

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

556

INTRODUCCIÓN
A LA FILOSOFÍA MORAL

Traducción de
GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

Introducción a la filosofía moral

por JAMES RACHELS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Cuarta edición en inglés, 2003
Primera edición en español, 2006

Rachels, James

Introducción a la filosofía moral / James Rachels ; trad. de Gustavo Ortiz Millán. — México : FCE, 2006

347 p. ; 17 × 11 cm — (Colec. Breviarios ; 556)

Título original *The Elements of Moral Philosophy*

ISBN 968-16-7906-7

1. Ética 2. Filosofía I. Ortiz Millán, Gustavo, tr. II. Ser III. t

LC BJ1012

Dewey 082.1 B846 V.556

Distribución mundial para lengua española

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com

www.fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672 Fax (55) 5227-4694



Empresa certificada ISO 9001: 2000

Título original:

The Elements of Moral Philosophy

D. R. © 2003, The McGraw-Hill Companies, Inc.

1221 Avenue of the Americas, New York, NY, 10020

D. R. © 2006, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200, México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN 968-16-7906-7

Impreso en México • *Printed in Mexico*

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| <i>Acerca del autor</i> | 11 |
| <i>Prefacio</i> | 13 |
| <i>Acerca de la cuarta edición en inglés</i> | 15 |
| | |
| I. <i>¿Qué es la moral?</i> | 17 |
| 1.1. El problema de la definición | 17 |
| 1.2. El primer ejemplo: la bebé Theresa | 18 |
| 1.3. Segundo ejemplo: Jodie y Mary | 24 |
| 1.4. Tercer ejemplo: Tracy Latimer | 27 |
| 1.5. La razón y la imparcialidad | 32 |
| 1.6. La concepción mínima de moral | 37 |
| | |
| II. <i>El desafío del relativismo cultural</i> | 38 |
| 2.1. De cómo diferentes culturas tienen códigos morales diferentes | 38 |
| 2.2. El relativismo cultural | 40 |
| 2.3. El argumento de las diferencias culturales | 43 |
| 2.4. Las consecuencias de tomar en serio el relativismo cultural | 45 |
| 2.5. Por qué hay menos desacuerdo del que parece | 48 |
| 2.6. De cómo todas las culturas tienen algunos valores en común | 51 |
| 2.7. Juzgar indeseable una práctica cultural | 53 |
| 2.8. ¿Qué se puede aprender del relativismo cultural? | 58 |

| | |
|--|-----|
| III. <i>El subjetivismo en la ética</i> | 62 |
| 3.1. La idea básica del subjetivismo ético | 62 |
| 3.2. La evolución de la teoría | 64 |
| 3.3. La primera etapa: el subjetivismo simple | 65 |
| 3.4. La segunda etapa: el emotivismo | 68 |
| 3.5. ¿Existen hechos morales? | 73 |
| 3.6. ¿Existen pruebas en la ética? | 76 |
| 3.7. La cuestión de la homosexualidad | 80 |
| IV. <i>¿Depende la moral de la religión?</i> | 86 |
| 4.1. La supuesta conexión entre la moral y la religión | 86 |
| 4.2. La teoría del mandato divino | 89 |
| 4.3. La teoría del derecho natural | 94 |
| 4.4. La religión y los asuntos morales particulares | 100 |
| V. <i>El egoísmo psicológico</i> | 108 |
| 5.1. ¿Es posible actuar desinteresadamente? | 108 |
| 5.2. La estrategia de reinterpretar motivos | 110 |
| 5.3. Dos argumentos en favor del egoísmo psicológico | 114 |
| 5.4. Aclaremos algunas confusiones | 119 |
| 5.5. El error más profundo del egoísmo psicológico | 122 |
| VI. <i>El egoísmo ético</i> | 126 |
| 6.1. ¿Existe un deber de ayudar a quienes se mueren de hambre? | 126 |
| 6.2. Tres argumentos en favor del egoísmo ético | 130 |
| 6.3. Tres argumentos en contra del egoísmo ético | 138 |

| | |
|--|-----|
| VII. <i>El enfoque utilitarista</i> | 147 |
| 7.1. La revolución en la ética | 147 |
| 7.2. Primer ejemplo: la eutanasia | 151 |
| 7.3. Segundo ejemplo: los animales | 155 |
| VIII. <i>El debate sobre el utilitarismo</i> | 164 |
| 8.1. La versión clásica de la teoría | 164 |
| 8.2. ¿Es la felicidad lo único que importa? . . . | 166 |
| 8.3. ¿Son las consecuencias todo lo que im- porta? | 168 |
| 8.4. ¿Debemos preocuparnos por todos? . . . | 174 |
| 8.5. La defensa del utilitarismo | 176 |
| IX. <i>¿Existen reglas morales absolutas?</i> | 186 |
| 9.1. Harry Truman y Elizabeth Anscombe . . . | 186 |
| 9.2. El imperativo categórico | 190 |
| 9.3. Las reglas absolutas y el deber de no mentir. | 194 |
| 9.4. Conflictos entre reglas | 198 |
| 9.5. Un nuevo vistazo a la idea básica de Kant . | 201 |
| X. <i>Kant y el respeto a las personas</i> | 204 |
| 10.1. La idea de la dignidad humana | 204 |
| 10.2. Retribución y utilidad en la teoría del castigo | 208 |
| 10.3. El retribucionismo de Kant | 212 |
| XI. <i>La idea de un contrato social</i> | 219 |
| 11.1. El argumento de Hobbes | 219 |
| 11.2. El dilema del prisionero | 225 |
| 11.3. Algunas ventajas de la teoría del contrato social de la moral | 231 |
| 11.4. El problema de la desobediencia civil . . | 235 |
| 11.5. Dificultades para la teoría | 239 |

| | |
|---|-----|
| XII. <i>El feminismo y la ética del cuidado</i> | 245 |
| 12.1. ¿Piensan de manera diferente mujeres y hombres acerca de la ética? | 245 |
| 12.2. Las implicaciones para el juicio moral | 256 |
| 12.3. Las implicaciones para la teoría ética | 261 |
| XIII. <i>La ética de la virtud</i> | 264 |
| 13.1. La ética de la virtud y la ética de la ac- ción correcta | 264 |
| 13.2. Las virtudes | 267 |
| 13.3. Algunas ventajas de la ética de la virtud | 281 |
| 13.4. El problema de la incompletud | 284 |
| XIV. <i>¿Cómo sería una teoría moral satisfactoria?</i> | 290 |
| 14.1. La moral sin arrogancia | 290 |
| 14.2. Tratar a la gente como se merece y otros motivos | 294 |
| 14.3. El utilitarismo de estrategias múltiples | 298 |
| 14.4. La comunidad moral | 303 |
| 14.5. La justicia y la equidad | 304 |
| 14.6. Conclusión | 307 |
| <i>Sugerencias de lecturas adicionales</i> | 309 |
| <i>Notas sobre las fuentes</i> | 327 |
| <i>Índice analítico</i> | 339 |

ACERCA DEL AUTOR

James Rachels (1941-2003) fue University Professor of Philosophy en la Universidad de Alabama en Birmingham. Fue también autor de *The End of Life: Euthanasia and Morality* (1986), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (1990) y de *Can Ethics Provide Answers? And Other Essays in Moral Philosophy* (1997).

PREFACIO

Sócrates, uno de los primeros y de los mejores filósofos morales, dijo que el tema no trata de “una insignificancia, sino de cómo debemos vivir”. Este libro es una introducción a la filosofía moral, concebida en este amplio sentido.

Claro que el tema es demasiado grande para abarcarlo en un libro breve, por lo que debe haber alguna manera de decidir qué incluir y qué excluir. Me he dejado guiar por este pensamiento: supongamos que hay alguien que no sabe nada acerca del tema, pero que está dispuesto a emplear una modesta cantidad de tiempo en aprender cuáles son las cosas básicas y más importantes que necesita saber. Este libro responde a estas cuestiones. No trato de cubrir todos los temas relacionados; ni siquiera trato de decir todo lo que podría decirse acerca de esos temas. Pero sí trato de analizar las ideas más importantes a las que un recién llegado deberá enfrentarse.

He escrito los capítulos de modo que puedan leerse independientemente unos de otros; son, en efecto, ensayos separados sobre diversos temas. Así pues, alguien que esté interesado en el egoísmo ético podrá remitirse directamente al capítulo VI y encontrar allí una introducción independiente a esa teoría. Sin embargo, cuando se leen en orden forman una historia más o menos continua. El capítulo I presenta una “concepción mínima” de lo que es la moral; los capítulos intermedios abordan las teorías éticas generales más importantes (con algunas digresiones cuando me

pareció apropiado), y el capítulo final expone mi propia opinión de lo que sería una teoría moral satisfactoria.

El propósito del libro no es dar una teoría clara y unificada sobre “la verdad” de los temas analizados. Ése sería un mal modo de presentar el tema. La filosofía no es como la física. En la física hay un gran *corpus* de verdades establecidas, que ningún físico competente cuestionaría y que los principiantes deben llegar pacientemente a dominar. (Los profesores de física rara vez invitan a sus estudiantes a decidirse acerca de las leyes de la termodinámica.) Por supuesto, entre los físicos hay desacuerdos y controversias no resueltas, pero éstas generalmente se llevan a cabo dentro del marco de grandes y sustanciales acuerdos. En la filosofía, en cambio, todo es discutible... o casi todo. Los filósofos “competentes” estarán en desacuerdo incluso acerca de cuestiones fundamentales. Una buena introducción no tratará de ocultar ese hecho un tanto embarazoso.

El lector encontrará, entonces, una visión de conjunto de ideas, teorías y argumentos en competencia. Mis propias opiniones inevitablemente influirán sobre la presentación. No he tratado de disimular el hecho de que algunas de estas ideas me parecen más atractivas que otras, y es obvio que un filósofo que hace diferentes apreciaciones puede presentar las diversas ideas de modo diferente. Pero he tratado de presentar imparcialmente las teorías en competencia, y cuando he aprobado o rechazado alguna, he procurado dar algunas razones de por qué se le debe aprobar o rechazar. La filosofía, como la moral misma, es ante todo un ejercicio de razones: las ideas que deben ganar son las que tienen las mejores razones de su lado. Si este libro alcanza su objetivo, el lector aprenderá lo bastante para que empiece a apreciar, por cuenta propia, dónde se halla el peso de las razones.

ACERCA DE LA CUARTA EDICIÓN EN INGLÉS

Los lectores familiarizados con la edición anterior de este libro pueden querer saber qué cambios se le han hecho. No hay capítulos nuevos, pero sí hay un par de secciones nuevas, y he arreglado todos los capítulos en distintos grados, quitando partes poco afortunadas y añadiendo aclaraciones. Algunos de los ejemplos han perdido actualidad, y los he actualizado o remplazado. En el capítulo 1 hay nueva información acerca del caso de Tracy Latimer; hay también una nueva sección sobre el reciente caso de las gemelas siamesas. En varios otros capítulos he añadido material ilustrativo, así como material nuevo al capítulo sobre las reglas morales absolutas. En el capítulo XIV hay una nueva sección que elabora más “cómo sería una teoría moral satisfactoria”.

Howard Pospesel hizo muchas sugerencias que me ayudaron enormemente; es un placer agradeceréselo. Gracias también a Monica Eckman de McGraw-Hill, una editora maravillosa.

I. ¿QUÉ ES LA MORAL?

No estamos hablando de una insignificancia, sino de cómo debemos vivir.

SÓCRATES, en *La república* de PLATÓN
(ca. 390 a.C.)

1.1. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN

La filosofía moral es el intento de alcanzar un entendimiento sistemático de la naturaleza de la moral y de lo que exige de nosotros —en palabras de Sócrates, de “cómo debemos vivir”, y por qué—. Sería útil que pudiéramos empezar con una definición sencilla y no discutible de la moral, pero esto ha resultado imposible. Hay muchas teorías rivales, cada una con una concepción distinta de lo que significa vivir moralmente, y cualquier definición que vaya más allá de la simple formulación de Sócrates está destinada a ofender a una u otra.

Esto debe hacernos cautelosos, aunque no tiene por qué paralizarnos. En este capítulo describiré la “concepción mínima” de la moral. Como el nombre lo sugiere, la concepción mínima es un núcleo que toda teoría moral debería aceptar, por lo menos como punto de partida. Comenzaremos por examinar algunas controversias morales recientes, todas ellas relacionadas con niños discapacitados. Las características de la concepción mínima surgirán de nuestra consideración de estos ejemplos.

1.2. EL PRIMER EJEMPLO: LA BEBÉ THERESA

Theresa Ann Campo Pearson, una niña nacida anencefálica conocida públicamente como la “bebé Theresa”, nació en Florida en 1992. La anencefalia se cuenta entre los peores defectos congénitos que existen. A veces, la gente se refiere a los anencefálicos como “bebés sin cerebro”, y esto, en términos generales, nos da una buena imagen, aunque no sea realmente precisa. Aunque faltan partes importantes del cerebro —el encéfalo y el cerebelo—, así como el casquete del cráneo, hay tallo cerebral, y por ello son posibles funciones autonómicas tales como la respiración y el latir del corazón. En los Estados Unidos, la mayor parte de los casos de anencefalia se detectan durante el embarazo y son abortados; de los que no son así, la mitad nacen muertos. Cada año, unos 300 nacen vivos, y comúnmente mueren a los pocos días.

La historia de la bebé Theresa no sería notable salvo por la insólita petición que hicieron sus padres. Sabiendo que su hija no podría vivir mucho y que, incluso si pudiera sobrevivir, nunca tendría una vida consciente, los padres voluntariamente ofrecieron los órganos de Theresa para trasplante. Pensaron que sus riñones, hígado, corazón, pulmones y ojos deberían darse a otros niños que pudieran beneficiarse de ellos. Los médicos convinieron en que era una buena idea. Por lo menos 2 000 niños necesitan trasplantes cada año, y nunca hay suficientes órganos disponibles. Pero los órganos no fueron tomados porque las leyes de Florida no permiten quitar órganos hasta que el donante esté muerto. Cuando Theresa murió, nueve días después, ya era demasiado tarde para los otros niños: no se pudo trasplantar sus órganos porque ya se habían deteriorado.

Los artículos de los periódicos acerca de la bebé Theresa generaron muchas discusiones públicas. ¿Habría sido correcto quitarle los órganos, causándole la muerte inmediata, para ayudar a otros niños? La prensa invitó a varios “eticistas” profesionales —personas empleadas por universidades, hospitales y escuelas de derecho, cuyo trabajo es pensar sobre estas cuestiones— a comentar lo sucedido. Sorprendentemente, pocos de ellos estuvieron de acuerdo con los padres y los médicos; apelaron antes bien a principios filosóficos tradicionales para oponerse a la toma de órganos. “Parece espantoso usar a una persona como medio para los fines de otros”, dijo uno de esos expertos. Otro sostuvo: “No es ético matar con tal de salvar. No es ético matar a la persona A para salvar a la persona B”. Y un tercero añadió: “Lo que los padres realmente están pidiendo es: Maten a esta bebé moribunda para que sus órganos pueda emplearlos alguien más. Bueno, ésta es realmente una propuesta horrenda”.

¿Era realmente horrenda? Las opiniones se dividieron. Esos eticistas lo creyeron así, pero no los padres y los doctores. Pero no sólo nos interesa lo que piense la gente; queremos saber la verdad del asunto. De hecho, ¿estaban los padres en lo correcto al ofrecer voluntariamente los órganos de su hija para trasplantarlos, o no? Si queremos descubrir la verdad, tenemos que preguntar qué razones o argumentos pueden darse en favor de cada bando. ¿Qué se puede decir para justificar la petición de los padres, o para justificar la idea de que estaba mal lo que pedían?

El argumento de los beneficios. La sugerencia de los padres se basaba en la idea de que, como Theresa pronto iba a morir de cualquier manera, sus órganos no le iban a servir de nada. Los otros niños, en cambio, podrían beneficiarse de

ellos. Así, su razonamiento parece haber sido el siguiente: *Si podemos beneficiar a alguien, sin dañar a nadie más, debemos hacerlo. Trasplantar los órganos beneficiaría a otros niños sin dañar a Theresa. Por lo tanto, debemos trasplantar los órganos.*

¿Es esto correcto? No cualquier argumento es válido, y además de saber qué argumentos pueden ofrecerse en favor de una opinión, también queremos saber si esos argumentos son realmente buenos. En términos generales, un argumento es válido si sus premisas son ciertas, y la conclusión se sigue lógicamente de ellas. En este caso, podríamos cuestionar la aseveración de que no se haría daño a Theresa. Después de todo, ella iba a morir, y ¿no es esto malo para ella? No obstante, tras cierta reflexión, parece claro que, dadas las trágicas circunstancias, los padres tenían razón: estar viva no iba a significar ningún bien para ella. Estar vivo es un beneficio sólo si permite a desarrollar actividades y tener pensamientos, sentimientos y relaciones con otras personas; en otras palabras, si permite *tener una vida*. A falta de tales cosas, la mera existencia biológica no tiene valor. En consecuencia, a pesar de que Theresa podría seguir viva unos cuantos días más, eso no le haría ningún bien. (Podríamos imaginar circunstancias en las cuales otros ganarían algo al mantenerla viva, pero eso no es lo mismo que beneficiarla.)

El argumento de los beneficios, entonces, ofrece una razón poderosa para trasplantar sus órganos. ¿Cuáles son los argumentos contrarios?

El argumento de que no deberíamos usar a las personas como medios. Los eticistas que se opusieron al trasplante ofrecieron dos argumentos. El primero se basaba en la idea de que *es incorrecto usar a las personas como medios para los fines de*

otros. Tomar los órganos de Theresa sería usarla para beneficiar a otros niños; por tanto, no debería hacerse.

¿Es válido este argumento? La idea de que no deberíamos “usar” a la gente es obviamente atractiva; sin embargo, es una noción vaga que hay que refinar. ¿Qué significa exactamente? “Usar a la gente” típicamente significa vulnerar su autonomía: su capacidad de decidir por sí misma cómo vivir su propia vida, de acuerdo con sus propios deseos y valores. La autonomía de una persona puede ser vulnerada por manipulación, trampa o engaño. Por ejemplo, yo puedo simular ser tu amigo cuando lo único que me interesa es conocer a tu hermana; o quizá te mienta para que me prestes dinero; o tal vez trate de convencerte de que te va a gustar un concierto en otra ciudad, cuando lo único que quiero es que me lleves allí. En cada caso, te estoy manipulando con el fin de obtener algo para mí. La autonomía también se vulnera cuando se obliga a alguien a hacer cosas contra su propia voluntad. Esto explica por qué “usar a la gente” es incorrecto; lo es porque el engaño, la trampa y la coerción son incorrectas.

Tomar los órganos de Theresa no significaría engaño, trampa ni coerción. ¿Sería “usarla” en algún otro sentido moralmente significativo? Por supuesto, estaríamos utilizando sus órganos en beneficio de alguien más. Pero esto es lo que hacemos cada vez que llevamos a cabo un trasplante. En este caso, sin embargo, lo estaríamos haciendo sin su autorización. ¿Eso lo haría incorrecto? Si lo hiciéramos en *contra* de sus deseos, ésta podría ser una razón para objetar; se estaría pasando por encima de su autonomía. Sin embargo, Theresa no es un ser autónomo: no tiene deseos y es incapaz de tomar cualquier decisión por sí misma.

Cuando la gente no es capaz de tomar decisiones y otros

deben tomarlas por ella, hay dos lineamientos razonables que pueden adoptarse. Primero, podríamos preguntar, con respecto a sus intereses, *¿qué sería mejor para ella?* Si aplicamos este criterio a Theresa, parecería no haber objeciones a que tomáramos sus órganos, porque, como hemos visto, sus intereses no serían afectados de ningún modo. Va a morir pronto, hágase lo que se haga.

El segundo lineamiento apelaría a las preferencias de la persona misma: podemos preguntar, *si pudiera decirnos lo que quiere, ¿qué diría?* Este tipo de pensamiento suele ser útil cuando estamos tratando con gente cuyas preferencias conocemos, pero que es incapaz de expresarlas (por ejemplo, un paciente en coma que ha firmado un testamento de vida). Lamentablemente, Theresa no tiene preferencias acerca de nada, y nunca las tendrá. Así pues, no podemos obtener de ella ningún tipo de guía, ni siquiera en nuestra imaginación. El resultado es que tenemos que hacer lo que nos parece mejor.

El argumento sobre lo incorrecto de matar. Los eticistas también apelaron al principio de que *es incorrecto matar a una persona para salvar a otra*. Dijeron que tomar los órganos de Theresa equivaldría a matarla para salvar a otros; de modo que tomar sus órganos sería incorrecto.

¿Es válido este argumento? La prohibición de matar está ciertamente entre las reglas morales más importantes. No obstante, pocos creen que matar siempre sea incorrecto: la mayoría cree que a veces hay excepciones justificadas. La pregunta es, entonces, si tomar los órganos de Theresa debería verse como una excepción a la regla. Hay muchas razones en favor de esto; la más importante es que de todos modos va a morir pronto, hágase lo que se haga, y tomar sus órga-

nos por lo menos haría algún bien a otros bebés. Cualquiera que acepte esto considerará falsa la premisa principal del argumento. Suele ser incorrecto matar a una persona para salvar a otra, pero no siempre lo es.

Pero hay otra posibilidad. Tal vez la mejor manera de entender toda la situación sería considerar que Theresa ya está muerta. Si esto parece descabellado, recuérdese que la “muerte cerebral” es ahora un criterio ampliamente aceptado para declarar legalmente muertas a ciertas personas. Cuando se propuso por primera vez el criterio de muerte cerebral, hubo oposición por razón de que alguien puede estar cerebralmente muerto mientras que en su interior siguen sucediendo muchas cosas: con ayuda mecánica, su corazón puede continuar latiendo, puede respirar, etc. A la larga, fue aceptada la muerte cerebral, y la gente se acostumbró a verla como una muerte “real”, lo cual fue razonable porque cuando el cerebro deja de funcionar, ya no hay esperanzas de tener una vida consciente.

Los anencefálicos no cumplen los requisitos técnicos para la muerte cerebral, tal como se la define actualmente; pero tal vez debería reformularse la definición para incluirlos. Después de todo, ellos también carecen de cualquier esperanza de vida consciente por una razón de peso: no tienen encéfalo ni cerebelo. Si se reformulara la definición de muerte cerebral para incluir a los anencefálicos, llegaríamos a acostumbrarnos a la idea de que estas desafortunadas criaturas nacieron muertas, y así no consideraríamos que tomar sus órganos fuera matarlas. El argumento sobre lo incorrecto de matar sería entonces improcedente.

