, la posición kantiana es ambigua, vacilante y cambiante a lo largo de sus distintas obras. Únicamente en la *Metafísica de las costumbres* se plantea como fines, que son a la vez deberes, «la propia perfección y la felicidad ajena» (1989, pág. 237).

Por otra parte, la razón que da Kant en la obra referida para rechazar moralmente la búsqueda de la felicidad propia es sumamente curiosa y llamativa, e implica una concepción pesimista y casi tortuosa de la ética. Dado, argumenta Kant, que cada uno desea espontáneamente ser feliz, esto no puede constituirse en un deber, ya que el deber «implica coerción hacia un fin aceptado a disgusto» (1989, pág. 237). Con lo cual se contraponen, como resulta evidente, a toda la tradición ética, desde Platón hasta Mill. Estos autores precisan, por el contrario, que el deber sólo puede basarse en aquello que haríamos con gusto si poseyésemos la capacidad de amor, amistad, desprendimiento, generosidad o empatía suficiente.

En cuanto a la beneficencia en Kant, o la preocupación por causar la felicidad a otros, ésta «no debe practicarse por afecto... hacia los otros, sino por deber, con sacrificio y mortificación en buena medida de la concupiscencia» (1989, págs. 393, 247).

Es cierto que la insistencia en el respeto a los demás ocupa el primer plano en la ética kantiana. Los demás no son únicamente medios, sino siempre a la vez fines, se nos dice en una de las formulaciones del imperativo categórico, cuando se nos indica «obra de tal suerte que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» (1980, BA 66-67, pág. 45), «porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste su dignidad» (1989, pág. 335).

Con todo, las limitaciones del respeto parecen evidentes. Kant no incitó en modo alguno al amor patológico e incluso tenía reservas res-

pecto a la felicidad general, como se declara explícitamente en su catecismo moral, incluido en la versión castellana de la *Metafísica de las costumbres*, ya que «el mandato del deber no se basa en las ventajas o inconvenientes que se siguen de su cumplimiento para el hombre al que debe obligar, ni siquiera para otro» (1989, pág. 360).

Como afirma una autora, buena conocedora de Kant, el rechazo de la búsqueda del goce se extiende incluso al fomento de la felicidad universal (A. Cortina, 1988, pág. 153).

8.3. UN NO CONSECUENCIALISMO INCONSISTENTE

Uno de los rasgos más característicos de las éticas teleológicas es afirmar que existen cosas, principios o normas valiosos en sí mismos, con independencia de las consecuencias que de ellos se deriven.

Intentaré aquí dar cuenta de cómo se formula el no consecuencialismo kantiano respecto a sus conceptos tanto de buena voluntad como de imparcialidad, analizando en qué sentido dicho no consecuencialismo es recomendable en ética, en qué sentido no lo es y, más aún, en qué sentido Kant es inconsistente consigo mismo admitiendo, a pesar de sus convicciones, las consecuencias de los actos humanos cuando lleva a cabo, como veremos, la justificación de su imperativo categórico.

8.3.1. *La buena voluntad*

Es creencia de Kant que «ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad» (1980, pág. 21).

Esta buena voluntad no es buena para Kant por lo que efectúa o realiza, ni por su eficacia a la hora de lograr los fines que se propone, sino que «es buena por su querer, es decir, es buena por sí misma. Considerada por sí misma es, en comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos verificar en provecho o en gracia de alguna inclinación» (1980, pág. 21)), ya que «la utilidad o la esterilidad no pueden añadir ni quitar nada a este valor» (1980, pág. 22).

Hasta cierto punto es justo afirmar que el deseo de realizar algo bueno, útil y provechoso por añadidura nos hace personas buenas, no

la mera realización fortuita, casual y no intencionada de actos que resultan ser benéficos o útiles, cuestión que hemos examinado en el capítulo 2.

El error kantiano estriba en no comprender que si bien no se precisa un resultado positivo para que el agente sea bueno, sí es necesario que la acción esté orientada, pensada y calculada con objeto de obtener las mejores consecuencias imaginables.

8.3.2. *La imparcialidad como procedimiento y como fin: ¿vacuidad de la razón práctica kantiana?*

Es mérito indudable de Kant, posiblemente uno de sus mayores méritos, el acierto singular de haber hecho explícita la forma de los imperativos morales frente a las máximas meramente prudenciales.

Tal acierto singular bastaría, sin lugar a dudas, para colocar a Kant entre los filósofos de la moral más esclarecidos y preeminentes de todos los tiempos, no obstante la serie de contradicciones dentro de las que se desarrolla su postulación y explicitación del principio de imparcialidad, núcleo del imperativo moral o categórico.

Una máxima prudencial, efectivamente, sólo aconseja acerca de los medios idóneos según los fines elegidos. «Si quieres mejorar tu imagen intelectual debes estudiar filosofía»: éste podría ser un consejo o máxima prudencial, aunque no lo dé expresamente Kant. Por el contrario, y siguiendo con el ejemplo anterior, «debes estudiar filosofía» podría ser un imperativo moral o categórico si uno estuviera dispuesto a convertirlo en una máxima universal aplicable a todo el mundo por igual, esté o no interesado en causar buena impresión como intelectual en determinados círculos.

Como Kant afirma, desde un punto de vista ético «no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal» (1980, págs. 26-27) o, como se afirma un poco más adelante: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» (1980, pág. 39) o también, como se expresa en otro lugar: «Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza humana» (1980, pág. 40). Idea que, asimismo, reaparece en la *Crítica de la razón práctica*, en la formulación de la ley fundamental de la razón práctica, en el libro I, capítulo I, parágrafo 8, donde se dice: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como máxima de una legislación universal»

(1980, pág. 112). Deriva de esta voluntad autolegisladora un reino de los fines, en el cual el ser humano legisla y obedece al propio tiempo (1980, pág. 47).

Tal vez la más conocida, menos formal y más atractiva formulación del imperativo categórico sea la que ordena, como ya he indicado con anterioridad: «Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio» (1980, págs. 44-45), idea que se repite, como también indiqué, en su obra de 1797.

Muchos autores han querido ver en esta formulación del imperativo categórico una defensa a ultranza de la dignidad del ser humano que tiene valor pero no precio, como indicará el propio Kant (1980, pág. 49).

Así, para Horkheimer, Kant habría tenido una intuición genial: los individuos pueden regirse por dos tipos de leyes: la ley natural, que no es sino la ley económica del beneficio individual, propia del sistema de libre competencia, y la ley moral de una sociedad humana libre (A. Cortina, 1988, pág. 163).

De acuerdo con esta interpretación, la ley natural prescribiría el egoísmo, mientras que la ley procedente del mundo inteligible significaría la posibilidad de trascender un mundo sometido a la «lotería social» que hace a los hombres desiguales, para vivir la igualdad de los seres autolegisladores.

De hecho, ha sido habitual una interpretación de esta última formulación del imperativo categórico kantiano que convertía la ética de Kant en el molde más apropiado para verter los valores del marxismo, al tiempo que le proporcionaba una fundamentación filosófica sólida. Algunos revisionistas marxistas —como fue el caso de Bernstein— llegaron a propugnar que, puesto que el socialismo no es una ciencia, en contra de lo que algunos pudieron haber pensado, sino una política, «hasta cierto grado el *Zürück zu Kant* (regreso o vuelta a Kant) es válido para la teoría del socialismo» (Zapatero, 1980, pág. 60). Añade Bernstein que «la socialdemocracia necesita a un Kant que someta a crítica con toda fuerza las opiniones tradicionales; que muestre cómo su aparente materialismo es la más elevada y fácilmente desorientadora ideología» (Zapatero, 1980, pág. 61).

Kant se utiliza así como el abanderado de la utopía y la emancipación humana frente al egoísmo brutal de la fuerza del mercado, no sólo por parte de Bernstein, sino asimismo por Adler o por Bauer.

No obstante, también conviene recordar que no faltaron las críticas a la rigidez kantiana dentro del referido revisionismo marxista,

como ocurrió, por ejemplo, en el caso de Konrad Schmidt. Este autor trata de sustituir el formalismo kantiano por una ética basada en el interés general social (Zapatero, 1980, pág. 137), lo cual le acerca mucho a una propuesta teleológica utilitarista. En este sentido, y a modo de inciso, no es enteramente casual la abundantísima literatura que ha surgido durante la segunda mitad del siglo que acabamos, tratando de poner en paralelo las metas y objetivos de Marx y Mill, como ocurre, entre otras obras, en las de Graene Duncan, *Marx and Mill* (1978), o Paul Smart, *Mill and Marx* (1991).

Si bien las diversas formulaciones del imperativo categórico, en especial la últimamente mencionada del hombre como fin, poseen un atractivo ético peculiar, no dejan de estar contaminadas por los prejuicios religiosos kantianos con merma de la autonomía humana. Recordemos una formulación varias veces repetida, en formas diversas, relativa a que el hombre no puede considerar a los demás, ni siquiera a sí mismo, como medio. La pregunta que cabe legítimamente formularse es si de ahí hemos de colegir que el hombre no puede aceptar ser utilizado por los otros o más bien, o al menos también, que él no debe utilizarse a sí mismo como medio, lo cual resulta una proposición un tanto extraña que parece insinuar que acaso exista algún fin metahumano al que toda persona debe someterse de modo que no puede decidir libremente cómo utilizar su propia vida.

Esta idea parece confirmarse si leemos atentamente los textos de Kant, en los que nos sorprenden afirmaciones como la relativa a que no es lícito «disponer de sí mismo como un simple medio» para cualquier fin, ya que ello supondría «desvirtuar la humanidad en su propia persona, a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre» (1989, págs. 282-283).

Tendríamos que cuestionarnos aquí si existen fines, metas sustantivas en la ética kantiana distintas del puro procedimentalismo característico del imperativo categórico. La respuesta parece ser claramente afirmativa, en contra de lo pretendido por Kant. Lo que ocurre, y resulta realmente llamativo que no haya sido bien comprendido, es que los fines y metas morales, a pesar de los sin duda sinceros propósitos ilustrados de Kant, no los fija a la postre «el ser humano *total*», sino sólo un ser humano «racional» o «espiritual» que se limita a traducir a un lenguaje filosófico principios de la tradición religiosa en que Kant se formó.

Por lo demás, Kant ni siquiera toma siempre la precaución de enmascarar sus premisas religiosas. Así, en la *Metafísica de las costumbres* nos habla del deber de los humanos para con Dios, a tenor del tema

ya mencionado del suicidio (1980, pág. 282), y en sus *Lecciones de ética* es todavía más sincero al poner sobre la mesa las presunciones teológicas de las que parte, afirmando que «hemos sido emplazados en este mundo bajo ciertos designios y un suicida subvierte los propósitos de su creador. El suicida abandona el mundo como alguien que deserta de su puesto y puede ser considerado como un rebelde contra Dios», ya que, como también Kant mantiene, «Dios es nuestro propietario» (1988, pág. 194).

Sería una tarea excesivamente prolija examinar aquí las innumerables contradicciones en que incurre Kant al tratar de justificar, con fundamentos presuntamente formales y lógicos, la validez de su imperativo categórico, cuando, en realidad, en prácticamente todas sus argumentaciones resulta justificado en atención a las consecuencias que de su no aplicación se derivarían.

Baste considerar un par de ejemplos: 1) el relativo a quien pide dinero en préstamo, sabiendo que no va a poder devolverlo; y 2) el de quien pudiendo ayudar a los demás prefiere abstenerse de hacerlo por razones egoístas. En ambos casos parece evidente que se obra en contra de lo que la moral recomienda y ordena, especialmente si consideramos las aportaciones a la ética ya examinadas en capítulos anteriores. Por lo demás, las razones que aduce Kant no vienen sino a confirmar la validez de las éticas teleológicas y a poner en evidencia el purismo de su deontologismo, que termina sucumbiendo a la tentación argumentativa consecuencialista.

Si trato, según Kant, de convertir en imperativo moral la máxima universal «cuando me crea estar apurado de dinero tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca» (1980, pág. 40), no se produce ninguna contradicción lógica, como Kant pretende. Lo único que ocurre es que soy consciente de que resultaría inviable la existencia de una sociedad basada en la mentira y el fraude, ya que éstos debilitarían la confianza mutua entre sus componentes. No se trata, por tanto, de que la promesa se autodestruiría, como Kant alega, ni mucho menos de que «todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño», sino de que, de universalizarse la mentira, nadie podría confiar nunca en nadie, y jamás recibiríamos un crédito. Las consecuencias, pues, y sólo ellas, determinan no ya la inmoralidad de las promesas incumplidas, sino la imprudencia de contribuir a la producción de un mundo tan caótico.

Respecto al caso 2), relativo a la persona que pudiendo hacer bien se abstiene y dice, como se expresa vulgarmente, que cada cual se las arregle como pueda, es probablemente imposible, como Kant sugiere,

que desee que este principio se universalice y valga siempre. Como no deja de ocultar Kant, «podrían suceder algunos casos en que necesite de amor y compasión ajenos» y su propia universalización del egoísmo le haría «verse privado de toda esperanza de la ayuda que desea» (pág. 41).

La «contradicción» tiene lugar, únicamente, si deseo ser feliz y no hago nada para conseguirlo. O, más que contradicción, se trataría de una oposición entre mis deseos teóricos y mi práctica. Que uno desee que nadie ayude a nadie, ni siquiera a él mismo, es postulable desde parámetros únicamente lógicos, aunque por supuesto va en contra de las leyes de la moralidad y de la prudencia.

El problema surge más bien, cosa que Kant no parece tener en cuenta, cuando un individuo, como es frecuente el caso, universaliza el deber de beneficencia y trata, sin embargo, de vivir parasitariamente, pensando que si todo el mundo es benefactor menos él, siempre podrá sacar provecho de tal estado de cosas.

Se trata evidentemente de juego sucio, que pone en peligro la vida comunitaria e introduce un germen de deslealtad respecto a las normas supuestamente compartidas.

Por el contrario, el egoísta consecuente kantiano practica juego limpio (*fair play*), pero carece de la ilustración suficiente para comprender que los mayores beneficios son, como casi todos los defensores de las éticas teleológicas coinciden en afirmar, los que se derivan de la cooperación y la empatía, y que por tanto, incluso por razones ilustradas puramente egoístas, vale la pena contribuir a la promoción de una sociedad más cooperativa.

Fue Mill precisamente quien en el siglo XIX comprendió que la ética kantiana tenía que ser forzosamente teleológica y consecuencialista, indicando al respecto que «las argumentaciones utilitaristas son indispensables para todos aquellos moralistas a priori que consideran la discusión racional necesaria en algún sentido», y añade que si bien no es su propósito criticar a tales pensadores, no puede dejar de referirse «a modo de ilustración a... Kant. Este hombre insigne, cuyo sistema de pensamiento seguirá siendo durante mucho tiempo uno de los hitos de la especulación filosófica... establece un principio universal como origen y fundamento de la obligación moral... Pero cuando comienza a deducir a partir de este precepto cualquiera de los deberes relativos a la moralidad, fracasa de modo casi grotesco en la demostración de que se daría alguna contradicción, alguna imposibilidad lógica (y ya no digamos física) en la adopción por parte de todos los seres racionales de las reglas de conducta más decididamente inmorales.

Todo lo que demuestra es que las consecuencias de su adopción universal serían tales que nadie elegiría que tuvieran lugar» (Mill, 1984, págs. 41-42).

O, como insiste nuevamente Mill en el capítulo 5 de la misma obra: «Para que el principio kantiano tenga algún significado, habrá de entenderse conforme a una norma que todos los seres humanos pudieran aceptar *con beneficio para sus intereses colectivos*» (pág. 116).

Contrariamente a lo que la ética kantiana presupone, parece que desde Aristóteles para acá es racional ocuparse de la felicidad propia más profunda. Desde los ilustrados, por añadidura, es igualmente racional o incluso más racional incluir en nuestros goces los que se derivan de la contemplación del bienestar ajeno.

Kant, sin embargo, en las antípodas de Aristóteles y mucho más lejos de la ilustración de lo que él mismo querría, no comprendió que la virtud sin alegría es una penosa virtud, que simplemente no vale la pena.

Es cierto, y no puede pasarse por alto, que Kant había pretendido desembarazar a la ética del dogma, afirmando con firmeza y contundencia que «la religión no es el fundamento de la moral, sino al revés» (1988, pág. 67). Pero no llegó demasiado lejos en sus propuestas.

No es mérito menor de Kant haber sido mucho más sutil que la mayor parte de los éticos teleológicos del bienestar, al percatarse de que, contrariamente al supuesto ilustrado de Grecia, Francia o Escocia, es posible vivir feliz e inmoralmente al mismo tiempo, ya que, como afirma con gran tino, sólo es capaz de estar descontento con su vida inmoral «el virtuoso o el que está en camino de serlo» (1986, página 14, nota a pie de página).

Este toque de realismo kantiano, juntamente con su lucha por la autonomía humana y la universalización de las normas de nuestra conducta, hace que, a pesar de todos los prejuicios de que no fue capaz de desembarazarse, su contribución se convierta en uno de los momentos estelares y más sugerentes de la historia de la ética.

Las éticas deontológicas que le sucedieron no heredaron sino mucho de sus sombras y muy poco del resplandor de su concepción hermosamente desgarrada del ser humano atrapado entre dos frentes: la ley moral sublime que nos atrae y nos reclama por la vía racional, y los placeres más inmediatos y toscos, ante los que desafortunadamente sucumbimos con demasiada frecuencia.

En varios e importantes sentidos fue Kant un pensador ético excepcional. Buscó apasionadamente, como pocos, los fundamentos y razones de la vida moral, y lo hizo además con un estilo único y pro-

pio, víctima de sus prejuicios y fiel a sus sueños ilustrados, transitando esforzadamente por una zona de penumbra por la que, no obstante, de cuando en cuando asoma la belleza deslumbrante del cielo estrellado y la ley moral (1980, conclusión, A 289).

8.4. BIBLIOGRAFÍA

- BAIER, R. (1978), «Deontological Theories», *Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York, The Free Press, MacMillan.
- CORTINA, A. (1988), «Dignidad y no precio. Más allá del economicismo», en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos.
- GUISÁN, E. (coord.) (1988), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos.
- KANT, I. (1988), *Lecciones de ética*, edición a cargo de R. R. Aramayo, Barcelona, Crítica.
- (1978), *Crítica de la razón pura*, edición a cargo de Pedro Ribas, Madrid, Algafera.
- (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa.
- (1980), *Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa.
- (1986), «En torno al tópico "tal vez eso sea correcto en teoría pero no en la práctica"», en *Teoría y práctica*, edición a cargo de R. R. Aramayo, Madrid, Tecnos.
- (1988), *La metafísica de las costumbres*, edición a cargo de A. Cortina, Madrid, Tecnos.
- MOSTERÍN, J. (1987), *Racionalidad y acción humana*, Madrid, Alianza.
- RUBIO CARRACEDO, J. (1986), «El influjo de Rousseau en la filosofía de Kant», en E. Guisán (coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos.
- SEIDLER, Victor J. (1986), *Kant, Respect and Injustice*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- ZAPATERO, V. (1980), *Socialismo y ética*, Madrid, Pluma/Debate.

CUARTA PARTE
INVITACIÓN A LA METAÉTICA

Introducción

El objetivo de esta invitación a la metaética es doble:

1) Por una parte dar a conocer en un lenguaje asequible al lector medio de habla hispana, y especialmente a quienes se inician en los estudios de ética en general, una serie de teorías importantes casi siempre expuestas en un lenguaje técnico, que han ido germinando y madurando a lo largo del presente siglo y que pertenecen a la rama sin duda más fundamental y fundamentante de la ética, si bien constituyen asimismo, debido a la casi total carencia de trabajos de divulgación, la rama más compleja, y por consiguiente, a pesar de su importancia primordial, la más desconocida. Me refiero a la ética crítica o metaética, que cuando se explica con mediana claridad resulta sumamente apasionante y esclarecedora, a la vez que enriquece y aumenta nuestras capacidades críticas no sólo a la hora de la reflexión filosófica sino también, y de modo importante, en los debates y reflexiones cotidianas.

2) En segundo lugar, al hilo de esta exposición me propongo resaltar una concepción renovadora de la ética, a partir de unos principios éticos normativos y metaéticos hoy en día casi mayoritariamente asumidos, contribuyendo así a lo que podríamos denominar el giro humanístico de la ética. Este giro se concretará en una nueva ética (a partir de aquí, NE), que constituye una especie de revolución copernicana al desplazar el foco de atención del mundo de los valores aprióricos, inmutables y eternos, a un mundo de valores creados por el ser humano a partir de sus necesidades y *desiderata*, como individuo inteligente y desarrollado, imparcial e ilustrado.

Aunque personalmente soy reacia a fraccionar excesivamente la ética en parcelas, ramas o áreas del conocimiento, mi intención prioritaria en esta pequeña parte del libro es poner de manifiesto en qué

importantes sentidos la metaética contemporánea, que abarca cuando menos desde los *Principia Ethica*, de G. E. Moore (1903), hasta *The Object of Morality*, de G. J. Warnock (1967), ha contribuido en un sentido relevante a clarificar aspectos ambiguos de la «vieja ética», así como a poner los cimientos sobre los que alzar las bases de una NE que tenga como objetivo la búsqueda de la satisfacción de las necesidades generadas en la vida social, en la interacción solidaria de seres mutuamente interesados los unos por los otros, en contraposición a la hipótesis de los individuos «desinteresados» de Rawls, que analizaremos en el capítulo 12.

¿Qué es, podría preguntarse la lectora o el lector, esta metaética a cuyo estudio se nos invita en esta parte del libro? Y ¿de qué metaética concretamente se va a tratar en estas páginas?

La metaética, como ya anticipé, es una actividad cuando menos tan antigua como los diálogos platónicos en los que Sócrates oficiaba de precursor de los filósofos contemporáneos de la moral, inquiriendo qué es piedad, qué es justicia, qué afirmas o significas cuando dices que algo es bueno o malo; en suma, cómo fundamentas los primeros axiomas, principios o normas de los que partes en tu teoría ética. Todas estas y muchas otras preguntas que los éticos, explícitamente o no, no han podido menos de formularse a lo largo del tiempo, resumen las preocupaciones que han dado lugar a un desarrollo importante y fecundo de esta rama de la ética en nuestro tiempo.

Bien es verdad que a partir de la segunda mitad de este siglo, como se verá al tratar de la recuperación de las éticas normativas, en la última parte de este libro, la metaética fue dejada un tanto de lado, propiciando construcciones impresionantes de ética normativa y teoría política, sumamente endebles por lo demás, como examinaremos con algún detalle en su momento, a causa de la ausencia del aparato crítico y conceptual que la metaética depara, como Griffin ha apuntado en sus recientes críticas a Rawls.

Podría decirse que más que hacer juicios de valor, la metaética juzga estos mencionados juicios e indica la fiabilidad, plausibilidad y racionalidad y/o irracionalidad de los mismos, si bien las fronteras no son tan nítidas y ya no es infrecuente que los éticos normativos realicen a su modo alguna reflexión metaética o que los metaéticos, con el pretexto de analizar y justificar enunciados, introduzcan elementos claramente valorativos acerca del ser humano o de la conducta humana.

En el caso de algunos autores, como Moore o Warnock por poner dos ejemplos, además de «analizar» los juicios éticos, se introducen va-

luciones personales acerca del comportamiento moral deseable o las «cosas deseables o valiosas», por decirlo en un lenguaje más cercano al de Moore.

En cualquier caso, la actividad realmente específica de la metaética constituye, como ya indiqué, una actividad imprescindible y clarificadora —aunque muchas veces tengamos demasiada prisa por llegar a conclusiones no sólo de ética normativa, sino de ética aplicada, sin tener la paciencia de analizar los supuestos que avalan las resoluciones prácticas.

Si bien algunas propuestas metaéticas, como las de Ayer o Stevenson, pudieran aparecer con un carácter excesivamente demoledor, amenazando la propia existencia de la ética normativa, como actividad dotada de un estatuto epistemológico racionalmente vindicable, a lo largo del tiempo se han ido atemperando y matizando las propuestas, como ocurre ya en Stevenson, reconociéndose el valor y papel predominante de la ética normativa, y limitándose a la tarea más modesta de limpiar y poner en orden la casa de la ética.

Por todo ello me parece oportuno indicar, y así se hace constar en las páginas que siguen, que incluso en el caso de Ayer, la metaética no ha dejado nunca de prestar un servicio importante en lo que se refiere a los aspectos de clarificación y especificación de los supuestos contenidos en las propuestas éticas, y a la diferenciación entre lenguajes de tipo diverso, a saber, descriptivo, valorativo, propagandístico, etcétera.

Lo que en esta pequeña invitación a la metaética se narra es una breve e interesante historia relativa a un progreso gradual en los desarrollos de la metaética. Progreso entendido dentro de los supuestos valorativos que me animan a confeccionar estas páginas, y este libro en su conjunto, y que como ya anuncié tienen como destino último contribuir a elaborar una NE. En ella se eliminarían por igual el dogmatismo y los valores aprióricos; por una parte el escepticismo y el relativismo metodológico, y el subjetivismo radical por la otra.

La historia que aquí se narra es relativamente sencilla y se limita a las contribuciones más importantes desde 1903 hasta 1970, aproximadamente, dentro del ámbito anglosajón, que es en donde, importada la semilla del Círculo de Viena, germinó y dio sus mejores frutos esta rama o parcela de la ética.

Por todo lo antedicho, confío en que las páginas que siguen contribuyan a echar por tierra los prejuicios relativos a la supuesta oscuridad y el carácter abstracto, carente de interés, de la metaética, que es considerada por muchos que la desconocen como una actividad per-

fectamente inútil, propia de filósofos desocupados que se desentenden del mundo y de sus problemas. Que la metaética es bella, útil, apasionante e imprescindible tanto para el filósofo o los aprendices de filósofo como para el común de los mortales que han de enfrentarse necesariamente con problemas éticos, es la profunda convicción que me ha llevado a redactar en el tono más liviano posible esta amistosa invitación a que nos introduzcamos por los senderos de la metaética.

Confío también en que esta exposición, deliberadamente sencilla y simplificada, de un desarrollo teórico un tanto complejo, constituya una primera aproximación a los problemas filosóficamente más profundos de la ética, y que sea continuada y completada con lecturas más avanzadas y con la confrontación de los textos de los protagonistas de esta historia.

Moore y los intuicionistas

Nunca, quizá, tanto como contemporáneamente se ocupó el filósofo menos de programar éticas y más de fundamentarlas.

La filosofía moral contemporánea, especialmente en el mundo anglosajón, es en muchos casos una «teoría del conocimiento moral»; en otros, un «análisis de los términos morales»; y pocas, muy pocas veces, una moral.

Si bien es verdad que, como Ayer indica en *Language, Truth and Logic*, se echaba en falta en los tratados clásicos de filosofía moral un adecuado esclarecimiento de conceptos, entrecruzándose y confundiendo definiciones de términos, explicaciones psicológicas de actitudes morales, exhortaciones a la virtud y juicios valorativos, sin establecerse debidamente las fronteras entre hecho y normas, descripción y valoración, también es verdad que esas fronteras (a partir de Austin) no son tan nítidas y claras como Ayer parece presuponer.

En mi opinión, considerada en su conjunto, la ética contemporánea anglosajona ha contribuido muy positivamente a la formación de una nueva ética, como espero poner en claro.

Sin embargo, Gilbert Hartmann ha señalado algunas deficiencias importantes en el tratamiento filosófico de los problemas morales; entre otras, la separación no debidamente justificada entre metaética y ética normativa. Como Von Wright afirma al respecto, «la idea de una separación tajante entre la ética normativa y la metaética me parece a mí que se basa en un punto de vista demasiado simple y superficial con relación a la primera, o en una insuficiente comprensión de la naturaleza de la segunda» (1972, pág. 3). Esta última quedó relegada a un estatus no filosófico ni científico, lo cual llevó a una concentración excesiva en los problemas metatéticos que ha producido en la actualidad un abandono, en la América contemporánea cuando menos, de los

problemas filosóficos de la ética, para pasar a entretenerse casi exclusivamente con problemas casuísticos, como el aborto o la guerra.

¿Cómo ha ocurrido esto?, se pregunta Hartmann, para responder seguidamente: «En parte... a causa de que la metaética se convirtió en algo falto de interés... Otro factor ha sido el interés creciente de profesores y alumnos por las cuestiones sociales. Han deseado dedicar mayor tiempo a la discusión de tales cuestiones... El desafortunado efecto ha sido un descenso en el contenido filosófico de los cursos de ética y de los textos concebidos para ser utilizados en dichos cursos» (1977, pág. ix.).

El aserto de Hartmann es sumamente revelador. Por una parte, la metaética, al intentar separarse de los problemas propiamente éticos, se convirtió en un objeto poco digno de la atención de los estudiantes y los estudiosos, lo cual es un indicador de la necesidad de un estudio filosófico no necesariamente metaético de las cuestiones éticas, tal como es el intento del propio Gilbert Hartmann.

Por otra parte, el incremento del interés por las cuestiones sociales entre estudiantes y profesores de filosofía moral indica claramente la existencia de una inclinación que se desarrolló tempranamente en la historia de la filosofía, como hemos visto, la de aplicar el estudio de la filosofía a los problemas de la vida comunitaria, de la *polis*.

Los problemas sociales y políticos tuvieron su origen en el hogar de la filosofía. Este renovado interés de nuestros contemporáneos por las cuestiones prácticas nos señala claramente los derroteros a seguir.

De hecho Hartmann inicia el camino hacia una toma de contacto con los problemas ético-sociales, en apartados de su *The Nature of Morality*, tales como «Social custom and morality», «Why care about somebody else?» o la totalidad del capítulo quinto, «Society and super-ego». Con todo, el énfasis en las cuestiones sociopolíticas es todavía en este autor muy pequeño.

La comunicación entre filosofía y ciencias sociales es, en la actualidad, precaria, o al menos no lo suficientemente amplia como sería de desear desde la perspectiva de una NE como la que vengo exponiendo.

En dicha NE debería ponerse énfasis por igual en las tres partes ya indicadas de la teoría ética:

1. La ética descriptiva, que colindaría con la sociología, especialmente la sociología de la moral;
2. La ética prescriptiva o normativa, que sería un intento de reflexión filosófica a partir de los resultados aportados por las ciencias sociales, a fin de llegar a establecer los datos relevantes a los problemas

de la existencia y coexistencia humana. A partir de las proactitudes humanas más generalizadas, se trataría de construir un conjunto de normas, siempre en vías de actualización y revisión, lo más generales posibles, que llevasen a la construcción de una sociedad que satisficiera mejor los intereses objetivos de los seres humanos.

3. Por último, se haría igualmente hincapié en la ética crítica o metaética, como momento de reflexión sobre los métodos aplicados en la investigación de las normas éticas más satisfactorias, los criterios de «validación» o «vinculación» aplicables a los principios éticos, la lógica del pensamiento y la acción moral, etcétera.

En este capítulo quisiera exponer someramente las principales corrientes del pensamiento filosófico moral contemporáneo, aludiendo sobre todo a sus aportaciones positivas o negativas a la NE.

9.1. EL INTUICIONISMO

9.1.1. *G. E. Moore*

Moore (1873-1958), con su celeberrima obra *Principia Ethica*, escrita en 1903, es el más destacado representante de esta corriente de pensamiento.

También es frecuente que se le considere un representante de la ética axiológica, juntamente con Brentano, Meinong, Rasdall, Ross, Scheler y Hartmann.

Si «axiológica» significa, como Findlay señala, «estudio de las cosas valiosas en último término (a la vez que las no valiosas en último término), así como el análisis de lo que es en general valioso (o disvalioso)» (1967, pág. 1), es indudable que Moore ha de ocupar un lugar destacado entre los axiólogos, a pesar de ser, en otro sentido, con su discusión de la «falacia naturalista», uno de los padres de la moderna metaética (Findlay, 1967, pág. 37).

Para Moore, efectivamente, existen dos clases de preguntas centrales en la filosofía moral, preguntas que necesitan ser distinguidas claramente y para las que existirá no sólo un tipo de respuesta distinto sino un método también distinto para encontrar la respuesta, ya que, como él indica, ha intentando «distinguir claramente dos tipos de cuestiones... ¿Qué clase de cosas deben existir por sí mismas (*for their own sakes*)...? ¿Qué clase de acciones debemos realizar?». Y añade: «Resulta claro que para las respuestas a la primera cuestión no se puede aducir ningún testimonio relevante: de ninguna verdad excepto de

ella misma puede inferirse que sea verdadera o falsa»; con relación a la segunda cuestión, «resulta igualmente claro que cualquier respuesta a ella es susceptible de prueba o no prueba (*disproof*) ya que, desde luego, son relevantes tantas consideraciones diferentes con relación a su verdad o falsedad como para que conseguir la probabilidad sea muy difícil y conseguir la certeza imposible». Y prosigue diciendo que «todo tipo de testimonio que es a la vez necesario y el último relevante para tal prueba o no prueba (*disproof*) es susceptible de una definición exacta» (Moore, 1971, págs. vii-viii). Agrega un poco más adelante que, a fin de «expresar el hecho de que las proposiciones éticas de lo que he denominado primera clase no son susceptibles de prueba o no prueba, a veces he seguido la terminología de Sidwick al denominarlas “intuiciones”. Pero ruego que se observe que no soy “intuicionista” en el sentido ordinario del término... El genuino intuicionista se distingue por mantener que las proposiciones de lo que yo denomino segunda clase —proposiciones que afirman que una acción determinada es correcta (*right*) o un deber— no son susceptibles de prueba mediante investigación alguna respecto a los resultados de tales acciones. Yo, por el contrario, no estoy menos deseoso de mantener que las proposiciones de este tipo no son “intuiciones”, que de mantener que las proposiciones de mi primera clase son intuiciones» (1971, pág. x).

Es decir, Moore se hace eco de la vieja distinción aristotélica entre «bueno como medio» (*right*) y «bueno como fin» (*good*) o «bien intrínseco», aplicando un criterio utilitarista idealista con respecto al primero y un criterio intuicionista respecto al segundo.

J. J. C. Smart ha llamado a Moore «*an ideal utilitarian*» (1973, página 13), ya que conjuntamente con Bentham y Mill coincide en que «la corrección de una acción ha de ser juzgada solamente por las consecuencias y estados de hechos producidos por la acción» (pág. 146).

Es decir, la corrección o *rightness* de un acto es medible, justificable, y ello en atención a sus consecuencias, mientras que, por el contrario, lo «bueno en sí» no puede ser justificado, sino que se trata de un tipo de verdad o entidad autoevidente. En ese sentido indica Moore: «Preguntar qué tipo de acciones debemos realizar, o qué tipo de conducta es correcto, es preguntar qué tipo de efectos producirá tal conducta».

Afirma un poco más adelante que, en su opinión, y en contra de la teoría intuicionista aceptada, ninguna ley moral es autoevidente, aunque lo «bueno en sí» efectivamente sí lo sea (pár. 90, pág. 148).

Los problemas epistemológicos y metodológicos que esto plantea serán objeto de estudio aparte.

Baste insistir ahora en que, desde el punto de vista de la NE, el aspecto más positivo de la filosofía de Moore es este tímido «utilitarismo idealista» al que ya he hecho referencia.

En su obra *Ethics* (1912), afirma Moore que le parece autoevidente que cometer a sabiendas una acción que empeore el estado de cosas en lugar de otra acción alternativa debe ser considerado incorrecto (pág. 94), lo cual lleva implícita la necesidad de preocuparse por mejorar el mundo. Como había indicado en *Principia Ethica* (1903), «afirmar que una determinada línea de conducta es, en un momento dado, correcta (*right*) u obligatoria, es evidentemente afirmar que más bien o menos mal existirá en el mundo si se adopta, que si se hiciese cualquier otra cosa» (1971, pár. 17, pág. 25).

El «utilitarismo idealista» mooreano es, sin embargo, vacío, ambiguo y confuso. Se trata de un truismo o de una verdad de perogrullo que debemos buscar el bien y evitar el mal; e igualmente lo es afirmar que siempre se debe intentar mejorar el mundo en lugar de empeorarlo.

La cuestión a debate radica precisamente en determinar en qué consiste mejorar el mundo y cuál es el mundo mejor y el mundo peor y a tenor de qué, sobre qué base podemos justificar nuestras afirmaciones acerca del mejor y el peor de los mundos.

Nadie duda de que Hitler o Mussolini estaban intentando, a su manera, edificar el mejor de los mundos, de acuerdo, por supuesto, con su concepción de mejor y su concepción de mundo. Por ejemplo, probablemente Mussolini podría ser encuadrado dentro de un tipo de utilitarismo idealista en el que la corrección de la acción viniese determinada por su contribución a ese mundo o a ese tipo de existencia mejor que constituye, según sus palabras, el valor del hombre.

Para hacer justicia a Moore, habría que indicar que nada más lejos de su concepción de la ética que considerarla como instrumento para el sacrificio de los individuos en aras del Estado. Por el contrario, la ética de Moore se cimenta en valores puramente individualistas; incluso me atrevería a insinuar que excesivamente individualistas, ya que, de acuerdo con Moore, lo que percibimos o intuimos como el supremo Bien o lo bueno en sí, que no precisa de ningún otro aditamento para ser valioso, aquello que es, según sus propias palabras, la *raison d'être of virtue* (pár. 113, pág. 189), está constituido por los placeres derivados de las relaciones entre los hombres (obsérvese la veta aristotélica y epicúrea en la alta valoración de la amistad y el goce de los objetos hermosos; pár 113, pág. 188). Estos valores, ciertamente, son

más estéticos que éticos e inspiraron el círculo de artistas de Bloomsbury.

Como comenta G. H. Bantock, el último capítulo de *Principia Ethica*, principalmente los asertos acabados de citar, fue el punto de partida de una filosofía estética que desarrollaron con matices varios los miembros del mencionado grupo capitaneado por Virginia Woolf (1882-1941) (1964, pág. 275). Filosofía la de este grupo subjetivista y estética, alejada de la tradición utilitarista de Bentham y que suponía la inhibición frente a la acción social y política, y la autocomplacencia con sus propias producciones y con su propio ser peculiar y distinto (págs. 276-277).

Curiosamente, Findlay nos habla de la *belle époque* de Bloomsbury como del último espacio vital, feliz, lúcido y esperanzador del hombre civilizado (1967, pág. 37).

Agrega en tono casi melancólico que cuando Moore escribió el último capítulo de *Principia Ethica*, los hombres aún creían en la «vida buena» y en la posibilidad de definir en qué consistía (pág. 37).

Posiblemente sea propio del hombre civilizado una «vida buena» en la que se satisfagan las demandas más elevadas del espíritu, una vida en la que los valores estéticos tengan el puesto más destacado.

En la ética de Max Scheler, por ejemplo, a los valores espirituales se les asignaba el número dos en el *value-ranking*, a muy corta distancia de los valores religiosos (lo santo y lo profano). Valores espirituales que en Max Scheler incluyen, precisamente, lo bello y lo feo y el reino completo de los valores puramente estéticos (Max Scheler, 1948, pág. 154).

La NE que aquí se expone también cuenta con esos valores espirituales, sólo que, a diferencia de los axiólogos, incluido Moore, no les otorga una entidad objetiva, como algo en sí a priori, distinto de las experiencias humanas. Por otro lado, la NE tal como aquí se concibe tiene, *par excellence*, una dimensión social, con lo cual lo que importa en primer término es el cómo de los objetos bellos, más que el cuánto. Es decir, importa más, desde la perspectiva aludida, que los objetos bellos, además de otros objetos de necesidad vital para el hombre, estén distribuidos universal y equitativamente, de modo que todos disfruten de su posesión, que el hecho de que su número sea muy elevado. Por poner un ejemplo, cinco «unidades» de belleza repartidas entre todos los miembros de la comunidad humana serían éticamente más valiosas que cinco millones de dichas unidades a disfrutar por un solo individuo o por un grupo determinado de individuos o unas clases sociales en exclusiva.