En resumidas cuentas, entonces, parece que el argumento en favor de trasplantar los órganos de Theresa es más fuerte que estos argumentos en contra.

1.3. SEGUNDO EJEMPLO: JODIE Y MARY

En agosto del año 2000, una joven de Gozo, isla cercana a Malta, descubrió que estaba embarazada de gemelos siameses. A sabiendas de que los servicios médicos de Gozo eran inadecuados para tratar las complicaciones de un nacimiento así, ella y su esposo fueron al Hospital St. Mary en Manchester, Inglaterra, para el parto. Las niñas, llamadas Mary y Jodie, estaban unidas por la parte inferior del abdomen. Sus columnas vertebrales estaban unidas, y tenían un solo corazón y un par de pulmones para las dos. Jodie, la más fuerte, enviaba la sangre a su hermana.

Nadie sabe cuántos siameses nacen cada año. Son pocos, a pesar de que el reciente nacimiento de tres pares en Oregon ha hecho pensar que los números están ascendiendo. (“Estados Unidos tiene muy buen sistema de salud, pero muy malos registros”, comentó un médico.) Aunque en gran parte se desconocen las causas de este fenómeno, sí sabemos que los gemelos siameses son una variante de los gemelos idénticos. Los gemelos idénticos se crean cuando el conjunto de células (el “preembrión”) se divide, entre tres y ocho días después de la fertilización; si la partición se demora unos días más, es posible que la división sea incompleta y que los gemelos resulten siameses.

Algunos pares de siameses viven bien. Llegan a adultos y algunas veces se casan y tienen hijos propios. Sin embargo, las perspectivas de Mary y Jodie eran más sombrías. Los médicos opinaron que, sin su intervención, morirían en un lapso de seis meses. La única esperanza era una operación para separarlas; esto salvaría a Jodie, pero Mary moriría inmediatamente.

Los padres, católicos devotos, negaron el permiso para la operación alegando que esto apresuraría la muerte de Mary. “Creemos que la naturaleza debe tomar su propio curso”, dijeron los padres. “Si es la voluntad de Dios que ninguna de nuestras niñas sobreviva, así será.” El hospital, creyéndose obligado a hacer lo que pudiera para salvar por lo menos a una de las niñas, pidió autorización a los tribunales para separarlas a pesar de los deseos de los padres. El permiso se concedió, y el 6 de noviembre se realizó la operación. Tal como se esperaba, Jodie vivió y Mary murió.

Al reflexionar sobre este caso, debemos distinguir entre la cuestión de *quién debía tomar la decisión* y la de *qué decisión debía tomarse*. Podría pensarse, por ejemplo, que la decisión debía dejarse a los padres, caso en el cual se objetaría la intromisión de los tribunales. Pero queda todavía por definir cuál sería la decisión más sensata que los padres (o alguien más) podrían tomar. Nos concentraremos en esta última pregunta: ¿sería correcto o incorrecto, en estas circunstancias, separar a las siamesas?

El argumento de que debemos salvar a tantos como podamos. El argumento obvio para separar a las siamesas es que tenemos la opción entre salvar a una niña o dejar que mueran ambas. ¿No es claramente mejor salvar a una? Este argumento es tan atractivo que muchos concluirán, sin más rodeos, que esto resuelve la cuestión. Cuando la controversia sobre este caso estaba en su punto más álgido, cuando los periódicos estaban llenos de artículos sobre Jodie y Mary, la revista *Ladies Home Journal* encargó hacer una encuesta para saber lo que los estadounidenses pensaban. La encuesta mostró que 78% aprobaba la operación. La gente estaba obviamente convencida de que debíamos salvar a

tantos como pudiéramos. Sin embargo, los padres de Jodie y Mary creyeron que había un argumento contrario más sólido.

El argumento de la santidad de la vida humana. Los padres querían a ambas niñas, y consideraron incorrecto sacrificar a una, incluso para salvar a la otra. Por supuesto, no eran los únicos en sostener esta opinión. La idea de que toda vida humana es invaluable, sin importar edad, raza, clase social o incapacidad, está en el núcleo de la tradición moral occidental. Se le subraya especialmente en escritos religiosos. En la ética tradicional se dice que la prohibición de matar seres humanos inocentes es absoluta. No importa si matar sirve a un buen propósito; simplemente, no puede hacerse. Mary es un ser humano inocente y no se le debe matar.

¿Es éste un buen argumento? Los jueces que atendieron el caso en los tribunales no pensaron así, por una razón sorprendente. Negaron que el principio tradicional se aplicara en este caso. El presidente del tribunal supremo de Gran Bretaña, el juez Robert Walker, dijo que al realizar la operación a Mary no se le mataría; ella simplemente sería separada de su hermana, y entonces “iba a morir, no porque se le matara intencionalmente, sino porque su propio cuerpo no podría mantener su vida”. En otras palabras, la operación no sería la causa de su muerte, sino su propia debilidad. Los médicos también parecen haber adoptado esta opinión. Cuando finalmente se llevó a cabo la operación, ellos trataron de mantener viva a Mary —“haciendo todo lo que estaba en sus manos”—, incluso sabiendo que sería en vano.

La opinión del juez puede parecer un poco sofisticada. Podría pensarse que no importa si decimos que la muerte de Mary es causada por la operación o por la debilidad de su

propio cuerpo. De cualquier manera, ella va a morir, y eso sucedería aun si no la hubieran separado de su hermana.

Sin embargo, hay una objeción más natural contra el argumento de la santidad de la vida, que no se apoya en esta cuestión tan forzada. Se podría contestar que *no* siempre es incorrecto matar a seres humanos inocentes. En situaciones excepcionales puede ser correcto. Particularmente si *a)* el ser humano inocente no tiene futuro porque va a morir pronto, pase lo que pase; *b)* el ser humano inocente no tiene deseos de seguir viviendo, tal vez porque está mentalmente tan poco desarrollado que ni siquiera tiene deseos, y *c)* matar a un ser humano inocente salvaría las vidas de otros, que pueden entonces llevar vidas completas y buenas. En estas raras circunstancias, podría justificarse matar a un inocente. Por supuesto, muchos moralistas, especialmente los pensadores religiosos, no van a quedar convencidos. De cualquier modo, ésta es una línea de argumentación que muchos podrían encontrar persuasiva.

1.4. TERCER EJEMPLO: TRACY LATIMER

Tracy Latimer, una niña de 12 años víctima de parálisis cerebral, fue asesinada por su padre en 1993. Tracy vivía con su familia en una granja de las praderas de Saskatchewan, Canadá. La mañana de un domingo, mientras su esposa y sus otros hijos estaban en la iglesia, Robert Latimer encerró a Tracy en su camioneta, conectó una manguera al tubo de escape y la asfixió hasta que murió. A su muerte, Tracy pesaba menos de 18 kilos; se dijo que estaba “funcionando con el nivel mental de un bebé de tres meses”. La señora Latimer dijo que se había sentido liberada al encontrar muerta

a Tracy al regresar a casa, y añadió que ella “no había tenido el valor” de hacerlo por sí misma.

Robert Latimer fue enjuiciado por asesinato, pero el juez y el jurado no quisieron tratarlo con severidad. El jurado sólo lo declaró culpable de asesinato en segundo grado, y recomendó que el juez no aplicara la sentencia correspondiente de 25 años. El juez estuvo de acuerdo y lo sentenció a un año de prisión, seguido por un año de confinamiento en su granja. Sin embargo, la Suprema Corte de Canadá intervino y determinó que debía imponerse la sentencia obligatoria. Robert Latimer está ahora en prisión, cumpliendo una sentencia de 25 años.

Dejando de lado las cuestiones legales, ¿hizo algo incorrecto el señor Latimer? Este caso incluye muchas de las cuestiones que ya hemos visto en los otros casos. Un argumento en contra de Latimer es que la vida de Tracy era moralmente valiosa, y que él no tenía derecho a matarla. En su defensa, puede responderse que el estado de Tracy era tan desastroso que no tenía perspectivas de “vida” en ningún sentido del término, más que en el biológico. Su existencia se había reducido a un sufrimiento sin sentido, de modo que matarla fue un acto de piedad. Considerando estos argumentos, parece que el señor Latimer actuó de un modo defendible. Sin embargo, sus críticos dieron otros argumentos.

El argumento sobre lo incorrecto de discriminar a los discapacitados. Cuando el jurado sentenció con indulgencia a Robert Latimer, muchos discapacitados lo tomaron como un insulto. El presidente de la Voz de la Gente con Discapacidad en Saskatoon, que padece esclerosis múltiple, dijo: “Nadie tiene el derecho de decidir si mi vida es menos valiosa que la suya. Ésa es la cuestión de fondo”. Se mató a

Tracy porque ella era discapacitada, dijo, y eso es un exceso. Debe dárseles el mismo respeto y los mismos derechos a los discapacitados que a todos los demás.

¿Qué hacer? La discriminación contra cualquier grupo es, por supuesto, una cuestión grave. Es objetable porque consiste en tratar a algunas personas de modo diferente de otras cuando no hay diferencias pertinentes que lo justifiquen. Ejemplos comunes incluyen casos tales como la discriminación en el empleo. Supongamos que a un ciego se le niega un empleo simplemente porque al patrón no le gusta la idea de emplear a alguien que no puede ver. Esto no es mejor que negarle el empleo a alguien porque es negro o judío. Para resaltar lo ofensivo de esto, podemos preguntar por qué se trata a esta persona de modo diferente. ¿Es menos capaz de hacer el trabajo? ¿Es más estúpida o menos laboriosa? ¿Es que de algún modo merece menos el trabajo? ¿Es menos capaz de beneficiarse del empleo? Si no hay buenas razones para excluirla, entonces es una mera arbitrariedad tratarla de esta manera.

No obstante, hay *algunas* circunstancias en las que puede justificarse tratar al discapacitado de modo diferente. Por ejemplo, nadie argumentaría seriamente que un ciego debe ser empleado como controlador de tráfico aéreo. Como fácilmente podemos explicar por qué esto no es deseable, la “discriminación” no es arbitraria y no se están vulnerando los derechos de la persona discapacitada.

¿Debemos pensar en la muerte de Tracy Latimer como en un caso de discriminación contra los discapacitados? Su padre argumentó que la parálisis cerebral de Tracy no era el punto en disputa. “La gente está diciendo que éste es un asunto acerca de los discapacitados —dijo—, pero se equivocan. Éste es un asunto acerca de la tortura. Era mutila-

ción y tortura para Tracy.” Justo antes de su muerte, se practicó a Tracy una cirugía mayor de espalda, caderas y piernas, y ya estaban planeadas más operaciones. “Con la combinación de un tubo de alimentación, barras en la espalda, la pierna casi desprendida y con llagas en la piel debidas al largo confinamiento en la cama —dijo el padre—, ¿cómo puede alguien decir que ella era una niña feliz?” En el juicio, tres de los médicos de Tracy declararon sobre la dificultad de reducirle el dolor. Así, Robert Latimer negó haberla matado por su parálisis cerebral; si la mató fue por el dolor y porque no había esperanzas para ella.

El argumento de la pendiente resbaladiza. Esto lleva naturalmente a otro argumento. Cuando la Suprema Corte de Canadá apoyó la sentencia de Robert Latimer, Tracy Walters, directora de la Asociación Canadiense de Centros de Vida Autónoma, dijo que quedó “agradablemente sorprendida” al enterarse de la decisión. “Habría sido lanzarse por una pendiente resbaladiza, y equivaldría a abrirles las puertas a otros para decidir quién debe vivir y quién morir”, dijo.

Otros defensores de los discapacitados hicieron eco a esta idea. Podemos comprender a Robert Latimer, se dijo; podemos incluso estar tentados a pensar que Tracy está mejor muerta. Sin embargo, es peligroso empezar a pensar así. Si aceptamos cualquier clase de muerte por piedad, habremos entrado en una pendiente resbaladiza por la que inevitablemente avanzaremos, y al final cualquier vida será considerada de poco valor. ¿Dónde trazaríamos la línea divisoria? Si no vale la pena proteger la vida de Tracy Latimer, ¿qué hay de otras personas con discapacidad? ¿Qué hay de los ancianos, los enfermos y otros miembros “inútiles” de la sociedad? A este respecto, suele hablarse de los nazis que

buscaban “purificar la raza”, y lo que esto implica es que si no queremos terminar siendo como ellos, lo mejor será no dar esos peligrosos primeros pasos.

Similares “argumentos de la pendiente resbaladiza” se han sostenido en conexión con toda clase de asuntos. Ha habido oposición al aborto, a la fertilización *in vitro*, y más recientemente a la clonación, por aquello a lo que pueden conducir. Dado que estos argumentos incluyen suposiciones acerca del futuro, son notoriamente difíciles de evaluar. Algunas veces, en retrospectiva, es posible ver que las preocupaciones eran infundadas. Esto sucedió con la fertilización *in vitro*. Cuando Louise Brown, la primera “bebé de probeta”, nació en 1978, se hicieron predicciones espantosas acerca de lo que podría ocurrirles a ella, a su familia y a la sociedad en conjunto. Pero nada malo sucedió y la fertilización *in vitro* se volvió un procedimiento de rutina, empleado para ayudar a miles de parejas a tener hijos.

Cuando se desconoce el futuro, empero, puede ser difícil determinar si tal argumento es válido. Gente por lo demás razonable podría no estar de acuerdo sobre lo que probablemente ocurriría si se aceptara el asesinato por piedad en casos como el de Tracy Latimer. Esto podría conducir a un frustrante callejón sin salida: los desacuerdos acerca de los méritos del argumento pueden depender simplemente de las predisposiciones de los diversos bandos: los inclinados a defender a Latimer pueden pensar que las predicciones no son realistas, mientras los predispuestos a condenarlo insisten en que las predicciones son sensatas.

No obstante, vale la pena hacer notar que es fácil abusar de esta clase de argumentos. Si alguien se opone a algo, pero no tiene buenos argumentos en contra, siempre podrá inventar una predicción acerca de aquello a lo que podría

conducir y, por muy inverosímiles que sean sus predicciones, nadie podrá probar que está equivocado. Este método se puede emplear para oponerse casi a cualquier cosa. Por eso debemos ver tales argumentos con precaución.

1.5. LA RAZÓN Y LA IMPARCIALIDAD

¿Qué podemos aprender de todo esto acerca de la naturaleza de la moral? Para empezar, podemos notar dos puntos importantes: primero, que los juicios morales deben apoyarse en buenas razones y, segundo, que la moral requiere la consideración imparcial de los intereses de cada quien.

El razonamiento moral. Los casos de la bebé Theresa, de Jodie y Mary, y de Tracy Latimer, como muchos otros que analizaremos en este libro, pueden despertar sentimientos intensos. Tales respuestas suelen ser señal de seriedad moral y, como tales, se les puede admirar. No obstante, también pueden ser impedimentos para descubrir la verdad: cuando respondemos de modo visceral a un asunto, es tentador suponer que simplemente *sabemos* lo que debe ser la verdad, sin siquiera tener que considerar los argumentos opuestos. Sin embargo, por desgracia no podemos apoyarnos en nuestros sentimientos, por muy poderosos que sean. Nuestros sentimientos pueden ser irracionales: pueden no ser más que productos del prejuicio, del egoísmo o de condicionamiento cultural. (En cierta época, por ejemplo, los sentimientos del pueblo le decían que los miembros de otras razas eran inferiores y que la esclavitud formaba parte de los planes de Dios.) Además, los sentimientos de diferentes personas suelen decirles cosas opuestas: en el caso de

Tracy Latimer, algunos quedaron convencidos de que debería habersele dado a su padre una sentencia severa, mientras que otros sintieron con igual convicción que no se le debería haber enjuiciado. Sin embargo, ambos sentimientos no pueden ser correctos.

Así pues, si queremos descubrir la verdad, debemos tratar de que nuestros sentimientos se guíen lo más posible por los argumentos que puedan darse en favor de las opiniones encontradas. La moral es, antes que nada, cuestión de consultar a la razón. Lo moralmente justo, en cualquier circunstancia, es hacer aquello para lo que se pueden dar las mejores razones.

Ésta no es una cuestión nimia acerca de una pequeña gama de conceptos morales; es un requisito general de lógica que cualquiera debe aceptar, sin importar la posición que tenga acerca de cualquier asunto moral en particular. El punto fundamental puede establecerse de modo muy sencillo. Supóngase que alguien dice que tú debes hacer tal o cual cosa (o que hacer tal o cual cosa sería incorrecto). Puedes legítimamente preguntar por qué debes hacerlo (o por qué sería incorrecto), y si no puede darse una buena razón, puedes rechazar el consejo como arbitrario o infundado.

De esta manera, los juicios morales son diferentes de las expresiones de gusto personal. Si alguien dice: “Me gusta el café”, no necesita dar una razón: simplemente está declarando algo acerca de sí mismo y nada más. No hay algo como “defender racionalmente” el gusto por el café, y así no hay qué discutir. Mientras esté informando sinceramente de sus gustos, lo que dice tiene que ser verdad. Además, no se está implicando que otros deberían sentir lo mismo; si todo el resto del mundo odia el café, no importa. En cambio, si alguien dice que algo es moralmente incorrecto, sí

necesita dar razones, y si sus razones son sólidas, otros deben reconocer su fuerza. Por la misma lógica, si no tiene una buena razón para decir lo que dice, sólo está haciendo ruido y no debemos prestarle atención.

Por supuesto, no cualquier razón que pueda darse es una buena razón. Así como hay buenos argumentos, los hay malos, y gran parte de la capacidad del pensamiento moral consiste en discernir la diferencia. Pero, ¿cómo saber la diferencia? ¿Cómo vamos a proceder al evaluar argumentos? Los ejemplos que hemos considerado muestran algunos puntos pertinentes.

Lo primero es tener una visión clara de los hechos. Con frecuencia esto no es tan fácil como parece. Una causa de dificultad es que los “hechos” muchas veces son difíciles de precisar; la cuestión puede ser tan compleja y difícil que ni siquiera los expertos se pongan de acuerdo. Otro problema son los prejuicios humanos. A menudo vamos a *querer* creer alguna versión de los hechos porque apoya nuestros prejuicios. Quienes desaprueban la acción de Robert Latimer, por ejemplo, querrán creer las predicciones del argumento de la pendiente resbaladiza; quienes lo aprueban no querrán creer esas predicciones. Es fácil imaginar otros ejemplos del mismo tipo: gente que no quiere hacer donativos de caridad con frecuencia dice que las organizaciones caritativas malgastan el dinero, incluso cuando no tiene buenas pruebas al respecto; y gente adversa a los homosexuales dice que entre los gays hay un número desproporcionado de quienes abusan de menores, a pesar de toda prueba en contra. Sin embargo, los hechos existen independientemente de nuestros deseos, y el pensamiento moral responsable empieza cuando tratamos de ver las cosas como son.

Después de establecer los hechos lo mejor posible, en-

tran en acción los principios morales. En nuestros tres ejemplos intervinieron muchos principios: que no debemos “usar” a la gente; que no debemos matar a una persona para salvar a otra; que debemos hacer aquello que va a beneficiar a la gente afectada por nuestras acciones; que toda vida es sagrada, y que es incorrecto discriminar a los discapacitados. La mayor parte de los argumentos morales consiste en aplicar principios a hechos en casos particulares, de tal modo que las preguntas obvias son si los principios son buenos y si están aplicados de manera inteligente.

Sería agradable que hubiera una receta sencilla para construir buenos argumentos y para evitar los malos. Desgraciadamente no hay un método fácil. Los argumentos pueden estar mal en un número indefinido de formas, como resulta evidente a partir de los diversos argumentos acerca de los niños discapacitados; y siempre debemos estar alerta a la posibilidad de nuevas complicaciones y nuevas clases de errores. Sin embargo, esto no es sorprendente. La aplicación mecánica de métodos rutinarios nunca es sustituto satisfactorio de la inteligencia crítica, en ninguna área. El pensamiento moral no es la excepción.

El requisito de imparcialidad. Casi cualquier teoría importante de la moral incluye la idea de imparcialidad. La idea básica es que los intereses de todos son igualmente importantes; desde un punto de vista moral, no hay personas privilegiadas. Por tanto, cada uno de nosotros debe reconocer que el bienestar de otras personas es tan importante como el nuestro. Al mismo tiempo, el requisito de imparcialidad excluye cualquier esquema que trate a los miembros de *grupos* particulares como moralmente inferiores, como en ocasiones se ha tratado a los negros, los judíos y otros.

El requisito de imparcialidad está estrechamente ligado a la idea de que los juicios morales deben estar apoyados en buenas razones. Considérese la posición de un blanco racista, por ejemplo, quien sostiene que es correcto que los mejores trabajos en una sociedad se reserven a la gente blanca. Está contento con una situación en la que los ejecutivos de importantes empresas, autoridades gubernamentales, etc., son blancos, mientras que a casi todos los negros se les limita a trabajos de servidumbre; y apoya las condiciones sociales que mantienen esta situación. Podemos entonces pedir razones; podemos preguntar por qué piensa que esto es correcto. ¿Hay algo en los blancos que los haga idóneos para los trabajos mejor remunerados y los puestos de mayor prestigio? ¿Son en sí mismos más brillantes o más industriosos? ¿Se preocupan más por ellos mismos y sus familias? ¿Son capaces de beneficiarse más de la disponibilidad de tales puestos? En cada caso, la respuesta parece ser que no; y si no hay una buena razón para tratar a la gente de distinto modo, la discriminación es inaceptablemente arbitraria.

En el fondo, entonces, el requisito de imparcialidad no es más que una prohibición contra la arbitrariedad al tratar a la gente; es una regla que nos prohíbe tratar a una persona de modo diferente de otra *cuando no hay una buena razón para hacerlo*. Pero si esto explica lo que está mal en el racismo, también explica por qué, en algunos casos especiales, no es racista tratar a la gente de modo diferente. Supongamos que un director de cine está haciendo una película sobre la vida de Martin Luther King Jr. Tendría una razón perfectamente buena para no darle a Tom Cruise el rol principal. Obviamente, darle el papel no tendría ningún sentido. Como habría una buena razón para ello, la “discriminación” del director no sería arbitraria y no estaría sujeta a crítica.