Como dice MacIntyre, «los valores que exalta Moore pertenecen más bien al ámbito de la vida privada que al de la vida pública, y con ser de suma importancia, excluyen todos los valores relacionados con la investigación intelectual y el trabajo. Los valores de Moore son los del ocio protegido, aunque es en lo que excluye más que en lo que efectivamente valora donde aparece el carácter estrecho de miras y clasi-ficadora de sus actitudes» (1970, pág. 256).

Por lo demás, si bien Moore inspiró en el grupo de Bloomsbury una actitud claramente anticonvencional y antitradicional, repudiando la moral establecida, las convenciones y el saber tradicional (Bantock, 1964, pág. 276), el propio Moore se muestra ambiguamente conservador y tradicionalista. Así, proclama en un lugar que el hecho de que algo sea castigado en una sociedad constituye una de las principales razones (?) para evitarlo (1903, pág. 97, pág. 159) o afirma en otra parte que «parece dudoso que la ética pueda establecer la utilidad de regla alguna distinta a las que se practican generalmente» (pág. 98, pág. 161).

Por otro lado, la veta «utilitarista» (idealista) de Moore se enclava dentro de la corriente más conservadora del utilitarismo: a saber, el utilitarismo de la norma, que propugna llevar a cabo acciones cuyos resultados puedan ser desventajosos, siempre que pertenezcan a un tipo de actos cuya observancia sea, en general, ventajosa. Así, Moore se inclina por negar la libertad de elección al individuo en casos en que se aparte de una norma generalmente útil (pág. 99, pág. 162).

Y esto en el caso comprobado de que quebrantar la regla pueda producir resultados inmediatamente positivos. Aduce como razón para ello que supondría una relajación de lo establecido, que podría dar lugar a conductas semejantes en casos en que la utilidad es incierta o ambigua (pág. 99, pág. 163).

En este sentido, considero claramente negativa la aportación de Moore con relación a los propósitos y fines que mueven a la NE.

Por otra parte, desde un punto de vista epistemológico, existe, asimismo una notable ambigüedad en la concepción mooreana de la ética. Por una parte, el fin de la conducta humana sería promover la producción de objetos bellos, pero, por otra parte, bello, dentro del contexto de *Principia Ethica*, posee una entidad objetiva; es un algo en sí distinto de la praxis humana, entidad ambiguamente definida, por lo demás, ya que según Moore se podría incurrir en la falacia naturalista no solamente en relación con bueno, sino también en relación con bello, que no ha de ser confundido con algo natural (por ejemplo, aquello que produce ciertos efectos sobre nuestros sentimientos). In-

dica así que «afirmar que algo es bello es afirmar que el conocimiento de ello es un elemento esencial en uno de los todos intrínsecamente valiosos que hemos estado discutiendo, de tal suerte que la cuestión de si es verdaderamente bello o no depende de la cuestión objetiva de si el todo en cuestión es o no es verdaderamente bueno, y no depende de la cuestión de si excita o no sentimientos particulares» (pár. 121, pág 201).

Dicho muy brevemente, para Moore lo bueno se define en atención a la presencia de lo bello, como parte de un todo, pero, a su vez, es la existencia de ese todo bueno al que el elemento X pertenece la que le confiere el estatus de bello. Con lo cual difícilmente se evita la circularidad del razonamiento.

Con mucho, la aportación más importante de Moore a la filosofía contemporánea ha sido su concepción del carácter específico de la ética, no reducible a ninguna otra disciplina, ya se trate de ciencias sociales, como la sociología y la psicología, ya sean ciencias biológicas, et cetera.

Pero éste, que fue su mayor logro, ha constituido también su más rotundo fracaso, al menos en sentido epistemológico e incluso axiológico. En efecto, Moore denunció como falacia naturalista derivar de lo que es en este mundo, o en otro posible, lo que debe ser. «La falacia naturalista implica siempre que cuando pensamos “esto es bueno” estamos pensando que la cosa en cuestión guarda una relación determinada con una u otra cosa... que puede ser un objeto claramente de la experiencia, o algo que sólo se infiere que existe en un mundo suprasensible real» (1971, pár. 25, págs. 38-39). Con lo cual se desechan por igual los intentos de los naturalistas y de los hedonistas, de derivar el deber de lo más evolucionado o de lo deseado, como los de los éticos metafísicos, los estoicos, Spinoza o Kant, según Moore, que pretenden derivar lo bueno de alguna cualidad trascendente, que tiene algún tipo de existencia y que en algún sentido «es», cuando para Moore lo que debe ser no guarda relación alguna con lo que sea, en el mundo sensible o metasensible.

Para Moore, en efecto, lo bueno constituye simplemente una curiosa cualidad no natural, peculiar, distinta, única, no reducible a ninguna otra cosa, que se opone de igual modo a lo empíricamente determinado como a lo sobrenatural.

Es ya un lugar común considerar que Hume, en su *Tratado de la naturaleza humana*, fue el antecesor de Moore en su denuncia de la falacia naturalista, como ya he indicado en el capítulo 6, a causa de su famoso pasaje del es-debe (*Is Ought Passage*) donde se critica el tránsito

de lo que es, más allá de los sentimientos humanos, a lo que debe ser, que para Hume depende de nuestros sentimientos universales de empatía, mediados por el punto de vista del espectador imparcial. Pero realmente ha sido con Kant con quien Moore en su autobiografía se declara muy vinculado, el verdadero precursor en la escisión, separación o hiato (*gap*) entre el mundo de los hechos y el mundo de los valores, entre lo descriptivo y lo valorativo o prescriptivo, al declarar en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* la improcedencia de derivar el deber de la razón pura práctica, del mundo patológico de la naturaleza humana, confiriendo a la ética el mismo carácter «no natural» y antiempírico que luego le atribuiría Moore.

Es de justicia señalar, no obstante, respecto a la aportación mooreana, que no se trata en modo alguno de un despropósito, y que sus aspectos positivos, por lo que a la denuncia de la falacia naturalista se refiere, son muchos e importantes. Desde luego parece evidente que «bueno» no es reducible o descomponible totalmente, como Moore precisó con posterioridad a los *Principia Ethica*, en elementos empíricos, naturales o como quiera llamárseles, ya se trate de lo placentero, lo más evolucionado, etc. De acuerdo con Moore, siempre nos encontraremos con una especie de *plus* no natural, un algo propio y específico no analizable o descomponible en predicados naturales o sobrenaturales. Como dirá más adelante Stevenson, ciertamente la ética no es psicología, ni tampoco, podríamos añadir, biología o sociología, conclusión en la que Moore se mostró decididamente lúcido.

Especialmente brillantes resultan las irónicas apreciaciones de Moore cuando critica a quienes nos proponen seguir nuestros instintos o impulsos naturales, y comportarnos del mismo modo que lo hacen los animales no humanos. «Aquí —afirmará Moore en *Principia Ethica*— no me preocupa investigar en qué condiciones podríamos recibir con provecho lecciones de las vacas..., aunque sin duda esto pueda ocurrir» (1971, pág. 28, pág. 44).

Lo que a Moore le produce una mayor perturbación es el tipo de propuesta que parece negar a los humanos la posibilidad de mejorar la naturaleza; declara que la naturaleza pone límites a lo posible, pero ella no puede determinar cuál es el bien supremo. Sólo los humanos, sugeriría Moore por medio de una cita de Luciano, son quienes, mediante su sabiduría y conocimiento, eligen lo mejor (1971, pág. 28, pág. 45).

Desafortunadamente, sin embargo, de acuerdo con los presupuestos de Moore, los humanos eligen lo que no pueden dejar de elegir, ya que lo bueno como lo amarillo están ahí, de acuerdo con su deficien-

te teoría del conocimiento y de las sensaciones, con independencia de lo que los seres humanos sintamos, decidamos o convengamos.

La valoración de la denuncia de la falacia naturalista por parte de Moore no puede ser, por tanto, ni enteramente positiva ni del todo negativa. En más de un sentido es inteligente y sagaz, con su crítica a la ingenuidad naturalista de quienes confunden lo que se puede hacer con lo que se debiera hacer, pero sus críticas al hedonismo no son excesivamente acertadas y adolecen en general de un platonismo anacrónico que quiere ver detrás de cada palabra un referente natural o no natural, olvidando que los términos no aluden necesariamente a objetos sino muchas veces, o casi siempre, a relaciones sujeto/objeto. (Una valoración crítica más exhaustiva puede verse en E. Guisán, 1981.)

Es mérito importante de Moore, a pesar de todo lo dicho, su defensa del carácter no reductivista de la ética, así como de la especificidad del vocabulario moral. Su error estriba en tratar de desvincular de lo natural el ámbito de la ética, cuando la misión de la ética es desarrollarlo y mejorarlo, no ignorarlo.

9.1.2. H. A. Prichard

Harold Arthur Prichard (1871-1947) manifiesta su intuicionismo moral principalmente en su célebre ensayo *Does Moral Philosophy rest on a mistake?* (1912).

Su aportación, al igual que la de Moore, ofrece un punto positivo. Y es que la corriente intuicionista, como todas las demás, posee también su grano de verdad. En última instancia, se llega siempre a un punto en las disciplinas valorativas, e incluso en las presuntamente explicativas y descriptivas, más allá del cual es imposible avanzar a la búsqueda de nuevas justificaciones.

Para Prichard, la filosofía moral simplemente es una materia desenfocada, tal como ha sido concebida tradicionalmente. Por ello, a su modo de ver, el estudioso se siente más y más insatisfecho a medida que avanza en su investigación. La filosofía moral está intentando responder, de acuerdo con Prichard, a una pregunta inadecuada; de ahí habría que colegir lo infructuoso de sus esfuerzos (1981, pág. 1).

Considera Prichard que el individuo, estimulado por la educación, llega a adquirir conciencia de los deberes que se le imponen y que sólo cuando sus deberes colisionan con sus inclinaciones, cuando siente que se le exige demasiado, pone en cuestión lo que había acep-

tado como cierto. Entonces, señala Prichard, pide una prueba, una demostración racional de que debe hacer aquello que anteriormente sabía que debía hacer. (Cuestión que ya ha sido examinada en el capítulo 3.)

La filosofía moral ha sido, según Prichard, el intento de contestar a esa pregunta impropia acerca de algo que no necesita prueba por ser de algún modo comprendido, entendido, intuitivo directamente (1981, págs. 1, 2).

Es manifiesta la ignorancia de Prichard respecto a cómo opera el proceso de socialización, en el que los deberes se introyectan, haciéndose así aparentemente evidentes e «intuibles». Hay una breve alusión, casi inadvertida, a tal proceso, cuando indica que uno llega a comprender la fuerza de las obligaciones «estimulado por la educación», como he indicado anteriormente. El problema que Prichard parece obviar y olvidar es que el individuo puede ser estimulado por la educación en sentidos diversos y contrapuestos, lo que daría lugar a sentimientos del deber distintos, a reconocimientos totalmente contrarios e incluso contradictorios de obligaciones, deberes y, cómo no, derechos.

Se hace preciso considerar que los ideales de una sociedad se asumen tácitamente y se toman como algo indiscutible. Efectivamente, es difícil mantener hoy en día, dados los testimonios aportados por las ciencias sociales, un sentido originario del deber; más bien habrá que dar cuenta de tipos determinados de socialización que producen como resultado sentimientos varios de obligación y llevan a asumir papeles diversos que incluyen deberes diversificados.

Barnsley también insiste en el carácter de cosa dada, natural, con que se nos presentan los conceptos de corrección e incorrección moral. A través de su pertenencia al grupo el individuo interioriza una serie de valores que ni siquiera percibe como tales valores, sino como lo que es, lo natural, dándose justamente el fenómeno contrario al apuntado por Prichard: no se trata de que el individuo conozca sus deberes y que éstos no precisen ser justificados sino cuando inciden en el desarrollo de nuestros intereses. El caso es más bien el reverso de la moneda. Asumimos como real y dado algo que no es sino creado y transmitido socialmente, y sólo percibimos su carácter de cosa impuesta en determinados momentos de crisis individual, colectiva o de la sociedad en general (Barnsley, 1972, pág. 20).

Marx ya había anticipado la formación social de la conciencia, pues «el modo de producción de la vida material determina en general al desarrollo de la vida social, política e intelectual. No es la con-

ciencia del hombre la que determina su existencia: por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia» (1859, págs. 7 y ss.) O como indica en otro lugar, «la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, así como las formas de conciencia que les corresponden, pierden en este caso su apariencia de autonomía. No tienen historia ni evolución: son los hombres quienes, desarrollando su producción material y sus relaciones materiales, transforman su manera de pensar y sus ideas, y al mismo tiempo su propia realidad. No es la conciencia la que determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia» (1846, págs. 37 y ss.).

Por otra parte, el origen de la filosofía moral como intento de justificación del cumplimiento del deber podría ser considerado desde perspectivas múltiples, como, por ejemplo, desde la que afirma que obedece al intento de quienes están en las diversas áreas del poder, económico, social, etc., de procurar que otros introyecten y asimilen como imperativo moral lo que mejor sirve a los intereses de los grupos de presión. En este sentido, ha manifestado Marx: «En cualquier época las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes; en otros términos, la clase detentadora del poder dominante de la sociedad representa al mismo tiempo el poder espiritual que predomina en ésta. La clase que dispone de los medios de producción material dispone al mismo tiempo, y por la misma razón, de los medios de la producción espiritual, de modo que en general, las ideas de quienes carecen de estos medios están sometidas a la clase dominante» (1846, págs. 35 y ss.).

Por lo que a Prichard respecta, contrariamente a los presupuestos de la NE, postula una absoluta independencia del acto moral, tanto con relación a sus resultados directos o mediatos, como a sus resultados indirectos.

Por una parte, considera Prichard que, por ejemplo, el sentido del deber de pagar nuestras deudas o de decir la verdad no se origina a partir de las consecuencias benéficas resultantes de estos actos (1981, págs. 4 y 5). A ello podríamos responder planteando diversas cuestiones. En primer lugar, es posible que decir la verdad en una determinada circunstancia no sea beneficioso en el sentido de que no sea inmediatamente rentable. Sin embargo, cuando el utilitarista, al que Prichard parece querer oponerse, habla de consecuencias, tiene en cuenta los efectos del acto globalmente considerados dentro de la interacción social. De este modo se puede mantener que es un deber decir la verdad aun cuando no resulte beneficioso para quien la diga, por ser beneficioso para la comunidad en general.

Podría también plantearse el caso de decir una verdad que no sólo no sea beneficiosa para quien la dice sino que tampoco lo sea para la comunidad en general; incluso que le resulte perjudicial. ¿Tendría entonces algún sentido insistir en que es un deber decir en ese caso la verdad? La cuestión es sumamente problemática y no puede resolverse sino tras análisis sucesivos que implican una matización cada vez más precisa de lo beneficioso y lo pernicioso, la comunidad actual, la comunidad deseable, etcétera.

En una sociedad en la que existiesen dos esclavos, o dos siervos o dos criados, con numerosos amos, sin duda sería «disfuncional» el aserto de que el individuo libre es más feliz que el esclavo, siervo, etc. Sin embargo, los reformadores sociales y morales han sentido muchas veces el imperativo de decir aquello que coyunturalmente era «pernicioso», en el sentido de «disfuncional», para su sociedad.

No obstante por supuesto, su sentido del deber de preferir lo que consideraban justo no era algo «absolutamente inmediato y no derivado» como pretende Prichard (1981, pág. 7), sino que obedecía a lo que ellos entendían por beneficioso para lo que consideraban como sociedad (armonía de intereses dentro de un macrogrupo).

Es evidente que «beneficioso» y «para la sociedad» son términos valorativos que se relacionan con paradigmas axiológicos, pero lo que también está claro es que sólo en atención a esos paradigmas, de acuerdo con los cuales nos inclinamos por una concepción de beneficioso y de sociedad, es cuando se originan sentimientos de deber u obligación.

Por otra parte, en opinión de Prichard, tampoco nuestro sentido del deber de llevar a cabo una acción podría derivarse de que dicha acción fuese intrínsecamente buena. Y ello por lo que sigue. Para Prichard las acciones intrínsecamente buenas sólo son de dos clases: 1) aquellas en las que el agente hace lo que hace por un sentido de la obligación, y 2) aquellas en las que es movido a la acción por alguna emoción buena, como gratitud, amistad, afecto familiar, etc. (1981, pág. 6).

En el caso 1) es obvio que se trataría de un razonamiento en círculo: si una acción es buena en tanto que motivada por el sentido del deber, el deber no puede depender de la bondad de la acción (ya que es la bondad de la acción la que depende del sentimiento del deber).

En el caso 2) afirma tajantemente Prichard, a la manera kantiana, que «no podemos sentir (*feel*) que debemos hacer aquello cuya ejecución es por hipótesis urgida solamente por el deseo de hacerlo» (1981, pág. 6).

La réplica a Prichard parece en este caso evidente. No todo lo espontáneo es deber, pero el deber no puede estar sino para nutrirse de lo espontáneo y favorecerlo.

Es cierto que si nos comportásemos espontáneamente de una manera *sympathetica*, la moral y la ética, vieja o nueva, tendrían escaso papel socializador. Sin embargo, los deberes sólo echan raíces cuando se interconexonan con esos sentimientos de empatía más o menos tímidos e incipientes que asoman en el subsuelo de nuestra personalidad. De lo contrario no produciríamos sino seres inhibidos que, como sugería Freud en su trabajo *El malestar en la cultura*, volverán contra sí mismos el odio que sentían hacia los demás, ya que «la agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede y dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de “conciencia” (moral) despliega frente al yo la misma agresividad dura que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños» (1978, pág. 64).

Prichard es consciente de dos obvias objeciones a su explicación de la génesis del deber: «1) que las obligaciones no pueden ser autoevidentes, ya que muchas acciones consideradas como obligaciones por algunos no son consideradas de esa forma por otros, y 2) que si las obligaciones son autoevidentes, el problema de cómo debemos actuar en presencia de obligaciones en conflicto es insoluble». Su réplica, sin embargo, no parece del todo adecuada. Respecto a la primera indica:

a) Que la apreciación de una obligación sólo es posible, por supuesto, en el caso de un ser moral desarrollado, y que son posibles distintos grados de desarrollo.

b) Que no reconocer alguna obligación en particular se debe generalmente al hecho de que, a falta de reflexión, no se cumplen los requisitos que he denominado preliminares a este reconocimiento...

c) Que el punto de vista mantenido es consistente con la admisión de que, a causa de falta de reflexión, incluso los mejores hombres son ciegos con relación a muchas de nuestras obligaciones.

Con relación a la segunda objeción, su réplica consiste en afirmar que la obligación admite gradaciones y que donde hay conflicto entre obligaciones la decisión que debemos tomar no se reduce a la cuestión «¿Cuál de los cursos de acción alternativos originará el mayor bien?», sino a la cuestión «¿Cuál es la mayor obligación?» (1981, págs. 4 y 5).

En dichas respuestas se patentiza, entre otras cosas, un elitismo intelectual y moral, de corte platónico. El bien existe y es intuido por una clase determinada de individuos, a saber, los más reflexivos.

Sin embargo, no deja de haber su grano de verdad en la aseveración de Prichard. La capacidad de imparcialidad o de *sympatheia* desarrollada no suele ser patrimonio de la generalidad de los hombres. La falta de sentimientos y de reflexión, sin embargo, son responsables no de que los hombres sean ciegos frente a unos supuestos valores, sino ciegos respecto a aquello que hace que los valores valgan; a saber, las necesidades de los seres humanos.

9.1.3. D. Ross

Sir David Ross (1877-1971) desarrolló y precisó el intuicionismo de Prichard aportando algunos aspectos o matices novedosos. En general, sin embargo, hay más puntos de confluencia que de divergencia.

La influencia de Moore en Ross es, asimismo, notable. La diferencia radica en que para el primero *right* es definible, al menos en *Principia Ethica*, como *useful*, siendo únicamente *good*, o lo intrínsecamente bueno, lo indefinible. En cambio, en el caso de Ross lo correcto (*right*) es indefinible y no identificable con ningún otro término, ya que, como el autor indica, «cuanto más pensemos en el término “correcto” tanto más probable es que consideremos que se trata de un término indefinible, y que cuando alguien intenta definirlo o bien nombrará algo totalmente diferente o utilizará un término que es un mero sinónimo» (1972, pág. 38).

Ross niega también toda posibilidad de una ética teleológica o consecuencialista, cuando declara que «entre los rasgos de una situación que hacen que un acto sea correcto, algunos son independientes de la tendencia del acto a producir el máximo bien» (1972, pág. 70).

Indica en otro lugar que no existe principio general del que se deriven nuestras obligaciones particulares, sino que éstas son intuitivas. Cuando reflexiona sobre su propia actitud respecto a los actos particulares, le parece descubrir que no es por deducción, sino por directa intuición por lo que son correctos o incorrectos, y añade que jamás le pareció estar en posición de «no percibir directamente la corrección de un particular acto de bondad, por ejemplo, y de tener que descifrarlo a partir de un principio general» (1972, pág. 165).

Añade un poco más adelante que «cuando consideramos un acto particular como una mentira, o como el quebrantamiento de una promesa, o como el dolor gratuito infligido a alguien, no necesitamos retroceder, ni lo hacemos, hasta un recordado principio general. Vemos

que el acto individual es, por su misma naturaleza, incorrecto» (1972, pág. 151).

En opinión de Ross, la ética teleológica simplifica demasiado las cosas al exigir un único principio, un solo tipo de requerimiento: producir el mayor bien posible, cuando la obligación de cumplir una promesa o de no hacer daño no guardan relación con tipo alguno de resultado, sino que son obligaciones cuya fuente radica en la propia naturaleza del acto (1972, pág. 165).

Las objeciones a este tipo de intuicionismo estarían dentro de la línea de las ya formuladas a Prichard, o las que se podrían formular a éticas como las de Scheler, Hartmann, etcétera.

Hay que resaltar, sin embargo, con relación a la aportación de Ross a la NE, que a pesar de que todo intuicionismo aboca a un dogmatismo y es, a la vez, fuente de un escepticismo relativista, paradójicamente hay algo altamente positivo en Ross. En su contexto, lo intuido se contrapone en algún sentido a lo normado, establecido, reglado, etc. ¡Lástima que sólo los hombres «mejores y más esclarecidos» puedan entablar por sí mismos un diálogo con lo «valioso» sin necesidad de la mediación de las instancias socializadoras!

Como indica Ross, se da probablemente el caso de que muchas personas permanecen a lo largo de su vida «en situaciones de aceptar la mayoría de los principios morales en conformidad con la autoridad. Pero difícilmente dejamos de reconocer en los hombres mejores y más esclarecidos una intuición directa y absolutamente original en lo relativo a los principios morales, y la facultad de percibir por sí mismos la verdad de los principios morales cuando les son enseñados» (1972, pág. 165).

Así puede Ross mantener que el suyo es un intuicionismo no reñido con la creatividad, ya que «no es hostil a la moralidad creadora en ninguno de los sentidos en que la moralidad creadora es algo bueno». Supone el autor que «no podrá haber mejor ejemplo de moralidad creadora que el caso del hombre que, yendo más allá de la ruina de los deberes reconocidos de costumbre por quienes le rodean, se convence de que tiene ante sí un nuevo deber y consagra su vida a cumplirlo. [...] Si intuicionismo significa que la gente está en condiciones de reconocer como absolutas todas las exigencias que por lo general se admiten y no está en condiciones de aceptar otras nuevas, sería verdaderamente contrario a la moralidad creadora. Pero no significa nada de esto. Los principios generales que, intuitivamente percibidos, considera ciertos son muy pocos en número y muy generales en carácter».

Admite que las circunstancias nuevas abrogan a veces las exigencias antiguas y crean a veces otras nuevas y que debemos mantenernos constantemente vivos para reconocer los cambios y actuar de acuerdo con ellos (1972, pág. 165).

El problema radicaría, sin embargo, en que si queremos evitar el subjetivismo o el relativismo, es preciso sentar las bases que señalen la dirección en que debe efectuarse el cambio, a tenor de lo que las nuevas circunstancias requieran. Debe haber un Norte para saber lo que es requerido y demandado de las circunstancias nuevas, a no ser que optemos por el liderazgo de los privilegiados que «intuyen» la verdad moral, o por el subjetivismo escéptico que lleva a cada cual a postular un sistema solipsista de valores.

9.2. BIBLIOGRAFÍA

- BANTOCK, G. H. (1964), «L. M. Myers and Bloomsbury», en *The Pelican Guide to English Literature*, vol. 7, Londres, Penguin Books.
- BARNESLEY, J. H. (1972), *The Social Reality of Ethics*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- FINDLAY, J. N. (1967), *Axiological Ethics. New Studies in Ethic*, Londres, MacMillan.
- FREUD, S. (1978), *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
- GUISÁN, E. (1981), *Los presupuestos de la falacia naturalista*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.
- HARTMANN, G. (1977), *The Nature of Morality*, Oxford University Press.
- MACINTYRE, A. (1970), *Historia de la ética*, Buenos Aires, Paidós.
- MARX, K. (1846), *La ideología alemana*, New, III.
- (1859), *Contribución a la crítica de la economía política*, New, XIII.
- MOORE, G. E. (1971), *Principia Ethica*, Cambridge University Press.
- (1967), «A Reply to my Critics», en *The Philosophy of G. E. Moore*, Cambridge University Press.
- PRICHARD, H. A. (1981), «Does Moral Philosophy rest on a Mistake?», en *Moral Obligation*, Oxford University Press.
- ROSS, D. (1972), *Los fundamentos de la ética*, Buenos Aires, Eudeba.
- SCHELER, M. (1948), *Ética*, Buenos Aires, Revista de Occidente.
- SMART, J. J. C. (1973), «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», en J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press. Versión castellana de Ricardo R. Marín (1988), *Utilitarismo: pro y contra*, Madrid, Tecnos.
- WRIGHT, G. J. von (1972), *The varieties of Goodness*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

La ética neopositivista y el emotivismo

Junto con la aportación de los *Principia Ethica* de Moore a la filosofía moral contemporánea, hay que situar el impacto que las corrientes neopositivistas tuvieron en concepciones novedosas de la ética, dando lugar al imperativismo de Ayer, prolongado en el emotivismo de Stevenson y, de alguna manera, perenne en grandes corrientes actuales dentro de lo que podríamos denominar un *value-free approach* (o enfoque libre de valores).

10.1. LA ÉTICA NEOPOSITIVISTA: SU ORIGEN

El neopositivismo o positivismo lógico tuvo sus orígenes en la década de 1920 a 1930, al iniciarse la formación del denominado Círculo de Viena en torno a la figura de Moritz Schlick cuando éste se trasladó de Kiel a Viena a ocupar la cátedra de Filosofía en la universidad.

Es verdad que sólo de modo periférico ocupó la ética la atención de los miembros del Círculo de Viena, como señala Ayer en la Introducción a *El positivismo lógico*, si bien, paradójicamente, las opciones de este grupo en cuestiones éticas tuvieron una resonancia tal vez desmesurada y desproporcionada.

Lo que aquí nos ocupa especialmente es la influencia que habían de ejercer en posteriores pensadores. A este respecto hay que señalar las dos líneas desarrolladas dentro del Círculo, la de Schlick, que reducía la ética a una rama de la ciencia psicológica, y la de Carnap, que aceptaba el carácter imperativo de los enunciados éticos, no susceptibles por tanto de ser tratados científicamente. Esta última parece haber sido la prevaleciente.

Desde el punto de vista de la NE, ambas tendencias son igualmente importantes en cuanto arrojan luz sobre el siempre ambiguo y pro-

blemático carácter de los enunciados morales. En el caso de Schlick se hace patente el ideal de la ciencia unificada intentando convertir a la ética en una disciplina científica, a saber, la psicología.

«El problema central es —para Schlick— sólo el de cómo encontrar la explicación casual de la conducta moral», que es «un problema puramente psicológico», ya que «indudablemente el descubrimiento de los motivos o leyes de todas clases de conducta, y por lo tanto de la conducta moral, es un asunto puramente psicológico» (1962, pág. 267).

En cuanto a posibles objeciones tales como: «En ese caso no habría ética en absoluto; lo que se llama ética no sería sino una parte de la psicología», Schlick responde inquiriendo: «por qué no ha de ser la ética una parte de la psicología? ¿Quizá para que el investigador de la ética tenga para sí su propia ciencia, y con ello administre autónomamente esta esfera?» (1962, pág. 267).

La ciencia busca la unidad, de acuerdo con los *desiderata* del Círculo de Viena, lo cual resulta un refrescante contrapeso del ideal de la «ciencia diversificada» y por estancos propia de nuestros días.

Así, para Schlick, «es cosa poco recomendada por el espíritu filológico de nuestro tiempo el intento excesivamente frecuente de trazar límites escritos entre las ciencias, con la intención constante de separar disciplinas nuevas y demostrar su autonomía. El filósofo auténtico se mueve precisamente en dirección contraria: no quiere hacer autónomas e independientes las ciencias particulares de modo que cada una parezca autosuficiente, sino que... quiere unificarlas y reunir las; quiere demostrar que lo que tienen en común es lo más esencial de ellas y que lo que las diferencia es accidental y debe considerarse sólo como perteneciente a la metodología práctica. *Sub specie aeternitatis* sólo hay para él una realidad y una ciencia» (1962, págs. 267-268).

De donde se sigue que los problemas de la conducta moral del hombre sólo pueden ser resueltos por la psicología, ya que Schlick no ve «en esta subordinación de la ética a la psicología degradación o daño alguno para la ciencia, sino una simplificación feliz de la concepción del mundo. La ética no busca la independencia sino únicamente la verdad» (1962, pág. 268) Ahora bien, si reducir la ética a la psicología supone omitir cuanto hay en la NE de ponderación, valoración y vindicación de valores, habría que poner obstáculos a un reduccionismo exacerbado.

Por lo demás, la idea que me anima no es tanto diluir lo valorativo de los enunciados éticos en su soporte descriptivo, cuanto explicar el subsuelo valorativo de los enunciados aparentemente descriptivos de ciencias presuntamente «fácticas».

Las mismas consideraciones podrían hacerse sobre la contribución de Otto Neurath a la ética en su «Sociologie im Physikalismus», publicado por primera vez en el volumen II de *Erkenntnis* (1931-1932), donde considera que cuando «se han eliminado de la ética todos los elementos metafísicos, así como todos los fisicalismos teológicos, sólo quedan enunciados acerca de ciertos modos de conducta humana o los mandatos dirigidos por unos hombres a otros» (1965, pág. 310).

Es decir, de modo paralelo al de Ayer, como veremos más adelante, distingue Neurath entre:

- 1) Enunciados metafísicos o teológicos.
- 2) Enunciados acerca de la conducta humana.
- 3) Exhortaciones y mandatos de unos hombres a otros.

Para Neurath, 1) debe ser desechado, mientras que 2) y 3) han de ser subsumidos en la sociología, ya que «tanto la ética como el derecho son disciplinas sociológicas subsidiarias» (1965, pág. 309).

Disciplinas que no pueden conservar su independencia una vez eliminado 1), ya que «cualesquiera que sean los elementos de verdadera ciencia que contengan, éstos quedan incorporados a la estructura de la sociología» (1965, pág. 314).

En cualquier caso, pese al radical reduccionismo tanto de Schlick como de Neurath y su ceguera respecto a la fuerza ilocucionaria y perlocucionaria de los enunciados (de hecho, ambos incurrirían en la falacia descriptivista anunciada por Austin), hay algo en ellos de sumo interés. De manera implícita, y a veces explícita, el hedonismo ético aflora a la superficie, con lo cual felizmente habría que añadir tal vez que la asepsia valorativa ha quedado de facto relegada. Por supuesto que el pronunciamiento o *engagement* tanto por parte de Schlick como de Neurath se realiza *sotto voce*, quizá para que no se note demasiado la contradicción interna que de hecho se da en sus postulados.

En el caso de Schlick, paradójicamente, si bien niega que vaya a expresar juicios de valor, reduce *de facto* los valores a un hecho: la felicidad humana (1962, págs. 20 y ss.), a la vez que, aun cuando rehúsa mantener que «lo bueno sea lo que produce la mayor felicidad», afirma que *de hecho* en las sociedades humanas «se llama bueno aquello que se cree que produce la mayor felicidad» (1962, pág. 87), lo cual no deja de poseer su carga valorativa-exhortativa.

Por lo que a Neurath se refiere, considera también este autor la posibilidad de concebir una disciplina «que investigue, dentro de la ciencia unificada y de un modo totalmente conductista, qué reacciones

son determinadas por un cierto modo de vida y si esos modos de vida hacen a los hombres más o menos felices. Es fácil imaginarse una "felicología" (*Felicitologie*) totalmente empírica, sobre bases conductistas, que tome el lugar de la ética tradicional» (Ayer, 1965, págs. 310-311). Así pues —afirmará Neurath—, tiene sentido preguntarse si cierta manera de vivir da más felicidad que otra, ya que la felicidad puede describirse de un modo totalmente conductista: es válido preguntar de qué dependen las exigencias que se hacen unas masas de hombres a otras, qué nuevas exigencias se formulan, qué modos de conducta resultarán de tal situación (1965, pág. 311).

Se combinan aquí los aspectos valorativos y técnicos de una cuestión. Por una parte, el aspecto valorativo relativo a qué ha de hacerse con la vida humana, que se contesta más o menos implícitamente con la propuesta de búsqueda de la felicidad social. Por otra parte, los medios adecuados para conseguir esa felicidad, aspecto más técnico, aunque no del todo exento de valoraciones.

Es curioso que en Carnap, que parecía en principio el miembro éticamente menos comprometido del Círculo de Viena, se den ciertas matizaciones importantes. Así, según confiesa en una carta a Ray Lepely, escrita en mayo de 1943, «el juicio crítico del empirismo lógico se centra exclusivamente en contra de los enunciados de valor absoluto... y no en contra de los relativos».

Es decir, como indica más adelante en este mismo escrito, Carnap está a favor de éticas que interpretan, por ejemplo, «matar es malo» en el sentido de «matar no es un procedimiento adecuado al proyectar la vida de una comunidad armoniosa». Agrega que sobre la base de algunas interpretaciones de esta especie, por ejemplo de una función instrumental de intereses humanos o cuestiones análogas, un enunciado de valor tiene obviamente un contenido fáctico cognoscitivo.

Los intereses humanos sirven como *data* para la verificación de enunciados éticos. Pero optar por los intereses humanos, decir qué son estos intereses, es asunto no verificable en el sentido ordinario de verificación. Se trata de una cuestión problemática que reclama, una vez más, el concurso de la ética normativa y de la metaética.

10.2. A. AYER

El imperativismo de Carnap, de alguna manera resaltado en la aportación de Hare, tiene su primera y principal continuación en Ayer (1910), quien declara en su introducción al *Positivismo lógico* que «afir-

mar que los juicios morales no son juicios fácticos no es decir que no tengan importancia o que no se puedan aducir argumentos en su favor, sino que esos argumentos no operarán como los argumentos lógicos o científicos» (1958, pág. 28). Sin embargo, operan drásticamente en su obra juvenil *Language, Truth and Logic*, publicada en 1936, tres años después de su estancia en Viena, donde se había familiarizado con el positivismo lógico o neopositivismo del Círculo de Viena.

Precisamente en el capítulo IV de la mencionada obra, titulado «Crítica de la ética y la teología», lleva a cabo la eliminación de todo tipo de ética normativa. Mantiene que los tratados tradicionales de la ética suelen contener cuatro tipos de enunciados distintos y entremezclados: 1) definición de términos éticos; 2) descripción de fenómenos de la experiencia moral y sus causas; 3) exhortación a la virtud moral; y 4) juicios éticos. Según Ayer, solamente 1) y 2) tendrían un estatus racional y/o científico; es decir, las definiciones de los términos éticos formarían parte de la filosofía moral (que no sería más que una aplicación de la filosofía analítica a los enunciados éticos), y el apartado 2) se subsumiría, como en el caso de Schlick o Neurath, en una ciencia fáctica.

En este sentido afirma Ayer que parece, pues, que la ética, como rama del conocimiento, no es más que un departamento de la psicología y de la sociología (1958, pág. 131) o, como había adelantado páginas atrás, que «en realidad, es fácil ver que solamente de la primera de las cuatro clases, a saber, la que comprende las proposiciones relativas a las definiciones de los términos éticos, puede decirse que constituye la filosofía ética. Las proposiciones que describen los fenómenos de la experiencia moral y sus causas deben ser asignadas a la ciencia de la psicología o de la sociología» (pág. 120).

Éstas serían, pues, para Ayer las únicas parcelas defendibles de la filosofía moral: la primera, análisis de las proposiciones y términos éticos, que constituirían propiamente la filosofía moral, y la segunda, que pasaría a formar parte de la «ciencia unificada».

En mi trabajo «¿Qué es la filosofía moral?» (E. Guisán, 1981) he dado debida réplica a la postura de Ayer y a los analistas del lenguaje moral. Baste aquí apuntar que, a menos que se prescriba lo que ha de entenderse por filosofía moral, lo cual supondría una valoración que rompería con el «compromiso de no comprometerse» y no valorar, inherente a la filosofía neopositivista, no existe ninguna manera posible de delimitar lo que es filosofía moral.

Si entendemos por una disciplina tal el conjunto de saberes y estudios acumulados y desarrollados desde los clásicos hasta nuestros

días, nos encontramos con que, exhortaciones aparte (las cuales, efectivamente, deben ser separadas como cuestión no filosófica), existe una serie de normas o principios éticos que han sido defendidos con mayor o menor fortuna y que constituyen el núcleo de lo que se ha venido entendiendo por filosofía moral o ética.

Así, aunque la concepción de la NE adoptada insiste con Ayer en que las «exhortaciones a la virtud moral no son proposiciones en absoluto, sino incitaciones o mandamientos destinados a estimular al lector a una acción de un determinado género» (1958, pág. 120), el planteamiento que aquí se hace es radicalmente opuesto al de Ayer cuando pretende que, puesto que «los juicios éticos... no son, ciertamente, ni definiciones ni comentarios sobre definiciones, ni citas, podemos afirmar, decididamente, que no pertenecen a la filosofía moral» (pág. 120).

En oposición a esto la NE, un poco a contracorriente si se quiere, desea insistir en el carácter filosófico de la ética normativa y apuntar a la posibilidad de vindicación de los principios asumidos en ética.

Ayer, por el contrario, insiste en que «los conceptos éticos fundamentales son inanalizables, puesto que no existe ningún criterio mediante el cual pueda probarse la validez de los juicios en que aparecen» (pág. 124). Punto este en el que, como Ayer es consciente, coincidía con los intuicionistas, ya que desde ambas posiciones se abocaba a la negación del razonamiento en ética.

Los intuicionistas «captarían» valores absolutos pero no podrían justificarlos. Con el ejemplo que Ayer utiliza: si A afirma «Usted robó ese dinero» y B por su parte comenta «Usted hizo mal al robar ese dinero», la proposición de B no añade nueva información acerca de los hechos relevantes. La única diferencia, podríamos decir, utilizando la terminología de Austin, radicaría en la fuerza ilocucionaria y, tal vez, perlocucionaria de ambas sentencias. Pues está claro que A y B no están haciendo lo mismo cuando pronuncian sus enunciados. Mientras que A se limita a una simple constatación de hechos, B está indicando sus sentimientos respecto a los hechos acaecidos, y por otra parte está sugiriendo que nos comportemos en un sentido determinado y urgiéndonos a ello.

Los términos éticos, constatará Ayer, expresan y provocan sentimientos (págs. 125-126), y su función, por consiguiente, es «puramente emotiva» (pág. 125). De ahí que Ayer haya sido considerado como el iniciador de la corriente emotivista, aun cuando algunas veces haya sido diferenciado como perteneciente al «enfoque imperativista» (Toulmin, 1979, cap. IV).

Las críticas de que es susceptible la teoría de Ayer son múltiples: por una parte está su visión restringida del concepto razonar, como sugiere Toulmin, presuponiendo que «una prueba matemática o lógica o una verificación científica pueden ser las únicas clases de “buena razón” para una afirmación» (1958, pág. 62).

Por otra parte, es absolutamente falso que «usted robó ese dinero» y «usted obró mal al robar ese dinero» se refieran a un mismo tipo de hechos, como ya he comentado en otro lugar (1981, págs. 33 y ss.). Como allí se decía: «Quizá todo lo que Ayer quiera mantener al sostener que A y B afirman exactamente lo mismo, es que lo único verificable o comprobable con relación a B es exactamente lo mismo que es verificable o comprobable con relación a A, a saber, si el individuo inculpado robó, efectivamente, el dinero en cuestión. Tan grosera identificación, sin embargo, no sólo ignora el hecho moral como cuestión fáctica, sino incluso la diferencia entre las sentencias pronunciadas por los tribunales de justicia del tipo: “A robó dinero” y “A es culpable por haber robado dinero”» (pág. 33).

Como también allí se indicaba, es posible afirmar con verdad «Usted robó ese dinero», a la vez que resulten falsas «Usted es culpable por haber robado ese dinero» o «Usted hizo mal al robar ese dinero», lo cual supone de algún modo que los contenidos de las sentencias «Usted robó ese dinero», «Usted es culpable...» o «Usted hizo mal...» no son idénticos en modo alguno.

Desde una perspectiva semejante a la adoptada en la NE, O'Connor enjuicia el enfoque imperativo de la ética (juicio que puede hacerse extensivo a todos los enfoques no cognoscitivistas), indicando que los exponentes de esta opinión aseguran que expresar un juicio moral como «está bien», siendo X una determinada acción o clase de acciones, es equivalente a tomar partido por X o votar por ésta, lo cual, en la medida en que se pueda considerar de alguna manera como un enunciado, es más una afirmación de las afiliaciones, lealtades o principios del que habla que un enunciado acerca de la acción. Y votar o tomar partido por una acción o una política no significa proponer o implicar ningún enunciado que pueda ser confirmado o refutado.

Sin embargo, en su forma actual, la teoría resulta inadecuada en dos aspectos. En primer lugar, vimos que una de las razones que nos hacen querer afirmar que las cualidades morales son objetivas, públicas e independientes del pensamiento humano, es que los juicios sobre moral pretenden, en efecto, ser más que la mera expresión de una actitud o preferencia personal.

Expreso ciertamente una preferencia cuando digo, por ejemplo:

«La crueldad para con los animales es malvada», pero además pretendo que todo el mundo comparta esa preferencia, lo cual es una pretensión absurda e impertinente con respecto a mis gustos e intereses personales. La teoría expresiva de la moral tiene, pues, que expandirse o complementarse de alguna manera para poder explicar este rasgo necesario del lenguaje moral. En segundo lugar, puesto que los juicios morales plantean de tal modo una exigencia pública, pueden ser respaldados con razones. De alguna manera tenemos que demostrar que, además de ser expresivos, los juicios morales son: a) interpersonales y b) susceptibles de fundamento racional» (O'Connor, 1971, páginas 97-98).

Partiendo del presupuesto de que sólo son susceptibles de verdad o falsedad los enunciados analíticos y los enunciados fácticos, Ayer subsume los juicios de valor, en la medida en que sean significativos, en declaraciones «científicas» ordinarias, y considera que en la medida en que son científicas carecen de significado, por tratarse de expresiones de sentimiento que no pueden ser ni verdaderas ni falsas (1958, pág. 119).

Lo interesante de la aportación de Ayer ha sido, en líneas generales, haber diferenciado y separado, dentro de la filosofía moral tradicional diversos tipos de enunciados: fácticos, analíticos, prescriptivos y exhortativos. Su énfasis en la emotividad, imperatividad o expresividad, podría ser urgente, si no fuera en exceso excluyente. La función emotiva no es, a fin de cuentas, sino una de las caras de los enunciados morales. Sin embargo, la emoción o sentimiento moral tiene unas características únicas y peculiares, que no pueden ser diluidas, sin más, en el campo indiferenciado de la pura emotividad.

10.3. C. L. STEVENSON

Stevenson (1908), profesor de la Universidad de Michigan, prosigue y desarrolla las líneas fundamentales del emotivismo iniciado por Ayer. Las diferencias sin embargo son diversas y, en algún sentido, importantes. Para empezar, Stevenson demanda que uno de los tres requisitos que se precisan de una teoría para que dé cuenta cabal de los enunciados éticos, es que la bondad no venga determinada por el método científico.

A diferencia del reduccionismo presente en Ayer, Schlick o Neurath, Stevenson no admite la subsunción de la ética en una ciencia fáctica. Admite, eso sí, que el conocimiento puede ayudar a dirimir con-

troverias morales, pero señala también que es posible alcanzar puntos de discusión no susceptibles de ser dilucidados mediante la aplicación de los conocimientos derivados de las ciencias fácticas. Es decir, para Stevenson es factible que, aun existiendo acuerdo respecto a las creencias relativas a los estados de hecho, se mantenga el desarrollo de «actitudes» (intereses) con relación a ese estado de hechos.

Como afirmará Stevenson, en cualquier caso «la ética no es psicología, ya que la psicología no se propone dirigir nuestros intereses: descubre hechos acerca del modo en que los intereses son o pueden ser dirigidos, pero ésa ya es otra cuestión» (1981, pág. 284). O, como ya había indicado este autor un poco antes, la bondad debe reunir tres requisitos: 1) ser tema de desacuerdo inteligente, 2) tener una fuerza «magnética» y 3) el requisito ya mentado de no ser un concepto verificable solamente mediante el uso del método científico. Como expresa Stevenson, «la ética no debe ser psicología» (págs. 271), con lo cual se enfrenta a las teorías tradicionales del interés que reducían el significado de «bueno» a determinados sentimientos.

La principal objeción de Stevenson a las teorías tradicionales del interés es que aquéllas se basaban en el presupuesto de que «los enunciados éticos son descriptivos del estado existente de los intereses, que simplemente proporcionan información acerca de los intereses» (pág. 273). Stevenson admite que, sin duda, hay siempre algún elemento descriptivo en los juicios éticos, «pero esto no es en absoluto todo lo que hay. Su uso principal no es el de indicar hechos, sino el de *crear una influencia*. En lugar de simplemente describir los intereses de la gente, los *cambian o intensifican*. Recomiendan un interés en un objeto, más que establecer que el interés ya existe» (pág. 273).

Como indica gráficamente Stevenson, la diferencia entre las teorías tradicionales del interés y su punto de vista «es la diferencia entre describir un desierto y regarlo» (pág. 274).

Desde el punto de vista de la NE, la aportación de Stevenson es, en este sentido, muy valiosa. Habría que matizar, sin embargo, que Stevenson está haciendo más una sociología de la moral o una ética descriptiva, en la que se da cuenta de cómo de hecho funcionan generalmente los términos éticos, que esforzándose en fundamentar cómo los términos éticos debieran ser utilizados (desde una óptica racional). Entre las múltiples aportaciones interesantes de Stevenson habría que resaltar la explicación que ofrece con relación a las diferencias culturales, que a su juicio se deben a distintos *patterns* a internalizar. De acuerdo con él, en cada grupo cultural los individuos con más personalidad (*forceful personalities*) decretan mandatos que, por una serie de razones

instintivas, las personas más débiles no se sienten capaces de desobedecer: «Los juicios éticos se propagan a sí mismos» (pág. 275), según la expresión de Stevenson. «Un hombre dice “esto es bueno”; con ello puede influir en la aprobación de una persona, que entonces formula el mismo juicio ético, el cual a su vez influye en otra persona, y así sucesivamente. Al final, mediante un proceso de mutuas influencias, la gente adopta más o menos la misma actitud» (pág. 275).

Es innegable que resulta de sumo interés esta hipótesis acerca de la propagación de creencias, criterios y normas éticas o morales, en sentido laxo. Pero si abandonamos la utilización laxa de tales términos y nos concentramos en lo que debería ser, en lo «moral» o «ético» como axiológicamente paradigmático, encontramos que son posibles importantes objeciones a un tipo de conducta basada en el predominio psicológico, político o económico de unos individuos sobre las ideas que los otros tengan acerca de cómo conducir sus vidas.

Simone de Beauvoir describe el proceso de socialización de una manera un tanto más optimista que Stevenson, pues si bien concede que hemos comenzado siendo niños y tomando como verdades incontestables los valores que los mayores nos imponían, considera que «es muy raro que el mundo infantil se mantenga más allá de la adolescencia. Desde la infancia se revelan ya ciertas fallas... Los hombres dejan de aparecerse como dioses y, al mismo tiempo, el adolescente descubre el carácter humano de las realidades que lo rodean: el lenguaje, las costumbres, la moral, los valores, tienen su origen en esas inciertas criaturas. Ha llegado el momento en que también él va a ser llamado a participar en su operación...» (1972, pág. 43).

Sea cual sea el estado de hechos, la NE no se cuestiona únicamente qué ocurre o qué está ocurriendo, sino qué debe ocurrir; no cómo se socializa el hombre, sino cómo debe asumir sus valores. Stevenson, por el contrario, se mueve siempre en el marco de la facticidad, lo que es y cómo es, sin embarcarse en la empresa del cómo debería ser.

Una célebre disputa mantenida entre Stevenson y Moore, de la que daré cuenta inmediatamente, tiene su origen en la imprecisión y vaguedad, por parte de ambos autores, a la hora de discernir entre lo que de hecho ocurre y lo que, desde un punto de vista racional, debería ocurrir. Así, en el caso de la utilización de los términos éticos, ni Moore ni Stevenson saben delimitar los usos típicamente éticos de los usos racionalmente éticos de los mismos. Entre los usos no típicamente éticos de *right* (correcto) figuran el de «X es correcto» con el significado de «yo apruebo X», que ha dado lugar a la réplica de Stevenson y a la contrarréplica de Moore. Las argumentaciones las esbozaré muy

brevemente, ya que han sido desarrolladas con más amplitud en otro lugar (1981a). Para Moore, «X es correcto» no podría significar «yo apruebo X», ya que si así fuera, una cosa o un acto sería a la vez correcto e incorrecto, puesto que el hablante A podría decir con verdad «yo apruebo X» (es decir, «X es correcto») a la vez que el hablante B diría igualmente con verdad «yo desapruebo X» (es decir, «X es incorrecto»).

La argumentación es por supuesto falaz, ya que, de hecho, que dos hablantes manifiesten respectivamente «yo apruebo X» y «yo desapruebo X», siendo el significado de «correcto» igual a «ser aprobado por alguien», no daría lugar a contradicción alguna. Ocurriría simplemente que, en el sistema axiológico de A, X sería correcto, y en el sistema axiológico de B, X sería incorrecto. Se trataría de sistemas contrarios y diversos, pero, lógicamente, no se incurriría en ningún tipo de contradicción. «Legal» significa «lo que está vigente de acuerdo con las leyes de un país» y, sin embargo, no decimos que de este enunciado se deriven contradicciones, dándose lugar a que algo sea a la vez legal e ilegal cuando, como es frecuentemente el caso, un mismo criterio o norma están vigentes en el país C y no vigentes en el país D. En rigor, decimos simplemente que se trata de codificaciones distintas, y es impropio pretender que se incurre en contradicción al afirmar que algo es legal e ilegal al mismo tiempo, puesto que el término aparece en contextos y paradigmas jurídicos diferentes.

Stevenson, por su parte, intenta demostrar los fallos de la argumentación de Moore en su trabajo «Moore's arguments against certain forms of Ethical Naturalism». Su crítica consta de tres partes, pero me limitaré a señalar los aspectos más significativos de la primera y de la segunda. En la primera parte Stevenson rechaza la argumentación de Moore, pues del hecho de que dos hablantes distintos mantengan posturas opuestas —para A «X es correcto» y para B «X es incorrecto»— no se sigue ni que X sea correcto una vez ni incorrecto otra. A y B expresan simplemente sus puntos de vista acerca de lo que es y no lo que realmente es.

Por otra parte, Moore había argumentado que era imposible que «X es correcto» pudiese ser traducido por «yo apruebo X», pues si así fuese nos encontraríamos con personas expresando juicios morales contradictorios, sin que por ello se contradijesen, lo cual, según Moore, es contrario a los hechos, ya que dos hablantes que formulen sentencias éticas contradictorias expresan desacuerdo en sus opiniones, posición que es mantenida en nuestros días, entre otros, por Kurt Baier (1953, pág. 103).

Con respecto a este punto, Stevenson va a argumentar que el hecho de que dos hablantes expresen sentencias contradictorias no implica que sus opiniones sean diferentes, en el sentido en que lo son cuando alguien manifiesta «X es un perro» y otro alguien replica «no, X es un lobo», sino que, para Stevenson, el desacuerdo en ética es, como ya había adelantado en «The Emotive Meaning of Ethical Terms» («El significado emotivo de los términos éticos»), primordialmente debido a actitudes divergentes.

Es decir, no existe un tipo de realidad objetiva a la que se refieran A y B al postular sus enunciados éticos, sino que mediante ellos reflejan únicamente actitudes personales. Más que afirmar o negar algo acerca del mundo, intentan primordialmente cambiar las actitudes de sus semejantes.

Sin desestimar lo que tiene de penetrante la explicación de Stevenson relativa a cómo, de hecho, los hombres actúan sobre los demás mediante sus enunciados éticos, habría que indicar algo que Stevenson pasa enteramente por alto. De alguna manera, si atraemos o repelemos a los demás mediante nuestras sentencias éticas, será debido a que algún tipo de sentimiento o *pro-attitude* se verá afectado, en atención a algún tipo de contenido objetivo.

Como indica Glossop, el significado emotivo de un término como *good* tiene que depender, en última instancia, del significado descriptivo, a menos que pretendamos hacer creer que ciertas combinaciones de sonidos tales como *g-o-o-d* producen automáticamente respuestas emocionales favorables (1974, pág. 437).

Por lo demás, lo que aquí deseo resaltar especialmente es que, sea cual sea el uso que los hablantes hacen de los términos éticos, a la NE no le concierne únicamente cómo de hecho se utilizan, sino que, por ser también normativa y prescriptiva, quiere señalar posibles criterios de utilización racional. Los usos «típicamente éticos» de «X es correcto» o «X es bueno» pueden ser múltiples. Sin embargo, podríamos indicar, habría que distinguir cuando menos entre usos primarios o primigenios y usos secundarios de los distintos términos y expresiones. «Te quiero» puede ser utilizado para significar sentimientos muy diversos, desde una genuina preocupación, cuidado y afecto por una persona determinada, hasta el encubrimiento de intereses egoístas. De hecho, un uso típico de «te quiero» pudiera muy bien ser: «Deseo de ti determinados servicios», si bien en este caso nos encontraríamos, muy posiblemente, más que frente a un uso frente a un abuso lingüístico e incluso moral de tal expresión primaria y primigeniamente denotativa de un tipo peculiar de afectos más o menos desinteresados.

Lo mismo podría decirse, exactamente, de expresiones como «X es correcto» o «X es bueno». Primariamente apuntan a determinadas razones intersubjetivas, que trascienden la pura arbitrariedad; de ahí su intensa fuerza emotivo-persuasiva. Por supuesto que, secundariamente, pueden ser utilizadas para encubrir intereses subjetivos y arbitrarios, envueltos en una respetable capa de moralidad o eticidad, pero en tales casos no se trataría de usos sino de abusos lingüísticos, racionales y morales de los términos éticos.

A pesar del interés de sus matizaciones, Stevenson no es capaz de deslindar los campos de lo fáctico o socialmente dado, en un lugar y un tiempo, y aquello que es deseable socialmente, desde un punto de vista racional; y otro tanto le ocurre a Moore, que titubea penosamente en su contrarréplica a Stevenson (Moore, 1967, págs. 544 y ss.).

Las críticas de que ha sido objeto el emotivismo en general, y Stevenson en particular, son múltiples y asumibles desde la perspectiva de la NE. Sánchez Vázquez subraya, frente a los aspectos expresivos y prescriptivos de los juicios morales, el hecho de que quien valora no es un individuo, sino un ser social, «conforme a ciertas necesidades y finalidades sociales en unas circunstancias dadas» (1978, pág. 227), siendo así que la norma no es meramente subjetiva sino social (página 228).

Tomado en sentido estricto, el emotivismo negaría la posibilidad de razones y conduciría, por consiguiente, a un irracionalismo, a un relativismo y, en suma, a un amoralismo, de acuerdo con Sánchez Vázquez (págs. 228-229). Hudson niega este punto, aduciendo que el emotivismo no lleva necesariamente a la conclusión de que todo vale, o al menos, lógicamente, no tiene por qué llevar a ello. Sin embargo, Hudson concede que Stevenson no ha estado muy afortunado al dar por hecho que cualquier creencia puede servir lógicamente como razón de una actitud moral. Hudson insinúa, y a mi entender acierta, que quizá existan unas reglas del juego moral, al igual que existen unas reglas del fútbol, que hacen que unos enunciados sean éticamente válidos (racionalmente válidos, se entiende) y otros no (1974, páginas 134-136, 146-147). Por su parte, O'Connor insiste en que las actitudes, y por añadidura las actitudes morales, no surgen arbitraria o gratuitamente, ya que, «por ejemplo, si tengo miedo es porque creo que algo amenaza mi seguridad... Hay, pues, un sentido concreto en el que podemos pedirle a alguien que justifique sus actitudes» (no en el sentido de que su actitud sea verdadera, nos dirá O'Connor, sino en el sentido de que esté bien fundada) (1971, págs. 100-101). Por lo demás, tener un motivo para realizar algo no es lo mismo que estar justificado

para hacerlo (págs. 100-101). En efecto, yo puedo tener buenos motivos para no impartir mis clases de ética (prefiero dormir, leer novelas policíacas, tomar el aperitivo, charlar con mis amigos, etc.), pero ello no presupone que tenga razones para ello. Es Hospers, precisamente, quien insiste en la diferencia entre motivo y razón en ética, como aspecto descuidado por los partidarios de la teoría emotivista (pág. 53).

O, como afirmará Warnock, se confunden en el emotivismo mis sentimientos, dándose «una constante tendencia a identificar... por ejemplo, mi desaprobación del comportamiento de alguien con el disgusto o repulsa que yo pueda sentir al observarlo... De ahí, finalmente, la conclusión de que el discurso moral es esencialmente no racional, cuestión no de argumentación sino de presión psicológica, no de razón sino de manipulación eficaz» (1978, pág. 29). Ahora bien, manipular, presionar, controlar, dirigir y modificar actitudes no es algo distintivo de los juicios morales, alegará Warnock acertadamente; los discursos políticos, las amenazas, los chantajes, etc., realizan el mismo cometido. Ni todo discurso encaminado a cambiar conductas es moral, ni todo discurso moral, en opinión de Warnock, está dirigido a redirigir las conductas, ya que «bien puedo estar conversando con alguien cuya actitud sé que es la mía, a quien por así decirlo, no puedo “mover” porque ya está aquí. Puedo ocuparme simplemente de hacer conocer mi “actitud” a alguien cuyas reacciones a ella me son totalmente indiferentes o, también, a quien por lo que yo sé no se preocupa en absoluto por mi opinión» (pág. 25).

Stevenson, sin embargo, había insistido en que el hecho de que el método para lograr acuerdos en ética fuese persuasivo, no racional ni de base empírica, no era motivo para desecharlo o abandonarlo, no habiendo razón para despreciarlo tampoco, «ya que es sólo por este medio como nuestra personalidad puede desarrollarse, a través de nuestro contacto con los demás» (pág. 285).

Pero realmente eso no es decir demasiado a favor del método de discusión en ética. Las persecuciones y represiones también pueden ser socialmente funcionales, e incluso los genocidios, lo cual no los reviste del carácter casi sacral de la moralidad. Las discusiones y persuasiones emotivo-morales pueden tener su interés y su funcionalidad social, pero ello no les otorga un estatus científico o racional digno de estima.

Con todo, es evidente que Stevenson supone cierto avance con relación al ideal que aquí se persigue y frente a los intentos de raigambre neopositivista de una filosofía moral *value-free*. El filósofo americano es mucho más cauto que sus correligionarios ingleses o sus proge-

nitores vieneses. En él la ética normativa no desaparece ni se desvanece, sino, como se dice en *Ethics and Language* (1944; *Ética y lenguaje*, 1971), «las cuestiones de tipo normativo constituyen, sin duda, la parte más importante de la ética».

Pero el libro que Stevenson presenta «no abarca la totalidad de la ética, sino sólo una parte especial de ella»; en rigor, aunque Stevenson no lo establezca así, se trataría de una provincia o subconjunto de la ética crítica o metaética. Los problemas de la ética normativa quedarán sin respuesta, pero Stevenson está dispuesto a suministrar el modo de aguzar las herramientas que han de ayudarnos a la determinación de nuestros criterios éticos (1971, pág. 15).

10.4. BIBLIOGRAFÍA

AYER, A. (1958), *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires.

GUISÁN, E. (1981), «¿Qué es filosofía moral?», en *Ágora, Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela.

O'CONNOR, D. J. (1971), *Introducción a la filosofía de la educación*, Buenos Aires.

SCHLICK, M. (1962), *The Problems of Ethics*, Nueva York, Dover Pub, Inc.

TOULMIN, S. (1979), *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza Universidad.

11

Del prescriptivismo al descriptivismo

Curiosamente, de 1903 (con los *Principia Ethica* de Moore) a 1971 (con *The Object of Morality* de Warnock), se efectúa un avance progresivo desde una ética que, desprendiéndose de sus sustentáculos metafísicos, ensaya la asepsia y el análisis *value free*, hacia una ética no dogmática y sin embargo comprometida que se basa en las necesidades humanas, en su interacción social.

El progreso, desde la perspectiva en que nos situamos con nuestra NE, ha sido paulatino, pero significativo y relevante. Desde el *good is good, and that is the end of the question* de Moore, pasando por el imperativismo drástico de Ayer, comenzamos a descender en la curva de posiciones «no valorativas», pasando a una posición más moderada en Stevenson y acercándonos con Hare o Nowell-Smith a una ética que de algún modo se empareja con la corriente de las buenas razones o *good-reasons approach*.

11.1. R. W. HARE

Richard Werwyn Hare (1919), efectivamente, supone, desde la NE, un avance cualitativo considerable en el camino de vuelta hacia una ética racional, que con Warnock se hará a la vez empírica, libre a un tiempo de arbitrariedades y trascendentalismo: relativismo y dogmatismo superados por igual.

Para Hare se aúnan a un tiempo dos preocupaciones: proseguir con el ideal de la neutralidad ética de la filosofía moral y, a la vez, proporcionar un marco conceptual que delimite las discusiones en ética.

Como la ética kantiana, la de Hare es formal en más de un sentido, por cuanto proporciona la forma que han de cumplir los enunciados a fin de que puedan ser considerados genuinamente éticos. Como el autor indica, «la teoría ética que determina los significados y funciones de las palabras morales y, de este modo, las “reglas” de los “juegos” morales, proporciona únicamente un esclarecimiento del marco conceptual dentro del que tiene lugar el razonamiento moral; es, por tanto, en el sentido requerido, neutral con relación a las distintas opiniones éticas. Pero es en gran medida relevante el razonamiento ético, porque, al igual que ocurre con las reglas de un juego, no podría existir una cosa como el razonamiento moral sin este marco, y el marco dictamina la forma de razonamiento» (1963, pág. 89).

Todavía, sin embargo, existe, por decirlo así, un consenso respecto al significado evaluativo de «bueno» en los distintos contextos. Si yo digo «buen coche», «buen chico», «buena oportunidad», el significado descriptivo variará de una sentencia a otra, e incluso será sumamente ambiguo e indeterminado en cada uno de los casos, mientras que el significado emotivo que acompaña a tales afirmaciones es siempre el mismo: alabanza, aprobación, etc. En este sentido, Hare hace observar que «cuando llamamos bueno a un coche, a un cronómetro, una pelota de *cricket* o un cuadro, los estamos alabando (*commending*) a todos ellos. Pero, dado que los estamos alabando a todos ellos por distintas razones, el significado descriptivo es diferente en cada uno de los casos. Tenemos conocimiento del significado emotivo de “bueno” desde nuestra más temprana edad, pero estamos aprendiendo constantemente a usarlo en nuevos significados descriptivos, conforme los tipos de objetos cuyas virtudes aprendemos a distinguir se hacen más numerosos» (1952, pág. 118).

Como es evidente, Hare retiene importantes elementos emotivistas en su teoría prescriptivista. De las fuerzas locucionaria, ilocucionaria y perlocucionaria del lenguaje, Hare se centra en la segunda, si acaso en la tercera, y olvida por completo casi la primera de las tres.

Sin embargo, resulta palmario, como han comentado los críticos del emotivismo, especialmente Warnock, que la emotividad o capacidad de alabar, recomendar, sugerir, presionar, etc., no es una característica distintiva del lenguaje ético sino, más bien, una faceta que comparte con la propaganda, el chantaje y la amenaza. Para que el lenguaje moral pueda ser distinguido de otros tipos de lenguajes emotivos habría que caracterizar las razones en virtud de las cuales se alaban los comportamientos y las causas, motivos, etc., por las que los términos morales evocan, sugieren o imponen determinados tipos de compor-

tamiento no de forma automática, mediante procesos de socialización en los que los individuos a socializar desempeñan papeles pasivos, sino cuando nos encontramos con individuos adultos y reflexivos que quieren plantearse el porqué de su actuación moral.

Por supuesto que no se pueden desechar sin más los análisis de Hare, que suponen un enriquecimiento de matices en relación con la dinámica del lenguaje moral. En efecto, es correcto afirmar con él la importancia del significado valorativo, por cuanto, como él indica con sagacidad, «podemos utilizar la fuerza valorativa de la palabra a fin de cambiar el significado descriptivo de cualquier clase de objetos. Esto es lo que el reformador moral hace a menudo en la moral» (1952, pág. 119).

De todos es sabido que la fuerza emotiva de palabras como igualdad, felicidad, libertad, honestidad, etc., puede ser utilizada hábilmente para redirigir la atención de los demás hacia nuevos, a veces insólitos, a veces ya utilizados en el pasado, aspectos descriptivos o características descriptivas. Ahora bien, el problema es hasta cierto punto circular. Mediante la fuerza emotiva de «bueno», «libre», «honesto», etc., podemos cambiar los contenidos con los que han de ser llenados estos términos, pero ello se debe, sin duda, a algún tipo de contenido descriptivo previo, que fue origen y causa de la fuerza emotiva de términos como libre, honesto, feliz, solidario o fraterno, entre otros muchos. No podría explicarse la fuerza emotiva de los términos referidos a menos que, por muy ambigua y laxamente que sea, evocasen algún tipo de significado descriptivo, algún tipo de fuerza locucionaria como referente.

Por lo demás, hay en Hare un casi imperceptible pero interesante corrimiento hacia la *good-reasons approach*, ya que asegura, por otra parte, que siempre que alabamos o elogiamos algo lo hacemos de manera universal. Si digo de este coche que es bueno, me comprometo a afirmar que son buenos todos los coches con características similares, y además lo hago en atención a determinadas cualidades que estoy encomiando. «Por lo tanto, siempre tiene sentido, después de que alguien haya afirmado “Ése es un buen coche”, preguntar “¿Qué es lo que tiene de bueno?” o “¿Por qué lo llaman bueno?...” Siempre se puede preguntar legítimamente a alguien que ha llamado bueno a algo: “¿Qué es lo que tiene de bueno?”» (págs. 130-131).

Por añadidura, la postura de Hare ofrece un nuevo aspecto interesante, por cuanto se presenta como una vía intermedia entre quienes se inclinan por la racionalidad en la ética, negando, según Hare, la libertad del individuo para elegir su propio código normativo, y quie-

nes, en el extremo opuesto, caen en un subjetivismo que niega toda posibilidad de racionalidad. De acuerdo con Hare, «esta antinomia es la fuente de casi todas las controversias importantes de la filosofía moral. La mayoría de los filósofos de la moral han tomado sus posiciones en un lado u otro, y esto les ha hecho negar importantes verdades que son acentuadas por el lado que han rechazado. Algunos han pensado que es tan importante conservar nuestra libertad en cuestiones morales, que han negado la racionalidad de la moral, porque pensaban (erróneamente) que era un freno a la libertad. A esta clase pertenece la mayor parte de aquellos filósofos conocidos por el nombre considerablemente ambiguo de “subjetivistas” junto con los denominados “emotivistas”. Otros han pensado que es tan importante acentuar que el pensamiento moral puede ser una actividad racional que han negado, porque la libertad parecía incompatible con la racionalidad, nuestra libertad para formular nuestras propias opiniones. A esta clase pertenecen todos aquellos filósofos de la moral a los que denominaré “descriptivistas”, de los cuales el principal grupo lo constituyen los denominados “naturalistas”. Es tarea de la filosofía moral... buscar el modo de reconciliar estas posturas aparentemente incompatibles y resolver así la antinomia entre libertad y razón» (1963, pág. 3).

En efecto, para Hare la libertad parece imponerse casi como un precepto moral o como una carga o responsabilidad ineludible, más que como una liberación, en el sentido de no sujeción a compromisos. La libertad que Hare propugna implica de alguna manera que, como decía nuestro poeta Machado, «se hace camino al andar» y por lo tanto es duro caminar, porque los senderos no están trillados, sino que tenemos que irnos abriendo paso con nuestras decisiones. Debemos tomarnos la molestia de decidir, en lugar de dejar que otros lo hagan por nosotros. Como puntualiza Hare, «la libertad que tenemos en moral ha de ser distinguida de la libertad que se da cuando simplemente no importa lo que hagamos o digamos. Eso es por lo que, cuando la gente alcanza el estado en el que comienza a comprender que en las cuestiones morales es libre para formar sus propias opiniones, siente esa libertad no como una emancipación sino como una carga» (1963, págs. 2-3).

Dentro de los presupuestos de Hare, el individuo es libre para decidir su destino, con una única condición: si quiere participar en el «juego» de la moral y si desea que sus postulados sean éticamente justificados, ha de cumplir con dos requisitos, que explicaré en seguida, so pena, en caso contrario, de no poder apelar a «justificaciones morales», ya que «uno puede utilizar cualquier palabra como guste, pero a

un precio. Sin embargo, no puede seguir pretendiendo estar ofreciendo aquel tipo de justificación de su acción para la cual, tal como yo creo, la expresión común es "justificación moral"» (1963, pág. 9).

En cuanto a los dos requisitos mencionados que delimitan el «arco» del juego ético, son éstos: la prescriptividad y la universalizabilidad, de modo que «cuando intentamos, en un caso concreto, decidir qué debemos hacer, lo que estamos buscando... es una acción con la cual nos podamos comprometer nosotros mismos (prescriptividad), pero que a la vez estemos dispuestos a aceptar como ejemplificación de un principio de acción que sea prescripto a los demás en circunstancias semejantes (universalizabilidad)» (1963, pág. 99).

Se da, como en el caso de la ética kantiana, una notoria ambigüedad. Al no poner límites a lo que pueda ser universalizable y prescriptible, se puede llegar a situaciones en las que dos hablantes construyan juicios éticos dispares e incluso contradictorios, como «Matar judíos es bueno» y «Matar judíos es repudiable», cumplimentando sin embargo, en ambos casos, los requisitos de prescriptividad y universalizabilidad.

Como Javier Muguerza ha señalado al respecto, el prescriptivismo de Hare lo único que viene a mantener es la necesidad de consecuencia con los propios principios, «tanto si lo que creo que debo hacer es amar a los demás hombres, como si creo que debo enviar a la cámara de gas a los que pertenezcan a otras razas. Un racista fanático podría aceptar, así, la idea de ser gaseado en el supuesto de descubrirse en él la menor mancha de impureza racial, puesto que el fanatismo acostumbra a pecar de exageradamente consecuente más que de inconsecuente. Y la discusión racional entre el racista y el filántropo no pasaría en cualquier caso de la constancia de su irreconciliable desacuerdo en cuanto a los principios, con lo que más o menos volveríamos a estar donde el emotivismo nos dejó» (1977, págs. 228-229).

Y así es, en efecto, en buena medida. El emotivismo no ofrecía la posibilidad de solventar los conflictos entre hablantes cuyos desacuerdos no se debiesen simplemente a una mala información. Los desacuerdos en creencias podrían ser solventados, pero no así los desacuerdos genuinamente éticos, a saber, los desacuerdos en actitudes.

El propio Hare es consciente, y parece satisfecho de ello, de que la ética, de acuerdo con sus postulados, «sigue siendo moralmente neutral», en el sentido de que no se derivan de ella ningún tipo de contenidos, sino más bien formas de pensamiento moral, lo cual no garantiza, y Hare parece percatarse de ello, el consenso respecto a las cuestiones éticas, ya que «dos personas que utilicen la palabra "debe"»

(*ought*) en el mismo sentido pueden sin embargo diferir acerca de lo que debe hacerse en una situación determinada, bien porque difieren acerca de los hechos, o porque una u otra carece de imaginación, o porque sus diferentes inclinaciones hacen que una rechace alguna prescripción singular que la otra puede aceptar» (1963, pág. 97).

Se da en él sin embargo una especie de optimista creencia en la similitud de las tendencias humanas y en la semejanza de propósitos cuando las personas acceden a entrar en el juego de la racionalidad moral. Y éste es un aspecto muy sugestivo que asumo completamente como elemento integrador de la NE que postulo. En efecto, considero que las discrepancias entre los diversos agentes humanos podrían ser suavizadas notoriamente si utilizásemos la ética, tal como Hare sugiere, como instrumento reconciliador: por ser la ética «un instrumento inmensamente poderoso para producir acuerdo moral, porque si dos personas están dispuestas a utilizar la palabra moral “debe” y a utilizarla del mismo modo... las otras posibles fuentes de desacuerdo moral son todas ellas eliminables. Las inclinaciones de la gente acerca de la mayoría de las cuestiones importantes de la vida tienden a ser las mismas (muy poca gente, por ejemplo, quiere morir de hambre o que la atropelle un coche)... Los hechos son a menudo, dada la suficiente paciencia, determinables. La imaginación puede ser cultivada. Si se cuida de estos tres factores, como de hecho se puede cuidar, el acuerdo en el uso de “debe” es la única otra condición necesaria para producir acuerdo moral, al menos, en los casos típicos» (1963, páginas 97-98).

Se concibe así, implícitamente, la ética como instrumento educador e ilustrador de lo que Nowell-Smith denominaría *pro-attitudes* básicas de los seres humanos.

Sin embargo, es también palmario que los dos requisitos establecidos por Hare, prescriptividad y universalizabilidad, no son suficientes para garantizar la educación moral de los individuos. Hay que desarrollar, necesariamente, la imaginación, los sentimientos de empatía, etc., aspectos que no pueden quedar a salvo en el contexto de una teoría prescriptivista de la ética.

Como Warnock ha criticado a Hare, el argumento de la universalizabilidad no implica que un hombre haya de interesarse necesariamente por el bienestar de los demás. Podemos toparnos fácilmente con algún individuo lo bastante egoísta como para estar dispuesto a autoprescribirse y universalizar la persecución de los fines propios de cada individuo, sin atención a los intereses ajenos, «por mucho que le desagrade, cuando en la lucha enteramente competitiva él resulte ser

el perdedor». Añade Warnock que, por consiguiente, «el requisito de la universalizabilidad, ni en la teoría ni en la práctica parece establecer límites a los juicios prácticos que pueden ser hechos y mantenidos consistentemente por los hombres sanos» (Warnock, 1978, pág. 46).

No hace falta indicar que las críticas de Warnock se hacen desde una perspectiva ética que descarta la posibilidad de que un juicio genuinamente moral, en el sentido de moralmente positivo, pueda implicar una desatención respecto de los demás. Por otra parte, se ha criticado también a Hare que su individualismo le lleva a desestimar el hecho de que cualquier moralidad supone reglas de conducta para la vida comunitaria. «Y no se da el caso de que cualquier conjunto universalizable de prescripciones pueda, sin más, constituir una moralidad o un conjunto de juicios morales» (pág. 14).

11.2. P. H. NOWELL-SMITH

Mientras que Ayer ha sido calificado de emotivista o imperativista, Stevenson de emotivista, Hare de prescriptivista y Warnock, que comentaré más adelante, de descriptivista, Nowell-Smith (1914) no ha sido encasillado, que yo sepa, sino acaso incluido en el grupo de la *Linguistic Philosophy* (1977, pág. 319).

No hace falta decir que todo encasillamiento de un autor, asignándole un rótulo, es siempre artificioso y arbitrario, y su única función es proporcionar una imagen aproximada, frecuentemente distorsionada, del papel que el autor en cuestión desempeña dentro del desarrollo de la disciplina objeto de estudio.

Desde la perspectiva de la NE que supone la búsqueda de fundamentos empírico-rationales de la eticidad de las conductas humanas. Nowell-Smith se presenta como un paso más al frente en el camino que queremos recorrer.

Comparte Nowell-Smith el matiz casi existencialista evidenciado en el pensamiento de Hare, en el sentido de que, en última instancia, no existen normas ni respuestas a las preguntas más cruciales y apremiantes de la ética, como, por ejemplo, qué debo hacer, qué regla debo seguir, etc., sino que cada individuo, como el Orestes de *Las moscas* de Sartre, ha de inventarse su propio camino.

Lo máximo que un filósofo puede hacer, en opinión de Nowell-Smith, es describir los diversos tipos de vida y plantearnos la cuestión de cuál de ellos es el que realmente deseamos.

El no naturalismo mantenido por Moore, la separación entre he-

chos y normas continúan aquí, aunque muy atenuados. Por ejemplo se precisa, en la línea de la separación, hiato o *gap* entre *is/ought*, que ni las decisiones ni los imperativos morales se siguen lógicamente de los enunciados de la fisiología o la biología, si bien «el tipo de vida que, de hecho, satisfará mejor a un hombre depende del tipo de hombre que sea» (1977, pág. 319).

Mantiene Nowell-Smith que, puesto que existen características más o menos generalizadas entre los hombres, existirá un mínimo común, sustrato de todas las morales individuales. Se darán situaciones y habrá cosas que ningún hombre podría desear, pero en este caso, nos indica Nowell-Smith, las recomendaciones éticas son redundantes, ya que se trata de cuestiones evidentes.

Paradójicamente, el consejo y la recomendación son más necesarios en la medida en que son más difíciles de suministrar, ya que es «vano, presuntuoso y peligroso tratar de contestar a estas cuestiones sin conocimientos de psicología y del caso particular» (pág. 320).

El paralelismo entre las filosofías de Nowell-Smith y Hare es palmario: se preserva la libertad del individuo para decretarse a sí mismo normas, y se hace una apelación a la necesidad del elemento de racionalidad. Las expresiones éticas se caracterizan, para ambos autores, por una apelación tácita o implícita a la racionalidad. Si alguien dice que le agrada una cosa no tiene sentido preguntarle por qué le gusta: «Pero si dice “Debo hacer X” se expone a ser requerido a dar razones y debe tener una respuesta a mano» (pág. 190).

Las diferencias marcadas por distintos usos del lenguaje, como «debo hacer X» y «me gusta hacer X», son diferencias que apuntan, respectivamente, a presupuestos racionales, por una parte, y no necesariamente racionales por la otra, de nuestros enunciados. Y otro tanto podría decirse con relación a la diferencia entre una sentencia ética y una simple orden o un simple mandato: «un hombre que da una orden no está obligado lógicamente a dar razones de por qué debe ser obedecido. Por otra parte, si un hombre dice “Debes...” o “Vale la pena que...” debe (lógicamente) ser capaz de dar razones» (pág. 191).

Lamentablemente, sin embargo, en ningún lugar de su obra nos aclara Nowell-Smith en qué puede consistir una buena razón en ética, si bien postula que una razón lógicamente buena no es una razón moralmente buena (pág. 114).