1.6. LA CONCEPCIÓN MÍNIMA DE MORAL

La concepción mínima puede enunciarse ahora muy brevemente: la moral es, como mínimo, el esfuerzo de guiar nuestra conducta por razones —esto es, hacer aquello para lo que hay las mejores razones— al tiempo que damos igual peso a los intereses de cada persona que será afectada por lo que hagamos.

Eso nos da, entre otras cosas, una imagen de lo que significa ser un agente moral responsable. Tal agente es alguien que se preocupa imparcialmente por los intereses de cada uno de quienes se verán afectados por lo que hace; alguien que distingue cuidadosamente los hechos y examina sus implicaciones; alguien que acepta principios de conducta sólo después de analizarlos con cuidado para estar seguro de que son firmes; alguien que está dispuesto a “escuchar la razón”, incluso cuando esto significa que tendrá que revisar sus convicciones previas, y, finalmente, alguien que está dispuesto a actuar siguiendo los resultados de su deliberación.

Por supuesto, como es de esperarse, no toda teoría ética acepta este “mínimo”. Como veremos, se ha impugnado de diversas maneras esta imagen del agente moral. Sin embargo, las teorías que rechazan la concepción mínima tienen serias dificultades. La mayoría de los filósofos se ha dado cuenta de esto y, por ello, la mayor parte de las teorías de la moral incorporan la concepción mínima, de una manera u otra. Los filósofos están en desacuerdo, no sobre este mínimo, sino sobre cómo se debe extenderlo, o quizá modificarlo, con el fin de alcanzar una visión enteramente satisfactoria.

II. EL DESAFÍO DEL RELATIVISMO CULTURAL

La moral difiere en cada sociedad, y es un término conveniente para referirse a costumbres aprobadas por la sociedad.

RUTH BENEDICT, *Patterns of Culture* (1934)

2.1. DE CÓMO DIFERENTES CULTURAS TIENEN CÓDIGOS MORALES DIFERENTES

Darío, rey de la antigua Persia, se sintió intrigado por la variedad de culturas que encontró en sus viajes. Había descubierto, por ejemplo, que los calacios (una tribu de la India) tenían la costumbre de comer los cadáveres de sus padres. Los griegos, por supuesto, no lo hacían; los griegos practicaban la cremación y consideraban la pira funeraria como la manera natural y adecuada de deshacerse de los muertos. Darío creyó que un entendimiento profundo del mundo debía incluir una apreciación de tales diferencias entre culturas. Un día, para enseñar esta lección, llamó a algunos griegos que casualmente estaban en su corte y les preguntó a cambio de qué comerían los cadáveres de sus padres. Ellos se escandalizaron, tal como Darío sabía que lo harían, y contestaron que ninguna cantidad de dinero podría persuadirlos de hacer algo semejante. Entonces Darío llamó a algunos calacios y, mientras los griegos escuchaban, les preguntó a cambio de qué incinerarían los cuerpos de sus padres muer-

tos. Los calacios quedaron horrorizados y le dijeron a Darío que ni siquiera mencionara algo tan espantoso.

Este relato, narrado por Heródoto en su *Historia*, ilustra un tema recurrente en la literatura de ciencias sociales: culturas diferentes tienen códigos morales diferentes. Lo que es correcto dentro de un grupo puede ser completamente detestable para los miembros de otro, y viceversa. ¿Deberíamos comer los cuerpos de los muertos o incinerarlos? Si fueras griego, una respuesta parecería obviamente correcta; pero si fueras calacio, la opuesta parecería no menos cierta.

Es fácil dar ejemplos adicionales del mismo tipo. Consideremos a los esquimales (cuyo mayor grupo es el de los inuit). Son un pueblo remoto e inaccesible; no pasan de 25 000, viven en poblaciones pequeñas, apartadas y dispersas sobre todo a lo largo de las márgenes septentrionales de Norteamérica y de Groenlandia. Hasta principios del siglo xx, el mundo exterior supo poco acerca de ellos. Entonces los exploradores empezaron a traer relatos extraños.

Las costumbres esquimales resultaron ser muy diferentes de las nuestras. Los hombres a menudo tenían más de una esposa, y las compartían con sus huéspedes, prestándoselas por la noche en señal de hospitalidad. Además, dentro de una comunidad, un hombre poderoso podía pedir y tener acceso sexual regular a las esposas de otros. Sin embargo, las mujeres eran libres de romper estas disposiciones simplemente dejando a sus esposos y asociándose con otros; esto es, eran libres en tanto que sus ex esposos no decidieran quejarse. En resumen, la práctica esquimal era un sistema volátil, con poca semejanza con lo que nosotros llamamos matrimonio.

Sin embargo, no sólo sus prácticas matrimoniales y sexuales eran diferentes. Los esquimales también parecían te-

ner menos respeto a la vida humana. El infanticidio, por ejemplo, era común. Knud Rasmussen, uno de los primeros y más celebres exploradores, dijo haber conocido a una mujer que había dado a luz a 20 niños, pero que había matado a 10 de ellos al nacer. Encontró que las niñas estaban en especial riesgo de que las mataran al nacer, y esto quedaba simplemente a la discreción de los padres, sin ningún estigma social. También a los viejos, cuando ya eran demasiado débiles para contribuir a la familia, se les dejaba morir afuera, en la nieve. Así, en esta sociedad, parecía haber notablemente poco respeto a la vida.

Para el público en general, estas revelaciones fueron perturbadoras. Nuestra propia forma de vida parece tan natural y correcta que para muchos de nosotros es difícil concebir a otros viviendo de manera tan distinta. Y cuando nos enteramos de tales cosas, tendemos inmediatamente a tildar a esos otros pueblos de “atrasados” o “primitivos”. Mas para los antropólogos, no hubo nada muy sorprendente en los esquimales. Desde los tiempos de Heródoto, observadores ilustrados se han acostumbrado a la idea de que las concepciones de lo correcto y lo incorrecto difieren de cultura en cultura. Si suponemos que nuestras ideas éticas serán compartidas por todos los pueblos y en todas las épocas, somos simplemente ingenuos.

2.2. EL RELATIVISMO CULTURAL

Para muchos pensadores, esta observación —“diferentes culturas tienen códigos morales diferentes”— ha parecido ser la clave para entender la moral. La idea de verdades universales en ética, dicen, es un mito. Las costumbres de dife-

rentes sociedades son todo lo que existe. No puede decirse de estas costumbres que son “correctas” o “incorrectas”, pues esto implica que nosotros tenemos un criterio independiente de corrección e incorrección con el que pueden ser juzgadas. Pero no hay tal criterio independiente; cada criterio está ligado a una cultura. En un escrito de 1906, el gran precursor de la sociología, William Graham Sumner, lo resumió de este modo:

La forma “correcta” es la forma que emplearon los antepasados y que ha sido transmitida. La tradición es su propia justificación. No se la somete a verificación por la experiencia. La idea de lo correcto está en las costumbres tradicionales, no fuera de ellas ni tiene un origen independiente y que se introduce para probarlas. En las costumbres tradicionales, lo que es, es lo correcto, y así es porque son tradicionales, y de este modo contienen en sí mismas la autoridad de los espíritus ancestrales. Cuando llegamos a las costumbres tradicionales, estamos al final de nuestro análisis.

Esta línea de argumentación probablemente ha hecho que más gente sea escéptica acerca de la ética que ninguna otra cosa. El relativismo cultural, como se le ha llamado, desafía nuestra creencia común en la objetividad y en la universalidad de las verdades morales. De hecho, nos dice que no existen verdades universales en ética; sólo hay los diversos códigos culturales. Además, nuestro propio código no tiene una categoría especial; es solamente uno entre muchos. Como veremos, esta idea básica es realmente una mezcla de varios pensamientos diversos. Es importante separar los distintos elementos de la teoría porque, al analizarlos, algunas partes resultan ser correctas, mientras que

otras parecen erróneas. Para empezar, podemos distinguir las siguientes afirmaciones, cada una de las cuales ha sido hecha por relativistas culturales:

1. Diferentes sociedades tienen diferentes códigos morales.
2. El código moral de una sociedad determina lo que es correcto dentro de esa sociedad; esto es, si el código moral de una sociedad dice que una cierta acción es correcta, entonces esa acción *es* correcta, por lo menos dentro de esa sociedad.
3. No hay un criterio objetivo que se pueda emplear para juzgar el código de una sociedad como mejor que el de otra.
4. El código moral de nuestra propia sociedad no tiene una categoría especial; es sólo uno entre muchos otros.
5. No hay una “verdad universal” en ética; esto es, no hay verdades morales que valgan para todos los pueblos en todas las épocas.
6. Es pura arrogancia de nuestra parte tratar de juzgar la conducta de otros pueblos. Debemos adoptar una actitud de tolerancia hacia las prácticas de otras culturas.

Aunque pudiera parecer que estas seis proposiciones van naturalmente unidas, son independientes unas de otras, en el sentido de que algunas de ellas podrían ser falsas incluso si las otras fueran verdaderas. En lo que sigue, trataremos de identificar lo que es correcto en el relativismo cultural, pero también nos preocupará exponer lo que es erróneo.

2.3. EL ARGUMENTO DE LAS DIFERENCIAS CULTURALES

El relativismo cultural es una teoría acerca de la naturaleza de la moral. A primera vista, parece bastante razonable. Sin embargo, como todas las teorías de este tipo, puede evaluarse sometiéndola a un análisis racional, y cuando analizamos el relativismo cultural, vemos que no es tan razonable como parecía al principio.

Lo primero que debemos notar es que en el centro del relativismo cultural hay una cierta *forma de argumentación*. La estrategia empleada por los relativistas culturales consiste en argumentar a partir de las diferencias entre perspectivas culturales, y llegar a una conclusión acerca del estatus de la moral. De este modo, se nos invita a aceptar este razonamiento:

1. Los griegos creían que era incorrecto comerse a los muertos, mientras que los calacios creían que era correcto.
2. Por tanto, comerse a los muertos no es objetivamente correcto ni objetivamente incorrecto. Es, simplemente, una cuestión de opinión que varía de cultura en cultura.

O, alternativamente:

1. Los esquimales no ven nada malo en el infanticidio, mientras que los estadounidenses creen que el infanticidio es inmoral.
2. Por tanto, el infanticidio no es objetivamente correcto ni objetivamente incorrecto. Es simplemente una cuestión de opinión, que varía de una cultura a otra.

Claramente, estos argumentos son variaciones de una idea fundamental. Ambos son casos especiales de un argumento más general, que dice:

1. Culturas diferentes tienen códigos morales diferentes.
2. Por tanto, no hay una “verdad” objetiva en moral. Lo correcto y lo incorrecto son sólo cuestiones de opinión, y las opiniones varían de una cultura a otra.

Podemos llamar a esto el argumento de las diferencias culturales. Para muchos es persuasivo. Pero, desde un punto de vista lógico, ¿es un argumento sólido?

No es sólido. El problema es que la conclusión no se sigue de la premisa; es decir, incluso si la premisa es verdadera, la conclusión todavía podría ser falsa. La premisa tiene que ver con lo que la gente *cree*: en algunas sociedades la gente cree unas cosas; en otras, cree otras diferentes. Sin embargo, la conclusión tiene que ver con lo que *realmente es*. El problema es que esta clase de conclusión no se sigue lógicamente de esta clase de premisa.

Consideremos de nuevo el ejemplo de los griegos y los calacios. Los griegos creían que era incorrecto comerse a los muertos; los calacios creían que era lo correcto. ¿Se sigue, *del mero hecho de que estuvieran en desacuerdo*, que no hay una verdad objetiva al respecto? No, no se sigue; pues podría ser que la práctica fuera objetivamente correcta (o incorrecta) y que uno u otro de ellos estuviera simplemente equivocado.

Para exponer esta cuestión más claramente, considérese otro asunto. En algunas sociedades, la gente cree que la Tierra es plana; en otras sociedades, como la nuestra, la gente cree que la Tierra es (más o menos) esférica. ¿Se sigue acaso, *del mero hecho de que la gente esté en desacuerdo*, que no hay una “verdad objetiva” en geografía? Por supuesto que no; nunca sacaríamos una conclusión semejante porque nos damos cuenta de que, en sus creencias acerca del mundo, los miembros de algunas sociedades podrían simplemente estar equivocados. No hay razón para pensar que si el mun-

do es redondo todos deben saberlo. De igual manera, no hay razón para pensar que si hay verdades morales todos deben conocerlas. El error fundamental en el argumento de las diferencias culturales es que trata de sacar una conclusión sustantiva acerca de un tema del mero hecho de que hay un desacuerdo acerca de él.

Ésta es una simple cuestión de lógica, y es importante que no haya equívocos. No estamos diciendo (todavía no, en todo caso) que la conclusión del argumento sea falsa. Ésa es todavía una pregunta pendiente. El punto lógico es sólo que la conclusión no *se sigue de* la premisa. Esto es importante porque, para determinar si la conclusión es verdadera, necesitamos argumentos que la apoyen. El relativismo cultural propone este argumento, pero lamentablemente el argumento resulta ser falaz. Así, no prueba nada.

2.4. LAS CONSECUENCIAS DE TOMAR EN SERIO EL RELATIVISMO CULTURAL

Incluso si el argumento de las diferencias culturales es inválido, el relativismo cultural podría todavía ser verdadero. ¿Qué pasaría si fuera verdadero?

En el pasaje antes citado, William Graham Sumner resume la esencia del relativismo cultural. Dice que no hay otra medida de corrección e incorrección que los criterios de la sociedad propia: “La idea de lo correcto está en las costumbres tradicionales, no fuera de ellas ni tiene un origen independiente y que se introduce para probarlas. En las costumbres tradicionales, lo que es, es lo correcto”. Supongamos que tomamos esto en serio. ¿Cuáles serían algunas de sus consecuencias?

1. *Ya no podríamos decir que las costumbres de otras sociedades son moralmente inferiores a las nuestras.* Por supuesto, éste es uno de los puntos principales subrayados por los relativistas culturales. Tendríamos que dejar de condenar otras sociedades tan sólo porque son “diferentes”. Mientras nos concentremos en ciertos ejemplos, como el de las prácticas funerarias de los griegos y los calacios, ésta puede parecer una actitud avanzada e ilustrada.

Se nos impediría, empero, criticar otras prácticas menos benévolas. Supongamos que una sociedad emprende una guerra contra sus vecinos con el propósito de tomar esclavos. O supongamos una sociedad que fuera violentamente antisemita y cuyos jefes se propusieran acabar con los judíos. Los relativistas culturales nos impedirían decir que alguna de estas prácticas es incorrecta. (Ni siquiera podríamos decir que una sociedad tolerante hacia los judíos es *mejor* que la sociedad antisemita, pues esto implicaría cierta clase de criterio de comparación transcultural.) No condenar *estas* prácticas no parece progresista; al contrario, la esclavitud y el antisemitismo parecen incorrectos dondequiera que ocurran. Sin embargo, si tomamos en serio el relativismo cultural, tendremos que ver estas prácticas sociales como inmunes a la crítica.

2. *Sólo podríamos decidir si las acciones son correctas o incorrectas consultando los criterios de nuestra sociedad.* El relativismo cultural sugiere una sencilla prueba para determinar lo que es correcto y lo que es incorrecto: todo lo que necesitamos hacer es preguntar si la acción está de acuerdo con el código de nuestra propia sociedad. Supongamos que en 1975 un residente de Sudáfrica se preguntara si la política del *apartheid* de su país —un sistema rígidamente racista— era moralmente correcta. Todo lo que tenía que hacer

era preguntar si esta política se ajustaba al código moral de su sociedad. De ser así, no habría nada de que preocuparse, al menos desde un punto de vista moral.

Esta implicación del relativismo cultural es perturbadora porque pocos de nosotros creemos que el código de nuestra sociedad es perfecto; podemos pensar que hay muchas maneras en que podría mejorarse. Pero el relativismo cultural no sólo nos prohíbe criticar los códigos de *otras* sociedades; también nos impide criticar nuestro propio código. Después de todo, si lo correcto y lo incorrecto son relativos a la cultura, esto debe ser verdad para nuestra propia cultura tanto como lo es para otras culturas.

3. *Se cuestiona la idea de progreso moral.* Habitualmente pensamos que por lo menos algunos cambios sociales son para mejorar (aunque, por supuesto, otros cambios puedan ser para empeorar). Durante la mayor parte de la historia de Occidente, el lugar de la mujer en la sociedad ha estado estrechamente circunscrito. No podían tener propiedad, no podían votar ni ocupar un puesto público y generalmente estaban bajo el dominio casi absoluto de sus maridos. Recientemente, buena parte de esto ha cambiado, y la mayoría considera esto como progreso.

Pero si el relativismo cultural tiene razón, ¿podemos legítimamente considerar esto como progreso? Progreso significa reemplazar una forma de hacer las cosas por otra mejor. Pero, ¿con qué criterios juzgamos mejores las nuevas formas? Si las formas antiguas estuvieron de acuerdo con los criterios sociales de su época, entonces el relativismo cultural diría que es un error juzgarlas con los criterios de otra época. La sociedad del siglo XVIII era una sociedad diferente de la que hoy tenemos. Decir que hemos hecho progresos implica el juicio de que la sociedad actual es mejor, y

ése es exactamente el tipo de juicio transcultural que, según el relativismo cultural, es imposible.

Nuestra idea de *reforma* social también tendría que reconsiderarse. Reformadores como Martin Luther King Jr. han intentado cambiar sus sociedades para bien. Dentro de las limitaciones impuestas por el relativismo cultural, hay una manera de hacer esto. Si una sociedad no está viviendo a la altura de sus propios ideales, se puede ver al reformador como alguien que actúa buscando lo mejor; los ideales de la sociedad son el criterio con el que juzgamos como valiosas sus propuestas. Pero nadie podría desafiar los ideales mismos, puesto que esos ideales son correctos por definición. Según el relativismo cultural, entonces, la idea de reforma social sólo tiene sentido en esta forma limitada.

Estas tres consecuencias del relativismo cultural han conducido a muchos pensadores a rechazarlo sin más, por inverosímil. Tiene sentido, dicen, condenar algunas prácticas, tales como la esclavitud y el antisemitismo, dondequiera que ocurran. Tiene sentido creer que nuestra propia sociedad ha hecho algunos progresos morales, aunque reconociendo que aún es imperfecta y necesita reformarse. Dado que el relativismo cultural implica que estos juicios no tienen sentido, nos dice el argumento, no puede tener razón.

2.5. POR QUÉ HAY MENOS DESACUERDO DEL QUE PARECE

El ímpetu original del relativismo cultural viene de la observación de que las culturas difieren marcadamente en sus concepciones de lo que es correcto e incorrecto. Pero, ¿cuánto difieren? Es cierto que hay diferencias. Sin embargo, es fácil sobreestimar el alcance de esas diferencias. Frecuente-

mente, cuando examinamos lo que parece ser una enorme diferencia, descubrimos que las culturas no difieren tanto como parece.

Considérese una cultura en que la gente cree que es incorrecto comer vacas. Puede incluso ser una cultura pobre, en la que no hay alimento suficiente; de todos modos, no se debe tocar a las vacas. Tal sociedad parecería tener valores muy diferentes de los nuestros. Pero, ¿los tiene? Todavía no hemos preguntado *por qué* esta gente no se come las vacas. Supóngase que esto es así porque creen que después de la muerte las almas humanas habitan los cuerpos de los animales, especialmente de las vacas, de modo que una vaca puede ser la abuela de alguien. Ahora bien, ¿diríamos que sus valores son diferentes de los nuestros? No; la diferencia está en otra parte. La diferencia está en nuestros sistemas de creencias, no en nuestros valores. Estamos de acuerdo en que no debemos comernos a la abuelita; simplemente estamos en desacuerdo en que la vaca es (o podría ser) la abuelita.

La idea es que muchos factores se combinan para producir las costumbres de una sociedad. Los valores de la sociedad son sólo uno de ellos. También son importantes otras cuestiones, tales como las creencias religiosas o fácticas de sus miembros y las circunstancias físicas en que deben vivir. No podemos concluir, entonces, que simplemente porque sus costumbres difieren hay un desacuerdo acerca de los valores. La diferencia de costumbres puede atribuirse a algunos otros aspectos de la vida social. Así, puede haber menos desacuerdo acerca de valores de lo que parece.

Consideremos de nuevo a los esquimales, quienes a menudo matan a infantes perfectamente normales, en especial a niñas. Nosotros no aprobamos tales cosas; en nuestra sociedad, un padre que mate a su bebé será encarcelado. Así,

parece haber una gran diferencia en los valores de ambas culturas. Pero supongamos que preguntamos por qué los esquimales hacen esto. La explicación no es que quieran menos a sus hijos o respeten menos la vida humana. Una familia esquimal siempre protegerá a sus bebés si las condiciones lo permiten; pero ellos viven en un ambiente difícil, donde la comida escasea. Un postulado fundamental del pensamiento esquimal es: “La vida es dura, y el margen de seguridad es pequeño”. Una familia puede querer alimentar a sus bebés, pero ser incapaz de hacerlo.

Como en muchas sociedades “primitivas”, las madres esquimales crían a sus hijos por periodos mucho más largos que las madres de nuestra cultura. El niño será amamantado por la madre durante cuatro años, tal vez por más tiempo. Así es que incluso en las mejores temporadas hay límites para el número de niños que una madre puede mantener. Asimismo, los esquimales son un pueblo nómada: incapaces de cultivar, deben mudarse de un lugar a otro en busca de comida. Los niños deben llevarse encima, y una madre puede llevar sólo un bebé en su *parka* cuando viaja y mientras trabaja fuera de casa. Otros miembros de la familia ayudan en lo que pueden.

Los esquimales se deshacen de las niñas pequeñas, primero, porque en esta sociedad los hombres son los principales proveedores de comida —son los cazadores, según la tradicional división del trabajo— y es obviamente importante mantener un número suficiente de abastecedores. Pero también hay una segunda razón importante: como entre los cazadores hay un índice muy alto de accidentes, los varones adultos que mueren prematuramente sobrepasan por mucho a las mujeres que mueren jóvenes. Por ello, si niños y niñas sobrevivieran en números iguales, la población

de mujeres adultas sobrepasaría con mucho a la de hombres adultos. Examinando las estadísticas disponibles, un escritor concluyó que “si no fuera por el infanticidio de niñas [...] habría, en promedio, aproximadamente una y media veces más mujeres en los grupos locales de esquimales que hombres abastecedores de comida”.