El ejemplo que nos ofrece un poco más adelante respecto a que si nos apetece torturar a un gato tenemos buenas razones lógicas para hacerlo, pero no razones morales, no es sino fuente de perplejidades. Si una razón ética no coincide exactamente con una buena razón ló-

gica, ¿cómo hemos de saber en qué se distinguen? ¿Cómo puede afirmar Nowell-Smith que no es una buena razón ética para torturar al gato el hecho de sentir placer en ello, a menos que disponga de algún tipo de criterio, que se reserva, respecto a moralidad y racionalidad moral?

De alguna manera, los presupuestos de Nowell-Smith salen a flote en repetidas ocasiones, a despecho de su intento de neutralidad y no *engagement* heredado de la tradición neopositivista. Así, puede llegar a distinguir entre *pro-attitudes* morales y no morales, de suerte que una *pro-attitude* no puede ser considerada como «principio moral» a menos que un hombre esté dispuesto a universalizarla (pág. 309), poniéndose de manifiesto el compromiso de universalizabilidad o imparcialidad, ya suscrito por Hare a la manera kantiana.

Por supuesto que Nowell-Smith está en lo cierto al afirmar que lo único que podemos decir de quien no se comporta de acuerdo con la imparcialidad es que no está comportándose éticamente, pero de ello no podemos inferir que debiera comportarse imparcialmente. Posiblemente, todo lo que la ética pueda afirmar es qué conductas se ajustan a la moralidad. Pretender exhortarnos a que adoptemos las conductas morales se acercaría más a la propaganda.

En cualquier caso, la discusión es un tanto baladí, ya que, de hecho, al decirnos que no nos estamos comportando éticamente, honestamente, etc., se nos está incitando a cambiar de postura y comportamiento, pues se sobreentiende, entre seres razonables, o meramente racionales, que una conducta moral es, socialmente al menos, preferible a una conducta no moral. Y todos, por una serie de razones demasiado conocidas para desarrollarlas ahora con detalle, deseamos la aprobación social, y muy especialmente la aprobación social-racional de aquellos otros seres sintientes y racionales con los que deseamos establecer una comunidad de actitudes y pensamientos.

Igualmente valorativa es la actitud de Nowell-Smith cuando pretende describir la génesis de las reglas morales, cuya necesidad viene a derivar de la búsqueda de armonía interna entre los diversos objetivos y proyectos de un ser humano, individualmente considerado (página 228), así como de la búsqueda de armonía social y el respeto mutuo que favorezcan el logro de las distintas metas individuales (pág. 229).

Posiblemente, sin una base utilitarista, larvada o solapada, no podría Nowell-Smith realizar afirmaciones como las anteriormente citadas, o como las relativas a que las reglas morales que tenemos «se supone que tienden a promover algún objetivo muy general, tal como la felicidad de los demás» (pág. 230). Sin embargo, inconsecuente con

sus principios larvados, consecuente con sus objetivos explícitos, nos asegurará que aun cuando las razones para adoptar una norma sean del tipo sugerido por el utilitarismo, por supuesto es «imposible demostrar que éstas son las únicas buenas razones, ya que ello equivaldría a un juicio moral» (pág. 239). Y, por supuesto, Nowell-Smith no estaba dispuesto a hacer juicios morales, si bien, quiéralo o no, su descripción de la necesidad y el funcionamiento de las normas morales está cargada de la inevitable valoración que acompaña a toda tarea filosófica, incluso netamente científica, especialmente cuando el objeto de estudio lo constituyen los fenómenos sociales.

Desde la perspectiva aquí adoptada, Nowell-Smith se apunta tantos positivos, por sus valores implícitos, referidos al bienestar del individuo y el grupo social, así como por su apelación explícita a una base natural de la ética. Los hombres eligen (éticamente) lo que eligen porque son lo que son, «y las teorías morales que intentan excluir todo tipo de consideraciones acerca de la naturaleza humana tal como es, no han empezado siquiera a ser teorías morales» (pág. 182).

11.3. LA CORRIENTE DE LAS «BUENAS RAZONES»

Desde el punto de vista de la NE es difícil determinar quién debe preceder a quién en el camino hacia una ética de base empírico-racional.

De algún modo parece que la corriente de las *good-reasons* ocupa un lugar intermedio entre el incipiente racionalismo de Hare y Nowell-Smith y una ética de base empírica y sin embargo objetiva de los valores, como la postulada por la corriente descriptivista, de la que Warnock es el más significado exponente.

Sin embargo, los avances no siempre son claros, pues posiblemente algunos representantes de la «*good-reasons*» *approach*, como pudiera ser el caso de Baier, ofrezcan una concepción más madura de la filosofía moral y, desde luego, más afín a mi propio punto de vista, que la de Warnock.

Hecha esta salvedad, en líneas generales el descriptivismo o neonaturalismo, debidamente matizado, nos pone más cerca del verdadero objetivo de la ética (siempre desde el paradigma axiológico aquí adoptado) y, por consiguiente, será considerado en último lugar, como colofón de esta rápida revista a las diferentes posturas de la filosofía moral contemporánea y su aportación a la NE.

Por lo que se refiere a la denominada *good-reasons approach*, expre-

sión que se resiste a ser fácilmente traducida y que podríamos expresar en castellano, aproximadamente, como «corriente, o tendencia, de las “buenas razones”», abría que considerar dos contribuciones importantes y significativamente distintas.

A pesar de la deuda que K. Baier reconoce haber contraído con las posiciones manifestadas por Stephen E. Toulmin (pág. 27), existen importantes diferencias entre ambos autores que interesa destacar.

Cierto que los dos parten de una premisa que no se molestan en demostrar, por considerarla, quizá, del todo autoevidente: los enunciados éticos corresponden a razones y no simplemente a pulsiones, *drives*, intereses o deseos, de tal suerte que toda teoría ética que no pueda dar debida cuenta del factor de la racionalidad en ética, debe ser eliminada por inoperante.

Dicho presupuesto, sumamente atractivo desde el marco axiológico en que se encuadra el presente trabajo, es sin embargo un tanto gratuito, como lo son las afirmaciones de Baier acerca de los cuatro requisitos básicos de los juicios morales, a saber: *a)* que los juicios morales puedan ser mutuamente contradictorios; *b)* que los juicios morales sean capaces de guiar a un agente moral en la búsqueda de la acción correcta; *c)* que deben existir buenas razones por las que todos y cada uno de los agentes morales deban realizar el acto correcto en lugar de su contrario; y *d)* que a menudo sabemos si un curso de acción es correcto o incorrecto aunque evidentemente no lo podamos percibir por medio de nuestros sentidos (1953, pág. v).

Podría plantearse aquí, como en el caso de cualquier otra teoría, si estos presuntos requisitos a cumplir por las restantes teorías éticas distintas a la defendida por el autor, no son sino los presupuestos de la propia teoría del autor, de tal modo que, por necesidad, sólo la teoría del autor puede responder válida y efectivamente a las condiciones requeridas.

En el emotivismo de Stevenson, por ejemplo, existía la exigencia de que el sentido de *good* cumpliera tres requisitos vitales:

- 1) La bondad debe ser un tema de desacuerdo inteligente (que se asemeja bastante a la cláusula *a)* de Baier).
- 2) Debe ser «magnético».
- 3) No debe ser descubrible únicamente a través del método científico (que en cierto modo adelanta también otro requisito de Baier, el *d)* (1981, pág. 273).

En el caso de Stevenson estos tres requisitos sólo eran cumplidos por su propia explicación del significado de *good*, al igual que en el caso de Baier sólo su explicación de la moral dará cuenta satisfactoria de los requisitos de la moralidad.

El problema que se plantea, tanto en el caso de Baier como en el de Stevenson, es extensivo a todos los teóricos de la moral, como posiblemente a todos los teóricos de las ciencias sociales e, incluso, de las ciencias en general. Decidirse por un concepto es siempre, como ya se adelantó, prescribirlo de algún modo. Postular requisitos para que algo sea algo es, en algún sentido, sostener unas creencias determinadas, generalmente situadas más allá de las evidencias observacionales.

Timasheff admite que la teoría «no puede derivarse de la inducción rigurosa. La formulación de una teoría es obra creadora. Hay siempre un salto más allá de la prueba, una corazonada, correspondiente al esfuerzo creador» (1961, pág. 24).

La teoría moral participa, como toda teoría científica, de este aspecto creador, pero presenta una serie de dificultades que en las teorías sociales son en buena medida soslayadas, por cuanto las teorías sociales deben ser sometidas a verificación, considerándose verificadas si no las contradice ningún hecho o generalización conocidos (Timasheff, 1961, pág. 64). En las teorías morales, por el contrario, como Gilbert Hartmann señala, la cadena explicativa entre principios y observación parece romperse (1977, pág. 8).

Dicho en otras palabras, los hechos o *facta* que han de verificar las teorías del filósofo de la moral no existen, sino que se constituyen dentro de su propia teoría. Sin embargo, quizá la disimilitud entre ciencia y filosofía moral sea menor que la aparente, y de alguna manera sea posible ensayar un método, si no de verificación y validación, sí cuando menos de vindicación de las distintas teorías.

En este sentido parece, *prima facie*, que los requisitos exigidos por Baier podrían ser fácilmente *vindicables*, como posiblemente también los de Stevenson, con algunas matizaciones y precisiones.

Que deben existir «buenas razones» para actuar moralmente parece ser un presupuesto generalmente admitido, aun por los más remisos a un *engagement* ético, como eran los casos de Hare o Nowell-Smith (por supuesto que Ayer y Stevenson no aceptarían esta exigencia).

Monro distingue, adecuadamente, entre dos usos de moral que él considera igualmente instituidos por el uso común. En un sentido amplio podemos considerar que las normas morales son simples reglas que tienen autoridad sobre otras reglas cuando entran en conflicto, de tal suerte que moral sería todo aquello *overriding* (predominante) cuando alguien ha tomado una decisión, cualquiera que esta decisión sea. En un sentido más restringido del término, normas morales serían aquellas que implicasen únicamente el punto de vista de un observador imparcial y desapasionado (1967, págs. 208 y ss.).

Tomado el término moral restringidamente, no hay duda de que no toda conducta, norma o código es moral, ya sean asumidos por un individuo en solitario o por toda una comunidad, y en este sentido podemos concederle a Baier que, efectivamente, moral implica de algún modo un tipo peculiar de racionalidad en la conducta.

La importancia de la aportación de Baier, frente a la de Toulmin, radica precisamente en su concepción de la racionalidad, o, lo que es igual, en la justificación racional de las razones en ética. Por decirlo utilizando una expresión de Gilbert Hartmann, hay un externalismo en K. Baier, ausente en la teoría de Toulmin, aunque de alguna manera aparezca insinuado. Dicho externalismo se refiere precisamente a la fundamentación empírica de la razón en ética.

No sólo acepta Baier, con Toulmin, la necesidad de la universalidad e imparcialidad en los razonamientos éticos (1979, pág. 192), sino que trata de buscar, además de los requisitos formales de la ética, el contenido de la misma, punto en el que, como se verá más adelante, coincidirá con Warnock. Como indica Baier, «las condiciones mencionadas hasta ahora son meramente formales.... Pero las normas morales también deben tener cierto tipo de contenido. La observancia de estas normas debe ser *para el bien de todo el mundo por igual*» (1958, pág. 200). [Subrayado de Baier.]

En Toulmin, si bien hay indicaciones de que el moralista debe tener ante sí el ideal de «una sociedad en que no se tolera, dentro de las posibilidades y el estado de conocimientos existentes, la pobreza ni la frustración» (1979, pág. 249) o se insinúa en algún otro lugar que la regla vigente en nuestra sociedad es la que determina lo correcto y lo incorrecto, «podemos preguntarnos si, en el caso en que se hiciera algún cambio específico, los miembros de nuestra comunidad llevarían una vida más completa y feliz». De tal modo, «si hay fundamentos razonables para creer que la llevarían, está justificado el cambio con toda seguridad» (pág. 182). Se pone énfasis excesivo en un relativismo ético sociológico, de tal manera que en ciertos niveles de la argumentación «no hay ninguna razón más general que dar más allá de la que relaciona la acción en cuestión con una práctica social aceptada» (pág. 168).

Baier, por el contrario, y en esto aventaja extraordinariamente a Toulmin desde el punto de vista de la NE, mantiene no sólo que podemos cuestionar las normas vigentes en nuestra sociedad, sino que debemos vivir en un estado crítico permanente, si queremos ser morales. Su principal alegato es que «no podemos hablar de una moralidad en oposición a un sistema de convenciones, costumbres o leyes, hasta que se formule la cuestión de la corrección o incorrección,

verdad o falsedad de las reglas prevalecientes en una comunidad, hasta que, en otras palabras, las normas prevalecientes no sean ya consideradas sacrosantas, como no susceptibles de alteración o mejora. Sólo cuando las normas establecidas son contrastadas con otras normas ideales, mejoradas, posibles, puede decirse que un grupo posee una moralidad, en oposición a un mero conjunto de tabúes» (1958 pág. 174).

Afirma en otro lugar que el individuo no puede llegar al conocimiento de lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto, simplemente observando lo que su grupo considera como tal, ya que, «por el contrario, la moralidad del grupo es verdadera solamente si las moralidades de sus miembros lo son».

No puede haber razón para dudar, pues, que existen verdades morales absolutas, independientes de los cambios sociales. La ley y la costumbre son productos sociales que, por su naturaleza, cambian cuando la «voluntad de la sociedad» cambia. En contraste, existen verdades morales que no son de este modo dependientes lógicamente de la voluntad de su sociedad (pág. 235).

Por este motivo se establece la posibilidad de una racionalidad de las normas éticas y de los propios sistemas en que son generadas. Racionalidad que permite la confrontación de distintos códigos y la dilucidación de aquellos que mejor contribuyan a la puesta en marcha de los *desiderata* éticos, posibilidad no existente en la teoría de Toulmin, quien afirmaba que cuando «alguien pregunta por dos instituciones superficialmente parecidas que parten de dos formas de vida diferentes, diciendo cuál es la mejor, habría que decirse que, de suyo, no son comparables: lo único que podría compararse son las formas de vida como conjunto. Y esta comparación es privada como la que más, lo cual quiere decir que no se puede razonar sobre ella, sino que, razónese como se quiera, la decisión final es personal» (1979, pág. 170).

Baier afina mucho más el instrumental de análisis, y distingue los diversos contextos que hacen que una cosa pueda ser buena aquí, mala allá, en razón de circunstancias distintas (es bueno abrigarse en un clima frío y llevar ropa ligera cuando hace calor) pese a las normas generales válidas universalmente, lo que hace, precisamente, que al adaptarse a los medios existentes, unas cosas resulten buenas o malas (la salud o el bienestar serían universales que harían que determinado tipo de ropa resultase conveniente en un determinado tipo de clima). Existen verdades morales universales, y no porque exista una razón pura práctica incondicionada, *more* kantiano, sino porque la naturaleza humana comparte en todas las latitudes determinados rasgos que

hacen que unas cosas sean siempre valiosas, y otras siempre disvaliosas o nocivas.

En un sentido, acepta Baier que no existe «una sola moralidad verdadera», ya que las verdades morales universales no tienen por qué producir el mismo tipo de normas siempre, dada la variable de las circunstancias de tiempo y lugar, por lo que «sería mejor hablar de... “moralidades verdaderas” más que de una moralidad verdadera» (1958, pág. 181). Al mismo tiempo subraya que, «no obstante convenciones morales tales como “matar es incorrecto”, “hacer daño a otros es incorrecto”, “mentir es incorrecto”, son verdades con total independencia del sistema particular de sociedades determinadas... Sin embargo, no son verdaderas para “todos los seres humanos si hubiese cambios radicales en la *naturaleza humana*”» (pág. 182). [Cursivas mías.]

Son notables los avances efectuados desde los *Principia Ethica* de Moore, de 1903, hasta *The Moral Point of View*, de Baier, de 1958. No sólo contamos con razones en ética, sino que se nos proporciona el aval de estas razones. Contamos con un fundamento empírico racional de la ética, que supera por igual el no naturalismo de los intuicionistas y el no cognoscitivismo de los emotivistas o imperativistas. Se trata de una ética de base natural que a la vez evita todo tipo de falacias naturalistas, por cuanto los hechos de la naturaleza humana son modelos de acuerdo con criterios racionales que le confieren el carácter específico y peculiar de los términos, argumentos y discusiones éticos.

No cualquier deseo es el criterio en ética, sino el mejor deseo, el que mejor contribuya a armonizar los intereses conflictivos de cada individuo en particular y los intereses de los distintos individuos en conflicto. La ética se tiñe, así, de racionalidad que le exime de caer en naturalismos. La razón se impregna de penetración en las necesidades de la naturaleza humana, con lo cual se evitan los dogmatismos y los absolutismos: «Matar es malo», por ejemplo, pero no absolutamente malo, como Kant pretendía, con independencia de la naturaleza o los deseos humanos. «Cuando se emplea desde el punto de vista moral —declara Baier—, la razón rechaza el matar pero lo hace sólo porque es parte de la naturaleza humana desear vivir y porque la vida es el presupuesto de satisfacción de los demás deseos. Si la naturaleza humana estuviese constituida de otra manera, la razón no tendría que oponerse a la privación de la vida» (pág. 295).

Baier ha sorteado eficazmente los dos principales escollos de la teoría ética contemporánea y de todo tiempo: la pérdida de la racionalidad, con la subsiguiente caída en el subjetivismo y la arbitrariedad

y la apelación a una objetividad trascendente al hombre y sus necesidades e intereses reales.

De todos los autores que se han ocupado de cuestiones éticas, desde los orígenes de la filosofía moral en Grecia, ninguno quizá se acerca más a los ideales de la NE que Baier.

El descriptivismo, que es la última de las corrientes contemporáneas a analizar, presenta también grandes afinidades con lo postulado en la NE, especialmente en la obra de G. J. Warnock. Los rótulos que separan a Baier de Warnock, por ejemplo, no hacen justicia a las posiciones que comparen en común. Y es que las fronteras y los rótulos en teoría moral, como en todas partes, son, por decir lo menos malo de ellos, *misleading* o desorientadores.

En más de un sentido, habría que agrupar a Baier y a Warnock bajo un mismo epígrafe, ya que ambos comparten el propósito, reiteradamente expresado, de encontrar una base objetiva, no absolutista de la moral, y ambos superan el relativismo radical sin caer en el trascendentalismo. Quizá habría que englobarlos a ambos en la corriente de la explicación empírico-racional de la ética, que resulta, desde el punto de vista adoptado en este libro, atractiva y convincente.

11.4. EL DESCRIPTIVISMO DE WARNOCK

Con el descriptivismo de Warnock se cierra este estudio, necesariamente breve, dedicado a examinar las relaciones entre la metaética y una determinada concepción epistemológica y axiológica que he venido denominando NE.

Por supuesto que la filosofía moral contemporánea, en continuo desarrollo, no tiene su colofón ni su término en Warnock; nuevas tendencias, difícilmente agrupables, están surgiendo aquí y allá. Pero será preciso el paso del tiempo para ponderar adecuadamente su aportación.

En su *Contemporary Moral Philosophy* (1967), G. J. Warnock rechaza las corrientes contemporáneas fundamentales, con excepción de la «*good-reasons*» *approach*, que no menciona.

Con relación al intuicionismo, considera, contrariamente a esta corriente, que la obligatoriedad de un acto no puede guardar relación con que alguien lo perciba como obligatorio, ya que «el que se den o no se den ciertos sentimientos, la presencia o ausencia del sentimiento característico de culpabilidad no puede ser un criterio suficiente del punto de vista moral» (1967, pág. 53).

Respecto al prescriptivismo de Hare, presenta Warnock dos objeciones fundamentales. En primer lugar, el hecho de que alguien se prescriba a sí mismo algo, ya se trate de un individuo o de un grupo social, no significa que ese algo sea por ello moral, pues «seguramente han existido individuos, e incluso sociedades completas, de quienes deseamos afirmar que los principios morales no tuvieron ningún papel importante en su vida, que quizá tanto sus ideales de conducta como su conducta real estaban conformados de acuerdo con normas (*standards*) que no eran normas morales en absoluto» (pág. 24).

El hecho de prescribir algo universalmente, por parte de un individuo o por parte de una sociedad, no significa que se trate de una prescripción moral, ya que aunque quizá prescriban universalmente, no ven las cosas «desde el punto de vista moral» (pág. 54).

Es decir, aquí, como en Baier, se da un uso restringido de lo moral, no coextensivo con lo prescrito, lo acostumbrado, lo aceptado o normado. Ser moral es un modo peculiar de ser, igual que juzgar moralmente es entrar en un juego determinado, aspecto que, como indiqué, ya había sido estudiado por Hare.

Sin embargo, podría considerarse más apropiadamente que «moral» ha de entenderse en un sentido más laxo, igualándolo a lo normado siempre y cuando se den características tales como: vitalmente importante, fuente de conflictividad entre impulsos individuales diversos, fuente de conflictividad entre distintos deseos interindividuales, etc. (E. Guisán, 1986, págs. 24 y ss.). Cualquier norma sin más no es una norma moral, es evidente. Existen normas legales que no sólo no son morales sino que, en ocasiones, pueden ser incluso inmorales, al igual que existen normas de etiqueta o normas para la circulación.

Cuando se trata de cuestiones vitalmente importantes que afectan a los intereses particulares o colectivos podemos hablar, *grosso modo*, de moralidad, sin implicar moralmente bueno o moralmente malo.

Por supuesto que se requiere un marco de mínima libertad individual, de asunción crítica de las normas o de disidencia crítica. El mero conformismo con lo reglado dista mucho de poder ser considerado como conducta moral. En este sentido, podemos afirmar que, en ausencia de una conciencia crítica, posiblemente habrán existido individuos y sociedades enteras carentes de normas morales, ya que moral implica una elección individual y personal y, por desgracia o por fortuna, muchos seres no han tenido ocasión de elegir jamás, o han tenido tan poco que no puede considerarse suficientemente como para generar moral.

Sin embargo, si Warnock pretende que la moralidad y los códigos

morales han de estar constreñidos solamente a los que tratan de mejorar la condición humana aumentando las capacidades limitadas de empatía o *sympatheia*, se le podría preguntar, como hace Narveson, si el nietzscheano a quien Warnock consideraría como no moral, no podría aducir en su defensa que lo único que ocurre es que para él la mejora de la condición humana estriba precisamente en perseguir el objetivo contrario al asignado por Warnock: para el nietzscheano habría que limitar, más que aumentar, las tendencias hacia sentimientos excesivos de *sympatheia*, con lo que se conseguiría una moralidad superior (1972, pág. 292).

Sería probablemente oportuno propugnar un uso de moral y moralidad en el que tuvieran cabida tanto los warnockianos como los nietzscheanos, si bien desde la perspectiva aquí adoptada el objetivo de la filosofía moral, más que el de la moral a secas, sería por supuesto, en la línea de Warnock, «ampliar nuestras simpatías o, mejor, reducir la capacidad de hacer inherente su tendencia natural a ser estrechamente restringidas» (1971, pág. 26).

En otras palabras, podrían aceptarse las aportaciones de Warnock si, en lugar de referirse este autor al «objeto de la moral», se refiriese, más apropiadamente a mi entender, al «objeto de la filosofía moral». La moral o las morales pueden tener objetos u objetivos contrapuestos y distintos. La filosofía moral, por el contrario, sólo puede tener un objetivo, que ya Baier había anticipado: el bien de todos.

Lo cual no impide que puedan formularse o postularse morales egoístas o morales ascéticas, en las que estén ausentes criterios como universalizabilidad, persecución de felicidad o intereses humanos. Podemos, si acaso, afirmar que tales morales no presentarían las características propias de una moral constituida racionalmente, de acuerdo con lo que aquí se postula, pero en modo alguno negarles su moralidad en el sentido laxo del término.

Warnock y Baier creen en una moral racional —y la crean— en la que existan unos objetivos claros y determinados, dentro del marco siempre ambiguo y cambiante que los distintos contextos sociales presentan, y al igual que la NE, aquí defendida, postulan que existen razones en ética, pues que un acto «inflija daño no justificado en alguna persona sería una “razón moral” para juzgar que... no se debería actuar así» (pág. 86).

Como indica Warnock en otro lugar, «todos tenemos la convicción, y no deberíamos permitir que nos privasen de ella, de al menos algunas cuestiones referentes a lo que es bueno o malo para la gente; lo que es dañino o beneficioso no son, en ningún sentido riguroso,

cuestiones de opinión. Que es malo ser torturado o morir de hambre, humillado o herido, no es una opinión: es un hecho. Que es mejor para la gente ser amada y cuidada que odiada y olvidada es también un hecho evidente, no cuestión de opinión» (pág. 60).

Respecto a la posible incursión por parte de Warnock en la «falacia naturalista», este autor ha explicado en su correspondencia las razones por las que no se da en su teoría ninguna argumentación falaz. Por ejemplo, decir que es malo morir de hambre (*starving*) es un hecho, no una mera opinión, ya que los animales humanos y no humanos necesitan alimento, de modo que sería malo (en sentido no moral) para ellos que se les privase de alimento. Del mismo modo, decir que es malo en sentido ético morir de hambre puede involucrar algún elemento «normativo», pero no por ello deja de ser una cuestión fáctica (1979).

Es decir, implícitamente se afirma que la barrera entre lo fáctico y lo normativo no es un auténtico hiato o *gap*, sino que se da un tránsito gradual de hechos a valoraciones (no éticas) y de éstas a valoraciones genuinamente éticas.

Siguiendo a Austin o a Nowell-Smith, describir ya es valorar: lo fáctico y lo normativo son los elementos inseparables, y sólo la falta de comprensión de este hecho pudo haber llevado a alguien a postular la posibilidad de separar *is* de *ought*.

Es innegable que, dadas las *pro-attitudes* o actitudes favorables humanas, decir que algo va en detrimento del bienestar de la sociedad humana es hacer una recomendación (no simplemente reseñar un hecho) y, por añadidura, una recomendación ética. Es decir, existen hechos peculiares que, dado que el hombre es como es, siente como siente, dan lugar a normas y enunciados éticos.

Otro aspecto interesante de la aportación de Warnock es el que se refiere a su comprensión de la problemática con que se enfrenta el individuo: a) a un nivel individual parece que no es posible la satisfacción total de los deseos, necesidades o intereses de un individuo; b) A un nivel intersubjetivo, «en la práctica, la gente con frecuencia no puede dejar de estar compitiendo con otra gente; en la práctica, desde luego, aun cuando no en las utopías, se da a menudo el caso de que la satisfacción total o parcial de uno, o unos, se obtiene solamente a expensas de los demás» (1971, pág. 19).

Podría pensarse, quizá, que con el desarrollo de la «racionalidad» o el incremento de recursos, la problemática social podría ser solventada. En este sentido considero a Warnock sumamente perspicaz al propugnar que las limitaciones a la satisfacción de los deseos huma-

nos no tienen su origen, únicamente al menos, en la limitación de recursos, de información o de inteligencia, sino en la capacidad limitada de *sympatheia* (pág. 19).

Como afirma en otro lugar, «la racionalidad, al igual que la inteligencia, el ingenio y los recursos, parece ser, de hecho, algo que puede utilizarse para hacer daño (al menos a algunos), tanto como para hacer algo beneficioso; lo crucial en última instancia es cómo es utilizada. A fin de cuentas, por tanto, nada parece ser más importante, respecto a la capacidad inherente para dañar la condición humana, que... las “simpatías limitadas”» (pág. 26).

La mayor objeción que cabría formularse a Warnock es, quizá, su olvido u omisión del cuidado que el hombre ha de tener de sí mismo, objeción que debería hacerse también a Baier cuando niega la existencia de «deberes para con uno mismo» (1988, pág. 214), lo cual encierra su grano de verdad pero descuida, tanto en el caso de Baier como en el de Warnock, que el individuo no es siempre consciente de sus auténticos intereses y que debería, para actuar moral o racionalmente, ocuparse de averiguar lo que realmente le interesa.

Si así fuese, quizá los puntos en conflicto se suavizasen, tal como Monro insinúa en su *Empiricism and Ethics*, ya que por razones psicológicas y sociales los hombres concuerdan bastante bien en sus presupuestos morales fundamentales (pág. 57) y porque, aunque no es un principio lógico, en la práctica casi todos los hombres aceptan que deben tratar a los demás como les gustaría que los trataran a ellos (pág. 233).

Tenemos las actitudes morales que tenemos porque somos los hombres que somos, afirma Monro (pág. 231), y así es, en efecto.

Investigar en qué consiste la naturaleza humana, cuáles son las preferencias comunes y básicas mínimas constituye uno de los objetivos de la NE. Conseguir un mayor desarrollo de las capacidades de empatía puede ser un buen camino para lograr los objetivos de la NE. Que el hombre se conozca a sí mismo y luche por sus necesidades reales pudiera muy bien ser otro no del todo distinto, sino completamente.

Si asumimos el presupuesto, tal vez excesivamente optimista, de que muchas satisfacciones del individuo se derivan de su vinculación afectiva con los demás, podríamos perseguir, ayudados por las ciencias sociales, el doble objetivo de conseguir una sociedad más dichosa compuesta de elementos individuales más dichosos.

De modo sumario, éste podría ser el objetivo principal de la NE, tal como ha venido siendo esbozada. Su fundamento es empírico y a

la vez racional. Su propósito es antirrelativista y antiabsolutista a un tiempo. El único valor moral posible radica en el ser humano tanto en su dimensión individual como en su participación en un colectivo tan amplio y abarcador como el universo. La metaética ha ayudado, y puede seguir ayudando, a que la disciplina ética en general propicie el giro humanístico ya mencionado y se ponga al servicio de los intereses de los seres humanos, ignorando *deberes* y *derechos* que trasciendan los deseos ilustrados, y discursivamente generados, siguiendo a Habermas, de la humanidad. El hecho de que en la actualidad, autores como Griffin y otros estén reclamando una revitalización de la metaética, tan olvidada en el último tercio de este siglo, equivale a una llamada de atención que debe tomarse en consideración.

11.5. BIBLIOGRAFÍA

- BAIER, K. (1953), «Good Reasons», en *Philosophical Studies*, IV, incluido en Kenneth Pehl y Marvin Schiller (eds.), *Readings in Contemporary Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- (1958), *The Moral Point of View*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- GUISÁN, E. (1986), *Razón y pasión en ética*, Barcelona, Anthropos.
- HARE, R. W. (1952), *The Language of Morals*, Oxford University Press.
- (1963), *Freedom and Reason*, Oxford University Press.
- MONRO, D. H. (1967), *Empiricism and Ethics*, Cambridge University Press.
- MUGUERZA, J. (1977), *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus.
- NARVESON, J. (1972), «Critical Notice to *The Object of Morality* of G. J. Warnock», en *Mind*, núm. de abril.
- NOWELL-SMITH, P. H. (1977), *Ética*, versión castellana de G. Gutiérrez, Navarra, Verbo Divino.
- STEVENSON, C. (1981), «El significado emotivo de los términos éticos», en A. Ayer, *El positivismo lógico*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- (1971), *Ética y lenguaje*, Buenos Aires, Paidós.
- TIMASHEFF, N. (1961), *La teoría sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TOULMIN, S. (1979), *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza Universidad.
- WARNOCK, G. J. (1978), *Contemporary Moral Philosophy*, New Studies in Ethics, Londres, MacMillan.
- (1971), *The Object of Morality*, Londres, Methuen.
- (1979), Comunicación epistolar con E. Guisán.

QUINTA PARTE

LA RECUPERACIÓN
DE LAS ÉTICAS NORMATIVAS

Introducción

La primera mitad del siglo que ahora acaba se centró, de modo particular, en las cuestiones metaéticas o de fundamentación crítica de la ética normativa.

Como se ha indicado, y habrá que insistir, la metaética no es un invento del siglo xx ni una moda pasajera o circunstancial, sino algo tan antiguo como la propia ética. Fue Sócrates, sin duda, el primer gran analista del lenguaje moral, que constituye una de las tareas primordiales de la metaética.

Problemas como el del relativismo o no relativismo metodológico, o los que se refieren al puesto de la razón y las pasiones o emociones en la ética, o a las relaciones entre lo fáctico y lo valorativo, el es y el debe, centraron, como hemos visto, las preocupaciones de G. E. Moore o Warnock, aunque también debe afirmarse que las preocupaciones propias de la ética normativa, especialmente la búsqueda de principios y normas, no estuvieron nunca ausentes de ninguna de las corrientes metaéticas contemporáneas.

Por lo que a los intuicionistas atañe, Moore hizo su propuesta de la vida buena en el capítulo final de *Principia Ethica* de 1903, que presentaba muchas connotaciones platónicas y aristotélicas. Así, para Moore, el goce de los objetos bellos y las relaciones afectivas humanas constituían lo bueno en sí, es decir, aquello en virtud de lo cual cobraban sentido todas las demás cosas, como ya se indicó en un capítulo precedente.

Ross, por su parte, desarrolló una ética deontológica *more kantiano*, si bien carente de la brillantez, solidez y apasionada profundidad de su inspirador, insistiendo en la existencia de deberes *prima facie*, entre los que incluía el deber, sumamente ambiguo, de «producir tanto bien como sea posible» (1972, pág. 221), insistiendo con Kant en la

no eticidad de perseguir la felicidad propia, y siendo más contundente que dicho autor respecto a la obligación de producir placer a los demás (*Ibid.*, pág. 234).

Tanto Hare y Baier como Brandt desarrollaron importantes éticas normativas (que resultaron ser versiones matizadas del utilitarismo), al tiempo que realizaban sus muy relevantes aportaciones a la metaética, especialmente en el caso de Hare y de Baier.

Como ya se ha señalado en un capítulo previo, se produjo una excesiva concentración en los temas metaéticos, y tuvo lugar, como en cierto modo era casi previsible, una fuerte reacción por parte de los éticos normativos, que irrumpieron con bastante ímpetu, a veces complementando y a veces soslayando, descuidando y olvidando los resultados obtenidos a partir de las investigaciones metaéticas, que habían ido distanciándose últimamente del intuicionismo deontológico o semideontológico, del emotivismo casirelativista, tendiendo a una fundamentación de la ética en necesidades y deseos humanos, como en el caso ya comentado de Baier, o en la condición humana, como en Warnock.

El caso más llamativo de la segunda mitad del siglo que termina fue la obra de John Rawls *A Theory of Justice*, que pretendía ignorar los problemas metaéticos inherentes a toda teoría ético-política, al tiempo que se desmarcaba del utilitarismo, teoría ética tradicional dentro del ámbito angloamericano, con la pretensión de presentar una especie de neocontractualismo —inspirado a su vez en Rousseau, Locke y Kant— basado más en la forma del razonamiento que en los contenidos sustantivos, con lo cual se limitaba a las cuestiones procedimentales, soslayando la búsqueda de la buena vida, tema tradicional de la ética que ahora en su obra habría de limitarse al ámbito de lo correcto (*right*) y lo justo (*just*).

En muchos e importantes sentidos, la teoría ético-política de Rawls es (o ¿ha sido?) la teoría ético-política de nuestro tiempo. Su influjo en los esquemas de razonamiento de Kohlberg fue importantísimo, y a través de dicho autor —psicólogo y filósofo de la moral—, que inspiró gran parte de las propuestas de Habermas, se hizo omnipresente no sólo en todo el ámbito anglosajón sino también en el germánico, así como en todos los países occidentales e incluso en gran parte de los orientales, influidos habitualmente por el pensamiento ético-político alemán y anglosajón.

A partir de Rawls, podemos considerar que se inaugura una nueva variedad de ética deontológica atenta más ahora, a diferencia del pasado, a la noción de derechos que a la de deberes.

Como también era de esperar, las réplicas de los éticos utilitaristas, más o menos infieles a Mill en general, no tardaron en aparecer, desarrollándose un interesante debate entre neocontractualistas y constructivistas, por una parte, y neoutilitaristas y éticos del bienestar por la otra, que ha ido arrojando luz sobre el lugar de los derechos y el bienestar en la ética.

Si tenemos en cuenta, por lo demás, que tanto los neoutilitaristas como los neokantianos sobrecargaron el acento en la racionalidad, descuidando los aspectos conativos o afectivos de la ética, no resultará del todo extraña la aparición, en un segundo tiempo, de las éticas de las virtudes y del cuidado (*care*) o la solícitud, de inspiración múltiple, aunque con reconocidos elementos humeanos, que suelen ir en ocasiones acompañadas de las denominadas éticas comunitarias, de filiación neoaristotélica en ocasiones —rememorando los ideales comunitarios de la *polis* griega— o neohegeliana en otras, subordinando los intereses del individuo a los de la colectividad. Conjunto de éticas, este último, que surge como crítica y contrapunto al énfasis, a veces realmente excesivo, en las libertades y derechos individuales, y casi individualistas, de los éticos constructivistas en general, rótulo que puede albergar no sólo a los neokantianos sino incluso a algunos neoutilitaristas, como el paradigmático caso de Hare.

En los capítulos que siguen, y que constituyen la parte más actual de la obra, procederé a examinar:

- 1) Las éticas de los derechos.
- 2) Las éticas del bienestar.
- 3) Las éticas de las virtudes y el futuro de la ética.

12 Las éticas de los derechos

Desde un punto de vista, que resulta cuando menos cuestionable, las teorías ético-políticas contemporáneas más novedosas se han presentado como abanderadas de la justicia frente al bienestar, cuando lo que suelen defender las mencionadas teorías no es exactamente la justicia en su significado tradicional habitual, sino más bien las libertades, cuando no los privilegios, individuales, atacando primordialmente la noción, para ellos más colectivista, de bienestar general, así como la de libertad positiva, la de benevolencia y la de los llamados deberes supererogatorios o excesivos.

Sin embargo, en muchas ocasiones no se trata tanto, como suele entenderse, de un enfrentamiento entre los partidarios de la ética de Kant y los partidarios de Bentham, y mucho menos de los de Mill, sino, generalmente, entre distintas concepciones de la libertad, que en unos casos se interpreta en el sentido liberal conservador de libertad negativa, o el derecho a que nadie interfiera en nuestros planes de vida, y en otros casos se concibe como libertad positiva, o el derecho a disfrutar de los medios conducentes a la realización de las metas o fines elegidos.

Más habitualmente de lo que a mi entender sería deseable, neokantianos y neoutilitaristas por igual tienden a la construcción de un modelo de persona humana egoísta, ilustrada y autointeresada, en la que se echan en falta las virtudes clásicas de la excelencia y la magnanimidad, o las virtudes ilustradas de la solidaridad; como también es cierto que, no pocas veces, algunos defensores de las éticas de los derechos, pensemos en el caso de Dworkin, coinciden con algunos éticos del bienestar en resaltar la importancia de la protección de la libertad positiva o libertad real. De tal modo que posiblemente la contraposición entre éticos de derechos *versus* éticos del bienestar sea

realmente ficticia, existiendo una amplia franja en que algunos éticos de los derechos y algunos éticos del bienestar coinciden entre sí, distanciándose enormemente de otros representantes de éticas que quedan cobijadas bajo el mismo rótulo que las suyas.

En cualquier caso, me centraré en este capítulo, principalmente, en la valoración y crítica del uso de términos como libertad, justicia, bienestar y otros afines por parte de los defensores de las éticas de los derechos más genuinamente representativos, como es el caso de John Rawls, considerando de pasada a otros éticos a mi modo de ver mucho más interesantes —como Habermas o Dworkin— pero que, al admitir más o menos expresamente las consecuencias de las acciones como factor relevante a tener en cuenta en los juicios éticos, se separan un tanto del modelo deontológico.

12.1. ¿QUÉ JUSTICIA?

Resulta un tanto desorientadora la utilización del término justicia por parte de los defensores de las éticas de los derechos, especialmente cuando esto se hace, como en el caso de Rawls, que comentaremos con algún detenimiento, en contraposición a bienestar, como si se tratara de conceptos antagónicos, inconexos y no necesariamente complementarios.