Así, entre los esquimales, el infanticidio no es señal de una actitud fundamentalmente distinta hacia los niños. En cambio, es un reconocimiento de que en ocasiones se necesitan medidas drásticas para asegurar la supervivencia de la familia. Sin embargo, incluso entonces, matar a un bebé no es la primera opción que se considera. La adopción es común; las parejas sin niños quedan especialmente felices al tomar el “excedente” de una pareja más fértil. Matar es sólo el último recurso. Subrayo esto para mostrar que los datos en bruto de los antropólogos pueden ser engañosos; pueden hacer que las diferencias de valores entre culturas parezcan mayores de lo que son. Los valores de los esquimales no son tan diferentes de los nuestros; es sólo que la vida les impone decisiones que nosotros no tenemos que tomar.

2.6. DE CÓMO TODAS LAS CULTURAS TIENEN ALGUNOS VALORES EN COMÚN

No debería sorprendernos que, a pesar de las apariencias, los esquimales protegen a sus niños. ¿Cómo podría ser de otra manera? ¿Cómo podría sobrevivir un grupo que no valorara a sus jóvenes? Es fácil ver que, de hecho, todos los grupos culturales deben proteger a sus niños. Los bebés están indefensos y no pueden sobrevivir si no se les da un gran cuidado por un periodo de varios años. Por tanto, si un gru-

po no cuida a sus jóvenes, éstos no sobrevivirán y los miembros más viejos del grupo no serán remplazados. Después de un tiempo, el grupo se extinguiría. Esto significa que cualquier grupo cultural que continúe existiendo debe cuidar a sus jóvenes. Los niños a los que no se cuida deben ser la excepción, no la regla.

Un razonamiento similar nos muestra que otros valores deben ser más o menos universales. Imaginemos cómo sería una sociedad que no le atribuyera ningún valor a decir la verdad. Cuando una persona le hablara a otra, no habría ninguna suposición de que estuviera diciendo la verdad, puesto que igualmente podría estar mintiendo. En esa sociedad, no habría ninguna razón para poner atención a lo que alguien dijera. (Te pregunto la hora, y tú dices: "Son las cuatro", pero no se presupone que estás diciendo la verdad; podrías igualmente haber dicho lo primero que te vino a la cabeza. Por ello, no tengo ninguna razón para poner atención a tu respuesta. De hecho, en primer lugar, no habría tenido sentido haber preguntado.) La comunicación sería entonces extremadamente difícil, si no imposible. Y puesto que sociedades complejas no pueden existir sin comunicación entre sus miembros, la sociedad vendría a ser imposible. De esto se sigue que en cualquier sociedad compleja debe haber una presunción en favor de decir la verdad. Por supuesto, puede haber excepciones a esta regla: puede haber situaciones en las cuales se considere permisible mentir. De cualquier modo, serían excepciones a una regla que *está* vigente en la sociedad.

Aquí hay otro ejemplo de este mismo tipo. ¿Podría existir una sociedad en la cual no estuviera prohibido el asesinato? ¿Cómo sería? Supongamos que la gente fuera libre de matar a otras personas a su capricho, y en la que nadie pen-

sara que había nada malo en ello. En tal “sociedad” nadie se sentiría seguro. Los que quisieran sobrevivir tendrían que evitar a otras personas en la medida de lo posible. Esto inevitablemente daría como resultado unos individuos que trataran de ser tan autosuficientes como pudieran —después de todo, asociarse con otros sería peligroso—. Una sociedad grande se vendría abajo. Por supuesto, la gente podría asociarse en pequeños grupos con otros en los que confiaran. Pero nótese lo que esto significa: estarían formando pequeñas sociedades que de hecho reconocerían una regla en contra del asesinato. La prohibición de asesinar, entonces, es una característica necesaria de todas las sociedades.

Aquí hay una cuestión teórica general, a saber, que *hay algunas reglas morales que todas las sociedades deben tener en común, porque esas reglas son necesarias para que la sociedad exista*. Las reglas contra la mentira y el asesinato son dos ejemplos. De hecho, encontramos estas reglas en vigor en todas las culturas viables. Las culturas pueden diferir en aquello que ven como excepciones legítimas a estas reglas, pero este desacuerdo existe dentro de un marco de acuerdo sobre cuestiones más generales. Por tanto, es un error sobreestimar la extensión de las diferencias entre culturas. No toda regla moral puede variar de una sociedad a otra.

2.7. JUZGAR INDESEABLE UNA PRÁCTICA CULTURAL

En 1996, una chica de 17 años llamada Fauziya Kassindja llegó al Aeropuerto Internacional de Newark y pidió asilo. Había huido de su país natal, Togo, pequeña nación del África occidental, escapando de lo que la gente llama allá

“excisión”. La excisión es un procedimiento de desfiguración permanente a veces llamado “circuncisión femenina”, aunque tiene poco parecido con la práctica judía. Más comúnmente, por lo menos en periódicos occidentales, se le llama “mutilación genital femenina”.

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, esta práctica está extendida en 26 naciones africanas, y dos millones de niñas son “excisadas” cada año. En algunos casos, la excisión es parte de un elaborado ritual tribal, realizado en pequeños pueblos tradicionales, y las niñas lo esperan con interés porque señala su aceptación dentro del mundo adulto. En otros casos, son familias que viven en ciudades quienes llevan a cabo esta práctica en mujeres jóvenes, que se resisten desesperadamente.

Fauziya Kassindja era la menor de cinco hijas de una devota familia musulmana. Su padre, propietario de un próspero negocio de camiones, se opuso a la excisión, y logró desafiar la tradición gracias a su fortuna. Sus cuatro primeras hijas se casaron sin ser mutiladas. Pero cuando Fauziya tenía 16 años, él murió repentinamente. Fauziya entonces quedó bajo la tutela de su abuelo, que concertó su matrimonio y la preparó para la excisión. Fauziya quedó horrorizada, y su madre y sus hermanas mayores la ayudaron a escapar. Su madre, que se había quedado sin recursos, luego tuvo que pedir formalmente perdón y someterse a la autoridad del patriarca al que había ofendido.

Mientras tanto, en los Estados Unidos, Fauziya quedó encarcelada dos años mientras las autoridades decidían qué hacer con ella. Finalmente se le dio asilo, pero no sin antes haber desatado una controversia acerca de cómo se deben ver las prácticas culturales de otros pueblos. Una serie de artículos del *New York Times* sostuvo que la excisión es una

práctica primitiva que se debe condenar. Otros observadores no quisieron ser tan radicales: vivamos y dejemos vivir, decían, después de todo, nuestra cultura probablemente les parece a ellos no menos extraña.

Supóngase que nos inclinamos a decir que la excisión es mala. ¿Estaríamos tan sólo imponiendo los criterios de nuestra propia cultura? Si el relativismo cultural tiene razón, eso es todo lo que podemos hacer, puesto que no hay un criterio moral neutral entre culturas al que pudiéramos apelar. Pero, ¿es esto cierto?

¿Existe un criterio culturalmente neutral de lo que es correcto e incorrecto? Por supuesto, pueden decirse muchas cosas en contra de la excisión: es dolorosa y da por resultado la pérdida permanente de placer sexual. Sus efectos a corto plazo incluyen la hemorragia, el tétanos y la septicemia. A veces, la mujer muere. Los efectos a largo plazo incluyen la infección crónica, cicatrices que molestan al caminar y dolor continuo.

¿Por qué, entonces, ha llegado a constituirse en una práctica social tan difundida? No es fácil decirlo. La excisión no tiene beneficios sociales aparentes. A diferencia del infanticidio esquimal, no es necesaria para la supervivencia del grupo. Tampoco es una cuestión religiosa. La excisión es practicada por grupos de distintas religiones, incluidos el Islam y el cristianismo, ninguno de los cuales la recomienda.

No obstante, se dan muchas razones en su defensa. Se dice que las mujeres que son incapaces de placer sexual tienen menos probabilidades de ser promiscuas; de este modo, habrá menos embarazos no deseados en mujeres solteras. Además, las esposas para las que el sexo es sólo un deber, probablemente serán menos infieles a sus maridos, y como

no van a estar pensando en el sexo, estarán más atentas a las necesidades de sus maridos y sus hijos. Se dice que los maridos, por su parte, disfrutan más del sexo con esposas que han sido excisadas (se dice que la falta de disfrute en la mujer no es importante). Los hombres no querrán mujeres que no estén excisadas, por no estar limpias y ser inmaduras. Y sobre todo, es algo que se ha hecho desde la antigüedad, y no podemos cambiar los usos antiguos.

Sería fácil, y tal vez un poco arrogante, ridiculizar estos argumentos. Pero podemos notar una característica importante en toda esta línea de razonamiento: trata de justificar la excisión mostrando que es benéfica: se dice que los hombres, las mujeres y sus familias están mejor cuando las mujeres han sido excisadas. De este modo, podemos enfocar este razonamiento, y la excisión misma, preguntando si esto es verdad: ¿es la excisión, en general, benéfica o dañina?

De hecho, éste es un criterio que razonablemente podría emplearse al pensar sobre cualquier práctica social: podemos preguntar *si la práctica promueve o impide el bienestar de las personas cuyas vidas se ven afectadas por ella*. Y, como corolario, podemos preguntar si hay otro conjunto de medidas sociales que sería mejor para promover su bienestar. De ser así, podemos concluir que la práctica existente es deficiente.

Sin embargo, esto se parece al tipo de criterio moral independiente que el relativismo cultural dice que no puede existir. Es un criterio único que se puede aplicar para juzgar las prácticas de cualquier cultura, en cualquier época, incluida la nuestra. Por supuesto, la gente no considerará normalmente que este principio fue “importado” para juzgarlas, porque, como las reglas contra la mentira y el homicidio, el bienestar de sus miembros es un valor interno de todas las culturas viables.

¿Por qué, a pesar de todo esto, gente sensata puede sentirse reacia a criticar otras culturas? Aunque personalmente horrorizada por la excisión, mucha gente sensata se muestra renuente a decir que es incorrecta, al menos por tres razones.

Primero, hay un comprensible nerviosismo acerca de “interferir en las costumbres sociales de otros pueblos”. Los europeos y sus descendientes culturales en América tienen una nefasta historia de destrucción de culturas aborígenes en nombre del cristianismo y de la Ilustración. Disgustadas por esta historia, algunas personas se niegan a emitir cualquier juicio negativo acerca de otras culturas, especialmente de culturas que se parezcan a las que fueron agraviadas en el pasado. Sin embargo, debemos notar que hay una diferencia entre *a)* juzgar deficiente una práctica cultural, y *b)* pensar que deberíamos anunciar el hecho, dirigir una campaña, aplicar presión diplomática o mandar al ejército. La primera es sólo cuestión de tratar de ver el mundo claramente, desde un punto de vista moral. La segunda es algo completamente distinto. Algunas veces puede ser correcto “hacer algo al respecto”, pero frecuentemente no lo será.

La gente también siente, con toda razón, que debe ser tolerante respecto a otras culturas. Sin duda, la tolerancia es una virtud: una persona tolerante está dispuesta a vivir en cooperación pacífica con quienes ven las cosas de otro modo. Pero no hay nada en la naturaleza de la tolerancia que exija decir que todas las creencias, todas las religiones y todas las prácticas sociales son igualmente admirables. Al contrario, si no se creyera que algunas son mejores que otras, no habría nada que tolerar.

Por último, la gente puede mostrarse renuente a juzgar porque no quiere expresar desprecio hacia la sociedad que critica. Pero, de nuevo, esto va desencaminado: condenar

una práctica en particular no es decir que toda su cultura es despreciable o que en general es inferior a cualquier otra cultura, incluida la propia. Podría tener muchas características admirables. De hecho, podemos esperar que esto sea cierto en la mayor parte de las sociedades humanas, que son mezclas de buenas y de malas prácticas. Sucede que la excisión es una de las malas.

2.8. ¿QUÉ SE PUEDE APRENDER DEL RELATIVISMO CULTURAL?

Al principio dije que íbamos a identificar tanto lo que es correcto como lo que es incorrecto del relativismo cultural. Pero me he explayado sobre sus errores: he dicho que descansa sobre un argumento no válido, que tiene consecuencias que lo hacen difícil de creer a primera vista, y que el grado de desacuerdo moral es mucho menor de lo que implica. Esto equivale a un completo repudio de la teoría. No obstante, sigue siendo una idea muy atractiva, y el lector puede tener la sensación de que todo esto es un poco injusto. La teoría debe tener algo en su favor, pues de lo contrario ¿por qué ha tenido tanta influencia? De hecho, creo que hay algo correcto en el relativismo cultural, y ahora quiero decir qué es. Hay dos lecciones que debemos aprender de la teoría, aun si en última instancia la rechazamos.

Primero, el relativismo cultural nos previene, con razón, del peligro de suponer que todas nuestras preferencias están basadas en algún criterio racional absoluto. No lo están. Muchas (pero no todas) de nuestras prácticas son simplemente características de nuestra sociedad, y es fácil perder de vista este hecho. Al recordárnoslo, la teoría nos hace un servicio.

Las prácticas funerarias son un ejemplo. Los calacios, según Heródoto, eran “hombres que se comían a sus padres” —una idea repugnante, por lo menos para nosotros—. Pero comer la carne de los muertos podría interpretarse como señal de respeto. Podría tomarse como un acto simbólico: queremos que el espíritu de esta persona viva dentro de nosotros. Quizás ésta era la idea de los calacios. Según este modo de pensar, enterrar a los muertos podría verse como un acto de rechazo, e incinerar al cadáver como algo absolutamente despectivo. Si esto es difícil de imaginar, acaso necesitemos ampliar nuestra imaginación. Por supuesto, podemos sentir una repugnancia visceral ante la idea de comer carne humana, en cualquier circunstancia. Pero, ¿y qué? Esta repugnancia puede deberse, tal como el relativista dice, sólo a lo que se acostumbra en una sociedad particular.

Hay muchas otras cuestiones sobre las que solemos pensar, en función de lo que es objetivamente correcto e incorrecto, que en realidad no son más que convenciones sociales. Podríamos hacer una larga lista. ¿Deben las mujeres cubrir sus pechos? Un pecho expuesto públicamente es escandaloso en nuestra sociedad, mientras que en otras culturas es algo común. Hablando objetivamente, no es ni correcto ni incorrecto: no hay ninguna razón objetiva de que una de estas costumbres sea mejor. El relativismo cultural empieza con la valiosa intuición de que muchas de nuestras prácticas son como ésta: sólo productos culturales. Pero luego se equivoca al inferir que, como algunas prácticas son así, todas deben serlo.

La segunda lección tiene que ver con mantener una actitud abierta. En el transcurso del crecimiento, cada uno de nosotros ha adquirido algunas ideas firmes: hemos aprendido a pensar que algunos tipos de conducta son aceptables, y

hemos aprendido a rechazar otros. En ocasiones, estas ideas firmes son puestas en tela de juicio; por ejemplo, nos han enseñado que la homosexualidad es inmoral, y nos podemos sentir incómodos entre gays y verlos como extraños y “diferentes”. Ahora bien, alguien sugiere que esto puede ser un mero prejuicio; que no hay nada malo en la homosexualidad; que los gays son sólo personas como cualquier otra, que, sin haberlo elegido, se sienten atraídos por otros del mismo sexo. Pero dado que tenemos sentimientos tan fuertes al respecto, podemos encontrar difícil tomar esto en serio. Incluso después de escuchar estos argumentos, podemos todavía tener el firme sentimiento de que los homosexuales deben, de algún modo, ser gente desagradable.

El relativismo cultural, al subrayar que nuestras opiniones morales pueden reflejar los prejuicios de nuestra sociedad, nos da un antídoto para esta clase de dogmatismo. Cuando nos cuenta la historia de los griegos y los calacios, añade Heródoto:

Porque si alguien, quien sea, tuviera la oportunidad de escoger de entre todas las naciones del mundo el conjunto de creencias que le pareciera el mejor, después de considerar cuidadosamente sus méritos relativos, inevitablemente elegiría el de su propio país. Todos, sin excepción, creemos que nuestras costumbres nativas, y la religión en la que hemos crecido, son las mejores.

Comprender esto puede dar como resultado que tengamos un criterio más amplio. Podemos llegar a entender que nuestros sentimientos no son necesariamente percepciones de la verdad; pueden no ser sino el resultado del condicionamiento cultural. Así, cuando oímos sugerir que algún

elemento de nuestro código social *no* es realmente el mejor, y nos encontramos resistiendo instintivamente a esta sugerencia, debemos detenernos y recordar esto. Entonces podemos estar más abiertos para descubrir la verdad, cualquiera que ésta sea.

Podemos entender el atractivo del relativismo cultural, a pesar de que la teoría tiene serias limitaciones. Es una teoría atractiva porque está basada en una idea genuina: la de que muchas de las prácticas y actitudes que nos parecen tan naturales son realmente sólo productos culturales. Asimismo, tener esto presente es importante si queremos evitar la arrogancia y tener un criterio amplio. Éstas son cuestiones importantes y no hay que tomarlas a la ligera; pero podemos aceptarlas sin llegar a aceptar toda la teoría.

III. EL SUBJETIVISMO EN LA ÉTICA

Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*... Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobarción que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón.
DAVID HUME, *Tratado de la naturaleza humana*
(1740)

3.1. LA IDEA BÁSICA DEL SUBJETIVISMO ÉTICO

En 2001 hubo una elección para alcalde de Nueva York, y cuando llegó el día del Desfile del Orgullo Gay, que se lleva a cabo cada año en la ciudad, todos los candidatos demócratas y republicanos se presentaron para marchar. “No hay un solo candidato al que no pueda describirse como favorable a nuestros asuntos”, dijo Matt Foreman, director ejecutivo de la Empire State Pride Agenda, una organización de derechos gay. Añadió: “En otras partes del país, las posiciones que se toman aquí serían extremadamente impopulares, si no mortales a la hora de las encuestas”. El Partido Repu-

blicano aparentemente está de acuerdo: a instancias de los conservadores religiosos, ha hecho de la oposición a los derechos de los gays una parte de su posición nacional.

¿Qué es lo que realmente piensa el pueblo? Desde 1982, la encuesta Gallup ha estado preguntando a los estadounidenses: “¿Cree usted que la homosexualidad debería considerarse como un estilo de vida alternativo aceptable, o no?”; en ese entonces, 34% respondieron afirmativamente. Sin embargo, los números han ido en aumento, y en 2000 una mayoría, 52%, opinó que la homosexualidad debía considerarse aceptable. Claro, esto significa que casi otros tantos piensan de otro modo. Ambos bandos tienen ideas arraigadas. El reverendo Jerry Falwell habló en nombre de muchos cuando dijo en una entrevista para la televisión que “La homosexualidad es inmoral. Los llamados ‘derechos de los gays’ no son derechos en lo absoluto, porque la inmoralidad no es un derecho”. Falwell es un baptista. La perspectiva católica está más matizada, pero conviene en que el sexo gay no es permisible. Según el *Catecismo de la Iglesia católica*, los gays y las lesbianas “no eligen su condición homosexual” y “deben ser aceptados con respeto, compasión y sensibilidad. Debe evitarse toda señal de discriminación injusta con respecto a ellos”. De cualquier modo, “los actos homosexuales son intrínsecamente un transtorno” y “en ninguna circunstancia pueden ser aprobados”. Por tanto, si quieren llevar vidas virtuosas, las personas homosexuales deben ser castas.

¿Qué actitud debemos tomar? Podríamos decir que la homosexualidad es inmoral, o podríamos decir que está bien. Pero hay una tercera alternativa. Podríamos decir algo así: “La gente tiene opiniones diferentes, pero en lo tocante a la moral, no hay ‘hechos’, y nadie está en lo ‘correcto’. La gente simplemente opina de diversas maneras, y allí se aca-

ba la discusión”. Éste es el pensamiento básico del subjetivismo ético. El subjetivismo ético es la idea de que nuestras opiniones morales están basadas en nuestros sentimientos y nada más. Desde esta perspectiva, no existe algo “objetivamente” correcto o incorrecto. Es un hecho que algunas personas son homosexuales y algunas heterosexuales; pero no es un hecho que una cosa sea buena y la otra mala. De modo que cuando alguien como Falwell dice que la homosexualidad es incorrecta, no está afirmando un hecho acerca de la homosexualidad. En cambio, simplemente está diciendo algo acerca de sus sentimientos hacia ella.

Por supuesto, el subjetivismo ético no es sólo una idea acerca de la evaluación de la homosexualidad; se aplica a todos los asuntos morales. Para tomar un ejemplo diferente, es un hecho que los nazis exterminaron a millones de inocentes; pero según el subjetivismo ético, no es un hecho que lo que hicieron fuera malo. Cuando decimos que sus acciones eran malvadas, sólo estamos diciendo que tenemos sentimientos negativos hacia ellas. Lo mismo se aplica a cualquier juicio moral.

3.2. LA EVOLUCIÓN DE LA TEORÍA

Con frecuencia, el desarrollo de una idea filosófica atravesará por varias etapas. Al principio, la idea se presentará en una forma cruda y simple, y mucha gente la encontrará atractiva por una u otra razón; pero entonces la idea será sometida a un análisis crítico, y se encontrará que tiene defectos; se darán argumentos en su contra. En este punto, algunas personas pueden quedar tan impresionadas por las objeciones que abandonarán la idea completamente, con-

cluyendo que no puede ser correcta. Sin embargo, otros pueden continuar confiando en la idea básica y de este modo tratarán de refinarla, haciendo una formulación nueva y mejorada que no será vulnerable a las objeciones. Durante un tiempo puede parecer que la teoría se ha salvado, pero entonces surgen nuevos argumentos que arrojan dudas sobre la nueva versión de la teoría. Una vez más, las nuevas objeciones pueden hacer que algunos abandonen la idea, mientras que otros mantendrán su fe y tratarán de salvar la teoría formulando otra versión “mejorada”. Todo el proceso de revisión y de crítica recomenzará entonces.

La teoría del subjetivismo ético se ha desarrollado de esta manera. Comenzó como una idea sencilla: en las palabras de David Hume, que la moral es cuestión de sentimiento más que de hecho. Pero cuando se formularon objeciones a la teoría, y cuando sus defensores trataron de dar respuestas a las objeciones, la teoría evolucionó hacia algo mucho más complejo.