La justicia, sin embargo —al menos desde una perspectiva milliana como la que yo aquí vengo adoptando— es únicamente el medio para lograr que el máximo de bienestar sea disfrutado igualmente por todo el mundo o, en el caso de que se requieran sacrificios, que éstos sean mínimos, es decir, que dañen mínimamente al menor número posible de personas y, en los casos en que el daño sea económico, que éste sea inflingido siempre a las personas mejor situadas.

Creo que ésta y no otra es en justicia la única posible concepción de la justicia adjudicable a Bentham y a Mill, como ya insistentemente he mantenido en un capítulo anterior. De este modo, todas las supuestas novedades de la propuesta rawlsiana no vienen a añadir nada nuevo ni original al modelo utilitarista clásico, sino que únicamente tienen la peculiar virtud de poner confusión y vaguedad donde había cierta claridad y orden. Pero habrá que conceder, en verdad, que las críticas de los éticos de los derechos, más o menos justificadas, han servido y seguirán sirviendo para obligar a la explicitación de supuestos utilitaristas de otro modo olvidados por los propios defensores de las éticas de la máxima felicidad del mayor número.

Pensemos, a fin de confirmar mi primera apreciación en el párrafo previo, en una de las aportaciones supuestamente más originales de Rawls, a saber, su principio de la diferencia que consiste en maximizar el beneficio de los peor situados en la escala social, aun cuando ello suponga desigualdad en el trato dispensado a los mejor situados. ¿No es esto aproximadamente lo mismo que lo que se postula de acuerdo con el espíritu del utilitarismo clásico maduro?

La estrategia utilizada por Rawls, a fin de que su aportación presente rasgos relevantemente originales, consiste en contraponer como teoría rival alternativa un utilitarismo caricaturizado, vaciado de sus concepciones y valores claves: libertad, solidaridad, dignidad humana —tan evidente y clara en Mill—, cooperación, empatía y justicia. Una vez convertido el utilitarismo en una teoría burda, torpe y claramente inmoral, procede Rawls con relativa habilidad a ofrecer frente a ella una alternativa que claramente mejora el modelo por él caracterizado como utilitarismo clásico.

Analizaré brevemente los pasos que lleva a cabo Rawls a fin de desdibujar los contornos del utilitarismo, desfigurándolo y convirtiéndolo en una caricatura de sí mismo, para ofrecer a continuación un modelo de vida en sociedad que, si se analiza objetivamente, en muy poco, si en algo, aventaja al utilitarismo clásico y que sí presenta ciertas desventajas, como se irá exponiendo, limitando muchas veces la libertad a una libertad más bien negativa o reduciendo el ámbito de la justicia a la defensa de los intereses individuales y, sobre todo, malinterpretando el sentido del concepto de bienestar dentro de las teorías utilitarias clásicas.

Frente al utilitarismo que critica, presenta Rawls un modelo de individuo menos preocupado por su autodesarrollo, con una capacidad de generosidad y dadivosidad más limitada, explicando únicamente por el autointerés —al igual que ocurre en los escritos más crudos de Bentham— las acciones y conductas morales, aspecto en el que ha sido criticado acertadamente por Dworkin (1993, págs. 162-163), dando a la ética una proyección únicamente política, con olvido de la verdad aparentemente obvia de que lo público y lo privado están interconexiónados y son difícilmente dissociables, como también ha alegado Dworkin (1993, págs. 63y ss.). Olvida asimismo Rawls que una teoría de la justicia necesita de algún modo, como complemento, una teoría de la vida buena, como nuevamente Dworkin le ha criticado (1993, pág. 65), ya que restringirse a lo puramente correcto (*right*) resulta estéril por cuanto, como han reconocido mayoritariamente las distintas teorías y enfoques, no se trata de distribuir bienes u oportu-

nidades sin ningún objetivo o meta, sino con el fin muy determinado de que cada individuo se autodesarrolle de acuerdo con la ilustración y el conocimiento, como Dworkin ha asumido muy recientemente incorporando interesantes elementos aristotélicos en el modelo neokantiano (1993, pág. 200).

12.2. LA VUELTA A KANT

Frente al utilitarismo hasta fechas recientes predominante en la cultura anglosajona, y frente a su rival clásico el intuicionismo —que constituye sin duda la variante más pobre de las éticas deontológicas—, Rawls se propone ofrecer un modelo nuevo, tratando de generalizar la teoría del contrato social, para poder «ofrecer una explicación sistemática alternativa de la justicia», que él considera «superior... al utilitarismo dominante tradicional» (1979, pág. 10), que sea altamente kantiana, según su propósito, cuestión que será preciso analizar.

En un punto sí habría que concederle a Rawls que su teoría es efectivamente kantiana: el que se refiere al cambio de énfasis de la concepción positiva de la libertad a una libertad más bien negativa. La primera corresponde al derecho a ser dotado de los recursos precisos para la realización de los proyectos que una persona ilustrada concebiría con vistas a su bienestar personal. La segunda corresponde al derecho a no ser molestado en la procura de las metas que uno ha elegido.

Se diría que la diferencia entre Rawls y el utilitarismo clásico estriba, principalmente, en haber reducido las pretensiones de la filosofía moral y política en general, y las pretensiones de una teoría de la justicia en particular.

De forma muy concisa, podríamos afirmar que Rawls, lejos de abandonar el teleologismo y consecuencialismo de los utilitaristas, se ha limitado a verificar el cambio de un término en la forma clásica de la maximización de la felicidad, convirtiéndola en la propuesta mucho más restringida, menos comprometida y posiblemente menos progresista, de maximizar «la mayor libertad del mayor número», con las consiguientes consecuencias minimizadoras de los objetivos de la ética y de la política, como el propio Dworkin, en principio más o menos afín a Rawls, ha criticado (1993, pág. 85).

En este sentido, probablemente más que en ningún otro, se da una importante confluencia entre el pensamiento de Rawls y el pen-

samiento kantiano. Por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura* (1781) había manifestado Kant su gran admiración por la *República* platónica, si bien apreciaba en ella como grave error, el intento de promover la mayor felicidad posible del mayor número. En su intento por salvar el esquema platónico, propone Kant algunas sustituciones relevantes. Con tal objeto reformulará la propuesta platónica, indicando que «una constitución que promueva la *mayor libertad humana* [subrayado de Kant] de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola) es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes» (1978, A 316, B 373, págs. 311-312).

De modo paralelo al kantiano, toda la teoría ético-política de Rawls parece encaminada a una maximización de las libertades, permitiéndose el sacrificio de algunos «si ello es necesario para evitar una pérdida mayor y más significativa, bien directa o indirecta, de estas libertades». Lo cual pudiera llevar, contrariando una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano, a la utilización de algún o algunos seres humanos como medios y no como fines con vistas a potenciar la mayor libertad del mayor número.

De ahí se sigue que el presunto anticonsecuencialismo de Rawls, así como su pretensión de que la persona humana sea inviolable, con independencia de los resultados que de ello se deriven para el colectivo, parezcan claramente tocados de muerte. Cabría preguntarse, entonces, qué quería afirmar Rawls, casi al comienzo del capítulo primero de *Una teoría de la justicia*, cuando escribió que «cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad como un todo puede atropellar», añadiendo que «por esta razón la justicia niega que la pérdida de un mayor bien sea compartida por otros», de modo que «en una sociedad justa las libertades de igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente», al tiempo que «los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales» (1978, págs. 19-20).

Si lo que Rawls pretende con tales afirmaciones es mantener que la libertad es un elemento tan importante en la configuración de nuestro bienestar que los restantes elementos han de quedar subordinados a él, según la gratificación más profunda que la libertad produce generalmente, la propuesta es totalmente aceptable. Curiosamente, sin embargo, Rawls no se molesta en justificar sus preferencias por

la libertad como principio básico de su ética, dando por hecho que es un valor aceptado por todo el mundo o, por lo menos, como puntualizará en sus obras posteriores, dentro de nuestras sociedades democráticas occidentales.

Sin embargo, es lícito cuestionarse el valor de los valores —valga la redundancia— admitidos por las sociedades democráticas occidentales de hoy en día. Además, teniendo en cuenta que en ocasiones los valores de nuestras sociedades colisionan entre sí y que frente a las demandas de mayor libertad coexisten en nuestras sociedades repliegues y huidas de la libertad, miedo a la libertad, etc., cabría incluso plantearse si la libertad es un valor incuestionable entre nosotros.

Es cierto que, en general, todo el mundo desea su libertad individual —en nuestras sociedades occidentales actuales—, si bien no parece apreciarse un entusiasmo paralelo por la defensa del derecho igual de todos a su libertad (negativa y positiva). También es cierto que existen declaraciones de derechos humanos internacionales en las que se afirma la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos. Sin embargo, no es del todo irrelevante preguntar si bastan acaso estas declaraciones de derechos a través de la historia para justificar su valor moral, o si no ocurrirá justamente al revés, es decir, que las declaraciones de los derechos humanos son legitimadas (no legitimadoras) en tanto en cuanto obedecen a *desiderata* más o menos universales, desarrollados y robustecidos a través del tiempo, como se expresan en las formulaciones de las éticas ilustradas y progresistas.

Por consiguiente, parece poco legítimo derivar del hecho de que, como cuestión sociológica nos encontramos en una sociedad en la que cada cual valora su libertad individual, la conclusión de que las libertades individuales de todos son igualmente valiosas, defendibles y deseables por todos (posiblemente nos encontraríamos nuevamente ante la incursión en una falacia de la composición).

El propio Rawls, justamente a continuación del párrafo anteriormente citado, toma la precaución de añadir: «La única cosa que nos permite asentir a una teoría errónea es la falta de otra mejor. Análogamente una injusticia sólo es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor» (pág. 20).

Poco kantismo parece contenerse en esta, por lo demás, tan sensata y consecuencialista consideración. Vivimos en un mundo en el que, desafortunadamente, no siempre nos es dable escoger lo más conveniente, lo más justo o lo más ventajoso. A causa, precisamente, de que tenemos que elegir entre bienes mayores y menores, entre injusticias más y menos graves, necesitamos contar con principios gene-

rales y reglas o normas intermedias que nos ayuden a hacer que un mundo decididamente imperfecto produzca el mínimo dolor y las mínimas privaciones al menor número de personas, el máximo de goce y los máximos beneficios a todos, o al menos a una inmensa mayoría de los seres humanos, e incluso de los seres sintientes.

Curiosamente este consecuencialismo vergonzante subyace a toda la obra de Rawls, como a la práctica totalidad de la obra de los éticos contemporáneos que se autoconsideran o son etiquetados por los demás como neokantianos. Pensemos en Habermas y en su valoración de las consecuencias, o recordemos a Kohlberg—quien influido por Rawls influirá en gran medida en Habermas— con su defensa del tiranicidio a fin de que la privación de una vida particular «minimice las pérdidas de vida», llegando a afirmar (como ya se ha comentado en el capítulo 4) que quienes intentaron matar a Hitler obraron correctamente desde un punto de vista ético, «ya que el igual respeto por el igual valor de las diversas vidas exige que matemos a quien está matando a otros, a fin de salvar vidas» (1981, pág. 38).

Parece que poco o nada queda, a fin de cuentas, del hombre siempre como fin, nunca como medio, en la justificación de la muerte del tirano, o en la imposición de restricciones en determinadas libertades de algunos, a fin de minimizar el desastre. De donde es probable que se siga, sin forzar excesivamente la conclusión, que en la ética contemporánea se da, paradójicamente, un aceptación *de facto* prácticamente universal del consecuencialismo, aunque con frecuencia se le rechace a un nivel teórico.

Conviene no olvidar, sin embargo, que si bien todo utilitarismo es consecuencialista, no todo consecuencialismo considera que las únicas consecuencias relevantes, o que las más importantes consecuencias, son las que atañen al goce, la felicidad y el bienestar, por lo que no estaría de más indagar hasta qué punto esta aparente separación entre utilitarismo y consecuencialismo tiene lugar de hecho.

Se diría que no es del todo inoportuno preguntarse si, a la postre, no estarán manteniendo todos los éticos contemporáneos de derechos y principios, incluido por supuesto Rawls, una especie de utilitarismo de la regla, que por cierto fue defendido explícitamente por el propio Rawls en su trabajo de 1955 «Two Concepts of Rules», y de acuerdo con el cual existen principios que *prima facie*—dado su valor en términos generales, su utilidad con vistas al bienestar tanto colectivo como particular— no deben ser infringidos, en principio, sólo por conseguir alguna ventaja o beneficio más o menos inmediatos y restringidos, menos profundos y fecundos, por utilizar la terminolo-

gía de Bentham, que los que se derivan de la observancia general de los mencionados principios o reglas intermedias.

Podrían barajarse al menos dos hipótesis respecto a los recelos y reticencias de Rawls y otros autores, con relación al bienestar particular y general como un valor prioritario, sustituyéndolo por derechos individuales que se sacrifican en ocasiones ante otros derechos individuales más importantes, de acuerdo, inevitablemente, con un esquema netamente consecuencialista y teleológico.

1) Podemos pensar, por una parte, que los éticos de los derechos afirman que no se puede dañar a ninguna persona para beneficiar a otra.

2) Que los éticos de los derechos mantienen que no se puede dañar a quienes ya están más dañados —los peor situados, por ejemplo— para mejorar a los que están mejor situados.

En el caso de que sea 1) lo que están afirmando, no sólo no estarían en contra de la teoría utilitarista clásica, sino que adoptarían sus propios postulados, que les llevan a sacrificar vidas (como en Kohlberg) o la propia justicia garante de las libertades inviolables (como en Rawls), cuando la maximización del beneficio o la minimización del daño así lo requieren.

En el caso de que sea 2) lo que están manteniendo y afirmando, vendrán a coincidir perfectamente con el espíritu reformista, tantas veces mencionado aquí, del utilitarismo clásico. Entre sus componentes figuran, como Bermudo ha señalado, además del hedonismo y del consecuencialismo, el de la fraternidad universal (1992, pág. 167), que conlleva la preocupación de compensar la suerte de los peor situados (súbditos, obreros, mujeres, etcétera).

Resultaría conveniente, por tanto, que los defensores de las éticas de principios trataran de esclarecer y explicitar sus premisas últimas, sus valores subyacentes, a fin de no propiciar malos entendidos, y especialmente para evitar que, con el pretexto de defender la libertad negativa de todos, ataquen en ocasiones impunemente la libertad positiva de la mayoría.

No obstante lo dicho, y las reiteradas críticas de que aquí han sido objeto, las éticas de los derechos poseen la importante virtud de propiciar que se tomen las cautelas debidas a fin de defender las vidas y haciendas de los individuos particulares que no pueden ser, efectivamente, sacrificadas *prima facie* (o en principio) con el pretexto de atender al bienestar general. Éste, como Bentham y Mill explicaron, no es

sino la suma de los intereses y goces particulares, por lo que, al menos en tal sentido, parece provechoso recurrir no sólo a determinadas reglas (no matar, no mentir, etc.), que deben ser respetadas, sino también a determinados derechos *fundamentales* (a la vida, a la subsistencia, a la libertad, al bienestar, etc.), que en principio, no deben ser sacrificados, salvo en casos de peculiar necesidad y urgencia, y siempre que no se encuentren medidas alternativas. Tomando el ejemplo anteriormente citado respecto a la supuesta moralidad de matar a Hitler —de acuerdo con lo propuesto por Kohlberg—, sería defendible únicamente en el caso de que hubiésemos agotado la posibilidad de soluciones menos traumáticas (deportarlo a una isla desierta, por ejemplo).

Sin embargo, no deja de ser peligroso el individualismo a veces exacerbado de algunos defensores de las éticas de los derechos y principios, que en ocasiones —como en el caso significativo de Nozick— pueden llegar a una defensa feroz de conductas claramente egoístas, con el pretexto de salvaguardar la supuesta inalienable libertad de las personas.

12.3. ¿QUÉ ALTERNATIVA AL UTILITARISMO?

Como ya se ha indicado en el capítulo 7, las críticas al utilitarismo clásico por parte de las éticas de los derechos se basan generalmente en malos entendidos, en el desconocimiento, o en la desestimación del contexto en que tienen lugar las afirmaciones y propuestas de Bentham y Mill, así como del sentido que en dicho contexto adquieren las afirmaciones de los mencionados autores.

La mayor parte de las acusaciones son habitualmente tan injustas como carentes de fundamento, y no se precisa sino una lectura directa de los autores criticados, Bentham o Mill, para desestimarlas por malintencionadas o mal fundamentadas, o por ser simplemente producto de la fanfarronería y egolatría inherente a la vida académica, que lleva a quienes se autoproclaman «intelectuales» a empecinarse en presentar como desestimables e improcedentes argumentaciones que pudieran hacer sombra a las suyas propias.

Si pensamos en los valores básicos que las éticas de los derechos dicen defender, como, pongamos por caso, las libertades individuales, no puede evitarse la pregunta de si alguno de ellos se ha tomado la molestia de leer con calma *Sobre la libertad* de J. S. Mill, no como un trabajo más, acusado a veces improcedentemente de antiutilitaris-

ta, sino como una de las contribuciones más interesantes del utilitarismo a la defensa de las libertades.

Sería una tarea que excedería a los propósitos de este libro introductorio a los problemas éticos intentar replicar a todas las múltiples, variopintas y polémicas críticas dirigidas al utilitarismo clásico tanto por parte de Rawls como de Dworkin, aunque aquí de un modo mucho más matizado y moderado, o de una manera más provocadora por parte de Nozick. Por razones de brevedad me limitaré a las más llamativas, las más insistentes y las menos justificadas.

Rawls, por ejemplo, mantiene que el utilitarismo «no considera seriamente la distinción entre personas» (1978, pág. 46) o, lo que viene a ser lo mismo, que el utilitarismo propicia la «despersonalización» al diluir a los individuos particulares en un agregado, en un todo, en el que dejan de contar los sacrificios personales con tal de que dicho todo resulte beneficiado.

Se afirma así que «para el utilitarismo no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuye la suma de satisfacciones entre los individuos» (Rawls, 1978, pág. 44), mientras que la justicia que Rawls defiende «niega que la pérdida para algunos se convierta en correcta por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otro» (página 46).

Pero ninguna de tales afirmaciones es del todo cierta. Ni siquiera el utilitarismo de Bentham, como ya se indicó en el capítulo correspondiente, es insensible a la distribución de los bienes, sino que postula que ésta se lleve a cabo con justicia. Incluso la defensa de la justicia basada en la decreciente utilidad marginal del dinero sugiere una mayor y mejor redistribución de los bienes, ya que, aunque sólo sea por razones prudenciales, es deseable tal justicia redistributiva, dado que se obtendrá más felicidad conjunta si los que nada tienen o tienen muy poco incrementan su bienestar en detrimento de los muy opulentos, a quienes una pérdida pequeña de bienes suele restar muy poca felicidad, mientras que esa misma cantidad transferida a los que no tienen nada o tienen muy poco puede producir un considerable aumento cualitativo en su nivel de vida.

Pensemos, al respecto, en el caso del multimillonario para quien la reducción de su capital por medio de un sistema fiscal suele suponer un daño muy pequeño a su bienestar material. Si hipotéticamente hablando las arcas públicas le detrayesen un millón de pesetas y ese mismo millón de pesetas fuese entregado íntegramente a alguien que no dispusiera siquiera de los medios imprescindibles para subsistir, el rendimiento o utilidad de tal cantidad de dinero sería inconmensura-

blemente mayor en el segundo caso que en el primero. El multimillonario perdería si acaso la oportunidad de ampliar su ya amplísimo guardarropa o de adquirir algún bien accesorio, sin excesiva importancia para su bienestar general, mientras que el menesteroso podría ni más ni menos que pasar de la enfermedad a la salud, del peligro de muerte a la seguridad de la vida.

Pero incluso, consideraciones prudentiales aparte —sin duda podrán ser criticadas y rebatidas—, es cierto que por razones ciertamente morales ni Bentham ni mucho menos Mill podrían considerar como buena una sociedad en la que muchos bien situados logran su bienestar a base de sacrificar a los pocos peor situados, o marginados.

Como ya he explicado reiteradamente, los pocos de Bentham constituían minorías opulentas y poderosas que por razones de estricta justicia debían sacrificar un poco de su bienestar en beneficio de los muchos peor situados.

Cuando el propio Rawls admite y proclama el principio de la diferencia, que garantiza que la distribución del ingreso y de las riquezas no tenga que ser exactamente igualitaria, sino sólo que sea más ventajosa para todos, lo hace indicando que «la desigualdad en las expectativas [sea] permisible sólo si, al reducirla, se empeora aún más a la clase trabajadora» (1978, pág. 100). Al declarar, por tanto, que las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de modo que, entre otras cosas, proporcionen «la mayor expectativa de beneficio a los menos aventajados» (pág. 105), está siendo parcial e injusto de acuerdo con sus propias premisas, ya que dista mucho de tratar a todos los individuos y sus libertades como seres y cosas inviolables, con derecho a una igual libertad al menos negativa, como una teoría liberal de la justicia que Rawls dice defender.

Ocurre sin embargo, como resulta evidente de la lectura de las diversas modificaciones y rectificaciones que Rawls llevó a cabo de su propia teoría, que su liberalismo tiene matices distintos de los que la palabra sugiere en nuestro entorno lingüístico, de forma que los valores que el autor postula se acercan mucho más a los que entre nosotros son defendidos por los valedores de un socialismo democrático moderado.

Teniendo en cuenta lo anteriormente indicado, se comprende que el criterio *maximin* resulte necesario para proporcionar una concepción de justicia social que «asegurando la absoluta prioridad de todos hace que las desigualdades sean permitidas» (pág. 107).

Una defensa absoluta de la libertad negativa llevaría, por el con-

trario, a deslegitimar este tipo de desigualdades, como ocurre por ejemplo en la obra de Nozick. Este autor considera que un Estado que lleve a cabo la redistribución de la riqueza —que tendría, de hecho, que «dañar» desigualmente las libertades individuales— resulta indefendible éticamente, por cuanto utiliza a algunos individuos como simples medios para, sin su consentimiento, alcanzar otros fines (Nozick, 1988, pág. 45).

Para Nozick los individuos son realmente inviolables y ello implica que ni ellos ni su trabajo pueden ser utilizados, desde este liberalismo conservador, ni siquiera para atender las miserias de los más desfavorecidos, ya que sólo existen «personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales» y «usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros» (pág. 44).

Crudamente, y con una sinceridad digna de mejor causa, Nozick explicita que su crítica al utilitarismo no se debe tanto a que tal teoría menosprecie la libertad, sino a que fomenta, como el socialismo, la igualdad (pág. 158), lo cual resulta realmente paradójico, dado que la crítica oficial por parte de las éticas de los derechos al utilitarismo debía fundamentarse en las restricciones que el utilitarismo imponía las libertades individuales.

Cabría preguntarse, por tanto, qué se le imputa al utilitarismo desde la ética de los derechos: si se trata de un supuesto descuido de la justicia o de la defensa de la igualdad, si sus fallos se deben a un concepto amplio de libertad que abarca tanto su dimensión negativa como positiva o si, tal vez, se le critica por atender demasiado poco a los individuos particulares o por conceder a los menos favorecidos una mayor relevancia a fin de paliar las injusticias de la «lotería natural», que reparte caprichosamente sus dones y sus gracias, y compensarles por las todavía más graves injusticias debidas a la «lotería social» (es decir, el reparto de bienes económicos, culturales y de todo tipo resultantes de la configuración de los estamentos sociales).

Si, como parece ser el caso y he defendido con insistencia aquí, el utilitarismo, especialmente en su versión milliana, intenta compaginar las demandas de igualdad y libertad, las críticas de Rawls al utilitarismo parecen impertinentes por lo que a sus metas y valores se refiere, dado que no parecen diferenciarse demasiado de las suyas propias.

Podría alegarse, por supuesto, que las discrepancias no se refieren tanto a las metas como a los métodos, especialmente en lo relativo al modo de justificar las demandas de solidaridad y de justicia redistribu-

butiva. No parece, sin embargo, que el método rawlsiano, con su apelación a extrañas ficciones como la posición original o el velo de la ignorancia, suponga ninguna mejora respecto al modo de fundamentar la solidaridad en el utilitarismo clásico, sino que se presenta como un método innecesariamente abstracto, poco intuitivo y no demasiado en consonancia con nuestras percepciones psicológicas habituales.

Efectivamente, Rawls parte de una ficción con la que pretende reformular una aproximación a la ética semejante a la contenida en los modelos clásicos basados en el contrato social. Al igual que en Hobbes o en Locke, se trata de imaginar lo que ocurriría en situaciones originarias en las que se pudiera producir el primer consenso o pacto que fundamentara todas las ulteriores convenciones sociales y políticas.

El objetivo de Rawls difiere en alguna medida del de Hobbes, que quería garantizar mediante un pacto inicial la seguridad de los ciudadanos y la preservación de sus vidas, o de los propósitos lockianos bastante viciados por su defensa de la propiedad privada como un valor primordial. Rawls es, decididamente, aunque a veces sólo con tibieza, un socialista democrático mejor, un liberal en el sentido anglosajón del término, lo que implica defender no sólo las libertades individuales sino, al tiempo, cierta igualdad en el reparto de las riquezas, los recursos y las oportunidades.

Para convencernos de que debemos defender racionalmente los ideales del socialismo democrático inherentes al liberalismo de tipo anglosajón, progresista y radical, en el sentido de fomentar las reformas que compensen las desigualdades sociales, Rawls en lugar de apelar a una ética, a unos principios o a un conjunto de valores que determinen qué cosas constituyen la vida buena o procuran la felicidad humana individual, y tienden a asegurar la convivencia pacífica entre los pueblos, intenta persuadirnos de que mediante un método puramente racional, entendiéndose este término como equivalente aproximado al de prudencial (es decir, un método basado en la defensa de los intereses propios únicamente), podemos llegar a consensuar y a convergir en una serie de reglas mínimas de procedimiento que aseguren la libertad y cierto grado de igualdad para todos los ciudadanos.

Sobre las libertades (1993) (titulado originalmente *The Basic Liberties and Their Priority*, 1990) es un pequeño e interesante trabajo donde se amplían y matizan las propuestas de *Una teoría de la justicia* (1978), obra a la que remito al lector a fin de que se familiarice con la terminología rawlsiana y su curioso deontologismo, que admite, a pesar de su kantismo militante, el recurso a bienes básicos entre los que se in-

cluyen algunos meramente prudentiales que poco o ningún papel desempeñarían en una ética kantiana.

Parece sobreentenderse que dichos bienes básicos son de alguna manera previos a todo tipo de pacto o consenso inicial, es decir, pudiera colegirse —a pesar de que Rawls postula que los seres humanos construyen las reglas de juego relativas a lo que es correcto o justo llevar a cabo— que existe alguna noción más o menos natural de bien o de bienes, por más que Rawls rechace todo contenido sustantivo que pudiera preceder a nuestras decisiones y presentársenos como naturalmente bueno. Tal contradicción interna en la obra de Rawls plantearía la posibilidad de su consideración como un casi naturalista desde el punto de vista metaético, cosa que sin duda sorprendería tanto a sus seguidores y críticos como al propio Rawls, y que aquí únicamente se insinúa sin tomar ninguna postura definitiva al respecto, ya que ello requeriría un debate muy amplio.

Volviendo al comienzo de la obra más representativa de Rawls, *Una teoría de la justicia*, y al comienzo también de la exposición de su teoría ético-política, la ficción utilizada por este pensador para justificar el pacto y el consenso social nos lleva a imaginar una situación que él denomina posición originaria, en la que hemos de considerar a un conjunto de seres humanos carentes de interés los unos por los otros —o, lo que es igual, en cierta medida amorales— que se reúnen, no obstante, para decidir tras el velo de la ignorancia —que introduce a modo de condición o requisito procedimental el principio sustantivo de la solidaridad— lo que sería una sociedad en la que a todos los contratantes les resultase interesante, conveniente (¿beneficioso?) vivir.

Quienes deciden, conversan, dialogan y contratan tras ese velo, desconocen qué posición van a ocupar en la sociedad, si serán hombres o mujeres, pobres o ricos, empresarios u obreros, ejecutivos o mano de obra no cualificada. En atención a sus solos intereses, desde la ignorancia de cuál va a ser su situación real, parecen alcanzar acuerdos relativos a la conveniencia de que ninguno disfrute de mayores privilegios que los otros, o que disponga de mayores riquezas, con objeto de asegurarse, en el caso de que fueran a estar colocados en la peor situación imaginable, unas condiciones de vida lo menos desfavorables posible.

Se trataría, pues, de conseguir, curiosamente, desde una posición original, tras un velo de ignorancia que introduce un fuerte principio sustantivo de solidaridad, como ya he indicado, unos acuerdos puramente racionales en el sentido de que favorezcan únicamente el autointerés de cada uno de los afectados.

Antes de proseguir con el análisis de la teoría rawlsiana, conviene plantear, aunque sólo sea de pasada, el sesgo claramente consecuencialista y antideontologista en general, antikantiano en particular, de una situación tal y de unos postulados tan peculiares respecto a la racionalidad humana confundida en Rawls con la defensa de los puros intereses particulares.

Por supuesto que, en un sentido importante, se aparta Rawls no sólo de Kant, sino asimismo de las éticas teleológicas clásicas, en su afán de reducir toda la cuestión relativa a la racionalidad práctica a un mero diseño procedimental, debidamente consensuado, que carece del carácter monumental de la razón práctica, universalmente válida y no sujeta a transacciones ni consensos, tal como aparece en la ética kantiana.

Aunque sea muy de pasada, conviene señalar que la propuesta de Habermas resulta mucho más atractiva e interesante, intentando fundamentar un método de discusión racional basado en la formación discursiva de la voluntad, que hace que mediante el diálogo logremos interesarnos los unos por los otros, moralizando nuestros intereses en principio egoístas, a fin de que incluyan los intereses de todos los dialogantes (Habermas, 1981, pág. 310), logrando de este modo que lo deseado y lo deseable coincidan tras el mencionado proceso de formación de la voluntad, que Habermas confía excesivamente al diálogo racional, descartando la necesidad de utilizar una empatía ampliada, como único resorte psicológico comprobadamente válido, lo cual supone un fallo lamentable en una teoría moral por lo demás espléndida y fecunda.

A diferencia de Rawls, por consiguiente, el punto de partida en Habermas no son los intereses particulares autointerésados, desde la ignorancia, sino los intereses universalizables, es decir, aquellos que nosotros y los demás compartimos cuando pasamos del monólogo individualista kantiano, rawlsiano y kolbergiano, al diálogo mucho más atractivo moralmente.

Si he traído a colación a Habermas aquí no es sólo por su talla dentro de la ética contemporánea, sino porque representa una versión de las éticas de los derechos de corte neokantiano mucho más sugerente que las que suelen proliferar en el ámbito anglosajón (y también, habría que decir, expresada con mucha menos claridad de la que es frecuente en los autores de habla inglesa).

Habermas, para empezar, es mucho más fiel no sólo a Kant sino a toda la tradición ilustrada, pues entiende la racionalidad en un sentido que incluye el principio de imparcialidad de forma explícita, y

no del modo casi vergonzante y oscuro de Rawls, como estrategia, en este último autor, casi pragmática para dirimir conflictos. Además, Habermas es más abierto y flexible a la hora de reconocer el papel de las consecuencias como fórmula para mejorar los planteamientos clásicos de tipo deontológico kantiano.

Regresando a Rawls —por tratarse del representante más característico probablemente de las éticas contemporáneas de los derechos—, su artilugio de la posición original, que se correspondería con el estado de naturaleza de Hobbes o Rousseau, presenta como rasgos diferenciales que «nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o estatus social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc.» (1979, pág. 29).

Las personas situadas en dicha posición original, que actúan al parecer racionalmente, sin interesarse los unos por los otros, de acuerdo con Rawls, y en ausencia de todo tipo de empatía, toman, supuestamente desde la más estricta racionalidad, decisiones que podríamos considerar no del todo justificables ni en ética ni siquiera en términos prudenciales. Por ejemplo conviene, en contra del utilitarismo según Rawls, elegir dos principios diferentes: el primero exige la igualdad en el reparto de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades de riqueza y autoridad sólo son justas si producen beneficios compensados para todos, y en especial para los miembros menos aventajados de la sociedad (pág. 32). De esta forma, de acuerdo con Rawls, las decisiones racionales de los seres humanos impedirían aceptar exigencias que son inherentes a las propuestas utilitaristas, tal como él las interpreta.

El resultado buscado por Rawls es el de que nadie admitiría, por ejemplo, instituciones y normas fundadas en que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general, ya que el hecho de que «algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso, pero no es justo» (página 32).

Sin embargo, es legítimo preguntar por qué desde el desinterés por los demás, la ignorancia, etc., no pueden defenderse situaciones ventajosas para sujetos particulares, aunque impliquen riesgos y produzcan situaciones injustas, en el sentido en que «injusto» se utiliza habitualmente. Es decir, algunos, o muchos, podrían preferir que determinadas personas disfrutasen de determinados privilegios, aun cuando no estuviesen seguros de ser ellos los afortunados, asumiendo un riesgo que conllevaría también ventajas relevantes en el caso de re-

sultar agraciados por la suerte en el reparto de roles, bienes naturales, etc. Dejando esta complejísima cuestión de lado, conviene advertir que la muy elaborada construcción rawlsiana incluye, deliberadamente o no, elementos confusos y ambiguos, que pueden llevarnos a la errónea percepción de que realmente está ofreciendo una alternativa a una teoría ética existente (el utilitarismo clásico) y a las limitaciones que dicha teoría pudiera presentar, cuando no es éste el caso.

Para empezar, es oportuno intentar aclarar en la medida de lo posible qué quiere decir Rawls —tan reacio, por cierto, al análisis filosófico, que tanto se echa en falta en su obra— cuando utiliza términos como «justo» y «justicia». Si se refiere a que los menos afortunados deben ser favorecidos por decisiones que sacrifiquen de alguna manera a los más favorecidos por la lotería natural o social, su posición, como ya he indicado, no añade nada novedoso respecto a los valores predominantes, por ejemplo, en el utilitarismo milliano.

Es cierto también que Rawls podría haber querido decir que nadie puede ser sacrificado por nadie, de modo que el rico tendrá derecho a sus ingresos, sin ningún tipo de impuesto que los restrinja o los redistribuya, y el Estado se minimizará, como en la propuesta del liberal conservador Nozick, dejando a cada cual totalmente a su suerte. Sin embargo, si hemos de ser justos con Rawls y el conjunto de su obra, ésta no parece ser exactamente su propuesta, dado que, como ya he comentado, él admite de buen grado diferencias que favorezcan a los peor situados. Pero si esto es así, como parece el caso, no queda claro en qué se diferencia su teoría, supuestamente novedosa, de la de Bentham o la de Mill, que quisieron ya en el siglo XIX acabar con el abuso y la discriminación en todos los frentes.

Las críticas de Rawls al utilitarismo sólo tendrían sentido si esta última teoría postulase que determinados sacrificios exigidos a los peor situados podrían ser éticamente permisibles si con ello se beneficiase la totalidad del grupo, pero esto está precisamente en las antípodas de lo que el utilitarismo clásico ha reclamado.

Lo que ocurre en el caso de Rawls, según ya he señalado, como también en el de tantos otros críticos, es que ha procedido injustamente, descontextualizando la teoría utilitarista, ignorando su espíritu y limitándose a una simple interpretación literal de parte de su letra. De acuerdo con ella, la máxima que resume el utilitarismo y que nos recomienda promover «la mayor felicidad del mayor número» podría justificar ciertamente que se sacrificase a grupos minoritarios, que se matase a inocentes, etcétera.

Sin embargo, nadie que se haya tomado la molestia de leer a Ben-

tham o a Mill podría pensar que sus propuestas ético-políticas entrañen tales consecuencias claramente inmorales. Ni siquiera en el caso de Bentham, como también ya adelanté, se podría dejar de pensar que tal interpretación no es sino la más ridícula, penosa y malintencionada deformación de las ideas germinales del radicalismo filosófico reformista a favor de los menos afortunados, que Bentham y Mill defendieron.

12.4. PROTECCIÓN DE LOS DERECHOS INDIVIDUALES «VERSUS» PROTECCIONES DEL BIENESTAR

Para terminar esta brevísima presentación de las éticas de los derechos, que he centrado en uno de sus más significativos representantes, John Rawls, tal vez convenga poner de relieve la resistencia de tales éticas a aceptar la promoción o protección del bienestar humano, que en ellas se reemplaza por la protección de los derechos individuales (sin advertir que son conceptos que se coimplican), a causa por lo general, como es el caso de Dworkin —probablemente uno de los más agudos y lúcidos exponentes de tal dirección— de un modo innecesariamente restringido de entender el término bienestar.

Curiosamente, y de acuerdo con los matices del liberalismo defendido por el exponente de las éticas de los derechos acabado de mencionar, suele acusarse a los bienestarristas de dos faltas mutuamente excluyentes: *a)* de su cariz excesivamente subjetivo por una parte; y *b)* de la dimensión excesivamente objetiva de su concepción del goce, de la felicidad y del bienestar.

De este modo Nozick, liberal conservador como ya indiqué, ha recurrido a la argucia de la ficción de una máquina de experiencias para demostrar que el bienestar o la felicidad podrían ser no otra cosa sino el resultado de una vida realmente desdichada, carente de los bienes más elementales, en la que se nos hiciese experimentar, sin embargo, una serie de sensaciones placenteras por medio de una máquina diseñada al efecto, sensaciones de goce que en nada se corresponderían con la satisfacción objetiva de nuestros deseos.

Puesto que, al parecer, todo lo que pide el bienestarrismo utilitarista es que experimentemos placer, y la experimentación del placer podría lograrse por medios artificiales que desvirtuasen la realidad y, dado que, sin embargo, lo que los seres humanos queremos realmente es hacer ciertas cosas placenteras, no sólo tener la sensación de hacerlas, parece colegirse de lo antedicho que el utilitarismo es una teo-

ría falaz sin credenciales que la hagan digna de respeto (Nozick, 1988, págs. 53-54).

Curiosamente —habrá reparado el lector perspicaz— la propia argumentación de Nozick apelando a nuestros verdaderos deseos es propiamente consecuencialista y totalmente coincidente con la que podría llevar a cabo un utilitarista.

Precisamente a causa de que somos como somos, seres humanos inteligentes, con capacidad crítica, con posibilidades de distinguir la ficción de la realidad, etc., ciertas cosas que harían felices a los cerdos o a criaturas realmente carentes de sentido común no nos hacen felices en absoluto. Por este motivo no parece excesivamente legítimo el procedimiento de Nozick, que utiliza el término «felicidad» de manera equívoca para mentar aquello que no deseamos porque no nos hace felices, o aquello que no nos hace felices porque no lo deseamos.

Otra crítica más interesante, procedente de las éticas de los derechos, a la fundamentación de la ética en el bienestar, es la que se deriva de la creencia, no necesariamente justificada, de que defender el bienestar en general como meta u objetivo significa inevitablemente optar por un único y exclusivo modelo de vida feliz e imponerlo de forma paternalista, dogmática o coercitiva.

Creo que casi todos estaremos de acuerdo con Dworkin cuando defiende la necesidad de una pluralidad de modelos de vida buena, dentro de unos determinados límites, por ejemplo que nos ajustemos a los requisitos de la justicia, de la igualdad en el reparto de recursos, y que nos esforcemos, cada uno a nuestro modo, en realizar una obra excelente con nuestra vida, incorporando aquí Dworkin acertadamente elementos provenientes de la ética aristotélica (Dworkin, 1993, págs. 116 y 200).

De acuerdo con dicho posicionamiento dworkiniano, lo importante no es, contrariamente a lo que el modelo rawlsiano proponía, formular una teoría de la justicia de acuerdo con el modelo del contrato social, que se fundamente básicamente en el autointerés. Siguiendo las sugerencias de las éticas teleológicas de las virtudes, Dworkin da un paso adelante respecto a las posiciones habituales en las éticas de los derechos y acepta que no basta con actuar de acuerdo con nuestros intereses individuales únicamente, o con los intereses que tras el velo de la ignorancia rawlsiano representamos, sino que se hace preciso vivir una vida excelente, desarrollando y potenciando lo que él denomina intereses críticos, es decir, los intereses que decidimos asumir críticamente, desde un nivel posconvencional o desde la imparcialidad, la ilustración y la solidaridad.