3.3. LA PRIMERA ETAPA: EL SUBJETIVISMO SIMPLE

La versión más sencilla de la teoría, que expone la idea principal pero no intenta refinarla mucho, es ésta: cuando una persona dice que algo es moralmente bueno o malo, esto significa que aprueba esa cosa, o la desaprueba, y nada más. En otras palabras:

| | | |
|-----------------------------|---------------------|-------------------|
| “X es moralmente aceptable” | } todas significan: | |
| “X es correcto” | | “Yo (el hablante) |
| “X es bueno” | | apruebo X” |
| “X debe hacerse” | | |

Y de modo similar:

| | |
|-------------------------------|---------------------|
| “X es moralmente inaceptable” | } todas significan: |
| “X es incorrecto” | |
| “X es malo” | |
| “X no debe hacerse” | |
| | } “Yo (el hablante) |
| | } desapruedo X” |

Podemos llamar subjetivismo simple a esta versión de la teoría. Ésta expresa la idea básica del subjetivismo ético en una forma llana y sencilla, y mucha gente la ha encontrado atractiva. Sin embargo, el subjetivismo simple está sujeto a varias objeciones, porque tiene implicaciones que son contrarias a lo que sabemos (o por lo menos, contrarias a lo que creemos saber) acerca de la naturaleza de la evaluación moral. He aquí dos de las objeciones principales.

El subjetivismo simple no puede explicar nuestra falibilidad. Ninguno de nosotros es infalible. A veces nos equivocamos en nuestras evaluaciones y, al descubrir que nos hemos equivocado, podemos querer corregir nuestros juicios. Pero si el subjetivismo simple fuera correcto, esto sería imposible, porque el subjetivismo simple implica que cada uno de nosotros es infalible.

Considérese de nuevo a Falwell, quien dice que la homosexualidad es inmoral. Según el subjetivismo simple, sólo está diciendo que él, Falwell, desaprueda la homosexualidad. Ahora bien, por supuesto, es posible que no esté hablando sinceramente: es posible que en realidad no desaprueda la homosexualidad, sino que sólo esté hablando para su público conservador. Sin embargo, si suponemos que está hablando sinceramente —si suponemos que en

realidad la desapruueba— entonces de allí se sigue que lo que él dice es verdad. Mientras esté expresando sinceramente sus propios sentimientos, no puede estar equivocado.

Pero esto contradice el simple hecho de que ninguno de nosotros es infalible. A veces nos equivocamos. Por tanto, el subjetivismo simple no puede ser correcto.

El subjetivismo simple no puede explicar los desacuerdos. El segundo argumento contra el subjetivismo simple está basado en la idea de que esta teoría no puede explicar el hecho del desacuerdo en ética. Matt Foreman no cree que la homosexualidad sea inmoral. Así pues, ante este hecho, parece que él y Falwell están en desacuerdo. Pero considérese lo que el subjetivismo simple implica acerca de esta situación.

Según el subjetivismo simple, cuando Foreman dice que la homosexualidad no es inmoral, sólo está haciendo una declaración de su actitud: está diciendo que él, Foreman, no desapruueba la homosexualidad. ¿Estaría Falwell en desacuerdo con esto? No, Falwell estaría de acuerdo en que Foreman no desapruueba la homosexualidad. Al mismo tiempo, cuando Falwell dice que la homosexualidad es inmoral, sólo está diciendo que él, Falwell, la desapruueba. ¿Y cómo podría alguien estar en desacuerdo con eso? Así, según el subjetivismo simple, no hay desacuerdo entre ellos; cada uno debe reconocer la verdad de lo que el otro está diciendo. Empero, ciertamente algo está mal aquí, puesto que Falwell y Foreman *están en desacuerdo* acerca de si la homosexualidad es inmoral.

Hay una clase de eterna frustración implícita en el subjetivismo simple: Falwell y Foreman se oponen profundamente uno al otro, pero no pueden ni siquiera plantear sus posiciones de un modo en que éstas se enfrenten. Foreman

puede tratar de negar lo que Falwell dice, pero según el subjetivismo simple, sólo lo logra cambiando el tema.

El argumento podría sintetizarse del siguiente modo. Cuando una persona dice: “X es moralmente aceptable” y alguien más dice: “X es moralmente inaceptable”, están en desacuerdo. Sin embargo, si el subjetivismo simple fuera correcto, no habría ningún desacuerdo entre ellos. Por tanto, el subjetivismo simple no puede ser correcto.

Estos argumentos y otros similares muestran que el subjetivismo simple es una teoría defectuosa. No puede sostenerse, por lo menos no en forma tan cruda. Ante tales argumentos, algunos pensadores han preferido rechazar completamente el subjetivismo ético. Sin embargo, otros han trabajado para producir una mejor versión de la teoría que no sea vulnerable a tales objeciones.

3.4. LA SEGUNDA ETAPA: EL EMOTIVISMO

La versión mejorada fue una teoría que llegó a conocerse como emotivismo. Desarrollada principalmente por el filósofo estadounidense Charles L. Stevenson (1908-1979), el emotivismo fue una de las teorías éticas más influyentes del siglo xx. Es mucho más sutil y refinada que el subjetivismo simple.

El emotivismo comienza con la observación de que el lenguaje se emplea en varias formas. Uno de sus usos principales es describir hechos, o por lo menos describir lo que creemos que son hechos. Así, podemos decir:

“Abraham Lincoln fue presidente de Estados Unidos”.
“Tengo una cita a las cuatro en punto”.

“La gasolina cuesta 1.39 dólares por galón”.
“Shakespeare es el autor de *Hamlet*”.

En cada caso, estamos diciendo algo que es o verdadero o falso, y el propósito de nuestra expresión, típicamente, es transmitir información al oyente.

Sin embargo, el lenguaje puede emplearse con otros propósitos. Supongamos que digo: “¡Cierra la puerta!” Esta expresión no es verdadera ni falsa. No es una descripción de ningún tipo; es una orden, que es algo diferente. Su propósito no es transmitir información; más bien su propósito es lograr que hagas algo. No estoy tratando de cambiar tus creencias; estoy tratando de influir sobre tu conducta.

O bien consideremos expresiones tales como éstas, que no son descripciones de hechos ni órdenes:

“¡Viva Abraham Lincoln!”
“¡Ay!”
“¡Ojalá que la gasolina no costara tanto!”
“Maldito Hamlet”.

Éstos son tipos conocidos de enunciados que entendemos con bastante facilidad, pero ninguno de ellos es “verdadero” o “falso”. (No tiene sentido decir: “Es verdad que viva Abraham Lincoln” o “Es falso que ¡ay!”) De nuevo, estos enunciados no se emplean para describir hechos. En cambio, se usan para expresar las actitudes del que habla.

Necesitamos notar claramente la diferencia entre *informar* de una actitud y *expresar* la misma actitud. Si digo: “Admiro a Abraham Lincoln”, estoy informando del hecho de que tengo una actitud positiva hacia él. Ésta es la descripción de un hecho, que es o bien verdadera o bien falsa.

Por otro lado, si grito: “¡Viva Abraham Lincoln!”, no estoy describiendo ninguna clase de hecho, ni siquiera un hecho acerca de mis actitudes. Estoy expresando una actitud, pero no estoy informando de que la tengo.

Ahora bien, teniendo esto en mente, volvamos nuestra atención al lenguaje moral. Según el emotivismo, el lenguaje moral no es un lenguaje que describa hechos; no se usa típicamente para transmitir información. Su propósito es otro. Se emplea, primero, como medio para influir sobre la conducta de la gente: si alguien dice: “Tú no debes hacer eso”, está tratando *de impedir que lo hagas*. Así, la expresión es más similar a una orden que a la descripción de un hecho; es como si hubiera dicho: “¡No lo hagas!” Segundo, el lenguaje moral se emplea para expresar (no para informar de) la actitud propia. Decir: “Lincoln era un buen hombre”, no es lo mismo que decir: “Admiro a Lincoln”, sino como decir: “¡Viva Lincoln!”

La diferencia entre el emotivismo y el subjetivismo simple ya debe ahora ser obvia. El subjetivismo simple interpretaba los enunciados éticos como descripciones de hecho de una clase especial; a saber, como informes de la actitud del hablante. Según el subjetivismo simple, cuando Falwell dice: “La homosexualidad es inmoral”, esto significa lo mismo que “yo (Falwell) desapruedo la homosexualidad”: la descripción de un hecho acerca de la actitud de Falwell. El emotivismo, por su parte, niega que esta expresión describa un hecho, ni siquiera un hecho acerca de sí mismo. En vez de esto, el emotivismo interpreta su expresión como equivalente a algo como “la homosexualidad... ¡qué asco!” o “¡no cometas actos homosexuales!” u “ojalá no hubiera homosexualidad”.

Ahora bien, ésta puede parecer una diferencia trivial y

puntillosa, con la que no vale la pena molestarse. Pero, desde un punto de vista teórico, es realmente una diferencia muy grande e importante. Una manera de ver esto es considerar de nuevo los argumentos en contra del subjetivismo simple. Mientras que esos argumentos eran bastante incómodos para el subjetivismo simple, no afectan en absoluto al emotivismo.

1. El primer argumento era que si el subjetivismo simple es correcto, entonces somos infalibles en nuestros juicios morales; pero ciertamente no somos infalibles; por tanto, el subjetivismo simple no puede ser correcto.

Este argumento es bueno sólo porque el subjetivismo simple interpreta los juicios morales como enunciados que pueden ser verdaderos o falsos. “Infalible” significa que los juicios propios son siempre ciertos, y el subjetivismo simple asigna a los juicios morales un significado que siempre *será* verdadero, mientras el hablante sea sincero. Por ello, según esa teoría, la gente resultaba infalible. Por otro lado, el emotivismo no interpreta los juicios morales como enunciados que pueden ser verdaderos o falsos y, por tanto, el mismo argumento no funciona en su contra. Puesto que las órdenes y las expresiones de actitud no son verdaderas o falsas, la gente no puede ser “infalible” con respecto a ellas.

2. El segundo argumento tenía que ver con el desacuerdo moral. Si el subjetivismo simple es correcto, entonces cuando una persona dice: “X es moralmente aceptable” y otra dice: “X es moralmente inaceptable”, no están realmente en desacuerdo. Están, de hecho, hablando de cosas completamente distintas: cada quien está formulando un enunciado acerca de su propia actitud, con la que el otro puede perfectamente estar de acuerdo. Pero, según este argumento, la gente que dice tales cosas está realmente en

desacuerdo y, por tanto, el subjetivismo simple no puede ser correcto.

El emotivismo subraya que hay más de una manera en que la gente puede estar en desacuerdo. Comparemos estas dos clases de desacuerdo:

Primero: Yo creo que Lee Harvey Oswald actuó por su cuenta en el asesinato de John F. Kennedy, y tú crees que hubo una conspiración. Éste es un desacuerdo acerca de hechos: yo creo que algo es cierto y tú crees que es falso.

Segundo: Yo estoy en favor de una legislación sobre el control de armas y tú te opones. Aquí no son nuestras creencias las que están en conflicto, sino nuestros deseos: yo quiero que algo suceda, que tú no quieres que suceda. (Tú y yo podemos estar de acuerdo acerca de todos los hechos alrededor de la controversia sobre el control de armas y aun así estar en lados opuestos en cuanto a lo que queremos que suceda.)

En la primera clase de desacuerdo, creemos cosas diferentes, y las dos pueden no ser verdaderas. En la segunda, queremos cosas distintas, y las dos pueden no suceder. Stevenson llama a la última clase de desacuerdo *desacuerdo de actitudes*, y lo contrasta con el desacuerdo *acerca* de actitudes. Tú y yo podemos estar de acuerdo en todos nuestros juicios acerca de nuestras actitudes: estamos de acuerdo en que te opones al control de armas, y estamos de acuerdo en que yo lo favorezco. Pero aún estamos en desacuerdo *en* nuestras actitudes. Los desacuerdos morales, dice Stevenson, son así: son desacuerdos en actitudes. El subjetivismo simple no podía explicar el desacuerdo moral porque, una vez que interpretaba los juicios morales como enunciados *acerca* de actitudes, el desacuerdo se desvanecía.

El subjetivismo simple era un intento por captar la idea básica del subjetivismo ético y expresarla en una forma aceptable. Se metió en problemas porque supuso que los juicios morales son enunciados acerca de actitudes. El emotivismo era mejor porque se deshacía de la problemática suposición y la remplazaba por una visión más refinada de cómo funciona el lenguaje moral. Pero, como veremos, el emotivismo también tuvo sus dificultades. Uno de sus principales problemas fue que no pudo explicar el lugar de la razón en la ética.

3.5. ¿EXISTEN HECHOS MORALES?

Un juicio moral —o para el caso, cualquier clase de juicio de valor— debe estar apoyado por buenas razones. Si alguien te dice que una cierta acción sería incorrecta, puedes preguntar por qué lo sería, y si no recibes una respuesta satisfactoria, puedes rechazar ese consejo como infundado. De esta manera, los juicios morales son diferentes de las meras expresiones de preferencia personal. Si alguien dice: “Me gusta el café”, no necesita tener una razón; puede estar haciendo una descripción de su gusto personal y nada más. Pero los juicios morales necesitan estar respaldados por razones, y a falta de dichas razones son meramente arbitrarios.

Toda teoría adecuada de la naturaleza del juicio moral debe, por tanto, poder explicar la conexión entre juicios morales y las razones que los apoyan. Es justo en este punto donde el emotivismo zozobró.

¿Qué implicó el emotivismo acerca de las razones? Recordemos que para el emotivista un juicio moral es como una orden: es ante todo un medio verbal para tratar de in-

fluir sobre las actitudes y la conducta de la gente. La idea de las razones que va naturalmente con esta idea básica es que las razones son cualesquiera consideraciones que tengan el efecto deseado, que influyan sobre las actitudes y la conducta del modo deseado. Pero consideremos lo que esto significa. Supongamos que estoy tratando de convencerte de que Goldbloom es un hombre malo (estoy tratando de influir sobre tu actitud hacia él), y tú estás resistiendo. Como yo sé que tienes prejuicios racistas, te digo: “Sabes, Goldbloom es judío”. Eso funciona; tu actitud hacia él cambia, y convienes en que es un bribón. Parecería que para el emotivista, entonces, el hecho de que Goldbloom sea judío es, por lo menos en algunos contextos, una razón que apoya el juicio de que es un mal hombre. De hecho, Stevenson adopta exactamente esta perspectiva. En su clásico libro *Ética y lenguaje* (1944), dice: “Cualquier descripción acerca de cualquier hecho que cualquier hablante considere que probablemente cambiará actitudes puede aducirse como una razón en favor o en contra de un juicio ético”.

Obviamente, algo ha salido mal. No cualquier hecho puede contar como una razón para apoyar cualquier juicio. Por una parte, el hecho debe ser pertinente para el juicio, y la influencia psicológica no necesariamente lo hace pertinente. (Ser judío no tienen nada que ver con ser malo, cualesquiera que sean las conexiones psicológicas que estén en la mente de alguien.) Hay una lección pequeña y una lección grande que pueden aprenderse de esto. La lección pequeña es que una teoría moral particular, el emotivismo, parece defectuosa, y con ella toda la idea del subjetivismo ético queda en duda. La lección más grande tiene que ver con la importancia de la razón en la ética.

Hume insistió en que si examinamos acciones perversas

—“el asesinato intencionado, por ejemplo”— no encontraremos “cuestiones de hecho” que correspondan a la perversidad. Aparte de nuestras actitudes, el universo no contiene tales hechos. Darse cuenta de esto se ha tomado con frecuencia como algo desesperante, porque la gente supone que esto debe significar que los valores no tienen un estatus “objetivo”. Pero, ¿por qué debe sorprendernos la observación de Hume? Los valores no son la clase de cosas que pueden existir del mismo modo que las estrellas y los planetas. (Así concebido, ¿cómo sería un “valor”?) Un error fundamental en el que cae mucha gente cuando piensa acerca de este tema es suponer sólo dos posibilidades:

1. Hay hechos morales, de la misma manera que hay hechos acerca de las estrellas y los planetas.
2. Nuestros valores no son más que una expresión de nuestros sentimientos subjetivos.

Esto es un error porque pasa por alto una tercera posibilidad decisiva. La gente no sólo tiene sentimientos, sino también razón, y esto establece una gran diferencia. Puede ser que:

3. Las verdades morales sean verdades de razón; esto es, un juicio moral es cierto si está respaldado por mejores razones que sus alternativas.

Así pues, si queremos entender la naturaleza de la ética, debemos concentrarnos en las razones. Una verdad de la ética es una conclusión que está respaldada por razones: la respuesta correcta a una pregunta moral es simplemente la respuesta que tiene de su lado el peso de la razón. Tales verdades son objetivas en el sentido de que son verdaderas independientemente de lo que podamos querer o creer. No podemos hacer que algo sea bueno o malo sólo queriendo que lo sea, porque no podemos querer que el peso de la

razón esté de su lado o en contra. Y esto también explica nuestra falibilidad: podemos equivocarnos acerca de lo que es bueno o es malo porque podemos equivocarnos acerca de lo que la razón recomienda. La razón dice lo que dice, cualesquiera que sean nuestras opiniones o deseos.

3.6. ¿EXISTEN PRUEBAS EN LA ÉTICA?

Si el subjetivismo ético no es verdadero, ¿por qué tantos se sienten atraídos por él? Una razón es que la ciencia nos da nuestro paradigma de objetividad, y cuando comparamos la ética con la ciencia, la ética parece carecer de las características que hacen tan convincente a la ciencia. Por ejemplo, parece una gran deficiencia que en ética no haya pruebas. Podemos probar que el mundo es redondo, que no hay un número primo más grande, que los dinosaurios vivieron antes que los seres humanos; pero, ¿podemos probar que el aborto es correcto o incorrecto?

La idea general de que los juicios morales no pueden probarse parece atractiva. Cualquiera que haya discutido alguna vez acerca de una cuestión como el aborto sabe lo desesperante que puede ser tratar de “probar” que el punto de vista propio es correcto. Sin embargo, si inspeccionamos esta idea más de cerca, resulta dudosa.

Supóngase que consideramos algo mucho más sencillo que el aborto. Un estudiante dice que un maestro le puso un examen que era injusto. Éste es claramente un juicio moral; la justicia es un valor moral básico. ¿Se puede probar este juicio? El estudiante podría señalar que el examen incluía con todo detalle cuestiones que eran bastante triviales, mientras excluía cuestiones que el maestro había señalado

como importantes. El examen también incluía preguntas acerca de algunas cuestiones que no se habían visto ni en las lecturas ni en las discusiones en clase. Además, el examen era tan largo que ni siquiera los mejores estudiantes pudieron completarlo en el tiempo permitido (e iba a ser calificado en el supuesto de que debía estar completo).

Supongamos que todo esto es verdad, y además supongamos que el maestro, cuando se le pidieron explicaciones, no tuvo defensa que ofrecer. De hecho, el maestro, poco experimentado, pareció confundido acerca de todo el asunto y no pareció tener una idea muy clara sobre lo que estaba haciendo. Ahora bien, ¿no ha probado el estudiante que el examen era injusto? ¿Qué otra prueba podríamos querer? Es fácil imaginar otros ejemplos que nos digan lo mismo:

González es un mal hombre. González es un mentiroso empedernido; manipula a la gente; engaña cuando cree que puede salirse con la suya; es cruel con otras personas, etcétera.

El doctor Martínez es irresponsable. Basa sus diagnósticos en consideraciones superficiales; bebe antes de realizar operaciones delicadas; se niega a escuchar los consejos de otros médicos, etcétera.

Una cierta vendedora de coches usados no es ética. Oculta los defectos de sus autos; se aprovecha de la gente pobre presionándola a pagar precios exorbitantes por coches que sabe que están defectuosos; pone anuncios engañosos en cualquier periódico que los publique, etcétera.

El proceso de dar razones podría llevarse incluso más lejos. Si una de nuestras razones para decir que González es un mal hombre es que es un mentiroso empedernido, podemos continuar explicando por qué mentir es malo. Mentir es malo, primero, porque daña a la gente. Si te doy

información falsa, y tú confías en ella, las cosas te pueden salir mal de muchas maneras. Segundo, mentir es malo porque es un abuso de confianza. Confiar en otra persona significa que uno queda vulnerable y sin protección. Cuando yo confío en ti, simplemente creo lo que tú dices sin tomar precauciones, y cuando mientes, tú abusas de mi confianza. Por eso, cuando a uno se le dice que miente, esto es una ofensa personal e íntima. Y finalmente, la regla que nos demanda veracidad es necesaria para que una sociedad exista: si no pudiéramos suponer que otras personas van a hablar verazmente, la comunicación sería imposible, y si la comunicación fuera imposible, también la sociedad sería imposible.

Así que podemos apoyar nuestros juicios con buenas razones, y podemos dar explicaciones de por qué importan esas razones. Si podemos hacer todo esto, y adicionalmente mostrar que no se pueden dar argumentos comparables en favor del lado opuesto, ¿qué otra “prueba” podría querer alguien? No tiene sentido decir, frente a todo esto, que los juicios éticos no pueden ser más que “meras opiniones”.

No obstante, la impresión de que los juicios morales son “no probables” ha demostrado notable persistencia. ¿Por qué cree esto la gente? Se pueden mencionar tres puntos.

Primero, cuando se pide una prueba, la gente con frecuencia piensa en un criterio inapropiado. Está pensando acerca de observaciones y experimentos en la ciencia, y cuando no hay observaciones y experimentos comparables en la ética, concluye que no hay prueba. Pero en la ética, pensar racionalmente consiste en dar razones, analizar argumentos, exponer y justificar principios, y así por el estilo. El hecho de que el razonamiento ético difiera del razonamiento científico no lo hace deficiente.

Segundo, cuando pensamos en “probar que nuestras opiniones éticas son correctas”, tendemos a pensar automáticamente en los asuntos más difíciles. Por ejemplo, la cuestión del aborto es inmensamente complicada y difícil. Si pensamos sólo en cuestiones como ésta, es fácil creer que las “pruebas” en ética son imposibles. Pero lo mismo podría decirse de las ciencias. Hay asuntos complicados sobre los que los físicos no pueden ponerse de acuerdo, y si los enfocamos sólo a ellos, podríamos concluir que no hay pruebas en la física. Pero, por supuesto, hay muchos asuntos más sencillos en los cuales convienen todos los físicos competentes. De modo similar, en ética hay muchos asuntos más sencillos acerca de los cuales está de acuerdo toda la gente razonable.