De acuerdo con dichos intereses críticos, que en Dworkin felizmente, como en Platón y en Aristóteles, o como en Epicuro o en Mill, coinciden con la virtud e implican la justicia, se produce una especie de consenso no respecto al reparto del bienestar, término que Dworkin sigue encontrando excesivamente incómodo y fuente de dificultades, ambigüedades y conflictos, sino en el reparto de los recursos y posibilidades. «La justicia —afirma Dworkin— es una cuestión de recursos, no de bienestar» (pág. 72). Es decir, «se mide por los recursos que la gente tiene, no por el bienestar que consigue con estos recursos» (págs. 164-165). Lo que viene a significar que, de acuerdo con este autor, la única meta de las teorías ético-políticas es garantizar a cada individuo las mismas posibilidades y recursos materiales y de todo tipo que a los demás, a fin de que sea feliz, compensándole únicamente, no cuando sus ambiciones y deseos sean mayores que los de los demás sino sólo cuando padezca minusvalías físicas o mentales (pág. 161).

Se trata de observaciones realmente pertinentes que de algún modo mejoran sensiblemente propuestas insitas al liberalismo progresista clásico, que, como entre nosotros sostiene Vallespín, son compartidas de igual forma por Rawls, Dworkin o Mill (Vallespín, 1993, pág. 31), pero que de ningún modo obligan a abandonar la defensa del bienestar particular y/o colectivo. Por el contrario, señalan los prerequisites para garantizarlo, a fin de que el dictador benévolo, si lo hubiere, no estorbe nuestro propio desarrollo personal, de acuerdo con el sugerente modelo del desafío, del riesgo, del esfuerzo humano de Dworkin, que hace que los logros humanos sean valorados por ellos mismos, por lo que suponen de reto y superación, al margen de los beneficios puntuales que de ellos se deriven (págs. 111, 160). Aunque, posiblemente, en atención al goce particular que tal tipo de vida desafiante supone, aspecto que Dworkin no quiere tener en cuenta.

En general, podría afirmarse sin exageración que las éticas de los derechos y de los principios son, a pesar del amoralismo social vigente, en teoría al menos, las éticas por antonomasia desde la mitad del siglo que termina para acá. Su atractivo se deriva posiblemente de que conectan con una sociedad pluralista que rehúye por un infundado temor las éticas de la excelencia y de las virtudes, del bienestar particular y colectivo, y que prefiere vacunarse contra todo tipo de paternalismo, por ilustrado que sea, alegando, cosa que es por lo menos discutible, que «las personas tienen concepciones diferentes e incommensurables del bien» (Rawls, 1990, pág. 121). O, lo que viene a ser lo mismo, que cada cual tiene derecho a hacerse su vida a su medida,

siempre que se acomode a los requisitos formales exigibles, es decir, siempre que se respeten «los límites fijados por los apropiados principios de justicia» (pág. 47).

Todo lo anteriormente indicado con relación a las éticas de los derechos no significa, sin embargo, que éstas sean en realidad tan formalistas y antihedonistas o antibienestaristas como su supuesta filiación kantiana exigiría.

Para empezar por el caso de Habermas, se reintroducen en la ética los intereses de los individuos, privilegiándose aquellos que, como ya he indicado, pudieran considerarse universalizables, en contra claramente, como MacCarthy ha apuntado, del desprecio de Kant por las inclinaciones patológicas (MacCarthy, 1987, pág. 378), o se reformula y retoma el concepto de felicidad dotándolo de sentido ético, para significar ahora «no ya la acumulación de objetos materiales sobre los que se puede disponer privadamente, sino la realización de relaciones sociales en las que reine la reciprocidad y la satisfacción no suponga el triunfo de uno sobre las necesidades oprimidas de otro» (Habermas, 1981, pág. 265).

Por lo demás, si bien Rawls y sus seguidores en el ámbito anglosajón se niegan a aceptar una concepción sustantiva del bien —en lo cual coinciden a menudo con gran número de utilitaristas de nuevo cuño—, sí presentan su propio criterio, e incluso su propia enumeración de bienes primarios o básicos, en el caso de Rawls, por ejemplo la libertad, el poder, la riqueza, los ingresos y la dignidad, que vienen determinados por «las cosas que son generalmente necesarias como condiciones sociales y medios generales que permiten a las personas proseguir sus particulares concepciones del bien y desarrollar y ejercer sus propuestas morales» (1990, pág. 51).

Es cierto que para Rawls la justicia no posee un carácter inmutable, objetivo o absoluto, como ocurría en Platón, sino que se origina a partir de «la tradición histórica de la filosofía moral y política» (página 36), o se limita a reflejar «las convicciones y tradiciones más arraigadas de un Estado democrático moderno» (pág. 43), si bien no deja, curiosamente, de reconocer que lo característico de los bienes primarios *no se basa en hechos históricos y sociales* (pág. 52) [cursivas mías], lo cual parece impregnar a su neocontractualismo de un casi naturalismo solapado, como ya indiqué anteriormente.

También habría que señalar, para dar una imagen más acabada de la aportación real de las éticas de los derechos, que en el caso al menos de Rawls, su filosofía moral, supuestamente basada en la prioridad de lo correcto sobre lo bueno —al tratarse de una teoría confesa-

damente deontológica—, discurre paralelamente a una teoría complementaria del bien que se presenta, como alguna comentarista ha indicado, más que como una concepción ética, como una concepción política (P. González Altable, 1993, pág. 188), dándose el caso de que precisamente la dimensión pública de su ética que es resaltada en ocasiones (P. González Altable, pág. 188), le aproxima a las éticas consecuencialistas y teleológicas, especialmente a aquellas de carácter reformista y progresista, mucho más de lo que el neokantismo formalista que profesa podría hacernos suponer.

Algunos críticos y estudiosos, sin embargo, consideran que, con posterioridad a *Una teoría de la justicia*, Rawls había evolucionado hacia teorías que tratan de restringir el principio del interés propio estratégico en favor de otro principio de la razón, y de una facultad de motivación intersubjetiva en la línea de K. O. Apel (Vallespín, 1989, página 595), lo que supondría una mayor fidelidad a Kant y, curiosamente, al utilitarismo clásico, al menos mucho mayor de lo que es habitual en la ética anglosajona contemporánea en general.

Vistas en perspectiva, las éticas de los derechos y las éticas del bienestar contemporáneas presentan parecidos importantes a pesar de, o tal vez a causa de las frecuentes controversias y discusiones entre ellas. Por ejemplo, se apartan ambas corrientes del naturalismo clásico, aunque son fieles a una concepción progresista del ser humano, como es el caso evidente de Habermas, que se inserta en la línea de la *Developmental Theory* (teoría «desarrollamentista») que va de Piaget a Kohlberg, línea a la que también en diversos sentidos se adhiere el propio Rawls.

Las diferencias más relevantes entre éticas de derechos y éticas del bienestar se deben generalmente a distintos usos de los conceptos implicados en las discusiones habituales. Donde los éticos de los derechos hablan de libertad, de igualdad o de derechos individuales inviolables, de derechos como triunfos (*trumps*), que no pueden ser superados por consideraciones de bienestar, los éticos del bienestar hablan habitualmente de un tipo de libertad, la libertad positiva, que supone el derecho inviolable no sólo a que no seamos estorbados en la persecución de nuestras metas libremente elegidas, sino a ser al tiempo auxiliados mediante la instrucción y la provisión de medios culturales, materiales y de toda índole, a fin de que podamos realizar nuestros objetivos y disfrutar de una vida tan dichosa como sea posible. (Me refiero, es preciso advertirlo, a las éticas bienestaristas que siguen con cierta fidelidad el modelo utilitarista clásico, si bien habría que añadir que, desafortunadamente, en muchos casos el neoutilita-

rismo contemporáneo más que un avance supone un retroceso respecto a las éticas de los derechos, por lo que a la defensa de la libertad positiva se refiere.)

Curiosamente, un defensor tan relevante de las éticas de los derechos como Ronald Dworkin dice haber encontrado la posibilidad de un utilitarismo *defendible*, que sería aquel en el que al efectuarse el cálculo de la felicidad de los sujetos en pugna, se tuviesen solamente en cuenta las preferencias personales y no las preferencias externas de los individuos. Es decir, un tipo de utilitarismo donde tuviera más peso la intensidad de las preferencias particulares que la cantidad de personas que prefieran una u otra estructura o acción política, una forma de legislación o una actuación gubernamental, puesto que, como indica el autor, «las técnicas de persuasión política respaldadas por el dinero pueden corromper la precisión con que los votos representan las auténticas preferencias de quienes los han emitido» (1984, pág. 393). (Este punto de vista ha sido hábilmente contraargumentado por Hart, quien ha defendido inteligentemente el valor de las decisiones mayoritarias pero ha sido presentado aquí para mostrar la cercanía entre los posicionamientos de las éticas de los derechos y del bienestar.)

Ha sido asimismo Dworkin quien, después de haber desestimado, en *Foundations of Liberal Equality* (1990), la idea de repartir equitativamente la felicidad o el bienestar como objetivo primordial de la ética y la justicia, conformándose con un consecuencialismo más modesto que sólo toma en cuenta el reparto de recursos, reconoce, a pesar de sí mismo, como sin advertirlo, un bienestar crítico, no puramente volitivo o, lo que es igual, no puramente espontáneo y sin matizar que, como fruto de nuestra reflexión y deliberación racional, fundamente la ética liberal que él defiende (1993, pág. 101).

Sería faltar a la verdad y a la honestidad intelectual, sin embargo, negar —a pesar de los errores y apreciaciones indebidas respecto a las éticas clásicas del bienestar— la relevancia singular de las éticas de los derechos en el panorama de la ética contemporánea. Con su insistencia persistente en conceptos como libertad, dignidad humana, igualdad, justicia, etc., constituyen una contribución insustituible y una notable advertencia a éticos pragmáticos despistados que pudieran llegar a creer que cualquier cosa vale con tal de que de ella se derive algún tipo, no cualificado, de beneficio o bienestar, sin caer en la cuenta de que el inmediato y no cualificado bienestar de una persona o un grupo de personas, por grande que el grupo sea, no puede sobrepasar en modo alguno en importancia e interés al bienestar profundo y duradero de todos los seres humanos.

Esta última reflexión exige que lleguemos a la conclusión de que cada persona humana en particular debe ser no sólo respetada, sino asimismo valorada, apreciada o incluso amada (según la generosidad e intensidad de nuestros sentimientos de empatía), no sólo como un fin, como la ortodoxia kantiana requiere, sino, al tiempo, como un ser destinado al goce, que posee por tanto un conjunto de derechos políticos, económicos, culturales, etc., que le garantizan, además de la libertad de expresión, movimiento y residencia, libre cambio, participación en procesos electorales y en la vida política en su conjunto, etc., la posibilidad de disponer efectivamente de los medios precisos para su autodesarrollo crítico y su bienestar.

El problema, pues, de las éticas de los derechos no es que no cumplan un papel importante e insustituible dentro del conjunto de las teorías en pugna en la segunda mitad del siglo xx, sino que dicho papel es indebida e innecesariamente restringido. Al llamar la atención con énfasis especial sobre los individuos particulares y su autointerés, como suele ser el caso, soslayan, olvidan o desestiman los sentimientos de empatía, benevolencia y amistad, así como las metas de excelencia que suelen despacharse habitualmente —excepto en el caso interesante de un Dworkin tardío— como perfeccionismo indebido y molesto que nos exige cumplir deberes supererogatorios o excesivos (punto este último en el que también coinciden con buena parte de sus adversarios teóricos neoutilitaristas).

Por lo demás, las éticas de los derechos constituyen un muy deseable freno a la ingenua creencia en la rectitud o bondad incuestionable de las decisiones de las mayorías, y nos ayudan a defender los derechos fundamentales que han de servir de marco a toda constitución democrática, poniendo límites al juego político y salvaguardando lo que realmente interesa a todos los individuos, tal como ha sido manifestado en el despliegue histórico de nuestras capacidades, deseos y perspectivas, sirviendo también de acicate para una crítica imprescindible a las teorías demasiado complacientes con las decisiones mayoritarias que pudieran, como ocurre tantas veces, no tener en cuenta los intereses críticos, tan oportunamente resaltados por Dworkin.

12.5. BIBLIOGRAFÍA

- BERMUDO, J. M. (1992), *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*, Barcelona, Horsori.
DWORKIN, R. (1984), *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel.

- (1993), *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós/I.C.E./U.A.B.
- GONZÁLEZ ALTABLE, P. (1993), «John Rawls: una teoría liberal de la justicia», Iria Flavia, Padrón, Novo Século.
- HABERMAS, J. (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- KANT, I. (1988), *Lecciones de ética*, edición a cargo de R. R. Aramayo, Barcelona, Crítica.
- (1978), *Crítica de la razón pura*, edición a cargo de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.
- (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa.
- (1980), *Crítica de la razón práctica*, México, Porrúa.
- (1986), «En torno al tópico “tal vez eso sea correcto en teoría pero no en la práctica”», en *Teoría y práctica*, edición a cargo de R. R. Aramayo, Madrid, Tecnos.
- (1988), *La metafísica de las costumbres*, edición a cargo de A. Cortina, Madrid, Tecnos.
- KOHLBERG, L. (1981), *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco-Nueva York, Harper and Row.
- MACCARTHY, T. (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos.
- MILL, J. S. (1984), *El utilitarismo*, edición a cargo de E. Guisán, Madrid, Alianza Editorial.
- NOZICK, R. (1988), *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (1978), *Una teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1955), «Two Concepts of Rules», en *Philosophical Review*, núm. 64, páginas 3-22.
- VALLESPÍN, F. (1989), «El neocontractualismo: John Rawls», en V. Camp (ed.), *Historia de la ética*, vol. III, Barcelona, Crítica.
- (1993), «Introducción» en R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós/I.C.E./U.A.B.
- ZAPATERO, V. (1980), *Socialismo y ética*, Madrid, Debate.

13 Las éticas del bienestar

Contrariamente a lo que pudiera pensarse, no todas las éticas del bienestar constituyen una refutación de —o una alternativa a— las éticas de los derechos y de los principios. A decir verdad, existen tal cantidad de variantes de las éticas del bienestar que es difícil determinar alguna característica general compartida por todas, a no ser la coincidencia puramente verbal en defender ciertos estados de goce o bienestar como relevantes para la fundamentación de la ética.

Dentro de las éticas del bienestar, es fácil incluso que se confundan y confronten propuestas benthamitas *versus* propuestas aristotélicas, por ejemplo, o concepciones objetivas del bienestar *versus* concepciones subjetivistas, o tendientes al subjetivismo, como es el caso del utilitarismo de las preferencias de Hare, que examinaré más adelante.

Existen concepciones estrechas del bienestar, que lo ligan únicamente a beneficios de tipo económico y social, y concepciones más amplias —algunos las denominan perfeccionistas— que consideran que los placeres más elevados, los propios del desarrollo de la inteligencia y la sensibilidad son los únicos que pueden englobarse bajo la rúbrica de bienestar humano.

Por esto no debe extrañar que las discusiones contemporáneas no se den tanto entre representantes de las éticas de los derechos y defensores de las éticas del bienestar, sino entre quienes representan corrientes distintas dentro de una u otra tendencia o grupo general. Esta advertencia, que es aplicable prácticamente a todas las escuelas de pensamiento a través de la historia, debe hacernos muy cautos a la hora de fijar etiquetas, y volvernos muy flexibles para no encorsetar indebidamente a autores que son claramente inclasificables. Pensemos, por poner dos ejemplos, en los casos de Sen o de Griffin. ¿Es

Sen realmente utilitarista, consecuencialista o más bien un ético del bienestar que trata de reconciliar sus principios con las demandas de las éticas de los derechos? O, pensemos en el caso más complejo de Griffin, que ha venido basculando de un utilitarismo matizado a un consecuencialismo al que ha ido incorporando elementos importantes de inspiración deontológica, como es el caso del respeto a las lealtades y la defensa de los deberes inherentes a los roles, así como elementos propios de una ética de la excelencia o la *areté*.

También es obligado distinguir entre concepciones pasivas y dinámicas del bienestar. No es lo mismo asegurar que todo lo que importa es que los seres humanos vivan felices y tranquilos, aunque sea adormecidos por el opio de una religión, como postula Unamuno por boca de San Manuel Bueno Mártir, o como se indica que sucedería en la ficción de la *máquina de las experiencias* de Nozick, a la que me referí en el capítulo 12, que reivindica, como hace Griffin, el bienestar real frente a quienes basan este concepto en estados mentales peculiares.

Por otra parte, la mayoría de las teorías éticas que pasan por ser las máximas representantes del neoutilitarismo, pensemos en el caso de Hare o de Brandt, que analizaré próximamente, si bien replican contundentemente y con acierto a las críticas de las éticas de los derechos al utilitarismo, suelen ser en algún sentido víctimas de las propias propuestas que refutan, que habitualmente llegan a interiorizar e incorporar a sus sistemas.

Creo que de forma muy sumaria, y con el riesgo siempre asumido de simplificar en exceso, podemos considerar que en este siglo XX que ya finaliza han tenido lugar, con respecto a las éticas del bienestar, dos o tres tipos de fenómenos. Por una parte, se ha llevado a cabo una tarea de investigación y estudio sin precedentes respecto a la obra de Bentham y de Mill. En el caso de Bentham, el profesor Fred Rosen del University College de Londres ha venido dirigiendo el *Bentham Project*, consistente en la edición del ingente material producido por Bentham que no había sido previamente publicado, llevando a cabo serios estudios para contextualizar la obra y estudiar las implicaciones morales y políticas que tuvo en su tiempo. Otro tanto podría decirse de la obra de Mill, que ya ha sido totalmente publicada, en las *Collected Works of J. S. Mill*, bajo la dirección y coordinación del profesor John M. Robson, de la Universidad de Toronto.

En otro frente de trabajo, estudiosos como Ryan, Tenn y otros han elaborado importantes trabajos sobre Mill, o autores del prestigio de Hart o Postema se han dedicado a analizar la obra de Bentham, sin

olvidar los trabajos en el mundo de habla hispana a cargo de Pedro Schwart, Carlos R. Braun, Martín Diego Farrell, Benigno Pendás, Josep Maria Colomer, Manuel Escamilla, José Manuel Bermudo y yo misma, entre un largo etcétera.

Desde otro ángulo, otra característica del desarrollo de las éticas del bienestar ha sido dar réplica a determinadas acusaciones realizadas en contra del utilitarismo sin pararse lo necesario, a mi modo de ver, para determinar si las mencionadas acusaciones obedecían a la letra o al espíritu del utilitarismo clásico. Hare y Brandt, como ya he indicado, pertenecerían a este importante grupo, en el que de alguna manera también habría que incluir a Griffin, a Singer o a Smart entre las figuras más relevantes, sin olvidar a Hart o a Sprigge y, entre los autores de habla hispana, a José Ferrater Mora, de quien me ocuparé más adelante.

Por último, habría que tener en cuenta a un tercer grupo de estudiosos que a mi modo de ver proceden de la manera más adecuada posible y que tratan, como en el caso de Fred Berger, de volver al pensamiento utilitarista clásico para confrontarlo directamente con las acusaciones de que es objeto en la actualidad.

Procederé en este capítulo a analizar los dos últimos tipos de aportaciones al debate entre éticos de los derechos y éticos del bienestar. A los efectos de la presente discusión titularé los dos próximos apartados: 1) Réplicas que asumen, en parte, los defectos imputados al utilitarismo clásico, y 2) Réplicas que refutan las acusaciones contemporáneas al utilitarismo clásico, precisamente según los textos clásicos del utilitarismo.

13.1. LAS ÉTICAS DEL BIENESTAR QUE ASUMEN, EN PARTE, LOS DEFECTOS IMPUTADOS AL UTILITARISMO CLÁSICO

Dentro de este grupo habría que tomar en consideración de modo muy particular las aportaciones de Hare y de Brandt, autores que se han ganado muy justamente un lugar destacado en el panorama contemporáneo.

13.1.1. *R. M. Hare*

Por lo que a Hare se refiere, resulta llamativa la influencia que ejercieron en su pensamiento los planteamientos kantianos en la ética contemporánea. Él mismo se reconoce como una especie de sinte-

tizador o integrador del kantismo y del utilitarismo, lo cual sin duda constituye uno de sus principales aciertos pero implica también, posiblemente, un exceso de kantianización del utilitarismo, que pierde, en la versión de Hare, algunos de sus principales elementos distintivos, como su fe en una naturaleza humana no fija, sino en progreso, pero naturaleza o condición humana a la postre, o su integración dentro de la fundamentación de la ética tanto de los elementos racionales como sentimentales que justifican no sólo el por qué de la ética sino el por qué de ser éticos.

Como hemos visto en la parte dedicada a la metaética, la propuesta de Hare se caracterizaba por rechazar el naturalismo y propugnar la independencia del es y el debe, tal como Kant y Moore exigían, siendo en consecuencia muy agrias las críticas de Hare al descriptivismo de Warnock, que pretende retener la condición humana como punto de referencia en ética.

Desde una perspectiva antipaternalista y claramente liberal, Hare teme que aceptar una naturaleza humana como punto básico del razonamiento moral justifique un intervencionismo no deseado que nos obligue a amoldar nuestro modo de obrar a aquel que supuestamente habría de conformarse con nuestros naturales deseos y obligaciones. Este motivo le lleva a postular una concepción peculiar del utilitarismo, denominada utilitarismo de la preferencia, que no pone prácticamente límites a las metas u objetivos a elegir (coincidiendo llamativamente con Rawls). Por supuesto que la liberación de Hare del naturalismo, que rechaza, es sólo una cuestión que logra conseguir de modo limitado, por cuanto solapadamente se reintroducen elementos naturales en su ética de forma que en los párrafos finales de *Freedom and Reason* se indica que al elegir nuestras argumentaciones en ética tenemos que tener en cuenta cómo es la gente y cómo es el mundo (Hare, 1963, pág. 185), a pesar de haber denunciado en páginas anteriores el fracaso del utilitarismo al intentar fundamentarse empíricamente (pág. 129).

En buena media, sin embargo, la argumentación de Hare al respecto es, en bastantes sentidos, convincente. Si el utilitarismo intenta tomar como concepto núcleo la felicidad, entonces no puede constituirse como una ética de fundamentación empírica, por la simple razón de que, como Hare argumenta con tino, la felicidad no parece ser un concepto empírico, sino presentar por lo menos muchos aspectos valorativos. Los enunciados acerca de la felicidad, como Hare expone, son complejos: ni describen totalmente, ni son totalmente valorativos. Parte de lo que decimos cuando afirmamos que alguien es feliz

es que valoramos positivamente su forma de vida y que la consideramos, desde nuestra manera de valorar la vida, satisfactoria en sentido prudencial. Sin embargo sería totalmente absurdo denominar feliz a quien se considera a sí mismo totalmente desgraciado, al que desprecia su vida y detesta su suerte y su destino (pág. 129).

De ello parece derivarse un carácter sólo moderadamente empirista del contenido de «felicidad» y por consiguiente un carácter moderadamente empirista de las doctrinas morales que hacen de la felicidad o el bienestar su fundamento.

Pero si tenemos en cuenta apreciaciones del mundo de los hechos y de los valores como la de Ferrater Mora entre nosotros, pongamos por caso, podríamos muy bien concluir que, a pesar de que las afirmaciones de Hare son en buena medida correctas, las valoraciones que hacemos de la felicidad de nuestros semejantes no son del todo antiempiristas, sino, como también Searle afirmó en su obra *Actos de habla*, que suelen tener una carga mucho más empírica de lo que generalmente reconocemos. Nadie diría, por ejemplo, que una persona que gime lastimosamente es feliz, o que alguien a quien se acaba de privar de un miembro corporal o de un ser al que quiere, se encuentra feliz o satisfecho. Si bien existe un amplio espacio para la disidencia acerca de lo que unos y otros consideran como personas felices, existen unos límites contundentes impuestos por la naturaleza o por las condiciones empíricas relevantes al caso.

El naturalismo matizado y un tanto vergonzante de Hare reaparece con frecuencia en su obra; así, en *Moral Thinking* dice que tenemos que encontrar principios para uso general en el mundo tal como realmente es (Hare, 1981, pág. 168), rechazándose las apelaciones al intuicionismo, frecuente entre los éticos de los derechos para defender principios tales como la libertad o la igualdad. Hare negará en este sentido que la igualdad o la libertad sean algo intrínsecamente bueno, incondicionalmente bueno, un triunfo (*trump*) moral o bueno a priori. Se precisa de una referencia empírica, podríamos decir, para determinar en qué medida la libertad, la igualdad o la justicia son buenas. Ese referente que la experiencia nos brinda consiste para Hare en las preferencias reales de la gente en una sociedad dada (Hare, 1981, pág. 166), lo cual si bien parece garantizar un posicionamiento democrático, semejante al defendido por Bentham, lleva también consigo el peligro de caer en un sociologismo reduccionista, que limite los deseos y las necesidades humanas que constituyen un inevitable punto de referencia en las éticas teleológicas, a las necesidades y las preferencias humanas simplemente, tal como se dan, en

un estadio del desarrollo humano determinado, y en un lugar geográfico determinado.

Aunque Hare niega ser un relativista ético, existe ciertamente algún riesgo de incurrir en el relativismo cuando afirma que, si los miembros de una sociedad están contentos con las desigualdades sociales existentes y se sentirían perturbados si dichas desigualdades desapareciesen, habrá que esperar al momento oportuno, es decir a que las actitudes cambien, para llevar a cabo los cambios sociopolíticos pertinentes (pág. 159).

La crítica más benévola que podría hacerse a tal alegato en favor de la moralidad positiva existente, es la falta de sensibilidad por parte de Hare respecto a cómo operan los mecanismos psicológicos de cambio de actitudes. Si hubiéramos de esperar a que los seres humanos aceptasen los cambios sociales y económicos que han configurado las democracias occidentales, posiblemente nos encontraríamos aún a años luz de la situación presente, anclados quizá en instituciones caducas, de alguna manera contentos o, cuando menos conformes con la esclavitud y la servidumbre. La ignorancia del papel de las élites intelectuales en la educación de los pueblos lleva, so pretexto de antipaternalismo y democratismo, a defender, como en el caso de Hare que aquí comentamos, las posiciones más conservadoras, de forma que los individuos aceptan pasivamente estados de hecho que creen invariables, por ignorancia de su contingencia y por carecer de orientación respecto a posibilidades alternativas.

Las contradicciones con los postulados previos son, sin embargo, frecuentes en la obra de Hare, llegando a afirmar, dentro del más rancio espíritu milliano, e incluso socrático, que a la postre la única manera de generar felicidad en el mundo es producir individuos realmente virtuosos.

Cuando educamos a los jóvenes en la virtud, reflexiona Hare, nos exponemos, dada la constitución del mundo y teniendo en cuenta los comportamientos humanos, a que tengan que pagar un alto precio por su honradez y su honestidad. Con todo, y aun teniendo en cuenta tales riesgos, Hare apuesta optimistamente a favor de una educación que nos haga virtuosos, ya que según él parece constatar, suele darse el caso de que quienes reciben una educación realmente moral son felices (pág. 205).

La argumentación no podría ser más platónica: amamos la virtud, no a causa de ningún imperativo categórico que humille nuestra sensibilidad, como Kant pretendía, sino porque, de hecho, en la búsqueda

da de nuestra virtud encontramos nuestra perfección y nuestra satisfacción más profunda.

¿Qué queda entonces del utilitarismo de la preferencia, basado en las preferencias reales, en un momento dado, de un grupo de personas dadas? ¿No podría darse el caso de que por ignorancia de los hechos muchos prefiriesen la esclavitud y la miseria a la libertad y el goce?

Hare se encuentra entre dos frentes. El liberalismo, anarquizante a veces, le empuja a elegir una libertad subjetiva total que otorgue validez moral a las elecciones subjetivas de los individuos. Por otro lado sin embargo, su utilitarismo le obliga a desechar todo sentimiento o deseo subjetivo como deseable. Desmarcándose de una posición netamente existencialista negará ahora la posibilidad de que uno pueda crear o decidir sus preferencias conforme le venga en gana. Unas preferencias son decididamente mejores que otras, aunque Hare parece persistir en su liberalismo, pero ello no impide que haya un lugar para la preferencia autónoma. El grado de autonomía de la preferencia se mide sin embargo no por la carga de subjetividad que la acompaña, sino por haber sido generada desde el conocimiento y la imparcialidad. Es decir, las preferencias tienen que estar sujetas a la cláusula de que, si estuviésemos en el lugar de los demás, seguiríamos prefiriéndolas (pág. 227). Contradiciendo así todo su subjetivismo inicial, Hare llegará a concluir, de acuerdo con las éticas teleológicas clásicas, que esta preferencia imparcial es la misma para todos, lo cual constituye precisamente uno de los rasgos del utilitarismo (pág. 227).

A fin de cuentas, el prescriptivismo libertario de Hare deviene, en sus propias palabras, un prescriptivismo racional universal que nos permite ejercitar nuestra libertad siempre y cuando no impida el ejercicio paralelo de la libertad de los otros (pág. 228), lo cual no supone novedad alguna, sino la reiteración de uno de los principios más fuertemente defendidos por Mill en su obra *Sobre la libertad*.

Tal vez lo más interesante, con mucho, de la aportación de Hare sea su réplica a las éticas de los derechos, reclamando un lugar para la justicia y para los derechos humanos dentro del marco de una ética fundamentada en los principios de bienestar.

Bien es cierto que, para empezar, hace Hare algunas concesiones gratuitas a sus detractores, concesiones que no siempre parecen recomendables. Distingue de este modo entre dos formas o niveles del pensamiento moral, que denomina respectivamente el nivel intuitivo y el nivel crítico.

En el nivel intuitivo obramos conforme a reglas establecidas más

o menos unánimemente aceptadas, que nos dicen que, en términos generales, no debemos mentir o hacer daño, que debemos cumplir las promesas, respetar la libertad de los demás, etc., tal como los utilitaristas de la regla y los éticos de los derechos requerían. En este nivel nos guiamos por intuiciones o, lo que es igual, por verdades que podemos captar como ciertas a causa de la educación recibida, el proceso de socialización en general, y una cierta legitimación histórica de la que gozan determinados principios por haberse demostrado a través de los tiempos que, generalmente, propician una convivencia más armónica y un mundo mejor.

Sin embargo no es infrecuente que dichas intuiciones morales sean fruto de principios o verdades no cuestionadas, de tal forma que, si bien no crean problemas cuando no entran en conflicto con otros principios reconocidos, o recién descubiertos, pueden llegar a producir grandes tensiones en los individuos y en las sociedades. Pensemos por ejemplo en el principio, intuitivo en algunas sociedades, de que la castidad fuera del matrimonio es una virtud. Probablemente no creará conflictos en situaciones en que los individuos que componen la sociedad no se sientan impulsados a contravenirlos. Pero en situaciones particulares, cuando un miembro de la sociedad tenga como preferencia mantener relaciones sexuales con alguna otra persona fuera de la institución del matrimonio, probablemente no se contentará con que se le diga que las instituciones señalan a la castidad como virtud, sino que, legítimamente, exigirá razones intersubjetivamente convincentes a favor o en contra de la castidad.

En tales circunstancias, y los casos son mucho más frecuentes en las sociedades mínimamente ilustradas de lo que Hare parece dar a entender, nuestras intuiciones habituales nos parecerán meros tabúes, normas, prejuicios, usos consagrados por la única autoridad de la costumbre, o por la obediencia ciega a dogmas instalados desde antiguo entre nosotros.

Para decir la verdad, Hare no expresa la necesidad del nivel crítico en los términos que yo he expuesto, sino en otros similares, aunque en cierto modo diferentes. Se trataría, en su caso, no tanto de resolver los conflictos entre deseos y preferencias por una parte y principios intuitivos por otra, sino de tratar de reconciliar las demandas de dos o más principios intuitivos diversos que se contradicen y no nos permiten tomar una decisión concreta. En un nivel crítico, mantendrá Hare, no podemos hablar de deberes en conflicto, ya que esta aparente conflictividad sólo se produce en el nivel intuitivo, cuando

respetamos todas las reglas útiles por igual, sin someter cada acción por separado al examen de la mayor utilidad. «Si tienes deberes en conflicto, uno de ellos no es tu deber» es el rótulo que un ministro de la iglesia colocó en su puerta, en Yorkshire, y que Hare pone como ejemplo de un posicionamiento crítico frente a la moral que nos exige tomar opciones y decisiones.

El problema primordial de las éticas de derechos, a juicio de Hare, es que carecen de un primer principio al que recurrir con objeto de dirimir las contiendas entre derechos que se oponen y que *prima facie* pueden ser igualmente respetables y exigibles, por lo que estas éticas, por interesantes que sean como guías para operar en un nivel intuitivo, precisan de un método complementario de pensamiento crítico que nos ayude a decidir cuál de los derechos enfrentados ha de ser preferido cuando colisionan entre sí, como es harto frecuente en la vida cotidiana, más allá de la pureza y del formalismo procedimental de los casos de laboratorio de la Academia.

A las mencionadas críticas de Hare habría que añadir la consideración de que las éticas de los derechos fallan por carecer precisamente de aquello que es crucial para cualquier teoría que se precie, ya sea de los derechos, de la moralidad, de la práctica política o de la justicia. No basta con asegurar el carácter inviolable de las personas o de su libertad, o su libertad igual, o cualquier otro derecho por importante que sea.

Retomemos el caso de Kohlberg ya mencionado, y su valoración preferente del derecho a la vida. ¿Qué ocurre cuando el derecho a la vida y a la propiedad entran en conflicto como en el dilema de Heinz ya examinado? Si el derecho a la vida prevalece no puede ser como fruto de un pacto, o de una elección tomada en la posición original tras el velo de la ignorancia. Si vivir es preferible a no vivir, salvo en casos en que la vida se convierte en indeseable, no puede ser sino porque, de hecho, la vida es habitualmente el bien más deseado universalmente, en todas las culturas y en todos los tiempos.

Por supuesto que Hare no iría tan lejos en su moderado y vergonzante naturalismo. Aunque tal vez, si la lógica y los hechos confirman que los seres humanos, en ausencia de sufrimientos insoportables, desean la vida, Hare tendrá que rendirse a la evidencia y confirmar, como resultado de la aplicación de la lógica al conocimiento de los hechos, que se trata de una preferencia racional e imparcial, y por lo tanto merece ser tomada en serio.

En cualquier caso y pese a sus interesantes críticas a las éticas de

los derechos, que seguiremos considerando, la actitud de Hare no es ni mucho menos de hostilidad hacia las mismas, ni tampoco muestra demasiado interés por restituir el buen nombre del utilitarismo clásico. Su solución es más bien contemporizadora, y en un sentido integracionista, tratando de conciliar a Kant y Mill, lo que merece destacarse como un intento verdaderamente acertado.

Por lo que respecta a su concepción de la justicia su posición es mixta o intermedia entre quienes defienden el bienestar promovido por cada acto y quienes parten de reglas y normas que es conveniente respetar (actitud que, en rigor, fue la mantenida por el propio J. S. Mill). Frente a los extremismos de una justicia puramente formal, no contingente, sacrosanta y no cuestionable, y una justicia sustantiva que tiene que acomodarse a las diversas sociedades y situaciones, Hare, haciendo uso de sus dos niveles del razonamiento moral, abogará por apelar al método intuitivo habitualmente, acatando los principios consagrados por la sociedad tanto como cualquier ético de los derechos pudiera hacer, con la diferencia de que cuando surjan disputas y conflictos Hare contará con un *metron* para decidir entre principios rivales, mientras que los intuicionistas defensores de los derechos se verán abocados al silencio (Hare, 1981, pág. 160).

Por lo demás, ese *metron* no es arbitrario ni producto de las instituciones ni del devenir histórico; si se quiere, y forzando un tanto el antinaturalismo de Hare, se trata de un *metron* empíricamente determinado, en lo cual se separa tajantemente de Kant. Los principios *prima facie* a elegir, relativos a la justicia sustantiva e incluso procedimental, serán los seleccionados por el pensamiento crítico a causa de que su aceptación general favorecerá con toda seguridad los intereses de todos los afectados, considerados imparcialmente, es decir, desde una justicia formal, pero aunque, como es probable, dichos principios coincidan con los seleccionados por los éticos de los derechos, basados en la intuición, su justificación explícita será utilitarista (pág. 162), lo que favorecerá grandemente las reformas y los cambios, tal como los utilitaristas clásicos deseaban.

Este recurso a los hechos y a las consecuencias reduce las pretensiones de sacralidad de los principios, en términos generales, evita el culto a las normas y a los derechos, y favorece aquel tipo de cambios que, desde una consideración imparcial, resulte beneficioso para todos (pág. 163).

Esta pequeña pero importantísima diferencia es todo lo que separa a Hare de sus interlocutores más kantianos.

13.1.2. R. B. Brandt

Las aportaciones de Brandt con respecto a las relaciones entre la utilidad, la justicia distributiva y retributiva, y los derechos humanos en general son, en realidad, sumamente originales, echando mano, en ocasiones, de las aportaciones clásicas, especialmente las de Mill, para refutar algunas acusaciones indebidas que suelen hacerse al utilitarismo como doctrina, el cual, según sus oponentes, no se toma los derechos humanos suficientemente en serio.

De modo muy sumario podría decirse, aunque todo resumen implique simplificación y cierta caricaturización de lo que se pretende resumir, que, en general, Brandt estaría de acuerdo con que el utilitarismo del acto no siempre respeta los derechos legales ni morales, si bien, según las tesis que defiende en 1984, el utilitarismo de la regla que él expone, en gran medida coincidente con el defendido por John S. Mill, sí lo hace.

En su *Ethical Theory*, de 1959, realiza sin embargo algunas afirmaciones un tanto confusas, que parecen dar a entender que ni siquiera el utilitarismo de la regla aseguraría suficientemente los principios de justicia que las éticas de los derechos dicen defender.

Así, en el capítulo 15 de su citado libro (traducido por mí al castellano como *Teoría ética*, 1982), Brandt cree ver serias dificultades en compaginar incluso el utilitarismo de la regla con demandas morales serias. Por tal motivo se plantea la posibilidad de considerar uno o dos estados de hecho impersonales como poseedores de valor intrínseco, como sería el caso de una distribución igual del bienestar. Para ello se ve obligado a ampliar el utilitarismo de la regla, dado que los utilitaristas de la regla *simpliciter* o bien son hedonistas o son pluralistas personales, es decir, sólo consideran como cosas que contribuyen a hacer que algo sea bueno a las propiedades de organismos conscientes simples. Brandt cree apropiado incluir en la consideración de cosas que contribuyen a aumentar el valor intrínseco algunas que no son cualidades de personas en sentido estricto, por ejemplo la distribución de la felicidad de acuerdo con el mérito (1959, págs. 354-355), lo que viene a significar que, al menos en esta parte de su teoría ética, Brandt lanza un puente que le acerque a las teorías deontológicas reconociéndoles, parcialmente, determinada superioridad o carácter de complementariedad respecto a las teorías teleológicas, o más estrictamente respecto a las teorías utilitaristas.

No obstante esta especie de coqueteo con el deontologismo, en la mayor parte de la *Teoría ética*, como en otros trabajos relevantes, muestra Brandt con especial empeño las virtualidades del utilitarismo a la hora de defender una distribución igual del bienestar.

En este sentido resulta muy ilustrativa la lectura del capítulo 16, titulado «La justicia distributiva», donde se dan argumentos importantes que en lugar de otorgar al igualitarismo un valor superior al del bienestar, vienen a poner de manifiesto la necesidad de combinar igualdades y desigualdades, con objeto de lograr que la sociedad se beneficie en su conjunto. «Si el utilitarismo es verdadero —y parece que para Brandt sí lo es realmente— debemos apoyar aquel sistema de distribución que combine la igualdad y la desigualdad de tal modo que —a la vista de estos hechos diversos— maximice la utilidad neta esperable» (pág. 485).

Las razones a favor de una igualdad o no igualdad en el disfrute de las riquezas que Brandt había previamente analizado nos brindan datos relevantes para una reflexión a favor de determinado tipo de igualdad, así como, en casos particulares, en favor de determinadas desigualdades. La utilidad marginal decreciente del dinero, por ejemplo, cuestión a la que ya se ha aludido al hablar de Bentham, reaparece aquí como una razón importante a favor del igualitarismo. A partir de una determinada cantidad de ingresos semanales, la utilidad de un dólar extra o de una peseta extra disminuye, por lo que se originará más beneficio total si distribuimos los ingresos de modo que pierdan algo los mejor situados a fin de que ganen mucho los peor situados. Por otra parte, y en casos muy especiales, las consideraciones de utilidad podrían llevarnos a recomendar que algunas personas recibiesen más en función de sus especiales necesidades (a causa de minusvalías, enfermedades, etc.), lo cual no prueba en absoluto, como los lectores coincidirán en admitir, que el utilitarismo propicie la desigualdad en el sentido habitual del término, sino únicamente una suerte de discriminación positiva, todo lo problemática que se quiera, que tienda a restablecer la igualdad perdida entre los sanos y los enfermos, entre los peor dotados y los mejor dotados.

Otras interesantísimas consideraciones utilitaristas a favor de la igualdad serían las referidas a «las inutilidades en un sistema de distribución de ingresos que permita grandes desigualdades», a saber «el resentimiento de los que reciben los menores ingresos; la tendencia de los acaudalados a perder contacto con los valores del trabajo duro y realizar cosas a favor de los goces pasivos de los entretenimientos... la pérdida de la preocupación social por parte de los acaudalados» (págs. 482-483).

A muchos podrá extrañar esta lista de inutilidades, aparentemente extraña al sentir del utilitarismo caricaturizado, y sin embargo tan de acuerdo con el sentir de algunos utilitaristas clásicos, de los que Brandt sin duda alguna es uno de los más preclaros herederos contemporáneos.

De no menor importancia en las controversias entre éticas de derechos y éticas del bienestar son las consideraciones de Brandt en torno a los derechos. Aquí nuevamente intenta alcanzar un posicionamiento intermedio entre el deontologismo de las éticas de derechos que no quieren tomar en cuenta consideraciones de bienestar, y las éticas de bienestar que prestan poca o nula atención a los derechos. En este sentido la noción de derecho *prima facie* se presenta como un artilugio inteligente para que, reconociéndose el valor de determinados principios y normas se actúe para que éstos puedan ser «desplazados» por consideraciones de utilidad en determinadas ocasiones, tema que ha desarrollado en el mundo de habla hispana Martín Diego Farrell con notable acierto.

Poseer un derecho *prima facie* significa que si bien en principio poseemos determinados derechos (Brandt considera tres esenciales, el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad), estos derechos pueden ser marginados o «desplazados» por razones y consideraciones relativas a valores más importantes, en situaciones determinadas. Así el derecho a la libertad de expresión, por poner un ejemplo, no puede ser absoluto jamás ni ilimitado, como se indica en el ejemplo tomado de Holmes. La libertad de expresión no puede permitir que un ser humano grite «fuego» en un teatro causando pánico, ni siquiera permite que se pronuncien palabras que puedan tener el mismo efecto que la fuerza. «Sustancialmente, lo mismo puede decirse con relación a cualquier otro derecho específico que podamos mencionar. Podemos imaginar ocasiones en las que tales derechos deben ser pasados por alto, por lo que se trata solamente de derechos *prima facie* y no de derechos absolutos» (Brandt, 1982, pág. 513).

En un trabajo posterior, de 1984, saldrá Brandt al paso de la multitud de ataques al utilitarismo por su supuesta falta de respeto a los derechos humanos. Allí, de modo muy semejante a Hare, argumentará que ello no es cierto cuando entendemos por utilitarismo el utilitarismo de la regla, es decir, el que no juzga cada acto y sus consecuencias aisladamente, sino como partes de un sistema de convivencia que hace necesarias ciertas normas intermedias a fin de que la meta o principio supremo perseguido, la felicidad general, pueda ser mejor y más fácilmente alcanzado.

Sólo si nos limitamos a un utilitarismo del acto que únicamente tiene en cuenta las consecuencias directas e inmediatas de una acción determinada dejaremos de tomar en consideración derechos que si bien en ocasiones pueden suponer una merma marginal del bienestar general, considerados globalmente tienden a producir los valores y bienes que garantizan una sociedad pacífica y dichosa (Brandt, 1984, pág. 212).

13.1.3. *J. Ferrater Mora*

Una variante de las éticas del bienestar que defiende la felicidad humana frente a los postulados de las éticas deontológicas de derechos, resulta especialmente atractiva tal como se presenta en la obra de José Ferrater Mora, si bien, al haber sido producida en lengua castellana no ha tenido, desafortunadamente, el impacto que previsiblemente hubiese logrado de haber sido redactada en la lengua de su último país de residencia.

En un intento mediador e integracionista, como integracionista fue toda su filosofía, intenta Ferrater Mora proponer un original contractualismo consecuencialista, que será al tiempo utilitarista, si «por ello no entendemos la “utilidad” como la mayor suma de bienes para el mayor número posible de individuos, y no nos limitamos a considerar tampoco como únicos males posibles la presencia de sufrimientos» (Ferrater Mora, 1981 págs. 33-34). Como añade este autor, «si se habla de utilitarismo habrá que confinarlo —(en contra de la burda caricaturización de Nozick, por ejemplo)— a la maximización y optimización de bienes para cada individuo de la comunidad sin que nadie tenga que sacrificarse por un monstruo que probablemente nunca quedará saciado».

Respecto a ciertos reproches por parte de éticos deontologistas del tipo de Williams, que han popularizado las aprehensiones relativas a la posibilidad de que el utilitarismo, por razones de bienestar o beneficio general, pudiera propiciar actos no sólo injustos sino repugnantes como ejecutar a inocentes, Ferrater Mora argumenta con lucidez que tal indignidad sería inaceptable por razones expresamente utilitaristas. «En rigor, es bastante probable que ejecutar a personas inocentes sea más perjudicial que beneficioso (aun en el caso, se entiende, de que de ello se derivasen algunas ventajas aparentes e inmediatas). Si se emprende ese camino nadie estará seguro de si va a ser o no ejecutado algún día independientemente de si comete o no crímenes, de

modo que no le resultará nada beneficioso abstenerse de cometer un crimen» (pág. 36).

La mala prensa del consecuencialismo y del utilitarismo, según Ferrater Mora, se debe a que se extreman sus fallos, cuando, contrariamente a lo que se piensa, los resultados del consecuencialismo no son nunca tan impíos ni repugnantes como pudieran parecer. El consecuencialismo sólo lleva a resultados inaceptables cuando se persigue *una sola* [cursivas mías] y única línea de consecuencias (pág. 37); es decir, cuando se piensa sólo en una consecuencia o en un tipo de consecuencias se producen, ciertamente, verdaderas aberraciones. Sin embargo, cuando las consecuencias globales son el norte de nuestras acciones, no sólo no cometemos atropellos contra los derechos humanos, sino que los defendemos más convincentemente.

Tener en cuenta las consecuencias lleva aneja —según Ferrater Mora— la ventaja de poner en estrecha relación los medios con los fines, mientras que los partidarios de la distinción a rajatabla entre actos y consecuencias separan los medios de los fines, o separan unos fines de otros «de modo que quedan definitivamente atados por un fin por el cual optan independientemente de los otros fines que puedan resultar de un acto» (pág. 38).

Por supuesto que un utilitarismo no matizado (como toda teoría ética no matizada, se podría agregar) incurre en gruesos errores. Es necesario, por tanto, matizar y corregir algunos de ellos a fin de que la teoría utilitarista se presente como una teoría plausible. Tal vez sea necesario, sugiere Ferrater Mora, corregir la consideración primitiva de utilidad en términos de placer y ausencia de dolor. La reformulación del utilitarismo por parte de Ferrater Mora coincidiría con lo manifestado al respecto por Hare, con relación a que un acto es para lo mejor cuando corresponde al mayor interés de los afectados tomados en su conjunto. Teniendo en cuenta que lo que corresponde al mayor interés de una persona (lo que maximiza su utilidad) es lo que dicha persona escogería como cosa a tener lugar si recibiese completa información y fuese completamente prudente.

De este modo, dado un sistema de preferencias básicas, se trataría de maximizar y optimizar la satisfacción de las necesidades e intereses de todos y cada uno de los miembros de la especie humana (pág. 40), lo que le parece a Ferrater la adecuada misión de la ética. El teleologismo peculiar de Ferrater Mora sustituye, sin embargo, la distinción habitual entre fines y medios por la más original de fines insuficientes, suficientes y supersuficientes (Ferrater Mora, 1979, pág. 159), así como también es renovadora su propuesta de un sistema de preferen-

cias básicas determinadas desde una posición postoriginaria, en contra de la postura de Rawls (Ferrater Mora, 1979, pág. 173), posición que resulta de la serie de situaciones en las que se han encontrado los seres humanos a través de la historia (pág. 173).

En cuanto a los fines suficientes se trata de aquellos sobre los que no hay que preguntarse constantemente a qué están subordinados, como, por ejemplo, ocurre cuando nos planteamos conseguir una buena salud. Por lo demás hay fines que no sólo son suficientes sino más que suficientes (aun sin ser supersuficientes), como por ejemplo ser benevolente, no tratar con crueldad a los seres humanos ni a los animales (pág. 160).

Por lo que respecta al método para determinar qué fines son suficientes y cuáles no, depende de «cierta actitud ética, acompañada de una buena dosis de racionalidad, de un conocimiento adecuado de los hechos pertinentes y de una experiencia suficiente para otorgar una cierta plausibilidad a la afirmación de que un determinado fin, en ciertas circunstancias, es o no suficiente» (pág. 160).

En cualquier caso, el optimismo antikantiano de Ferrater Mora le lleva a afirmar que la pena carece de valor, y que, por el contrario, sólo cuando algo se ejecuta graciosamente, cuando se vive graciosamente un estilo de vida, «la acción y la manera de vivir son graciosas por partida doble» (pág. 161).

Las críticas al hedonismo, según Ferrater, son casi siempre improcedentes, ya que no tienen en cuenta que la palabra placer es muy amplia en significado, de forma que el alegato habitual de que no todo placer es valioso y no todo lo valioso es placentero puede resultar controvertible, y sólo aparentemente cierto. Efectivamente hay placeres que requieren esfuerzo y entrenamiento, pero si el dolor que acompaña al esfuerzo superase al placer que se obtiene como resultado, entonces empezaríamos a sentir dudas acerca de si realmente estamos buscando un placer. «A menos que seamos masoquistas..., consideramos que *la pena no vale la pena* [cursivas mías] y que sólo vale la pena cuando no es realmente y definitivamente pena» (pág. 163).

Por otra parte, al hilo de su exposición de un sistema ético basado en preferencias tales como la vida, la libertad y la igualdad, lleva a cabo Ferrater interesantes y agudas observaciones que ponen en entredicho la plausibilidad de las éticas de los derechos, totalmente antropocéntricas, insensibles a los derechos de los animales por regla general, cerradas y tendientes al dogmatismo, cuando no plagadas de inconsistencias. Son especialmente agudas, en tal sentido, las críticas al omnipresente Rawls (que tanta atención ha acaparado, acaso inmere-

cidamente, en los ámbitos tanto de la filosofía moral, jurídica y política como en las ciencias sociales en general). Así Ferrater critica la ficción bastante inútil e improcedente de la situación originaria, que el autor prefiere sustituir, como ya he indicado, por una situación postoriginaria, que tenga su fundamento empírico en la historia y en los hechos concernientes al desarrollo biológico de la especie humana (pág. 173).

No menos incisivas son sus apreciaciones respecto a la «sociedad bien ordenada de Rawls», en la que se da el hecho un tanto paradójico en una teoría que supuestamente va a defender, según se anuncia, la igualdad, de admitir como un *factum*, al parecer insoslayable, ciertas desigualdades iniciales.

La prioridad de valores rawlsiana no afecta sólo al bienestar que queda supeditado a la libertad y la justicia, que «triunfan» sobre él, si no que el *desideratum* de igualdad queda también relativamente mal parado. Es cierto que puede producirse un cambio que represente alguna pequeña mejora para el que esté peor situado, pero aun así las diferencias entre los distintos grupos pueden ser tales que deban ser consideradas, reflexiona Ferrater, como injustas (Ferrater Mora, 1981, pág. 132). A mayor abundamiento, no se comprende «por qué en su posición original los miembros de la hipotética sociedad no podrían elegir un tipo de sociedad que fuera lo más igualitaria posible y que no tuviera necesidad de ningún principio de diferencia» (pág. 132).

13.1.4. J. Griffin

Una breve referencia a la aportación de James Griffin cerrará este apartado de autores que asumen, y tratan de paliar, los supuestos defectos del utilitarismo clásico, sin intentar dilucidar si los ataques de los que es objeto el utilitarismo serían aplicables a su formulación clásica a cargo de Bentham y Mill.

Griffin criticará duramente a Rawls, sin embargo, por su énfasis en una fundamentación autointeresada de la ética con grave olvido de sentimientos morales tan relevantes como los de benevolencia (Griffin, 1986, pág. 173), que hace que un contractualismo como el que él propone, al basarse en actitudes puramente egoístas, impida los sacrificios altruistas que el utilitarismo y la ética en general demandan (pág. 184).

Asimismo se enfrenta Griffin a las éticas de los derechos en general cuestionando precisamente que los derechos sean realmente triun-

fos (*trumps*) respecto a las consideraciones de bienestar, ya que en determinadas ocasiones el bienestar importa más que la lesión de un derecho concreto (pág. 78), criticando especialmente el excesivo formalismo de la teoría rawlsiana, respecto a cuyo principio de la diferencia alega que no puede ser puramente distributivo, sin incluir algunas tendencias maximizadoras (en contra de las pretensiones de Rawls), ya que, en tal caso, *reducir a todo el mundo al mismo nivel de miseria* [cursivas mías] podría satisfacer dicho principio, cuando lo que se pretende realmente al proclamar un principio de igualdad es mantener que todo el mundo importa, e importa igualmente. Como Griffin afirma al respecto, «acentuar sólo los aspectos formales de la distribución equivale a recordar el *igual* y a olvidar el *importa*» (pág. 169). El principio de igualdad, siguiendo nuevamente a Griffin, representa otra concepción de la distribución que precisa del igual respeto por las personas (pág. 169).

Por lo demás, si bien Griffin, al igual que Brandt, acepta la relevancia moral de los derechos, llegando a afirmar que éstos tienen prioridad sobre el bienestar, aunque no una prioridad absoluta, afirmará también al igual que Brandt que no existe ningún derecho absoluto (pág. 294), difiriendo los derechos en importancia, no sólo cuando se les compara unos con otros, sino cuando varían las circunstancias.

Como corolario, se postula, cosa que las éticas de los derechos no procuran, que es preciso un *metron* para decidir entre derechos en conflicto, así como una guía que nos indique los criterios que deciden la importancia de cada derecho en particular, lo cual sólo es factible a partir de una teoría sustantiva de los derechos, y nunca desde una meramente formalista como la que el neocontractualismo rawlsiano propone (pág. 244), es decir, una teoría sustantiva de los derechos en la que el bienestar no sea simplemente un valor unificador, sino un valor conectado con valores sustantivos como la autonomía y la libertad, capaces de determinar por qué los derechos valen y qué valen (págs. 243-253).

Quizá el mayor fallo de Griffin sea el rendirse demasiado fácilmente ante objeciones como las de Williams que aseguran que el utilitarismo clásico no garantiza el cumplimiento de nuestras promesas, el cuidado especial de nuestros hijos con preferencia sobre los ajenos, o la lealtad a nuestros ideales de vida y nuestros proyectos vitales, que exigen una atención particularizada incompatible con las demandas, supuestas, del utilitarismo clásico, de perseguir en todo momento el mayor bienestar de todo el mundo exactamente igual.

Basándose en su realismo ético, Griffin no sólo pretende garantizar el cumplimiento de nuestros compromisos personales, sino asimismo restringir las demandas que él considera excesivas del principio utilitarista de maximizar por igual el bienestar de todo el mundo.

Dada la limitada capacidad de nuestra empatía duda mucho Griffin que seres como nosotros, ferozmente autointeresados y con muy limitada capacidad de altruismo, podamos considerar a todos como a uno y a nadie más que a uno (pág. 108).

Por este motivo, y porque en ocasiones el utilitarismo viene a constituirse en una suerte de perfeccionismo, que exige no sólo una conducta moderadamente buena o correcta sino la mejor posible, Griffin opone resistencia a demandas morales que considera van más allá de lo prudentemente exigible a los agentes morales (pág. 112), cuyas tendencias naturales a cuidar preferentemente de lo propio deberían ser tomadas en consideración: «Somos personas con altruismo limitado —afirmará Griffin—, trabajamos para beneficiarnos a nosotros mismos y para beneficiar a aquellos más próximos a nosotros, no para beneficiar a cualquier persona» (pág. 115). Para Griffin es prácticamente un axioma incontestable que «los límites de nuestra obligación quedan fijados, entre otras cosas, por los límites de nuestra voluntad» (pág. 117).

Por supuesto que Griffin, que no quiere apartarse del todo de las demandas del utilitarismo, desea aceptar que el principio de maximizar la utilidad debe operar como propósito animador (*animating aim*) en todas las circunstancias, aunque sólo deba ser exigible en determinados niveles, tratando de ser fiel a su intento de proteger el cumplimiento de nuestros compromisos personales y de ser consecuentes con nuestras lealtades, cuando hacerlo pudiera incidir negativamente en el logro de los mayores beneficios para la mayoría.

No obstante algunas ambigüedades y renunciadas a la excelencia moral con el pretexto de mantener un realismo ético, la aportación de James Griffin en términos generales es sumamente sugerente, sensata conciliadora y exponente de su sutileza y destacada sensibilidad moral, manteniéndose siempre en una actitud de difícil equilibrio entre el naturalismo y el relativismo metodológico, o entre el realismo dogmático y el nihilismo cínico. De modo que, por ejemplo, si bien pretende, como todos los éticos dignos de tal nombre, mejorar la naturaleza humana tal como habitualmente se presenta, no quiere en ninguna ocasión olvidarse de ella, tal como es, previamente a la mejora.

Tal posicionamiento, sin embargo, le acerca a los planteamientos del utilitarismo clásico más de lo que Griffin estaría tal vez dispuesto

a admitir, por cuanto si bien es cierto que Bentham o Mill fueron más optimistas respecto a las posibilidades de gratificación inherentes al cuidado de los intereses de aquellos más lejanos a nosotros, también pusieron buen cuidado en mantener que, como se dice en inglés, *Charity begins at home* (la caridad empieza en casa, o en una traducción más libre, «la caridad bien entendida empieza por uno mismo»). Dónde deba terminar será, si acaso, la cuestión que distancie a Griffin respecto a sus ilustres predecesores.

Por otra parte, no deja de ser curioso, llamativo, y hasta chocante, si se me permite esta expresión, que las acusaciones de Griffin al utilitarismo no tengan como fundamento su falta, sino más bien su exceso de moralidad, acusaciones que, bien miradas, podrían considerarse claramente un elogio y hasta una rehabilitación del utilitarismo frente a quienes pretenden presentarlo hoy en día (y desde hace más de un siglo) como una teoría claramente inmoral, que defiende los bajos instintos o que instrumentaliza a los individuos, supuestamente al servicio del mercado y de las leyes inmisericordes de la producción de beneficios materiales.

13.2. LAS ÉTICAS DEL BIENESTAR QUE REFUTAN

LAS ACUSACIONES CONTEMPORÁNEAS AL UTILITARISMO EMPLEANDO LOS PROPIOS TEXTOS UTILITARISTAS CLÁSICOS

Por razones de brevedad, y a fin de no alargar indefinidamente este capítulo, me referiré muy de pasada a una obra ejemplar, como es la escrita por Fred R. Berger en 1984 (*Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*), que ha marcado, al parecer, un importante precedente, dando el paso desde una posición primordialmente defensiva a otra ofensiva, a partir del estudio crítico de los textos clásicos tan ignorados como pasados por alto en general.

Un estudio tan crítico, profundo y atinado como el de Berger, lamentablemente todavía no traducido al castellano, al menos que yo sepa, resulta sumamente prometedor como revulsivo, y podría implicar un cambio profundo en la fundamentación de la teoría ética y política contemporánea, llenando de contenido sustantivo, como los autores previamente considerados aconsejaban, unas teorías morales y políticas casi puramente formales y procedimentales, casi siempre vacías e incapaces de solventar los complejos problemas éticos que la ética práctica tiene que plantearse: el aborto, la eutanasia, el paterna-

lismo ético, los derechos de los animales, la pobreza, el dolor físico y psíquico, las discriminaciones por razones varias, etcétera.

En la obra de Berger, destacan así los aspectos más positivos del hedonismo cualitativo de Mill, como son y han sido su ponderación y estimación profundamente positiva del autorrespeto, la dignidad, la autonomía, etc., lo que pone de manifiesto el carácter liberal progresista del utilitarismo, y de la obra del mismo título, así como el carácter perfeccionista, y, en sentido conservador antiliberal, de una obra supuestamente liberal de Mill como es *Sobre la libertad*.

Responde asimismo Berger, desde los textos de Mill, a críticas más que reiteradas (de hecho tan reiteradas como improcedentes), como lo es aquella relativa al castigo del inocente, que supuestamente el utilitarista tendría que permitir, aprobar e incluso alentar, si con ello se consiguiese algún beneficio para la mayoría, como pudiera ser aplacar los ánimos de una multitud sedienta de venganza, o las ansias revan-chistas de cualquier tipo de mayoría.

Contrariamente a lo que las divulgaciones caricaturizantes del utilitarismo suponen, ningún utilitarista en sus cabales desea castigar al inocente, sino que por razones de consideración del bienestar (que también es psicológico y moral) encuentra repugnantes en extremo tales prácticas. De hecho, como Brandt ha puesto de manifiesto en su *Teoría ética*, la teoría del castigo a los delincuentes, a las personas claramente culpables, es mucho más benigna y benévola en el utilitarismo que la que parte del inmisericorde rigorismo kantiano (Brandt, 1982, págs. 560-573).

Castigar a un inocente, por lo demás, sería totalmente repudiable desde las premisas contenidas en *El utilitarismo*, ya que desde la perspectiva de Mill ello implicaría violar los derechos justos, es decir los derechos que protegen o son elementos o condiciones esenciales e inherentes a la felicidad (Berger, 1984, pág. 139).

Berger se ocupa inteligentemente de demostrar que el utilitarismo de Mill no descuida la protección de los derechos individuales, y también insiste en que los protege más eficazmente de lo que pudiera hacerlo cualquier otra teoría alternativa. Nos encontramos así con que, por otra parte, derechos como el relativo a un trato igual, son abordados por Mill convincentemente, en diversas propuestas y proposiciones que Berger sintetiza en cuatro:

- 1) Las desigualdades sustantivas de riqueza, salud y poder son *prima facie* injustas (*wrong*) y exigen justificación.
- 2) Debe asegurarse la redistribución de la riqueza a fin de que se garantice la subsistencia de todos.

3) Las desigualdades no deben minar el estatuto de las personas como seres iguales, lo que garantiza que nadie pueda tener poder absoluto sobre las vidas de otros, o que nadie sea degradado.

4) Sólo cierto tipo de consideraciones podría justificar la desigualdad, a saber, que de ella se derivase que nadie habría de empeorar, o que fuese consecuencia de la recompensa debida al mérito. O, lo que viene a resultar lo mismo, sólo serían justificables las ventajas obtenidas mediante el esfuerzo voluntario (págs. 159-160).

A mayor abundamiento, las desigualdades no son rechazadas en la teoría de Mill con razones tan poco sólidas como las que utilizan los éticos de los derechos, que tienen que echar mano habitualmente de términos tan ambiguos y tan poco convincentes como las intuiciones y contraintuiciones (utilizando la palabra intuición en un sentido distinto al habitual en filosofía moral, para designar las normas y principios asumidos convencionalmente en un determinado estadio de la historia o en un tipo de sociedad determinado). Las razones, bastante contundentes para rechazar las desigualdades, radican en que impiden, dentro de la teoría de Mill, la maximización de la mayor felicidad del mayor número. Debido a que la autonomía es indispensable para la felicidad, y teniendo en cuenta que una masa de asalariados sometidos a sus patrones sería incapaz de disponer de la autonomía imprescindible para el disfrute de su bienestar, se sigue fácilmente que la desigualdad es inaceptable y su extinción o desaparición exigible (pág. 162).

Asimismo incide Berger en un punto que ya ha sido señalado en el capítulo relativo al utilitarismo maduro de Bentham y Mill, a saber, que los supuestamente más favorecidos se verían igualmente perjudicados por las desigualdades y sus malos efectos, y no precisamente a causa de la suma de riquezas, ya que lo que corrompe no es ser rico, sino la propia desigualdad, especialmente cuando no es fruto del mérito y ha sido obtenida sin esfuerzo previo (pág. 163).

Por tanto, se sigue que los derechos generalmente admitidos como más relevantes desde el punto de vista social, la igualdad y la libertad, en cuanto inherentes al concepto de dignidad, a su vez inherente al concepto milliano de bienestar, se convierten, según interpreta Berger, en requisitos esenciales del bienestar humano, de tal modo que estos y otros derechos han de aparecer íntegramente conectados con la felicidad general (pág. 153).

Respecto a las críticas de Rawls al utilitarismo clásico, Berger resulta contundente y convincente. Dichas críticas se deben a una caracte-

rización peculiarmente inadecuada e incompleta de dicho utilitarismo clásico, y por lo demás, como ya he adelantado en su momento y Berger viene a confirmar, no atañen en absoluto a los postulados millianos (pág. 209).

Como Berger va poniendo sobre el tapete, las objeciones de Rawls al utilitarismo son o bien irrelevantes o simplemente erróneas, como errónea es, para empezar, su primera objeción al utilitarismo clásico por su supuesta falta de distinción entre los diversos deseos.

Berger argumenta que, si bien es cierto que Mill se basa, acertadamente, en los deseos naturales de los seres humanos para fundamentar su ética, sin embargo ciertos deseos son necesarios para la felicidad humana mientras que otros no lo son o, más claramente, la estorban. Así ocurre, por ejemplo, con el deseo de poder, que debe ser descartado y marginado. A todo lo cual se añade el estatuto especial de ciertas necesidades humanas, la libertad y la autonomía en particular, debido a su peso específico a la hora de configurar la felicidad humana.

De hecho, como Berger apunta, no sólo Rawls no consigue desbancar o superar a Mill, sino que parece abocado a imitarle, proponiendo una caracterización de la psicología moral en la tercera parte de *Una teoría de la justicia* extremadamente semejante a la ofrecida por Mill (pág. 210).

Una segunda e importante objeción de Rawls al utilitarismo referida, a que éste no hace distinción entre personas, resulta igualmente inadecuada. La lectura de los textos de Mill muestra que la propia dignidad es un elemento imprescindible de la felicidad, que ha de considerarse incluye el respeto por los demás y por uno mismo (pág. 210). De este modo, no podemos maximizar el bienestar basándonos en la naturaleza o condición humana, sin tener en cuenta que son las personas quienes poseen los deseos, y que ningún deseo de ellas puede ser pasado por alto a fin de que se incremente la felicidad de otros (pág. 211).

El propio Rawls reconoce, como Berger argumenta, que la utilidad puede ser de hecho maximizada promoviendo el respeto por las personas, incluso adoptando principios de justicia que incorporen y garanticen el respeto por los seres humanos, si bien, por razones oscuras, por motivos a simple vista incomprensibles, persiste en desmarcarse del utilitarismo, negando que se pueda seguir denominando utilitarista a quien se comprometa con sus dos principios de justicia (pág. 211).

Como resultará evidente a los familiarizados con las discusiones contemporáneas relativas a la supuesta oposición Rawls *versus* Mill,

las coincidencias entre ambos autores son enormes y, por razones de pura justicia intelectual, se echa en falta un tanto de gratitud por parte de Rawls respecto a quien fue su maestro e inspirador. Tal vez se podría insinuar con ironía que cierto complejo edípico ha sido la causa de este intento, por lo demás infructuoso, de intentar eliminar y matar al «padre».

Para terminar este apartado necesariamente breve, tan sólo unas también sucintas consideraciones complementarias, que vienen a poner de manifiesto la importancia del utilitarismo clásico como elemento dinamizador de nuestras instituciones políticas, como consolidador de nuestros modelos de justicia y de defensa de la igualdad y las libertades. Aparte del reconocimiento por parte de Pellicani, en Italia, del carácter renovador y reformista del pensamiento milliano, no es menos destacable la presentación conjunta del marxismo y el utilitarismo como teorías comprometidas en la abolición del sufrimiento y en la emancipación de la clase trabajadora, en la obra de una destacada filósofa y escritora británica. «En un mundo que sufre —indica Iris Murdoch—, las ideas y los proyectos utilitaristas tienen evidentemente sentido y siempre merecen respeto. ¡Qué reconfortante resulta pasar de las pesadillas de los esquemas del deconstruccionismo a las páginas de reflexión abierta de J. S. Mill, que parece estar pensando realmente en seres humanos reconocibles» (Iris Murdoch, 1992, pág. 168). Y agrega más adelante algo que se podría considerar como una de las tarjetas de presentación más elogiosas y moralmente más atractivas del utilitarismo milliano: «La política debe ocuparse de la felicidad, que es una esfera natural y propia de los valores utilitaristas. Bentham y James y J. S. Mill, Marx y Engels se sintieron profundamente conmovidos por el espectáculo del sufrimiento, especialmente de la clase trabajadora industrial» (pág. 269).

Posiblemente sea el exceso de celo en esta preocupación lo que molesta a quienes en nombre del individuo y de sus derechos supuestamente inalienables, defienden la libertad de no ser molestados, no la libertad positiva que preocupó a Mill, de garantizar a todo el mundo su perfeccionamiento y su goce.

En el caso también probable de que muchos o algunos éticos de los derechos defiendan, como ocurre posiblemente en Dworkin e incluso, aunque con menos entusiasmo en Rawls, una libertad no sólo negativa sino positiva al propio tiempo, tendrían estos autores que aprender de Mill, como Berger ha apuntado, a defenderla no sólo con energía sino con argumentaciones convincentes, relativas a lo que realmente nos importa y justifica, en último término, todo el comple-

jo sistema de derechos e instituciones que los protegen, a saber: la integridad, la dignidad humana, la empatía con nuestros semejantes y todo aquello que, en suma, propicie el gozo duradero y profundo.

13.3. BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, F. R. (1984), *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, Londres, University of California Press.
- BRANDT, R. B. (1982), *Teoría ética*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- (1984), «Utilitarianism and Moral Rights», en *Canadian Journal of Philosophy*, 14, págs. 1-20.
- GRIFFIN, J. (1986), *Well-being*, Oxford, Clarendon Press.
- (1992), «Contra la sistematización en ética», en *Télos*, I, 1, Santiago de Compostela.
- HARE, R. M. (1963), *Freedom and Reason*, Oxford University Press.
- (1981), *Moral Thinking*, Oxford University Press.
- MURDOCH, I. (1982), *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres, Chatto and Windus.

14

Las éticas de las virtudes y el porvenir de la ética

Aunque las éticas de las virtudes pueden ser fácilmente criticables y acusadas de fragilidades varias (E. López Castellón, 1993, págs. 151-172), y habida cuenta de su diversidad de enfoques que permite alcanzar resultados muy desiguales, en sentidos diversos resultan imprescindibles como complemento necesario a la excesiva carga de racionalidad y consiguiente olvido del papel de los sentimientos humanos, en la fundamentación contemporánea de la ética.

Como ya señalé, si bien con algunas excepciones y con matices, el formalismo y el kantismo de las éticas deontológicas contemporáneas produjeron un efecto de contagio en las propuestas neoutilitaristas formuladas en los últimos tiempos, lo que hace necesario, con vistas a un futuro más prometedor para la ética, enriquecer las aportaciones tanto de neokantianos como de neoutilitaristas con las procedentes de la tradición hegeliana, aristotélica, humeana y otras.

Por supuesto que, como algún estudioso de estas éticas ha distinguido, las variedades incluso dentro de cada subcorriente de las éticas de las virtudes son enormes, por lo que la parte positiva de sus aportaciones no se circunscribe a su procedencia de una u otra subcorriente, sino a la forma particular de replantear y reformular sus propuestas.

Por limitarnos de momento a un análisis de las éticas de procedencia aristotélica nos encontramos tanto con neo(paleo)aristotelismos —aquellos que pretenderían reinstaurar una lectura contramoderna de Aristóteles— como también con otro tipo de neoaristotelismos renovados que pretenden hacer una reflexión postilustrada sobre la vida moral (C. Thiebaut, 1992, pág. 32). Se podría decir, *grosso modo*, que el aristotelismo del primer tipo obedece a actitudes conser-

vadoras, que conllevan en el nivel político la crítica tanto del modelo liberal y socialista como del socialdemócrata. También en líneas muy generales se podría afirmar que el segundo grupo de nuevos éticos aristotélicos aboga por una crítica más progresista de los sistemas éticos y políticos.

Entre los seguidores de Hume podemos destacar a Peters, autor que ya ha sido mencionado en el capítulo 4 y, en alguna medida, también a la ya citada Carol Gilligan, aunque posiblemente la autora no reconocería tal filiación, si bien sus coincidencias tanto con Peters como con Hume son muy destacadas.

Las éticas de la virtud de inspiración humeana presentan, desde mi punto de vista, una ventaja importante sobre las neoaristotélicas: a la postre los aristotélicos modernos, en la medida en que sigan, aunque sea muy de lejos, a su supuesto inspirador, no pueden dejar de reconocer al ser humano como ser constitutivamente racional, tratando sólo de forma tangencial los sentimientos morales.

Los discípulos de Hume, sin embargo, o simplemente los autores influidos directa o indirectamente por Hume, no pueden menos que ocuparse de los sentimientos de empatía y de benevolencia, así como de los proyectos de una vida armoniosa en la que se conjuguen el cuidado con la justicia, la benevolencia y la felicidad con el sentido de equidad y de imparcialidad.

Si consideramos la síntesis de las características compartidas por las éticas de las virtudes realizada por M. Baron y expuesta en el trabajo de Enrique López Castellón «Fragilidades de las éticas de las virtudes» (1993) nos encontramos con que, en su posición más radical, las éticas de las virtudes mantienen que una persona virtuosa es aquella motivada por el deseo de ayudar a los demás, de compartir las cosas por igual, sin necesidad de estar movida por la idea del deber, sino por el deseo de ser virtuosa. En el otro extremo (Baron baraja seis tesis diversas acerca de la relación con las éticas del deber), la versión más débil de las éticas de las virtudes admite a lo sumo que la persona virtuosa llega a concebir virtudes más abstractas y desea ser virtuosa, seguir siéndolo en el futuro e incluso incrementar su virtud, pero no cree, por supuesto, que deba ser virtuosa, etcétera.

De forma muy resumida, las éticas de las virtudes se configuran como formas de naturalismo ético, tendientes a ignorar la diferencia entre el es y el debe, entre desear y valorar. Según la apreciación de Enrique López Castellón, «se ven abocadas a identificar, sin pretenderlo, lo naturalmente deseado con lo moralmente valioso» (pág. 162).

Este rasgo que pudiera ser considerado como una fragilidad o deficiencia de las éticas de las virtudes, es desde un punto de vista casi naturalista como el que en este libro he adoptado, posiblemente la virtud más destacada de las éticas de las virtudes, al volver a propiciar la unidad, resaltada por las éticas teleológicas clásicas, Platón y Aristóteles primordialmente, entre lo prudencial y lo moral, entre lo que deseamos, en cuanto agentes racionales con sentimientos morales, y lo que debemos o tenemos que realizar.

Las éticas de las virtudes por ello, a pesar de sus múltiples fallos en aspectos innumerables, especialmente en el caso de algunas variedades de tendencia aristotélica conservadora, poseen la ventaja extraordinaria de devolver a la ética a su lugar de origen, la *polis*, la comunidad, donde las relaciones de afecto, amistad y cordialidad, y el deseo de una convivencia pacífica generan virtudes de benevolencia y generosidad, donde las personas atentas a su bien vivir y a una convivencia cordial con ellas mismas, cultivan su *areté* particular, su propia excelencia, aspecto que no fue descuidado por algunas éticas teleológicas más tardías, como la de Mill, tantas veces mencionada.

Quien pudiera considerar exagerados los elogios que en este trabajo se hacen sobre la obra y la persona de Mill debe leer la entusiasta valoración de este pensador, por parte del propio MacIntyre, crítico acérrimo, por lo demás, especialmente en sus últimas obras, del utilitarismo.

«En el utilitarismo —afirma MacIntyre— no tiene cabida la distinción entre bienes internos y bienes externos a una práctica. No obstante, conviene recordar que, si bien esta distinción es ajena al pensamiento de Mill, parece plausible suponer que algo parecido quiso decir en *El utilitarismo* cuando distinguió entre placeres “más altos” y “más bajos”. La noción de la búsqueda de la excelencia por un camino que acreciente los talentos humanos... se encuentra con facilidad no sólo en el pensamiento político y social de J. S. Mill sino también en su vida y en la de la señora Taylor (compañera y amiga entrañable de Mill, y más tarde su esposa). Si yo tuviera que proponer ejemplos humanos de ciertas virtudes tal y como las entiendo tendría que dar muchos nombres, como los de san Benito, san Francisco de Asís, Engels, Eleanor Marx y León Trotski. Pero, en verdad, el de J. S. Mill tendría que citarse entre éstos MacIntyre, 1987, páginas 246-247).

Como MacIntyre resalta, coincidiendo también con Mill, no todo placer es de igual rango, si bien difiere de él, y por supuesto de Platón y de Aristóteles, al imaginar que «la característica de la virtud

es que para ser eficaz y producir los bienes internos que son su recompensa, debe ejercerse sin reparar en sus consecuencias» (pág. 246).

Pese a su declarado carácter antiilustrado, las tesis de MacIntyre, a pesar de algunos despropósitos más o menos intencionados, resultan en ocasiones sensatas. El triple esquema de Aristóteles que comenta: la naturaleza-tal-como-es (naturaleza humana inadecuada), opuesta a la ética, que precisa de una razón práctica a fin de ser transformada en la naturaleza-tal-como-podría-ser-si-realizase-su-télos (pág. 76), resulta sumamente sugerente. Muchos autores de corrientes diversas, de Dewey a Kohlberg, de Platón a Mill, coincidirían con esta concepción sumamente ilustrada de las posibilidades de sacar de la naturaleza humana lo mejor de ella misma.

Son multitud los que suscribirían la afirmación de Aristóteles, que MacIntyre trae a colación, de que «cada uno de estos tres elementos del esquema, la concepción de una naturaleza humana inadecuada, la concepción de los preceptos de una ética racional y la concepción de una naturaleza humana como-podría-ser-si-realizase-su-télos, requiere la referencia a los otros dos para que su situación y su función sean inteligibles» (pág. 76).

El futuro de la ética, tal como debe ser propuesto a partir de todas las consideraciones hechas hasta el momento presente, debiera mirar hacia este esquema tripartito de Aristóteles a fin de conceder a la naturaleza humana, a la razón, la educación y el autodesarrollo humano el papel que le ha sido de alguna manera negado en gran medida en el presente siglo (a pesar de los interesantísimos desarrollos de Kohlberg o de Peters). También deberíamos aprender de MacIntyre que las virtudes son «disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para *sentir* [cursivas mías] de maneras particulares. Actuar virtuosamente —debiéramos tener en cuenta tal como MacIntyre nos recuerda— no es, como Kant pensaría, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. *La educación moral es una educación sentimental* (pág. 189). [Cursivas mías.]