Por último, es fácil confundir dos cosas que son en realidad muy distintas:

1. Probar que una opinión es correcta.
2. Persuadir a alguien de que acepte la prueba.

Puedes tener un argumento impecable que alguien se niegue a aceptar, pero eso no significa que debe haber algo malo en el argumento o que esa “prueba” es de algún modo inalcanzable. Puede simplemente significar que alguien es terco. Cuando esto sucede, no debe sorprendernos: en la ética, debemos esperar que la gente algunas veces se niegue a escuchar a la razón; después de todo, la ética puede requerir que hagamos cosas que no queremos hacer; por tanto, es de esperar que tratemos de no escuchar sus demandas.

3.7. LA CUESTIÓN DE LA HOMOSEXUALIDAD

Podemos concluir regresando a la disputa acerca de la homosexualidad. Si consideramos las razones pertinentes, ¿qué encontramos? El hecho más pertinente es que los homosexuales están buscando el único tipo de vida que les ofrece una oportunidad de felicidad. El sexo es un impulso particularmente fuerte —no es difícil entender por qué— y pocas personas son capaces de llevar una vida feliz sin satisfacer sus necesidades sexuales. Sin embargo, no debemos enfocar simplemente el sexo. Más de un escritor gay ha dicho que la homosexualidad no es acerca de con quién tienes relaciones sexuales; es acerca de quién te enamoras. Una vida buena, para los gays y las lesbianas, así como para todos los demás, puede significar unirse con alguien a quien se ama, con todo lo que esto implica. Además, las personas no eligen sus orientaciones sexuales; tanto homosexuales como heterosexuales descubren que son lo que son sin haber tenido ninguna opción en ello. Así, decir que la gente no debería expresar su homosexualidad es, la mayoría de las veces, condenarlas a una vida infeliz.

Si pudiera mostrarse que los gays y las lesbianas representan algún tipo de amenaza al resto de la sociedad, eso sería un argumento poderoso para el otro lado, y de hecho, la gente que comparte la visión de Falwell ha dicho, con frecuencia, precisamente esto. Pero cuando se les examina desapasionadamente, siempre ha resultado que esas afirmaciones no tienen ninguna base fáctica. Aparte de la naturaleza de sus relaciones sexuales, no hay ninguna diferencia entre homosexuales y heterosexuales en sus caracteres morales o en su contribución a la sociedad. La idea de que los

homosexuales son, de alguna manera, personajes siniestros, resulta un mito muy semejante al de que los negros son perezosos o de que los judíos son avaros.

Los argumentos contra la homosexualidad se reducen a la conocida afirmación de que es *contra natura*, o a la afirmación (que con frecuencia hacen los conservadores religiosos) de que es una amenaza a los “valores familiares”. En cuanto al primer argumento, es difícil saber cómo tratarlo porque la noción de algo “contrario a la naturaleza” es muy vaga. ¿Qué significa exactamente? Hay por lo menos tres posibles significados.

Primero, “contra natura” podría tomarse como una noción estadística. En este sentido, una cualidad humana no es natural si no la comparte la mayoría. La homosexualidad no sería natural en este sentido, pero tampoco lo sería ser zurdo. Claramente, ésta no es una razón para decir que es mala. Por el contrario, las cualidades raras con frecuencia son buenas.

Segundo, el significado de “contra natura” podría estar conectado con la idea del *propósito* de una cosa. Las partes de nuestros cuerpos parecen servir a propósitos particulares. El propósito de nuestros ojos es ver, y el propósito del corazón es bombear sangre. De manera similar, el propósito de nuestros genitales es la procreación: el sexo es para tener bebés. Podría argumentarse, entonces, que el sexo gay no es natural porque es una actividad sexual que está divorciada de su propósito natural.

Esto parece expresar lo que muchos tienen en mente cuando objetan la homosexualidad como no natural. Sin embargo, si el sexo gay fuera condenado por esta razón, muchas otras prácticas sexuales también tendrían que ser condenadas: la masturbación, el sexo oral y hasta el sexo que las mujeres practican después de la menopausia. Serían

tan “contra natura” (y supuestamente tan malas) como el sexo gay. Pero no hay razón para aceptar estas conclusiones porque toda esta línea de razonamiento es defectuosa. Se basa en el supuesto de que *es incorrecto usar los miembros de nuestro cuerpo para algo distinto de sus propósitos naturales*, y esto, con certeza, es falso. El “propósito” de los ojos es ver, ¿es incorrecto, por tanto, usarlos para coquetear o para hacer una señal? Asimismo, el “propósito” de los dedos puede ser agarrar u oprimir, ¿es incorrecto, por tanto, chasquear los dedos para llevar el ritmo de la música? Es fácil imaginar otros ejemplos. La idea de que es incorrecto usar las cosas para cualquier otro propósito que para los “naturales” no puede sostenerse razonablemente, y por tanto falla esta versión del argumento.

Tercero, como la frase *contra natura* suena como algo siniestro, podría entenderse simplemente como término de evaluación. Tal vez significa algo como “contrario a lo que una persona debe ser”. Pero si eso es lo que significa “contra natura”, entonces decir que algo es incorrecto porque no es natural sería vacuo. Sería como decir que tal o cual cosa es incorrecta porque es incorrecta. Este tipo de comentario vacío, por supuesto, no nos da ninguna razón para condenar nada.

La idea de que la homosexualidad es antinatural, y de que hay algo incorrecto en ella, tiene un gran atractivo intuitivo para mucha gente. No obstante, parece que éste es un argumento poco sólido. Si no puede encontrarse un mejor entendimiento de “contra natura”, toda esta manera de pensar tiene que rechazarse.

Pero, ¿qué hay de la afirmación de que la homosexualidad es contraria a los “valores familiares”, que con frecuencia hacen los fundamentalistas religiosos? Falwell y otros

como él dicen a menudo que su condena a la homosexualidad forma parte de su respaldo general a “la familia”, tal como lo son sus condenas al divorcio, al aborto, a la pornografía y al adulterio. Pero, ¿cómo, exactamente, se opone la homosexualidad a los valores familiares? La campaña en favor de los derechos gays incluye una gran cantidad de propuestas planeadas para hacer más fácil que los gays y las lesbianas formen familias: hay peticiones de que se reconozcan socialmente los matrimonios entre gente del mismo sexo, en favor del derecho de adoptar niños, etc. Los activistas gays y lesbianas encuentran irónico que quienes proponen los valores familiares quieran negarles precisamente estos derechos.

Hay otro argumento, específicamente religioso, que se debe mencionar; a saber, que la homosexualidad es condenada por la Biblia. El Levítico 18:22 nos dice: “No te acostarás con varón como con mujer: es abominación”. Algunos de sus estudiosos han dicho que, contrario a las apariencias, la Biblia no es realmente tan severa contra la homosexualidad, y explican cómo se debe interpretar cada pasaje relevante (parece haber nueve de ellos). Pero supóngase que concedemos que la Biblia realmente nos enseña que la homosexualidad es una abominación. ¿Qué podemos inferir de esto? Desde luego, los libros sagrados tienen un lugar de honor en la vida religiosa, pero hay dos problemas de depender del texto literal como guía. Un problema es práctico y el otro es teórico.

El problema práctico es que los textos sagrados, especialmente los escritos hace mucho tiempo, nos dan más de lo que pedimos. No muchos han leído realmente el *Levítico*, pero si lo hicieron, habrán encontrado que además de la prohibición de la homosexualidad, da largas instrucciones

para tratar la lepra, requisitos detallados para quemar ofrendas y una elaborada rutina para tratar con mujeres que están menstruando. Hay un número sorprendente de reglas sobre las hijas de los sacerdotes, incluyendo una anotación que dice que si la hija de un sacerdote “prostituyéndose se profana” será quemada viva (21:9). El Levítico prohíbe comer sebo de animal (7:23), que una mujer entre a la iglesia sólo 33 días después de haber dado a luz (12:4-5) y ver desnudo a tu tío. A esto último, por cierto, también se le llama una abominación (18:14, 26). Dice que no se deben cortar los bordes de la barba (19:27) y que podemos comprar siervos y siervas de los estados vecinos (25:44). Hay mucho más, pero esto basta para darnos una idea.

El problema es que no puedes concluir que la homosexualidad es una abominación simplemente porque así se dice en el Levítico, a menos que estés dispuesto a concluir, también, que estas otras instrucciones son exigencias morales, y en el siglo XXI cualquiera que tratase de vivir de acuerdo con todas estas reglas se volvería loco. Podríamos, por supuesto, conceder que las reglas acerca de la menstruación y demás eran características de una cultura antigua y que hoy no nos obligan a nada. Eso sería sensato. Pero si decimos eso, la puerta está abierta para decir lo mismo acerca de la regla en contra de la homosexualidad.

En todo caso, nada puede ser moralmente correcto o incorrecto *simplemente* porque una autoridad así lo dice. Si los preceptos de un texto sagrado no son arbitrarios, deben tener alguna razón: debemos ser capaces de preguntar *por qué* la Biblia condena la homosexualidad y esperar una respuesta. La respuesta daría entonces la explicación real de por qué es incorrecto. Éste es el problema “teórico” que mencioné: en la lógica del razonamiento moral, se abando-

na la referencia al texto y la razón del pronunciamiento (si la hay) toma su lugar.

Pero aquí lo principal no es acerca de la homosexualidad. Lo principal tiene que ver con la naturaleza del pensamiento moral. El pensamiento y la conducta morales son una cuestión de sopesar razones y guiarse por ellas. Pero guiarse por la razón es algo muy diferente de seguir los sentimientos propios. Cuando tenemos sentimientos intensos, podemos vernos tentados a desdeñar la razón y obedecer nuestros sentimientos. Pero al hacer esto, estaremos abandonando completamente el pensamiento moral. Por eso, al enfocar nuestras actitudes y sentimientos, el subjetivismo ético parece ir en dirección errónea.

IV. ¿DEPENDE LA MORAL DE LA RELIGIÓN?

El Bien consiste en hacer siempre la voluntad de Dios, en cualquier momento particular.

EMIL BRUNNER, *The Divine Imperative* (1947)

Respeto a las deidades, pero no dependo de ellas.

MUSASHI MIYAMOTO, en el Templo Ichijoji
(ca. 1608)

4.1. LA SUPUESTA CONEXIÓN ENTRE LA MORAL Y LA RELIGIÓN

En 1984 el gobernador de Nueva York, Mario Cuomo, anunció que nombraría a un grupo especial para asesorarlo en asuntos éticos. El gobernador señaló: “Querámoslo o no, nos vemos cada vez más afectados por cuestiones de vida o muerte”. Como ejemplo, mencionó el aborto, el problema de los bebés con discapacidades, el derecho de morir y la reproducción asistida. El propósito de este grupo sería darle al gobernador “apoyo experto” para pensar en las dimensiones morales de estos y otros asuntos.

Pero ¿quiénes, exactamente, formarían parte de ese grupo? La respuesta nos dice mucho acerca de quiénes, en este país, se supone que hablan por la moral. La respuesta es: los representantes de las religiones organizadas. Según el *New*

York Times, “el señor Cuomo, en una presentación en el St. Francis College de Brooklyn, dijo que había invitado a líderes católicos, protestantes y judíos a unirse a este grupo”.

Poca gente, por lo menos en los Estados Unidos, encontraría esto digno de notarse. Entre las democracias occidentales, los Estados Unidos son un país singularmente religioso. Nueve de cada 10 estadounidenses dicen que creen en un Dios personal; en Dinamarca y Suecia, la proporción es sólo de uno de cada cinco. No es raro que se trate a sacerdotes y ministros como expertos morales. La mayor parte de los hospitales, por ejemplo, tiene comités de ética, y estos comités suelen incluir tres clases de miembros: profesionales de la salud que asesoran sobre cuestiones técnicas; abogados, que se encargan de los asuntos legales; y representantes religiosos, que abordan cuestiones morales. Cuando un periódico busca comentarios acerca de las dimensiones éticas de algo, llama al clero, y el clero con gusto les hace el favor. La gente supone que los sacerdotes y los ministros son consejeros sabios que les darán buenos consejos morales cuando se necesiten.

¿Por qué se ve al clero de este modo? La razón no es que hayan demostrado ser mejores o más sabios que otras personas —como grupo, no parecen ser mejores ni peores que el resto—. Hay una razón más profunda de por qué se considera que tienen una perspectiva moral especial. Según la idea popular, la moral y la religión son inseparables: la gente suele creer que la moral sólo puede ser entendida en el contexto de la religión. Así, dado que los clérigos son los portavoces de la religión, se supone que también deben ser los voceros de la moral.

No es difícil ver por qué la gente cree esto. Cuando lo vemos desde una perspectiva no religiosa, el universo parece

ser un lugar frío, sin sentido, carente de valor y de propósito. En su ensayo “La religión del hombre libre”, escrito en 1902, Bertrand Russell expresó de este modo lo que llamó la visión “científica” del mundo:

Que el hombre es el producto de causas totalmente ajenas al fin al que conducían; que su origen, su crecimiento, sus esperanzas y sus temores, sus amores y sus creencias no son sino el resultado de ciertas fortuitas disposiciones de los átomos; que ningún entusiasmo o heroísmo, ningún esfuerzo del pensamiento o del sentimiento pueden preservar la vida individual más allá de la tumba; que todos los afanes seculares, toda la devoción e inspiración, toda la brillantez cenital del genio humano están destinados a la extinción con la muerte del sistema solar, y que todo el templo de las realizaciones humanas se verá enterrado inevitablemente bajo los escombros de un universo en ruinas; todas estas cosas, aun cuando no absolutamente incontrovertibles, son, sin embargo, casi tan ciertas, que ninguna filosofía que las rechace puede tener esperanzas de mantenerse en pie. Sólo dentro del armazón de estas verdades, sobre los firmes cimientos de una inquebrantable desesperación, podrá construirse en lo sucesivo la morada segura del alma.

Desde una perspectiva religiosa, empero, las cosas se ven muy diferentes. El judaísmo y el cristianismo enseñan que el mundo fue creado por un Dios amoroso y omnipotente para darnos un hogar. Nosotros, a nuestra vez, fuimos creados a su imagen, para ser sus hijos. Así, el mundo no carece de sentido y de propósito; es, en cambio, el escenario en que se realizan los planes y los propósitos de Dios. ¿Qué podría ser más natural, entonces, que pensar que la “moral” es una

parte de la visión religiosa del mundo, mientras que el mundo del ateo no tiene sitio para los valores?

4.2. LA TEORÍA DEL MANDATO DIVINO

Las tradiciones teístas más importantes, incluidos el judaísmo, el cristianismo y el Islam, conciben a Dios como un legislador que ha dictado las reglas que hemos de obedecer. Él no nos obliga a obedecerlas; hemos sido creados libres, así es que podemos escoger entre aceptar o rechazar sus mandamientos. Pero si vamos a vivir como debemos vivir, habremos de seguir las leyes de Dios. Varios teólogos han elaborado esta concepción, en una teoría sobre la naturaleza de lo correcto y lo incorrecto conocida como la teoría del mandato divino. Esencialmente, esta teoría dice que “lo moralmente correcto” significa “lo ordenado por Dios”, y “lo moralmente incorrecto” significa “lo prohibido por Dios”.

Esta teoría tiene muchas características atractivas. Resuelve inmediatamente el antiquísimo problema de la objetividad de la ética. La ética no sólo es una cuestión de sentimiento personal o de costumbre social. Si algo es correcto o incorrecto es perfectamente objetivo: es correcto si Dios lo ordena, incorrecto si Dios lo prohíbe. Además, la teoría del mandato divino sugiere una respuesta a la perenne cuestión de por qué a alguien le debe preocupar la moral. ¿Por qué no olvidarse de la “ética” y preocuparse sólo por uno mismo? Si la inmoralidad es la violación de los mandamientos de Dios, entonces hay una respuesta fácil: el día del Juicio Final vas a ser llamado a cuentas.

Sin embargo, hay graves problemas con esta teoría. Por supuesto, los ateos no la aceptan, porque no creen que Dios

exista. Pero hay dificultades incluso para los creyentes. El problema principal fue señalado por Platón, el filósofo griego que vivió 400 años antes del nacimiento de Cristo.

Los escritos de Platón tenían la forma de diálogos, usualmente entre Sócrates y uno o más interlocutores. En uno de estos diálogos, el *Eutifrón*, hay una discusión acerca de si lo “correcto” puede definirse como “aquello que los dioses mandan”. Sócrates es escéptico y pregunta: ¿es la conducta correcta porque los dioses así la ordenan, o la ordenan los dioses porque es correcta? Ésta es una de las preguntas más célebres en la historia de la filosofía. El filósofo británico Antony Flew sugirió que “una buena prueba para la aptitud de una persona para la filosofía es descubrir si puede captar su fuerza y su sentido”.

La cuestión es que si aceptamos la concepción teológica de lo correcto y lo incorrecto estamos atrapados en un dilema. La pregunta de Sócrates nos pide aclarar lo que queremos decir. Hay dos cosas que podemos querer decir, y ambas conducen a problemas.

1. Primero, podríamos querer decir que la *conducta correcta lo es porque Dios así la ordena*. Por ejemplo, según Éxodo 20:16, Dios ordena decir la verdad. Según esto, la razón por la que debemos decir la verdad es simplemente que Dios así lo manda. Además de este mandamiento divino, decir la verdad no es ni bueno ni malo. Es el mandamiento de Dios lo que *hace* que la sinceridad sea correcta.

Esto, sin embargo, causa dificultades, pues equivale a decir que los mandamientos de Dios son arbitrarios. Significa que con igual facilidad Dios podría haber dado mandamientos diferentes. Podría habernos ordenado ser mentirosos, y entonces lo correcto sería mentir y no decir la verdad. (Podrías estar tentado a contestar: “Pero Dios nunca nos ordena-

ría mentir”. Pero, ¿por qué no? Si hubiera avalado la mentira, Dios no nos estaría ordenando hacer algo incorrecto, porque su mandamiento lo haría correcto.) Recordemos que, según esta opinión, la sinceridad no era correcta antes de que Dios la ordenara. Por tanto, pudo no haber tenido ninguna otra razón para ordenarla que su opuesta; y así, desde un punto de vista moral, su mandamiento es arbitrario.

Otro problema es que, según esta teoría, la doctrina de la bondad de Dios queda reducida a un sinsentido. Para los creyentes religiosos es importante que Dios sea no sólo omnipotente y omnisciente, sino que también sea bueno; pero si aceptamos la idea de que el bien y el mal se definen por referencia a la voluntad de Dios, esta noción queda despojada de todo significado. ¿Qué podría querer decir que los mandamientos de Dios son buenos? Si “X es bueno” significa “X es ordenado por Dios”, entonces, “los mandamientos de Dios son buenos” significaría sólo “los mandamientos de Dios son ordenados por Dios”, que es un vano truismo. En 1686, Leibniz observó en su *Discurso de metafísica*:

Diciendo que las cosas no son buenas por ninguna regla de bondad, sino sólo por la voluntad de Dios, se destruye sin darse cuenta, me parece a mí, todo el amor de Dios y toda su gloria. ¿Por qué alabarlo por lo que ha hecho si sería igualmente loable habiendo hecho todo lo contrario?

Así, si elegimos la primera opción de Sócrates, parece que nos enfrentamos a consecuencias que ni siquiera los más religiosos encontrarían aceptables.

2. Hay una manera de evitar estas problemáticas consecuencias. Podemos tomar la segunda de las opciones de Sócrates. No tenemos que decir que la conducta correcta lo es

porque Dios la ordena. En lugar de eso, podemos decir que Dios nos ordena hacer ciertas cosas *porque son correctas*. Dios, que es infinitamente sabio, comprende que la sinceridad es mejor que el engaño y, así, nos ordena ser sinceros; Él ve que matar es incorrecto y, así, nos ordena no matar; y del mismo modo, todas las reglas morales.

Si tomamos esta opción, evitaremos las problemáticas consecuencias que malograron la primera alternativa. Los mandamientos de Dios no son arbitrarios; son el resultado de su sabiduría, al saber qué es lo mejor. Así se mantiene la doctrina de la bondad de Dios: decir que sus mandamientos son buenos significa que Él sólo ordena lo que, en su sabiduría perfecta, ve como lo mejor.

Sin embargo, por desgracia, esta segunda opción conduce a una dificultad distinta, no menos problemática. Al tomar esta opción, hemos abandonado la concepción teológica de lo correcto y lo incorrecto: cuando decimos que Dios nos ordena ser sinceros porque la sinceridad es correcta, estamos reconociendo un criterio de corrección e incorrección que es independiente de la voluntad de Dios. Lo correcto existe con anterioridad e independencia del mandamiento de Dios, y es la razón del mandamiento. Así, si queremos saber por qué debemos ser sinceros, la respuesta “Porque Dios así lo ordena” no nos lo dice realmente, puesto que todavía podemos preguntar “Pero, ¿por qué lo ordena Dios?” y la respuesta a *esa* pregunta dará la razón subyacente de por qué la sinceridad es buena.

Podemos resumir todo esto en el siguiente argumento:

1. Supongamos que Dios nos ordena hacer lo que es correcto. Entonces o bien *a)* las acciones correctas son correctas porque Él las ordena, o bien *b)* las ordena porque son correctas.

2. Si tomamos la opción *a*), entonces los mandamientos de Dios son, desde un punto de vista moral, arbitrarios; además, la doctrina de la bondad de Dios resulta sin sentido.
3. Si tomamos la opción *b*), entonces tendremos que reconocer un criterio de corrección e incorrección que es independiente de la voluntad de Dios. De hecho, habremos renunciado a la concepción teológica de lo correcto y lo incorrecto.
4. Por tanto, debemos ver los mandamientos de Dios como arbitrarios, y renunciar a la doctrina de la bondad de Dios, o reconocer que hay un criterio de lo que es correcto e incorrecto que es independiente de su voluntad, y renunciar a la concepción teológica de lo correcto e incorrecto.
5. Desde un punto de vista religioso, es inaceptable ver los mandamientos de Dios como arbitrarios o renunciar a la doctrina de la bondad de Dios.
6. Por tanto, incluso desde un punto de vista religioso, debemos aceptar un criterio de corrección e incorrección que sea independiente de la voluntad de Dios.

Muchas personas religiosas creen que deben aceptar una concepción teológica de lo correcto y lo incorrecto porque no hacerlo sería impío. De algún modo sienten que si creen en Dios, deben decir que lo correcto y lo incorrecto se definen en términos de su voluntad. Pero este argumento sugiere otra cosa: sugiere, por el contrario, que la teoría misma del mandato divino conduce a resultados impíos, de modo que una persona devota no debe aceptarla. Y, de hecho, algunos de los más grandes teólogos, como santo Tomás de Aquino (1225-1274), rechazaron la teoría sólo por esta razón. Pensadores como santo Tomás conectan la moral con la religión de un modo distinto.