Si bien el «provincianismo» de la ética de MacIntyre, su antiuniversalismo, resulta empobrecedor, en cuanto la ética es una apuesta por lo universal y no por lo comunitario, como él pretende (pág. 12), a pesar del oscurantismo teológico que por momentos ensombrece su obra, algunos elementos importantes merecen no sólo ser conservados, como los citados anteriormente, sino incluso servirnos de guía a la hora de reformular las propuestas contemporáneas de la ética cara a un futuro más prometedor, donde se reconcilien los aspectos positivos de las diversas corrientes del presente y del pasado.

Como Carlos S. Nino ha indicado, es mérito del «comunitarismo» de MacIntyre recordarnos que también, además de derechos individuales, poseemos deberes para la sociedad que los hace posibles (Carlos S. Nino, 1989, pág. 140).

En opinión de este autor, bien harían los constructivistas, entre quienes incluye a representantes tanto del neokantismo como del neoutilitarismo, en conceder que la presentación ortodoxa del liberalismo ha ofrecido flancos débiles, e intentar hacer lugar para algunas pretensiones comunitarias sin abandonar el núcleo central liberal (pág. 142). Habrá que reconocer por lo menos, nos urge Nino, el fracaso del proyecto liberal al abandonar una concepción *teleológica* [curativas más] del ser humano, ya que «efectivamente parece que es imposible obtener un conunto de derechos si no se presupone algún concepto de lo bueno» (pág. 149).

La propuesta de Nino, que creo que debería ser bien acogida, con ciertas matizaciones, es que el candidato más plausible para una concepción del bien que incluya la autonomía es la autorrealización (página 149).

Si por «autorrealización» se entiende, como Nino nos explica, desarrollar las capacidades con que empíricamente cuentan los individuos: la capacidad intelectual, la capacidad de placer, la capacidad de actividad física, la capacidad de tener experiencias estéticas y espirituales, no parece que pueda haber reparo alguno a un tipo de ética teleológica que haga de tal proyecto su *télos*.

Si, complementariamente, se incide en que tal concepto de autorrealización es bueno no como cuestión apriórica, sino porque de hecho sólo mediante tal realización logran los individuos su goce pleno, al tiempo que se vuelven conciudadanos cooperativos y benevolentes, creo que se mirará al futuro con nuevas perspectivas, superando algunas restricciones formalistas y excesivamente racionales que nos han impedido devolver al ser humano a su ámbito propio (lo natural, social, cultural), que es donde brota la ética, cerrándose de nuevo el ciclo comenzado en Grecia, reclamando que la virtud y la felicidad permanezcan unidas, y que lo bueno desde un punto de vista prudencial se haga coincidente con lo bueno desde un punto de vista ético y a la inversa.

Personalmente considero que los logros, o cuando menos los aspectos más interesantes, como desarrollaré brevemente, de las éticas de las virtudes son:

- 1) El intento de recuperar la unidad perdida entre el es y el debe.
- 2) El énfasis en la naturaleza social del hombre, su desarrollo y el

de sus virtudes dentro de una comunidad (aunque pudieran darse al respecto excesos totalmente insatisfactorios).

3) El intento de recuperar el papel de los sentimientos y las pasiones como fundamento de la ética, si bien no todos los sentimientos, cuando menos no de un modo no matizado, precisándose para ello de una irrenunciable educación sentimental.

14.1. EL ES Y EL DEBE: UNA UNIDAD DESEABLE

La impronta de Kant en el siglo XX no tuvo lugar, como ya he indicado, sólo a través de Habermas o Rawls, sino de un modo particular, y particularmente nocivo a través de G. E. Moore con su insistencia en la autonomía de la ética respecto a la naturaleza, deseos humanos, etc., acusando implacablemente a quienes intentaban el paso prohibido de incurrir en la supuesta falacia lógica que él denominó «naturalista».

Sólo basándose en una epistemología muy ingenua es posible postular un mundo de hechos como diferente al mundo de los valores. Como Searle y Frankena, entre otros, demostraron con inteligencia, la propia falacia naturalista de Moore no es sino una falacia, debida a una mala comprensión del modo en que opera el lenguaje valorativo.

Ha sido una de las más importantes representantes de las éticas de las virtudes precisamente, Philippa Foot, quien ha explicado de forma acertada, inteligible y convincente la relación que existe entre los términos que utilizamos en nuestras valoraciones morales y los hechos de la vida cotidiana, al tiempo que ha resaltado que todas nuestras valoraciones, incluso las no morales, penden de hechos a los que nos referimos cuando recomendamos, elogiamos o repudiamos alguna conducta o alguna persona. La estrategia de Philippa Foot es proceder al análisis de términos valorativos que empleamos para referirnos a virtudes puramente prudenciales, o términos con los que indicamos nuestra valoración de determinadas situaciones.

Pensemos por ejemplo en la expresión «peligroso». Cuando indicamos a alguien que existe un serio peligro en una determinada situación, o que una actividad, acción o conducta son realmente peligrosas no podemos querer significar cualquier cosa, sino que tiene que existir algo empíricamente determinable en la situación que justifique que nos refiramos a ella diciendo: ¡peligro! o algo similar. Por ejem-

plo, es necesario que exista un tipo serio de perjuicio previsible, como la posibilidad de lastimarse o de morir (Ph. Foot, 1974, pág. 132). «No es razonable —indicará Philippa Foot— colocar un letrero junto a la carretera donde diga: ¡Peligro! porque haya matorrales que pueden rayar el coche, ni se puede rotular un producto como peligroso porque pueda dañar tejidos delicados» (pág. 134).

Pasando de los valores prudenciales a los morales, Philippa Foot mantiene algo que puede resultar novedoso y reconfortante, pese a su falta de novedad, ya que se vincula a las propias creencias de las éticas teleológicas de las virtudes desde sus comienzos: «Está sin duda claro —afirma Foot— que las virtudes morales tienen que estar conectadas con el bien o con el perjuicio humanos y que es imposible llamar bueno o perjudicial a lo que uno quiera» (pág. 139).

Incluso la propia noción de daño o perjuicio no se basa, al menos no totalmente, en percepciones subjetivas. Sería realmente anómalo ver a alguien con las piernas destrozadas por una bomba, o un accidente automovilístico afirmar que sufre un ligero daño, o más extravagante todavía, afirmar que no ha sufrido daño alguno.

Estas importantes reflexiones nos ponen sobre aviso acerca de la necesidad de contar en ética con un mínimo natural, que no tiene que suponer un *télos* externo al hombre, como afirma Iris Murdoch (1974, págs. 78-79), aunque sí hay que reconocer que lo bueno y lo malo resultan de nuestra interacción como sujetos con determinada capacidad con objetos naturales o artificiales que poseen ciertas potencialidades.

Es cierto que la ética no se reduce a lo que es, pero existen en eso que llamamos mundo, como somos nosotros mismos, unas condiciones determinadas, que no elegimos: la mortalidad, la contingencia, la capacidad limitada de empatía, el miedo al sufrimiento y la muerte, el deseo de cariño, atención, afecto, fama, estatus, etc., que si bien varían en grado de un sujeto a otro, están universalmente presentes en todos los individuos a los que podemos llamar humanos. Existe también, además del polo subjetivo de nuestras propias capacidades y potencialidades, el lado objetivo, la rocosa y dura realidad de los objetos, que aunque en cierta medida contruidos por nosotros, se resisten a ser tomados en vano o a ser infinitamente manipulables. Una montaña no puede moverse, y está ahí, con independencia de que le demos nombre o la bauticemos como montaña. Existen simplemente lugares, objetos con los que tropezamos, en los que nos hundimos, con los que nos solozamos, o que nos infunden una tristeza infinita, dependiendo no sólo de nuestro estado de ánimo, sino

de la especial relación que se establece entre nuestro organismo, en última o primera instancia física o material, y otros objetos naturales y/o artificiales, como ha explicado espléndidamente Ferrater Mora en su obra de 1979 *De la materia a la razón*.

Como afirma Iris Murdoch, y es matizadamente cierto, los valores no se crean por decisión de los sujetos (1970, pág. 97). Eso no se lo cree nadie, indica la autora con ironía, a menos que haya sido corrompido por la filosofía. El cinismo, la crueldad, la indiferencia al sufrimiento, son realmente malos, asegura Murdoch (pág. 98), a lo que habría que añadir la coletilla: dada la naturaleza o condición humana.

Si bien algunos autores que representan la ética de las virtudes tienden a concebir una naturaleza humana no fija, sino desarrollada históricamente, con lo cual, a pesar de ellos mismos coinciden con la concepción de importantes defensores de la ilustración y sus continuadores, no dejan de admitir, como MacIntyre, ciertas virtudes inmutables a lo largo del tiempo, como en su caso la justicia, el valor y la honradez, o la veracidad (MacIntyre, 1987, págs. 238-239).

Cierto es que dichas virtudes no permanecen estáticas en el tiempo sino que adquieren sentidos distintos conforme a las circunstancias, pero el motivo por el que son consideradas virtudes permanece inalterado, y aquí MacIntyre no puede evitar coincidir con las éticas teleológicas, por más que parezca repugnarle sus versiones modernas. Los bienes internos, que son la meta hacia la que se dirigen las virtudes humanas, son «externos» en cierto sentido del término; es decir, no nos afectan únicamente a nosotros y a nuestra excelencia, sino que —no puede dejar de admitir MacIntyre— presentan como característica típica «el hecho de que su logro sea un bien para toda la comunidad» (MacIntyre, 1987, pág. 237).

Los contenidos concretos de las virtudes pueden y deben variar históricamente, pero de acuerdo con todos los éticos de las virtudes el *metron* según el cual algo es una virtud permanece invariable, así como las exigencias que de la práctica de las virtudes se derivan, como el tener que «aprender a distinguir los méritos de cada quien... estar dispuestos a asumir cualquier riesgo que se nos exija a lo largo del camino; tenemos que escuchar cuidadosamente lo que se nos diga acerca de nuestras insuficiencias y responder con cuidado» (pág. 238).

Para MacIntyre, la escisión entre el es y el debe es fruto de una moral fragmentada y residual que ha conservado la noción del deber moral de los clásicos pero ha perdido en algún lugar oscuro el eslabón que la unía fuertemente a algo fáctico: una concepción del ser humano como ser con fines y metas particulares.

Para Aristóteles, indicar que alguien era una buena persona dependía únicamente de que se conformase a las metas y los fines propios de las personas humanas. Al igual que el criterio por el que algo es un buen reloj no es independiente del criterio de lo que es un reloj, de la misma manera una concepción funcional del ser humano, como un ser con metas de excelencia, generosidad y felicidad, permitiría a la ética clásica concluir qué clase de personas eran buenas.

Si bien MacIntyre va a descartar la metafísica de Aristóteles y, por consiguiente, su concepción de una naturaleza y un *télos* fijos, sí estará de acuerdo con él en que toda valoración se vincula a una explicación, o, lo que es igual, que no existen valores sin hechos ni hechos sin valores, contrariamente a lo que algunos representantes de las modernas ciencias sociales han pretendido, coincidiendo en este sentido con Kant, y con Moore, podríamos agregar (MacIntyre, 1987, página 247).

Philippa Foot, menos historicista que MacIntyre y mucho más naturalista, va a mantener que todo lo que reclama nuestra acción virtuosa viene determinado no por prácticas históricamente determinadas, como en el caso de MacIntyre, sino por los hechos relativos a la condición humana. Perder la vista es malo, porque habitualmente necesitamos nuestros ojos para realizar nuestras funciones ordinarias; de hecho, todo lo que consideramos como pérdidas irreparables hace mención a bienes concretos históricamente invariables, como son la capacidad de vivir, el no experimentar merma en nuestras capacidades de andar, oír, ver, etcétera.

Incluso se propondrá Philippa Foot como reto explicar que la propia virtud de la justicia tiene valor porque responde a necesidades más o menos universales y atemporales de la naturaleza o condición humana. «¿Podemos dar a alguien, fuerte o débil, una razón por la que tenga que ser justo?», se pregunta Foot (pág. 146). Nadie pone en duda que hacer ejercicio es bueno para conservar la salud, y que la respuesta última de por qué algo que lleva a conservar la salud es bueno, es porque la enfermedad resulta dolorosa y la salud produce satisfacciones, argumenta Foot —siguiendo en este caso a Hume. De manera semejante (y ahora utilizando argumentos hobbesianos), se podría probar que ningún hombre puede ser, por razones de utilidad pragmática, siempre o constantemente injusto, ya que el temor a las represalias de los demás le produciría zozobra, incertidumbre e inseguridad. Los filósofos, alega Philippa Foot, argumentan generalmente obviando los hechos más relevantes relativos a las relaciones humanas, por ello no pueden explicar por qué la justicia es deseada, y por tan-

to deseable, ya que apunta a la *necesidad* [cursivas mías] que el hombre tiene de obrar justamente con los demás, a causa de que éstos son seres humanos y no objetos inanimados o bestias. Si alguien sólo precisase de los demás como puede precisar de los enseres domésticos, y si los hombres pudieran manipularse como enseres, o si se les pudiese golpear para que obedeciesen como si fueran asnos, otro sería el caso (pág. 150).

Lo cierto es que, dada la naturaleza humana, la justicia en términos generales es más provechosa para cada individuo en particular y para su conjunto. Si bien pudiera haber casos aislados en los que un individuo derivara ventajas personales de practicar la injusticia, iría contra su propio interés que, por contagio u otros medios, su actitud injusta se propagase.

De donde se deriva que una vez más, como en la ética griega, y también como contemporáneamente pretenden los defensores del egoísmo ilustrado —aunque dentro de otro esquema y otras coordenadas—, la prudencia y la moralidad caminan juntas, el es y el debe se complican mutuamente, y el uno no puede ser explicado sin el otro.

Posiblemente, a un nivel metaético ésta sea la aportación más importantes de las éticas de las virtudes, que les lleva a coincidir con los últimos movimientos y corrientes en ética crítica o metaética, por cuanto en numerosas variantes del realismo ético se admite precisamente la mutua correlación entre lo fáctico y lo valorativo. Si bien los más sutiles análisis contemporáneos no hacen tanto énfasis en la dependencia de lo valorativo de lo ficticio, como en el caso de Philippa Foot, sino en la imposibilidad de enfrentarnos con una realidad neutra y desnuda de valoraciones.

Por otra parte, como Williams ha explicado, tanto Aristóteles como Hume o Mill pasan espontáneamente del es al debe sin incurrir en ningún tipo de falacia, falacia que sólo puede ser presumida cuando los autores se empecinan en mantener el ámbito de los valores separado del mundo, lo cual sólo tendría sentido si entendiésemos por «mundo» algo que se enfrenta al ser humano, algo distinto a las aspiraciones y deseos humanos que ciertamente se dan en el mundo y que son hechos (Williams, 1985, págs. 122 y ss.).

14.2. ÉTICA Y COMUNIDAD HUMANA

Un aspecto importantísimo que las éticas de los deberes y el neoutilitarismo suelen pasar por alto es no sólo que la ética tiene únicamente sentido cuando se orienta hacia la comunidad humana, sino

que su origen asimismo es la propia convivencia en sociedad o, lo que es igual, que los valores se gestan mediante procesos de socialización, de modo que la ética surge como reflexión crítica acerca de comportamientos socialmente configurados, y no en el vacío de las abstracciones de los diálogos y discursos racionales en sentido trascendental o semitrascendental, o tras velos de ignorancia en posiciones originarias, inexistentes.

La ética no debe ser confundida con la moral, como ya se ha indicado al comienzo de este libro, pero tampoco puede permanecer desligada de la moralidad positiva, de la que debe partir para corregirla y modificarla.

Sin embargo, las relaciones entre la ética y la moral, o entre la moralidad crítica y la moralidad positiva, son harto complejas, y tan fácil es olvidar que la ética tiene por objeto de estudio crítico la moralidad como caer en un sociologismo reduccionista, que es lo que acontece con frecuencia en MacIntyre y otros éticos de las virtudes de corte neoaristotélico, que confunden la ética con la moralidad.

De hecho, incluso la tendencia relativizante presente en la obra de MacIntyre y otros, se debe a una confusión habitual, que Brandt, Hospers y Kohlberg han puesto acertadamente de relieve: una cosa es cómo evolucionan, como cuestión fáctica, los valores, las virtudes, la concepción de deber y de excelencia, y otra muy distinta cómo podrían o deberían evolucionar si no dejásemos el desarrollo moral de los pueblos al albur de los condicionamientos sociales, políticos e históricos.

Cierto intervencionismo moral, por llamarlo de algún modo, parece extremadamente aconsejable, y ello implica que sin olvidar que el objeto de la ética es, entre otras cosas, mejorar al individuo y sus relaciones con los demás, con vistas a una coexistencia y cooperación gratificantes y satisfactorias, tendamos a alargar, más que a restringir, como hacen MacIntyre o Williams, el ámbito de aquellos con los que nos relacionamos, que tiene que trascender los muros de nuestra casa y las fronteras de nuestras «patrias».

Precisamente, el universalismo que impregna las concepciones ilustradas de la ética, que tanto parece molestar a MacIntyre o a Williams, constituye un punto en el que sin género de dudas tanto el kantismo, como el utilitarismo, como sus versiones renovadas y modificadas contemporáneas, superan decididamente los planteamientos de las llamadas éticas comunitarias o societarias, que regresando al monopolismo griego, frente al cosmopolitismo e internacionalismo de la ilustración moderna, olvidan que el punto de vista ético, como

práctica de nuestras sociedades occidentales, tiende a una apertura indefinida para incluir a todos los seres sintientes de éste y otros posibles planetas.

Admitiendo que la crítica moral se basa en una práctica social, hay que criticar seguidamente, como hace Carlos S. Nino, el provincianismo reduccionista y restringido de las éticas de las virtudes en sus versiones neoaristotélicas principalmente, por olvidar que la práctica social en la que se basa la crítica moral, debido a sus presupuestos de generalidad, universalidad, imparcialidad, etc., permite someter a crítica toda forma de vida establecida por las tradiciones que no entrañan el cuestionamiento (Carlos S. Nino, 1989, pág. 15).

Si bien, curiosa y paradójicamente, todo el planteamiento de MacIntyre parece arremeter contra el excesivo individualismo del movimiento ilustrado, al final deriva, contradictoriamente, en una crítica al universalismo y en una invitación al parroquialismo, que muchos otros neoaristotélicos defienden.

Se diría que el modelo del ser humano preconizado por la ilustración resulta para algunos representantes de las éticas de las virtudes excesivamente individual a la par que excesivamente comprometido con la humanidad en su conjunto, o incluso con todos los seres sintientes. Se critica desde esta posición al universalismo, según esta corriente, exacerbado de los neokantianos y/o la benevolencia universal que juzgan excesiva del utilitarismo, teoría que en opinión de Williams simplemente se desmanda en sus exigencias de maximizar el beneficio general (Williams, pág. 77).

Aunque MacIntyre se muestra en ocasiones cauto al advertir que el hecho de que debamos encontrar nuestra identidad moral por medio de comunidades, como la familia, el vecindario, la *polis* y la tribu, no implica que debamos admitir las *limitaciones* [subrayado de MacIntyre] de tales formas de comunidad (pág. 272), mantiene al propio tiempo que la lealtad al país o a la comunidad propia «es una virtud primordial inalterable» (pág. 312).

Carlos S. Nino supo poner de relieve los peligros inherentes a esta defensa de la *polis*, o del grupo más pequeño de referencia, después de la familia, el barrio, los allegados, indicando el carácter bifronte de esta propuesta de las éticas de las virtudes, basado en la exaltación de los lazos familiares y vecinales como fundamento de derechos y valores. La exaltación de los vínculos con grupos de pertenencia como la familia o la nación puede generar actitudes tribalistas y nacionalistas (C. S. Nino, 1989, pág. 142), a lo que habría que añadir los muy indeseables sentimientos de xenofobia, racismo, etc., que parecen dis-

puestos a rebrotar tan pronto la razón ilustrada, empíricamente condicionada, se toma vacaciones.

Una cosa es afirmar que el carácter preeminentemente social y político de la ética tiende a desplazar el interés de nosotros mismos hacia el interés de los demás (siendo los demás todos los seres hacia los que posiblemente podamos experimentar sentimientos de empatía) o que la ética, mediante una formación discursiva de la voluntad, tiene que incluir en nuestro querer lo que los demás desean, y otra cosa muy distinta es limitar la cooperación y la amistad a los miembros del propio grupo. Esto significaría posiblemente el retroceso más penoso y llamativo a la Atenas *anticosmopolita*, con la renuncia a la conquista tal vez más importante de la historia de la ética, como es la consideración de los demás como otros yoés, a los que tenemos acceso no sólo mediante la razón sino también mediante la *sympatheia*.

14.3. EL PAPEL DE LOS SENTIMIENTOS EN LA ÉTICA

En contraposición con los extremismos verbales de Kant y de Hume, menospreciando el primero las pasiones, haciendo el segundo a la razón esclava de las pasiones, la posición de MacIntyre, intentando recuperar a Aristóteles, resulta más convincente. No se trata ya de un enfrentamiento entre lo racional y lo pasional, entre lo que pide la reflexión y lo que demandan las inclinaciones, sino de un ajuste entre ambas esferas, a fin de conseguir la unidad del ser humano.

Para MacIntyre (pág. 204) y los neoaristotélicos, si acaso es la pasión la que debe ser remodelada por la razón, cuando desde una óptica neohumiana podría pensarse que los excesos suelen deberse a visiones racionalistas que no respetan los deseos humanos.

En este sentido resultan mucho más interesantes las aportaciones que se han realizado a las éticas de las virtudes desde posiciones femenino-feministas. No es enteramente fortuito que hayan sido Carol Gilligan, autora ya citada, o Iris Murdoch, dos de las principales exponentes de la necesidad de rescatar las pasiones, los deseos y los amores humanos como núcleo desde el que fundamentar otra concepción de la ética, que Carol Gilligan llamará la visión femenina. Tampoco es casual que sean principalmente mujeres, como las dos ya citadas, o Philippa Foot y Agnes Heller, las que parezcan más dispuestas a ir más allá de la justicia, como se dice en la obra de Heller *Beyond Justice (Más allá de la justicia)*, publicada originariamente en inglés en 1987.

Es cierto que Philippa Foot o Agnes Heller, desde posiciones mutuamente bastantes distantes, se mantienen un tanto más sobrias y reservadas respecto a las emociones y pasiones humanas, mientras que en Gilligan o Murdoch las demandas de cuidado y amor se hacen de un modo contundente.

Como ya se ha indicado en el capítulo correspondiente a la educación moral, las propuestas de Peters y de Gilligan suponen no la supresión de las éticas neokantianas, pero sí su adecuada complementación al hacer énfasis en los aspectos sustantivos frente a los puramente formales de las éticas de los derechos, o a los aspectos conativos y afectivos frente a los cognitivos e intelectuales.

Carol Gilligan nos recuerda que fue ya Virginia Woolf en 1929 quien denunció que los valores de las mujeres, diferentes de los que han sido creados por el otro sexo, son minimizados, obviados y subordinados a los valores masculinos.

El descubrimiento de valores «femeninos» que están realizando hoy en día muchos hombres, como la importancia de la intimidad, las relaciones y el cuidado o solicitud (*care*), «es algo que muchas mujeres saben desde el principio» (Carol Gilligan, 1985, pág. 39), lo cual les sitúa muy ventajosamente por encima de la variedad de éticas de las virtudes de tipo comunitarista dada su capacidad integradora de aunar lo mejor de las aportaciones racionalistas, el respeto a la individualidad y a la aplicación universal de las normas y principios, al tiempo que introducen elementos más cálidos y sustantivos, como el afecto y la solicitud o cuidado (*care*). Las éticas de las virtudes en el caso de Gilligan, al igual que en el caso de Peters, nos acercan al mundo de lo concreto y sustantivo, reclamando el elemento «femenino» ausente en las concepciones éticas tradicionales de la educación y la teoría moral, por cuanto «los juicios de las mujeres van unidos a sentimientos de empatía y compasión cuando se trata de la resolución de dilemas reales y no hipotéticos» (Carol Gilligan, 1985, pág. 120), como ocurre, podríamos pensar, en el ejemplo bíblico de la madre que prefiere perder a su hijo antes de que sea repartido entre ella y la falsa madre que reclama la maternidad del mismo niño. La moral masculina que necesita urgentemente ser corregida y abandonada estaría representada, en cambio, por Abraham, que no duda en sacrificar a su hijo en obediencia a la «ley».

Las posiciones de Gilligan y Peters son, sin embargo, todo lo ilustradas que el punto de vista moral requiere. Sólo se pide que los principios de la justicia —todos deben ser tratados por igual— sean com-

plementados por los principios de la solicitud o el cuidado, que imponen que nadie debe dañar a nadie (pág. 281).

La aportación de P. S. Peters es asimismo espléndida y, si se quiere, incluso más completa, pues combina oportunamente los elementos neoaristotélicos y neohumanos en una ética de la felicidad y de la afabilidad, del cuidado, de la atención y del cultivo de la personalidad por medio del hábito, elemento tan importante en la ética de Aristóteles, que había insistido en que sólo nos hacemos justos practicando la virtud, como se recordará.

La concepción afable de la ética de Peters es extraordinariamente positiva a la hora de mover mediante recursos racionales a los niños, jóvenes y adultos a buscar su propio desarrollo al tiempo que el bienestar de la comunidad en general y de la humanidad en su conjunto. Con una inteligente ironía, nos invita Peters a no olvidar que una tarea conjunta mínima de la educación moral «es seguramente la preparación de los individuos para que no estén perpetuamente aburridos» (P. S. Peters, 1984, pág. 186).

Según manifiesta Peters, está adoptando en el campo moral «una posición similar a la de David Hume, quien defendió una clase de respuesta común entre los seres humanos, conectada con la simpatía, a la que a veces llama el “sentimiento de la humanidad”» (pág. 186).

Efectivamente, incorporando elementos humanos en la teoría neokantiana de Kohlberg, vincula la autenticidad a la capacidad de experimentar compasión o preocupación por los demás, y considera que la segunda etapa o segundo nivel del desarrollo moral, es decir, el de la moralidad convencional, sólo puede ser superada cuando los niños actúen no por principios o por un sentido del deber, sino porque se hagan sensibles a consideraciones relativas al sufrimiento de los demás, en virtud de lo cual las acciones son buenas o malas (pág. 200).

Sumando o integrando lo mejor de la tradición que continúa a Kant y la que continúa a Mill, Peters propone que el principio de la imparcialidad sea prioritario, asistido por una interpretación sustantiva del mismo basada en la consideración de los intereses de los demás, a través de virtudes tales como la benevolencia y la amabilidad (pág. 88).

La moral convencional, o sea la segunda etapa del modelo de desarrollo moral de Kohlberg, no es totalmente negativa para Peters. En este punto coincide, siquiera durante una parte del camino, con los planteamientos comunitaristas de MacIntyre, pero sólo por un breve trecho como quedará suficientemente claro.

Peters considera que la educación moral no puede iniciarse a par-

tir de principios abstractos, sin tener en cuenta la tradición, la cultura y la comunidad en la que el niño vive. La educación moral es, precisamente, el proceso de iniciación en las tradiciones, al tiempo que en los procedimientos de revisión y crítica de tales tradiciones (pág. 53).

Los códigos en vigor, las instituciones vigentes, no cambian simplemente con el transcurso del tiempo. Los seres humanos inteligentes y sensibles los hacen cambiar, de acuerdo con unos principios de orden superiores a la norma convenida, a la moral convencional, que Peters concreta en la imparcialidad, la sinceridad, la libertad y la consideración de los intereses de todos los afectados (pág. 59).

Sin embargo, la captación de tales principios no se logra simplemente mediante un proceso de razonamiento, imposible además en las etapas iniciales de la infancia o la adolescencia. Se precisa crear hábitos críticos que conduzcan finalmente al ser humano a un desarrollo tal que, precisamente por su hábito de razonar, criticar, ponderar y tomar en consideración a los demás, sea capaz más o menos espontáneamente de revisar críticamente sus restantes hábitos. «Los hombres racionales —indicará con inteligente sutileza Peters— se educan en la tradición de que las tradiciones no son inmunes a la crítica» (pág. 85).

Sin adiestramiento, hábito y educación, es imposible que alguien pueda alcanzar principios de justicia ni de benevolencia. Todo lo que puede lograrse por ejemplo, mediante un desarrollo cognitivo modelo kohlbergiano, es que el individuo llegue a saber que la mentira es incorrecta, injusta o mala, pero si queremos, además, conectar la teoría con la praxis y conseguir que el individuo que sabe que no debe mentir, maltratar, causar daño, etc., no mienta, ni maltrate, ni cause daño, precisamos entrenarle y habituarle en los hábitos adecuados que incrementen su empatía limitada e incipiente, o su incipiente sentido de la justicia y la veracidad.

Se precisa, por añadidura, que en este proceso de habituación los niños y los jóvenes aprendan a amar apasionadamente la razón, la justicia, las causas de los demás. Se necesita no sólo aplicar la consistencia y evitar la arbitrariedad, sino amar la consistencia y odiar la arbitrariedad (pág. 223).

Por lo demás, la consideración de la imparcialidad de los intereses de los otros, principio puramente formal que da lugar a una justicia procedimental, donde cada cual toma racionalmente en cuenta la existencia de otros seres humanos, precisa del calor apasionado de la búsqueda del propio bienestar, y el bienestar de los demás. Si se olvida que es ese bienestar humano lo que importa, se habrá vaciado de contenido el principio de justicia (pág. 224).

Desde principios situados más allá de la justicia, pero, por supuesto, sin olvidar la justicia sino llenándola de contenido, podemos transitar del respeto a la ley a su cumplimiento gozoso.

Como Iris Murdoch ha señalado, los filósofos de la moral contemporánea han perdido la costumbre de mencionar el amor, tal vez, podíamos sugerir, por el sentimentalismo vergonzante de los varones en general, que les lleva a defender sus causas bajo ropajes más racionalizadores que racionales, es decir, más justificativos de las causas en las que creen y aman, que fundamentadores de las causas que se deben amar.

La aportación de Iris Murdoch a la ética contemporánea es aparentemente modesta; sólo ha escrito un par de libros sobre la disciplina, mientras que el grueso de su producción se concentra en la literatura de ficción, en concreto la novela. Sin embargo, a pesar de la aparente modestia de sus planteamientos, la modestia sobre todo con que los plantea, Iris Murdoch presenta una visión valiente y desinhibida de la ética, que ella basa en los sentimientos morales en general, y de entre todos los sentimientos, en el amor en particular, apelando a favor de una ética de las virtudes de corte más platónico que aristotélico o humeano.

En una línea semejante a la de Peters, considera tarea fundamental inculcar en los seres humanos el horror ante el sufrimiento de los demás, así como la reflexión antikantiana de que si bien nuestro propio perfeccionamiento y bienestar, o el perfeccionamiento y bienestar de los demás, puede demandar de nosotros algún tipo de sacrificio o de sufrimiento, el sufrimiento nunca es un fin en sí mismo, sino acaso el medio por el cual alcanzamos el gozo.

La teoría ética de Iris Murdoch presenta tres características que no sólo la hacen merecedora de ser incluida entre las éticas de las virtudes, sino que la sitúan dentro de ellas ventajosamente, como quizá la más atractiva, y al tiempo la más convincente.

En primer lugar, aparece en ella el deseo de dar sentido práctico a la teoría moral, es decir, el deseo de transformar los postulados morales en la consecución de individuos morales. En segundo lugar, está su énfasis en virtudes como la excelencia y el perfeccionamiento, y en tercero y último lugar, aunque este aspecto se solapa en buena medida con el anterior, el énfasis ya mencionado en los sentimientos en general y el amor en particular como razón y fundamento de los juicios morales, es decir, como razón de la racionalidad práctica y como justificación de las razones o motivaciones para ser moral.

La ética como disciplina teórico-práctica supone el desplazamiento

to de la preocupación de qué cosas o qué objetos son buenos, a la de no solo qué personas son buenas, sino a la de cómo hacemos que las personas sean buenas. Exactamente, Iris Murdoch divide en tres las tareas u objetivos interconectados de la ética; a saber, responder a las cuestiones:

- 1) ¿Qué es una persona buena?
- 2) ¿Podemos mejorar moralmente? y
- 3) ¿Cómo podríamos lograrlo? (Iris Murdoch, 1970, pág. 52).

El perfeccionismo de Iris Murdoch le lleva a despreciar y descartar el tipo de éticas en uso que nos exigen meramente obrar conforme con lo correcto o el deber, cumplir las promesas, respetar lo ajeno, etc. «La ética —proclama Murdoch— no debería ser simplemente un análisis de la conducta mediocre habitual, sino una hipótesis sobre la conducta buena y la forma de ponerla en práctica» (pág. 78), es decir, la ética no debe constreñirse simplemente a la deliberación de cómo pagar los débitos o respetar las lealtades y los compromisos adquiridos; la ética debería ocuparse, según Murdoch, de mejorarnos y mejorar nuestras relaciones con el mundo (pág. 97).

La moral, su búsqueda, su traducción en virtudes, es como en Peters una búsqueda apasionada que no excluye la racionalidad, sino que vive precisamente de manera apasionada esa racionalidad, pero se trata más que de la racionalidad fría del que obra de acuerdo con principios basados en el autointerés ilustrado, como gran parte de los neokantismos y neoutilitarismos proponen, de una razón sosegada, que invita a mantener sin desmayo el fuego que abrasa e ilumina al tiempo, a buscar un amor que brota de la sensatez y el coraje cuando, caminando juntos como en Platón, vencemos las pasiones menores y a los amores mezquinos e interesados.

Sólo la virtud, en el sentido griego de excelencia, tiene valor en este mundo, sólo cobra sentido la vida cuando tratamos de vivir con apasionamiento moral la búsqueda de la belleza, de la bondad y del amor que, sin perder su fuerza, se ha robustecido dentro del marco del conocimiento de las cosas y de las personas, desde la sensatez y la sensibilidad.

Aun cuando el Bien se dice de muchas maneras, y en cierta medida es inefable e indefinible, la noción a la que más se aproxima, el concepto que mejor lo representa es el amor. Comportarse amorosamente, traduce, para Murdoch, el sentido de «compórtate perfectamente» o «sé perfecto» mejor de lo que pudiera traducirlo «compórtate o actúa racionalmente» (pág. 102).

La búsqueda del Eros, la persecución del amor, proporciona, por lo demás, una fuente inagotable de energía, conforme respondemos a los objetos que demandan nuestro cuidado y atención (pág. 496).

Dios no existe ni puede existir, según Murdoch (pág. 508), pero al igual que Mill reclamaba una religión no sobrenatural, una religión de la humanidad, Murdoch reclama una «teología sin Dios» que ponga el Bien, la Belleza y el Amor como los tres focos de atracción que nos conduzcan a la vez a la vida virtuosa y la vida feliz.

Pienso, ya a modo de colofón de este capítulo y de esta obra, que la propuesta de Murdoch se presenta como una interesante alternativa o un importante complemento a las éticas excesivamente formalistas, procedimentales, o estrechamente bienestarristas. La perfección es inalcanzable, y el amor no es más que un nombre, en algún sentido. Sin embargo, sin olvidar que la ética debe cuidar de que las promesas sean respetadas, los hijos propios cuidados, que la lealtad a nuestro país y a nuestras causas quede garantizada, que la atención a los derechos e intereses ajenos sea asimismo respetada, este plus de utopía que Iris Murdoch añade no puede posiblemente causar ningún mal, ni en sentido prudencial ni en sentido ético.

Al fin y al cabo, el ensueño y la utopía moderada, siempre que no perdamos contacto con la realidad, son fuentes de goces irrepetibles. Apostar por el goce total no es una mala apuesta.

El futuro de la ética debiera mirar tal vez más a Platón que a Aristóteles, más a Hume que a Kant, más a Murdoch que a Hare, más a Mill que a Bentham, más a la perfección y a la utopía que a la comedia moralidad de la no interferencia en los derechos ajenos que algún tipo de ética contemporánea aconseja, más allá también de un bienestarrismo de cortos vuelos que no comprende todos los sueños del ser humano.

Naturalmente pedir que la ética del futuro mire más a la benevolencia, al cuidado amoroso, y al propio amor no supone que olvidemos que como seres humanos totales y no escindidos necesitamos alimentar a un tiempo nuestras necesidades somáticas, psíquicas, culturales y de toda índole. Primero sobrevivir, luego soñar. Pero tal vez sin la esperanza de soñar y de intentar amar la supervivencia carezca de excesivo sentido.

Las éticas de las virtudes, por tanto, en algunas de sus versiones por lo menos, suponen un elemento suplementario o complementario, imprescindible, de las éticas basadas en los derechos o en el bienestar en sentido no perfeccionista.

Todas ellas a su vez, éticas de los derechos, del bienestar y de las

virtudes, precisan de un mayor rigor en sus planteamientos y de una vuelta a los principios metaéticos, que en estas últimas décadas han quedado descuidados.

Sólo desde una ética crítica podremos calibrar con exactitud hasta qué punto la razón, y hasta qué punto la pasión tienen un lugar en la ética. Hasta qué punto la racionalidad incluye exigencias no sólo minimalistas de riesgos menores, de autointerés protegido y cooperatividad interesada.

Precisamente el análisis crítico de la ética, el fomento de la, en estos momentos, descuidada metaética, deberá servirnos en el futuro para determinar la razón de nuestras razones y pasiones, a fin de que concedamos al ser humano, a sus necesidades y demandas varias, toda la atención que todas las tradiciones morales, casi sin excepción, han considerado pertinente y deseable.

Terminar un libro de ética recomendando a la vez una atención al amor y a la metaética pudiera parecer paradójico y poco consecuente, en especial para quienes creen que la metaética es una actividad puramente lógica al exclusivo servicio de nuestras capacidades racionales.

Cuando se comprende, sin embargo, que la metaética implica no dejarse llevar ni por el primer impulso, ni por la primera razón, ni por los deseos desinformados, ni por la pura razón no condicionada por nuestra completa humanidad, sino que consiste en la búsqueda ilustrada de principios que justifiquen el propio sentido de la ética, de nuestras conductas y nuestras vidas, tal vez no resulte tan extraño esta apelación a trascender la pura convencionalidad y el conformismo mediante un amor razonable y una racionalidad afable y no rigorista.

14.4. BIBLIOGRAFÍA

- FOOT, Ph. (1974), «Creencias morales», en *Teorías de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GILLIGAN, C. (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ CASTELLÓN, E. (1993), «Fragilidades de las éticas de la virtud», en *Revista de Filosofía*, 3.^a época, V, VI, págs. 151-172.
- MACINTYRE, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- MURDOCH, I. (1970), *The Sovereignty of Good*, Londres, Ark.
- (1992), *Metaphysics as a Guide to Morals*, Londres, Chatto and Windus.
- NINO, C. S. (1989), *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

- PETERS, P. S. (1984), *Desarrollo moral y educación moral*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- THIEBAUT, C. (1993), «Neoaristotelismos contemporáneos», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Trotta, págs. 229-251.

ESTE libro está dirigido a quien desee familiarizarse con los problemas clásicos y contemporáneos de la ética. Pero también está escrito desde un punto de vista y refleja una posición personal de la autora en torno a esta disciplina.

En este libro se encontrarán nociones sobre un saber sistematizado que constituye el corazón de los conocimientos filosóficos. Pero en cuanto que la ética nos muestra esa pequeña pero poderosa arma que constituye la voluntad de transformación, liberación y cambio del ser humano cabe esperar que la lectura de este tratado iniciador en la disciplina contribuya a la mejora de la vida y la sociedad humanas.



Colección TEOREMA

serie mayor