4.3. LA TEORÍA DEL DERECHO NATURAL

En la historia del pensamiento cristiano, la teoría dominante de la ética no es la teoría del mandato divino. Ese honor le corresponde a la teoría del derecho natural. Esta teoría tiene tres partes principales.

1. La teoría del derecho natural descansa sobre una cierta idea de cómo es el mundo. Según ella, el mundo es un orden racional, con valores y propósitos que son partes integrales de su misma naturaleza. Esta concepción se deriva de los griegos, cuya manera de entender el mundo dominó el pensamiento occidental durante más de 1700 años. Una característica central de esta concepción era la idea de que *todo en la naturaleza tiene un propósito*.

Aristóteles incorporó esta idea en su sistema de pensamiento alrededor del año 350 a.C., cuando dijo que, con el fin de entender cualquier cosa, debían hacerse cuatro preguntas: ¿qué es?, ¿de qué está hecho?, ¿cómo llegó a existir? y ¿para qué sirve? (Las respuestas podrían ser: esto es un cuchillo, está hecho de metal, fue hecho por un artesano y se usa para cortar.) Aristóteles supuso que la última pregunta —¿para qué sirve?— podría aplicarse razonablemente a cualquier cosa. “La naturaleza —dijo— pertenece a la clase de causas que actúan para algo.”

Parece obvio que artefactos como los cuchillos tienen propósitos, porque el artesano tiene en mente un propósito cuando los hace, pero ¿qué decir de los objetos naturales que no hacemos? Aristóteles creía que también tienen propósitos. Uno de sus ejemplos era que tenemos dientes para poder masticar. Esos ejemplos biológicos son bastante persuasivos; cada parte de nuestros cuerpos parece intuitiva-

mente tener un propósito especial: los ojos son para ver; el corazón, para bombear sangre, y así sucesivamente. Pero la afirmación de Aristóteles no se limitó a seres orgánicos. Según él, *todo* tiene un propósito. Pensó, para tomar un tipo de ejemplo diferente, que la lluvia cae para que las plantas crezcan. Por extraño que pueda parecer a un lector moderno, Aristóteles hablaba muy en serio acerca de esto. Consideró otras alternativas, como que la lluvia caía “por necesidad” y que esto ayudaba a las plantas sólo por “coincidencia”, y las rechazó.

De este modo, el mundo es un sistema ordenado y racional, en el que cada cosa tiene su propio lugar y sirve a un propósito especial propio. Hay una clara jerarquía: la lluvia existe para las plantas, las plantas existen para los animales y los animales existen, por supuesto, para el hombre, cuyo bienestar es el propósito de todo este ordenamiento.

De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por tanto, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres para el hombre.

Esto parece asombrosamente antropocéntrico. Sin embargo, se puede perdonar a Aristóteles si consideramos que virtualmente todo pensador importante en nuestra historia ha tenido este tipo de pensamiento. Los seres humanos son una especie notoriamente vanidosa.

Los pensadores cristianos posteriores encontraron esta

perspectiva del mundo perfectamente aceptable. Sólo faltaba una cosa: se necesitaba a Dios para tener el cuadro completo. (Aristóteles negó que Dios fuera una parte necesaria de este cuadro. Según él, la cosmovisión que hemos delineado no era religiosa; era simplemente una descripción de cómo son las cosas.) De este modo, los pensadores cristianos dijeron que la lluvia caía para ayudar a las plantas *porque ésa era la intención del Creador*, y los animales existían para bien de los humanos porque *para eso los había hecho Dios*. Por tanto, los valores y propósitos eran concebidos como parte fundamental de la naturaleza de las cosas, porque se creía que el mundo había sido creado de acuerdo con un plan divino.

2. Un corolario de esta manera de pensar es que “las leyes de la naturaleza” no sólo describen cómo *son* las cosas, sino que también especifican cómo *deben ser* las cosas. Las cosas son como tienen que ser cuando sirven a sus propósitos naturales. Cuando no sirven a esos propósitos o cuando no pueden hacerlo, las cosas han tomado un mal camino. Los ojos que no pueden ver son defectuosos, y la sequía es un mal natural; en ambos casos, lo malo se explica tomando como referencia la ley natural; pero también hay implicaciones para la conducta humana. Hoy día no se considera que las reglas morales se derivan de las leyes de la naturaleza; se dice que algunas formas de conducta son “naturales”, mientras que otras son *contra natura*; y se dice que los actos *contra natura* son moralmente incorrectos.

Consideremos, por ejemplo, el deber de la beneficencia. Estamos obligados moralmente a preocuparnos por el bienestar de nuestro vecino tanto como por el nuestro. ¿Por qué? Según la teoría del derecho natural, la beneficencia es natural en nosotros, considerando la clase de criaturas que

somos. Somos, por naturaleza, criaturas sociales que quieren y necesitan la compañía de otras personas. Preocuparnos por otros también forma parte de nuestra constitución natural. Alguien que no se preocupa en absoluto por los demás —que realmente no se preocupa en lo más mínimo— es visto como un perturbado o, en términos de psicología moderna, como un sociópata. Así como los ojos que no pueden ver, una personalidad maligna es defectuosa. Y, podríamos añadir, esto es verdad porque hemos sido creados por Dios, con una naturaleza “humana” específica, como parte de su plan general del mundo.

Aprobar la beneficencia causa relativamente pocas controversias. Sin embargo, la teoría del derecho natural se ha empleado también para apoyar opiniones morales que son más discutibles. Tradicionalmente, los pensadores religiosos han condenado las prácticas sexuales “desviadas”, y la justificación teórica de su oposición ha llegado las más de las veces de la teoría del derecho natural. Si todo tiene un propósito, ¿cuál es el propósito del sexo? La respuesta obvia es la procreación. La actividad sexual que no está conectada con tener hijos puede ser vista, por tanto, como *contra natura* y, así prácticas tales como la masturbación y el sexo oral —para no mencionar el sexo gay— pueden condenarse por esta razón. Tal manera de pensar acerca del sexo se remonta por lo menos a san Agustín, en el siglo iv, y es explícita en los escritos de santo Tomás de Aquino. (Para un análisis crítico de este argumento acerca del sexo, véase la sección 3.7 de este libro.) La teología moral de la Iglesia católica está basada en la teoría del derecho natural. Esta línea de pensamiento es el fundamento de toda su ética sexual.

Fuera de la Iglesia católica, la teoría del derecho natural tiene pocos defensores hoy en día. Generalmente se le re-

chaza por dos razones. Primera, parece implicar una confusión entre “ser” y “deber”. En el siglo XVIII, David Hume señaló que *lo que es* y *lo que debe ser* son nociones lógicamente distintas, y que ninguna conclusión acerca de una se sigue de la otra. Podemos decir que la gente está naturalmente dispuesta a la caridad, pero no se sigue de allí que deba ser caritativa. De modo similar, puede ser que de hecho el sexo produzca bebés, pero de eso no se deriva que uno deba o no deba practicar el sexo sólo con ese propósito. Los hechos son una cosa, los valores otra. La teoría del derecho natural parece confundirlos.

En segundo lugar, la teoría del derecho natural ha pasado de moda (sin embargo, eso, por supuesto, no prueba que sea falsa) porque la visión del mundo sobre la que descansa está en desacuerdo con la ciencia moderna. El mundo descrito por Galileo, Newton y Darwin no tiene lugar para “hechos” acerca de lo que es correcto e incorrecto. Sus explicaciones de fenómenos naturales no hacen referencia alguna a valores o propósitos. Lo que sucede sólo sucede, de manera fortuita, como resultado de las leyes de causa y efecto. Si la lluvia beneficia las plantas, es sólo porque las plantas han evolucionado según las leyes de la selección natural en un clima lluvioso.

De este modo, la ciencia moderna nos da una visión del mundo como un reino de hechos, en donde las únicas “leyes naturales” son las leyes de la física, la química y la biología, que trabajan ciegamente y sin ningún propósito. Cualesquiera que sean los valores que haya, éstos no forman parte del orden natural. En cuanto a la idea de que “la naturaleza ha hecho todas las cosas específicamente para el hombre”, es pura vanidad humana. En la medida en que se acepte la cosmovisión de la ciencia moderna, en esa medida

se será escéptico ante la teoría del derecho natural. No es casualidad que la teoría fuera un producto, no del pensamiento moderno, sino de la Edad Media.

3. La tercera parte de la teoría enfoca la cuestión del conocimiento moral. ¿Cómo haremos para determinar lo que es correcto y lo que es incorrecto? La teoría del mandato divino dice que debemos consultar los mandamientos de Dios. La teoría del derecho natural da una respuesta distinta. Las “leyes naturales” que especifican lo que debemos hacer son leyes de razón, que somos capaces de aprehender porque Dios, el autor del orden natural, nos ha hecho seres racionales con capacidad para entender ese orden. Por tanto, la teoría del derecho natural se adhiere a la idea común de que lo correcto es el curso de acción que tenga las mejores razones de su parte. Para usar la terminología tradicional, los juicios morales son “dictados de la razón”. Santo Tomás de Aquino, el más grande de los teóricos del derecho natural, escribió en su obra maestra, la *Suma teológica*, que “menospreciar el dictado de la razón es equivalente a condenar el mandato de Dios”.

Esto significa que el creyente religioso no tiene un acceso especial a la verdad moral. El creyente y el no creyente están en la misma posición. Dios les ha dado a ambos los mismos poderes de razonamiento; y así, tanto el creyente como el no creyente pueden igualmente escuchar la razón y seguir sus directivas. Funcionan como agentes morales de la misma manera, a pesar de que la falta de fe de los no creyentes les impida comprender que Dios es el autor del orden racional en el que participan y que sus propios juicios morales expresan.

Esto deja a la moral como independiente de la religión, en un sentido importante. La creencia religiosa no afecta el

cálculo de lo que es lo mejor, y los resultados de la investigación moral son “neutrales” en lo religioso. De esta manera, incluso si pueden estar en desacuerdo acerca de la religión, creyentes y no creyentes habitan el mismo universo moral.

4.4. LA RELIGIÓN Y LOS ASUNTOS MORALES PARTICULARES

Algunas personas religiosas no encontrarán satisfactorio el análisis anterior; parecerá demasiado abstracto para tener ninguna fuerza sobre sus vidas morales reales. Para ellas, la conexión entre la moral y la religión es una cuestión inmediata y práctica que se centra en asuntos morales particulares. No importa si lo correcto y lo incorrecto se “definen” en términos de la voluntad de Dios o si las leyes morales son leyes de la naturaleza: cualesquiera que sean los méritos de tales teorías, aún quedan las enseñanzas morales de la religión propia acerca de asuntos particulares. Las enseñanzas de las Escrituras y la Iglesia son vistas como algo que tiene autoridad y que determina las posiciones morales que se deben tomar. Para mencionar sólo un ejemplo, muchos cristianos piensan que no tienen otra alternativa que oponerse al aborto porque es condenado tanto por la Iglesia como (suponen) por las Escrituras.

¿Hay, de hecho, posiciones religiosas distintivas sobre asuntos morales importantes que los creyentes estén obligados a aceptar? Si es así, ¿son esas posiciones diferentes de las opiniones a las que otras personas podrían llegar simplemente tratando de razonar qué es lo mejor? La retórica del púlpito sugiere que la respuesta a ambas preguntas es *sí*. Pero hay varias razones para pensar de otra manera.

En primer lugar, con frecuencia es difícil encontrar una guía moral específica en las Escrituras. Nuestros problemas no son los mismos problemas a los que se enfrentaron los judíos y los primeros cristianos hace muchos siglos; por ello, no es sorprendente que las Escrituras no nos digan nada acerca de asuntos morales que a nosotros nos parecen apremiantes. La Biblia contiene muchos preceptos generales, tales como el mandato de amar a nuestro prójimo y el de tratar a otros como quisiéramos que se nos tratara, que pueden ser considerados aplicables en una diversidad de asuntos. Pero por muy valiosos que sean estos preceptos, no nos dan respuestas definitivas acerca de qué posición exactamente debemos tomar en lo que toca a los derechos de los trabajadores, la extinción de especies, el financiamiento de la investigación médica y otras cosas.

Otro problema es que en muchos ejemplos las Escrituras y la tradición eclesiástica son ambiguas. Las autoridades no están de acuerdo, dejando al creyente en la difícil posición de tener que elegir qué elemento de la tradición aceptar y a qué autoridad creer. Por ejemplo, leyéndolo literalmente, el Nuevo Testamento condena la riqueza, y hay una larga tradición de renunciación y de caridad que confirma esta enseñanza. Pero hay también una oscura figura en el Antiguo Testamento, llamada Jabes, que le pide a Dios “agrandar sus territorios” (I Crónicas 4:10), y Dios así lo hace. Un libro reciente que exhortaba a los cristianos a adoptar a Jabes como modelo llegó a ser un *best-seller*.

De este modo, cuando la gente dice que sus opiniones morales se derivan de sus compromisos religiosos, a menudo se equivoca. En realidad, algo muy diferente está pasando. Están decidiendo primero sobre asuntos morales y luego interpretando las Escrituras, o la tradición eclesiástica, de

tal manera que apoyen la conclusión moral a la que ya habían llegado. Desde luego, esto no sucede en todos los casos, pero parece justo decir que sucede con frecuencia. La cuestión de la riqueza es un ejemplo; el aborto es otro.

En el debate sobre el aborto, la cuestión religiosa nunca está lejos del centro de la discusión. Los religiosos conservadores sostienen que el feto es un ser humano desde el momento de la concepción, y que matarlo es en realidad una forma de asesinato. No creen que debiera ser decisión de la madre tener un aborto, porque eso sería como decir que ella es libre de cometer un asesinato.

La premisa clave en el argumento conservador es que el feto es un ser humano desde el momento de la concepción. El óvulo fertilizado no sólo es un ser humano potencial, sino un ser humano real, con completo derecho a la vida. Por supuesto, los liberales niegan esto; dicen que, por lo menos durante las primeras semanas del embarazo, el embrión es algo menos que un ser humano completo.

El debate acerca de la humanidad del feto es enormemente complicado, pero aquí nos importa sólo una pequeña parte de él. Los cristianos conservadores dicen algunas veces que, como quiera que el pensamiento secular pueda ver al feto, el punto de vista cristiano es que el feto es un ser humano desde el principio mismo. Pero, ¿es obligatorio este punto de vista para los cristianos? ¿Qué prueba podría ofrecerse para demostrar esto? Se podría apelar a las Escrituras o a la tradición eclesiástica.

Las Escrituras. Es difícil derivar una prohibición al aborto tanto de las Escrituras judías como de las cristianas. La Biblia no habla claramente al respecto. Sin embargo, hay ciertos pasajes que los conservadores citan porque parecen suge-

rir que los fetos tienen un estatus humano completo. Uno de los pasajes más frecuentemente citados proviene del primer capítulo de Jeremías, en el cual se cita a Dios diciendo: “Antes que te formase en el vientre te conocí, y antes que salieses de la matriz te santifiqué”. Se presentan estas palabras como si fueran la confirmación de Dios a la posición conservadora: se les toma como queriendo decir que tanto el nonato como el que ha nacido están “santificados” por Dios.

Sin embargo, en su contexto estas palabras obviamente significan algo completamente distinto. Leamos todo el pasaje en el que aparecen [Je 1:4-8]:

Fue pues palabra de Jehová a mí diciendo: “Antes que te formase en el vientre te conocí, y antes que salieses de la matriz te santifiqué, te di por profeta a las gentes”.

Y yo dije: “¡Ah!, ¡ah!, ¡Señor Jehová! He aquí, no sé hablar, porque soy niño”. Y díjome Jehová:

“No digas, soy niño, porque a todo lo que te enviaré irás tú, y dirás todo lo que te mandaré. No temas delante de ellos, porque contigo soy para librarte”.

Ni el aborto ni la santidad de la vida del feto ni nada semejante aparece en este pasaje. En lugar de eso, Jeremías está afirmando su autoridad de profeta. Lo que en esencia está diciendo es: “Dios me autorizó para hablar por él; a pesar de que me resistí, él me ordenó hablar”. Pero Jeremías pone las cosas más poéticamente; presenta a Dios diciendo que Dios mismo planeó que él fuera profeta desde antes de que Jeremías naciera.

Esto sucede con frecuencia cuando se citan las Escrituras en relación con asuntos morales discutidos. Se toman

unas pocas palabras de un pasaje que tiene que ver con algo enteramente distinto de lo que se está discutiendo, y esas palabras se interpretan de un modo que apoya la posición moral elegida. Cuando esto sucede, ¿es justo decir que la persona está “siguiendo las enseñanzas morales de la Biblia”? ¿O es más exacto decir que está buscando apoyo en las Escrituras para una opinión moral que, de hecho, ya considera resuelta, y que está leyendo la conclusión deseada en las Escrituras? Si es esto último, sugiere una actitud especialmente impía, una actitud que supone que Dios mismo debe compartir las opiniones morales propias. En el caso del pasaje de Jeremías, es difícil ver cómo un lector imparcial podría juzgar que esas palabras tienen que ver con el aborto, así fuera indirectamente.

El pasaje de las Escrituras que se acerca más a un juicio específico del estatus moral de los fetos se encuentra en el capítulo 21 del Éxodo. Este capítulo es parte de una detallada descripción de la ley de los antiguos israelitas. Allí se dice que el castigo por asesinato es la muerte; sin embargo, se dice también que si se causa un aborto a una mujer embarazada, la pena es sólo una multa que se le deberá pagar a su esposo. El asesinato no era una categoría que incluyera a los fetos. Al parecer, la Ley de Israel veía a los fetos como algo menos que seres humanos completos.

La tradición eclesiástica. Incluso si en su favor hay poca base en las Escrituras, la Iglesia contemporánea se opone energicamente al aborto. El típico practicante escuchará a ministros, sacerdotes y obispos denunciar el aborto en los términos más categóricos. No es sorprendente, entonces, que muchos sientan que sus compromisos religiosos los obligan a oponerse al aborto.

Pero vale la pena notar que la Iglesia no siempre ha tenido esta opinión. De hecho, la idea de que el feto es un ser humano “desde el momento de la concepción” es una idea relativamente nueva, incluso dentro de la Iglesia cristiana. santo Tomás de Aquino sostuvo que un embrión no tiene alma sino hasta después de varias semanas de embarazo. santo Tomás aceptó la idea de Aristóteles de que el alma es la “forma sustancial” del hombre. No necesitamos entrar en este concepto un tanto técnico, excepto para notar que una implicación es que no se puede tener alma humana hasta que el cuerpo tenga una forma reconociblemente humana. santo Tomás sabía que un embrión humano no tiene forma humana “desde el momento de la concepción”, y sacó la conclusión indicada. La opinión de santo Tomás al respecto fue aceptada oficialmente por la Iglesia en el Concilio de Viena de 1312, y hasta el día de hoy nunca ha sido oficialmente repudiada.

En el siglo XVII, no obstante, se llegó a aceptar una curiosa idea del desarrollo fetal, y esto tuvo consecuencias inesperadas para el punto de vista de la Iglesia sobre el aborto. Observando un óvulo fertilizado a través de microscopios primitivos, algunos científicos imaginaron que veían personas diminutas, perfectamente formadas. Llamaron a esta pequeña persona un “homúnculo”, y así se estableció la idea de que desde un principio el embrión humano es una criatura completamente formada que sólo necesita crecer y crecer hasta llegar a nacer.

Si el embrión tiene forma humana desde el momento de la concepción, entonces se sigue, según la filosofía de Aristóteles y de santo Tomás, que puede tener un alma humana desde el momento de la concepción. La Iglesia sacó esta conclusión y adoptó la opinión conservadora acerca del

aborto. El “homúnculo”, se dice, es sin duda un ser humano, y por eso es incorrecto matarlo.

Sin embargo, a medida que nuestro entendimiento de la biología humana progresó, los científicos empezaron a darse cuenta de que esta perspectiva del desarrollo fetal estaba equivocada. No hay tal homúnculo; eso era un error. Hoy día sabemos que el pensamiento original de santo Tomás era correcto: los embriones empiezan como un grupo de células; la “forma humana” viene después. Pero cuando se corrigió el error biológico, el punto de vista moral de la Iglesia no volvió a la antigua posición. Habiendo adoptado la teoría de que el feto es un ser humano “desde el momento de la concepción”, la Iglesia ya no cambió de opinión y se aferró al punto de vista conservador acerca del aborto. A pesar del Concilio de Viena, ha sostenido esta opinión hasta el día de hoy.

Dado que la Iglesia tradicionalmente no vio al aborto como cuestión moral grave, el derecho occidental (que se desarrolló bajo la influencia de la Iglesia) tradicionalmente no trató al aborto como delito. Según el derecho consuetudinario inglés [*common law*], el aborto era tolerado incluso si se realizaba en una etapa avanzada del embarazo. En los Estados Unidos no hubo leyes que lo prohibieran sino hasta bien entrado el siglo XIX. De este modo, cuando la Suprema Corte de Estados Unidos declaró que la prohibición absoluta del aborto era inconstitucional en 1973, no estaba invalidando una larga tradición de opinión moral y legal; tan sólo estaba restaurando una situación jurídica que había existido hasta muy recientemente.

El propósito de revisar esta historia no es sugerir que la posición de la Iglesia contemporánea es errónea. Pese a todo lo que se ha dicho aquí, su opinión puede ser la correcta.

Sólo quiero hacer una observación acerca de la relación entre la autoridad religiosa y el juicio moral. La tradición eclesiástica, así como las Escrituras, es reinterpretada por cada generación para apoyar sus propias opiniones morales. El aborto es sólo un ejemplo. Con igual facilidad habríamos podido haber mostrado como ejemplo las cambiantes opiniones morales y religiosas acerca de la esclavitud, la condición de la mujer o la pena capital. En cada caso, las convicciones morales de la gente no se derivan tanto de su religión, sino que se sobreponen a ella.

Los diversos argumentos de este capítulo apuntan hacia una conclusión común. Lo correcto y lo incorrecto no deben definirse en términos de la voluntad de Dios; la moral es cuestión de razón y de conciencia, no de fe religiosa; y en todo caso, las consideraciones religiosas no dan soluciones definitivas a los problemas morales específicos que confrontamos. En una palabra, la moral y la religión son diferentes. Dado que esta conclusión es contraria a la sabiduría convencional, puede parecer antirreligiosa a algunos lectores. Por tanto, debe subrayarse que esta conclusión no se ha alcanzado a través de un cuestionamiento de la validez de la religión. Los argumentos que hemos considerado no suponen que el cristianismo o cualquier otro sistema teológico sean falsos; estos argumentos simplemente han mostrado que incluso si tal sistema es verdadero, la moral sigue siendo cuestión aparte.

V. EL EGOÍSMO PSICOLÓGICO

Pero los tiempos de la caballería andante se han ido. Los de los sofistas, los economistas y los calculadores se han impuesto.

EDMUND BURKE, *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1790)

5.1. ¿ES POSIBLE ACTUAR DESINTERESADAMENTE?

Raoul Wallenberg, un hombre de negocios sueco que pudo haberse quedado tranquilo en su casa, pasó los últimos días de la segunda Guerra Mundial en Budapest. Wallenberg se había ofrecido a ir allí como parte de una misión diplomática sueca después de que oyó informes acerca de la “solución final al problema judío” de Hitler. Una vez allí, presionó (con éxito) al gobierno húngaro para suspender las deportaciones a los campos de concentración. Cuando el gobierno húngaro fue remplazado por un régimen títere de los nazis y se reanudaron las deportaciones, Wallenberg expidió “pases protectores suecos” a miles de judíos, insistiendo en que todos ellos tenían conexiones con Suecia y estaban bajo la protección de su gobierno. Ayudó a muchos a encontrar lugares donde esconderse. Cuando se hacían redadas, Wallenberg se interponía entre ellos y los nazis, diciendo a éstos que antes tendrían que matarlo a él. Al final de la guerra, cuando todo era un caos y los otros diplomáticos huían, Wallenberg se quedó. Se le atribuye la salvación de unas

120 000 vidas. Cuando terminó la guerra, desapareció, y por mucho tiempo nadie supo qué le había sucedido. Ahora se cree que lo mataron, no los alemanes, sino las fuerzas de ocupación soviéticas. La historia de Wallenberg es más dramática que muchas otras, pero de ningún modo es única. El gobierno israelí ha documentado 6 000 casos de gentiles que protegieron a sus vecinos judíos durante el Holocausto, y sin duda hay miles más.

La moral nos exige actuar desinteresadamente. *¿Cuán desinteresadamente?* Ésa es una pregunta difícil. (Las teorías morales han sido criticadas tanto por pedir demasiado como por pedir muy poco.) Quizá no se nos pide que seamos tan heroicos como Raoul Wallenberg, pero aun así, se espera que estemos atentos a las necesidades de otros por lo menos en cierta medida.

Las personas de hecho se ayudan unas a otras, a veces mucho, a veces poco. Se hacen favores. Construyen albergues para la gente sin hogar. Trabajan como voluntarios en hospitales. Donan órganos y sangre. Las madres se sacrifican por sus hijos. Los bomberos arriesgan sus vidas para rescatar personas. Las monjas dedican sus vidas a trabajar entre los pobres. La lista podría seguir y seguir. Muchos donan dinero para apoyar causas valiosas, cuando podrían guardarlo para sí mismos. Peter Singer escribe:

Un día me llegó por correo el boletín informativo de la Fundación Australiana para la Conservación, el grupo más importante de Australia en la lucha por el conservacionismo. Incluía un artículo escrito por el coordinador de la fundación para recabar fondos, en el que informaba de un viaje que había hecho para dar las gracias a un donador que había enviado regularmente donativos de 1000 dólares

o más. Cuando llegó a la dirección indicada, pensó que algo debía estar mal; se hallaba frente a una casa muy modesta en un suburbio de la ciudad. Pero no había error: David Allsop, un empleado del departamento estatal de obras públicas, dona 50% de sus ingresos para causas ambientalistas.

Estas historias son notables, pero ¿debemos tomarlas al pie de la letra? ¿Son estas personas realmente tan desinteresadas como parecen? En este capítulo examinaremos algunos argumentos que nos dicen que, de hecho, nadie es realmente desinteresado. Esto puede parecer absurdo, considerando los ejemplos que acabamos de enumerar. De todas maneras, hay una teoría de la naturaleza humana, alguna vez muy extendida entre filósofos, psicólogos y economistas, y que todavía sostiene mucha gente común, según lo cual no somos capaces de actuar desinteresadamente. Según esta teoría, conocida como egoísmo psicológico, *toda acción humana está motivada por el interés propio*. Podemos creer que somos nobles y que nos sacrificamos, pero eso es sólo una ilusión; en realidad, nos preocupamos sólo por nosotros mismos.

¿Puede ser cierto el egoísmo psicológico? ¿Por qué lo ha creído tanta gente, ante tantas pruebas en su contra?

5.2. LA ESTRATEGIA DE REINTERPRETAR MOTIVOS

Todos sabemos que la gente algunas veces parece actuar altruistamente; pero quizás las explicaciones “altruistas” de la conducta sean demasiado superficiales: puede *parecer* que la gente es altruista, pero si miramos más a fondo, podre-

mos encontrar algo distinto. Por lo general no es difícil descubrir que la conducta “desinteresada” está en realidad conectada con algún beneficio para quien que la realiza.

Según algunos de los amigos de Raoul Wallenberg, antes de ir a Hungría, estaba deprimido y triste porque su vida no parecía tener ningún sentido, así que emprendió hazañas que lo hicieran una figura heroica. Su búsqueda de una vida con más sentido fue un triunfo rotundo —aquí estamos, más de medio siglo después de su muerte, hablando de él—. Se menciona con frecuencia a la Madre Teresa, la monja que dedicó su vida a trabajar entre los pobres de Calcuta, como ejemplo perfecto de altruismo; pero, por supuesto, la Madre Teresa creyó que sería recompensada con generosidad en el cielo (de hecho, no tuvo que esperar tanto por la recompensa: le dieron el Premio Nobel de la Paz en 1979). En cuanto a David Allsop, que dona 50% de sus ingresos para apoyar causas ambientalistas, Singer hace notar que “David había trabajado previamente haciendo campañas él mismo, y dijo que ahora encontraba gran satisfacción en poder dar la ayuda financiera para que otros hicieran campañas”.

Así, la conducta “altruista” está realmente conectada con cosas tales como el deseo de llevar una vida más significativa, el deseo de reconocimiento público, sentimientos de satisfacción personal y la esperanza de una recompensa en el cielo. En cualquier acto de aparente altruismo, podemos encontrar una manera de comprender el altruismo y reemplazarlo por una explicación de motivos más centrados en uno mismo. Esta técnica de reinterpretar motivos es perfectamente general y puede repetirse una y otra vez.

Thomas Hobbes (1588-1679) creyó que el egoísmo psicológico era probablemente cierto, pero no quedó satisfecho

con un enfoque tan parcial. No es teóricamente elegante que tratemos cada ejemplo por separado, preocupándonos primero por Raoul Wallenberg, luego por la Madre Teresa, luego por David Allsop y así sucesivamente. Si el egoísmo psicológico es verdad, debemos poder dar una explicación más general de los motivos humanos, que probara la teoría de una vez por todas. Esto es lo que Hobbes trató de hacer. Su método consistió en enumerar tipos generales de motivos, concentrándose especialmente en los “altruistas”, y mostrando cómo cada uno podía entenderse en términos egoístas. Una vez completado este proyecto, habría eliminado sistemáticamente al altruismo de nuestro entendimiento de la naturaleza humana. He aquí dos ejemplos de Hobbes en acción.

1. *La caridad.* Éste es el motivo más general que le atribuimos a la gente cuando pensamos que está actuando preocupada por los demás. El *Oxford English Dictionary* dedica casi cuatro columnas a “caridad”. La define de maneras muy diversas como “Amor cristiano a nuestros semejantes”, y como “Benevolencia hacia nuestros prójimos”. Pero si tal amor al prójimo no existe en realidad, se debe interpretar la conducta caritativa de un modo radicalmente distinto. En su ensayo “Sobre la naturaleza humana”, Hobbes la describe así: “Para un hombre no puede haber mejor argumento de su propio poder que descubrirse capaz no sólo de realizar sus propios deseos, sino también de ayudar a otros a alcanzar los suyos: y es esto en lo que consiste la caridad”. De este modo, la caridad es el deleite que encontramos en demostrar nuestro propio poder. El hombre caritativo se demuestra a sí mismo (y al mundo) que tiene más recursos que otros: no sólo puede encargarse de sí mismo, sino que tiene de sobra para otros que no son tan capaces como él. En otras palabras, sólo está haciendo alarde de su propia superioridad.

Por supuesto, Hobbes tenía conciencia de que el hombre caritativo podía *creer* que no estaba haciendo esto, pero no somos los mejores jueces de nuestras propias motivaciones. Es natural que interpretemos nuestras acciones de una manera que nos favorezca (que no es más que lo que el egoísta psicológico esperaría), y es halagüeño pensar que somos “desinteresados”. La descripción de Hobbes trata de dar la explicación *real* de por qué actuamos como actuamos, y no los halagos superficiales que naturalmente queremos creer.

2. *La compasión.* ¿Qué es compadecer a otras personas? Podríamos pensar que es simpatizar con ellas, sentirnos desdichados por sus infortunios, y actuando movidos por esta simpatía, podemos tratar de ayudarlas. Hobbes cree que hasta aquí todo va bien, pero no se llega muy lejos así. La razón por la que nos afectan los infortunios de otras personas es porque nos recuerdan que lo mismo podría pasarnos a *nosotros*. “La compasión —dice— es la imaginación o la ficción de una calamidad futura para nosotros, y que surge de sentir las calamidades de otro hombre”.

Esta explicación de la compasión resulta ser más poderosa, desde un punto de vista teórico, de lo que parece a primera vista. Puede explicar muy claramente algunos hechos peculiares acerca del fenómeno. Puede explicar, por ejemplo, por qué sentimos más compasión cuando sufre una persona buena que cuando sufre una persona mala. La compasión, según la explicación de Hobbes, requiere un sentido de identificación con la persona que está sufriendo: te compadezco cuando me imagino a mí mismo en tu lugar. Pero como cada uno de nosotros se considera a sí mismo una buena persona, no nos identificamos con quienes pensamos que son malos. Por tanto, no compadecemos a los malvados como compadecemos a los buenos. Nuestros

sentimientos de compasión varían directamente con la virtud de la persona que sufre porque nuestro sentido de identificación varía de la misma manera.

La estrategia de reinterpretar motivos es un método persuasivo de razonamiento; ha hecho que muchos piensen que el egoísmo psicológico puede ser verdad. Apela especialmente a un cierto cinismo que hay en nosotros, una sospecha de que la gente no es, ni con mucho, tan noble como parece. Pero no es un método concluyente de razonamiento, pues no puede probar que el egoísmo psicológico sea cierto. Lo malo es que sólo muestra que es *posible* interpretar motivos de manera egoísta, pero no hace nada para mostrar que los motivos egoístas son más profundos o más ciertos que las explicaciones altruistas que pretenden remplazar. A lo sumo, la estrategia muestra que el egoísmo psicológico es posible. Todavía necesitamos argumentos para mostrar que es verdadero.

5.3. DOS ARGUMENTOS EN FAVOR DEL EGOÍSMO PSICOLÓGICO

Con frecuencia se han propuesto dos argumentos generales en favor del egoísmo psicológico. Son argumentos “generales” en el sentido de que cada uno intenta establecer de un solo golpe que todas las acciones, y no sólo alguna limitada clase de acciones, son motivadas por el interés propio. Como veremos, ninguno de los dos argumentos resiste un análisis minucioso.

El argumento de que siempre hacemos lo que más queremos hacer. Si describimos la acción de una persona como egoísta

y la de otra persona como desinteresada, estamos pasando por alto el hecho decisivo de que en ambos casos, suponiendo que la acción se hizo voluntariamente, *la persona está haciendo simplemente aquello que más quiere hacer*. Si Raoul Wallenberg escogió ir a Budapest, y nadie lo estaba obligando, eso sólo muestra que él quería ir allí más de lo que él quería permanecer en Suecia, y ¿por qué debemos alabarlo por su “desinterés”, si sólo estaba haciendo lo que más quería hacer? Su acción fue dictada por sus propios deseos, su propio sentido de lo que él más quería. De este modo, no estaba actuando desinteresadamente. Y dado que exactamente lo mismo puede decirse de cualquier acto supuestamente altruista, podemos concluir que el egoísmo psicológico debe ser verdadero.

Este argumento tiene dos faltas fundamentales. Primero, depende de la idea de que la gente nunca hace nada voluntariamente excepto aquello que quiere hacer. Pero esto es claramente falso. Algunas veces hacemos cosas que no queremos hacer, porque son un medio necesario para alcanzar un fin que deseamos; por ejemplo, no queremos ir al dentista, pero vamos de todos modos para evitar un dolor de muelas. Este tipo de caso puede, sin embargo, parecer congruente con el espíritu del argumento, porque se desean los fines (tales como evitar un dolor de muelas).

Pero hay también cosas que hacemos no porque queramos, ni incluso porque sean medios para un fin que queremos alcanzar, sino porque sentimos que *debemos* hacerlas. Por ejemplo, alguien puede hacer algo porque ha prometido hacerlo, y por tanto se siente obligado, aunque no quiera hacerlo. A veces se sugiere que en tales casos hacemos la acción porque, después de todo, queremos cumplir nuestras promesas. Sin embargo, eso no es verdad. Si he prome-

tido hacer algo pero no quiero hacerlo, entonces simplemente es falso decir que quiero cumplir mi promesa. En tales casos sentimos un conflicto precisamente porque *no* queremos hacer lo que nos sentimos obligados a hacer.

Si nuestros deseos y nuestro sentido de obligación estuvieran siempre en armonía, éste sería un mundo feliz. Por desgracia, no gozamos de tan buena fortuna. Es una experiencia bastante común que nos veamos empujados en distintas direcciones por el deseo y la obligación. Por lo que sabemos, Wallenberg puede haber sido así: tal vez quería quedarse en Suecia, pero sintió que tenía que ir a Budapest. En todo caso, del hecho de que haya decidido ir no se sigue que quería ir.

El argumento tiene también un segundo defecto. Supongamos que concediéramos, por argumentar, que siempre actuamos siguiendo nuestros deseos más fuertes. Aun concediendo esto, de ello no se seguiría que Wallenberg actuó egoístamente o por interés propio, puesto que si él quería ayudar a otras personas, incluso con gran riesgo para él mismo, eso es precisamente lo que lo hace *no* ser egoísta. ¿Qué otra cosa podría ser el altruismo si no querer ayudar a otros, incluso a un costo para uno mismo? Otra forma de plantear este argumento es decir que el *objeto* de un deseo determina si se es o no se es egoísta. El solo hecho de que actúes siguiendo tus propios deseos no significa que estés actuando egoístamente, sino que depende de *qué es* lo que desees. Si te preocupas sólo por tu propio bienestar y no piensas en otros, entonces eres egoísta; pero si también quieres que otros sean felices y actúas siguiendo *ese* deseo, entonces no eres egoísta.

Por tanto, este argumento está mal en casi todas las formas en que un argumento puede estar mal: las premisas no

son verdaderas, y aun si lo fueran, la conclusión no se seguiría de ellas.

El argumento de que hacemos lo que nos hace sentir bien. El segundo argumento general en favor del egoísmo psicológico apela al hecho de que las llamadas acciones desinteresadas producen un sentido de satisfacción en quien las hace. Actuar “desinteresadamente” hace que la gente se sienta satisfecha de sí misma, y ése es el punto real.

Según un periódico del siglo XIX, este argumento fue propuesto una vez por Abraham Lincoln. El periódico *Monitor*, de Springfield, Illinois, informó:

Lincoln una vez comentó a un pasajero que viajaba con él en una antigua carroza que todos los hombres eran movidos por el egoísmo al hacer el bien. Su compañero de viaje impugnó esta posición cuando pasaron por un puente de madera que cruzaba una ciénaga. Mientras cruzaban el puente, vieron una cerda en la orilla, haciendo un ruido terrible porque sus cerditos se habían ido a la ciénaga y estaban en peligro de ahogarse. Cuando la vieja carroza empezó a subir la colina, Lincoln gritó: “Cochero, ¿puede usted parar sólo un momento?” Entonces Lincoln se bajó, corrió y sacó a los cerditos del lodo y del agua y los dejó en la orilla. Al regresar, su compañero de viaje observó: “Ahora dime, Abe, ¿dónde entra el egoísmo en este pequeño episodio?” “¡Válgame Dios, Ed! Ésa fue la esencia misma del egoísmo. No hubiera yo tenido la conciencia tranquila en todo el día si hubiera seguido, dejando que esa cerda sufriera por sus cerditos. Lo hice para tener la conciencia tranquila, ¿no lo ves?”

Lincoln fue un gran hombre, pero, por lo menos en esta ocasión, no fue un muy buen filósofo. Su argumento es vulnerable al mismo tipo de objeciones que el argumento anterior. ¿Por qué deberíamos pensar, solamente porque alguien obtiene una satisfacción al ayudar a otros, que esto lo hace egoísta? ¿No es precisamente la persona desinteresada aquella que *deriva* satisfacción de ayudar a otros, mientras que la persona egoísta no? Si Lincoln “quedó con la conciencia tranquila” tras rescatar a los cerditos, ¿muestra esto que era egoísta o, por el contrario, lo muestra como compasivo y de buen corazón? (Si una persona fuera verdaderamente egoísta, ¿por qué debería molestarle que otros sufrieran, y mucho menos los cerdos?) De modo similar, no es más que un sofisma decir que, porque alguien encuentra satisfacción al ayudar a otros, es egoísta. Si lo decimos rápidamente, pensando en otra cosa, tal vez suene bien, pero si lo decimos lentamente y ponemos atención en lo que estamos diciendo, suena simplemente ridículo.

Además, supóngase que preguntamos *por qué* debería alguien obtener satisfacción de ayudar a otros. ¿Por qué debe hacerte sentir bien aportar dinero para un albergue de gente sin hogar, cuando en cambio podrías estarlo gastando en ti mismo? La respuesta debe ser, por lo menos en parte, que *eres la clase de persona a la que le importa lo que les sucede a otros*. Si no te importara lo que les sucede, entonces dar dinero parecería una pérdida y no una fuente de satisfacción. Te sentirías más como un tonto que como un santo.

Aquí hay una lección general que aprender, relacionada con la naturaleza del deseo y de sus objetos. Deseamos todo tipo de cosas —dinero, un coche nuevo, jugar al ajedrez, casarnos, etc.— y porque deseamos esas cosas, podemos obtener satisfacción al conseguirlas. Pero el objeto de nuestro

deseo no es la satisfacción: eso no es lo que buscamos. Lo que buscamos es simplemente el dinero, el coche, el ajedrez o el matrimonio. Sucede lo mismo al ayudar a otros. Debemos primero querer ayudarlos, antes de que podamos obtener de ello alguna satisfacción. La grata satisfacción es un producto derivado, no es lo que estamos buscando. De este modo, sentir esa satisfacción no es una marca de egoísmo.

5.4. ACLAREMOS ALGUNAS CONFUSIONES

Uno de los motivos teóricos más poderosos es un deseo de simplicidad. Cuando empezamos a explicar algo, quisiéramos encontrar la explicación más sencilla posible. Esto es indudablemente cierto en las ciencias: cuanto más simple sea una teoría científica, más atractiva será. Consideremos fenómenos tan diversos como el movimiento de los planetas, las mareas y la manera en que los objetos caen cuando se les suelta desde una altura. Éstos parecen ser muy diferentes al principio, y diríase que son necesarios varios principios diferentes para explicarlos. ¿Quién sospecharía que todos pueden explicarse con un único y simple principio? Sin embargo, eso es lo que hace la teoría de la gravedad. La capacidad de la teoría para reunir diversos fenómenos bajo un solo principio explicativo es una de sus mayores virtudes. Pone orden en un caos.

De igual manera, cuando pensamos en la conducta humana, quisiéramos encontrar un principio que lo explicara todo. Buscamos una sola fórmula simple, y si encontramos una, ésta unirá los diversos fenómenos de la conducta humana, del modo en que las fórmulas sencillas de la física reúnen fenómenos aparentemente distintos. Como es obvio

que la preocupación por uno mismo es un factor de abrumadora importancia en la motivación, resulta natural preguntarse si toda motivación no podrá explicarse en esos términos. Y así es como se asienta la idea del egoísmo psicológico.

Pero la idea fundamental que impulsa el egoísmo psicológico no puede ni siquiera expresarse sin caer en confusiones; pero una vez aclaradas esas confusiones, la teoría ya no parece aceptable.

Primero, la gente tiende a confundir *egoísmo* con *interés propio*. Si reflexionamos, estos dos conceptos claramente no son lo mismo. Si voy a ver a un médico cuando me siento mal, estoy actuando en mi interés propio, y nadie pensaría en llamarme “egoísta” por esto. De modo similar, cepillarme los dientes, trabajar arduamente en mi empleo y obedecer la ley va en mi propio interés, pero ninguno de estos hechos es ejemplo de conducta egoísta. La conducta egoísta es la conducta que pasa por alto los intereses de los demás en circunstancias en las que sus intereses no debían desdeñarse. Así, tomar una comida normal en circunstancias normales no es egoísta (a pesar de que definitivamente va en el interés propio); pero serías egoísta si acapararas alimentos mientras otros se están muriendo de hambre.

Una segunda confusión se da entre la conducta por interés propio y la búsqueda del placer. Hacemos muchas cosas porque nos gustan, pero eso no significa que estemos actuando por interés propio. El hombre que continúa fumando aun después de conocer la conexión entre el cigarrillo y el cáncer seguramente no está actuando en su propio interés, ni siquiera según su propio criterio —el interés propio dictaría que dejara de fumar—, y tampoco está actuando de modo altruista. Sin duda, está fumando por placer,

pero esto sólo muestra que la búsqueda indisciplinada del placer y actuar por interés propio son cosas distintas. Reflexionando acerca de esto, Joseph Butler, el crítico más importante del egoísmo en el siglo XVIII, observó: “Lo que hay que lamentar no es que los hombres se preocupen mucho por su propio bien o interés en el mundo actual, sino que no se preocupen lo suficiente”.

Tomados en conjunto, los dos últimos párrafos nos muestran que *a*) es falso que todas las acciones sean egoístas, y *b*) es falso que todas las acciones se hagan por interés propio. Cuando nos cepillamos los dientes, por lo menos en circunstancias normales, no estamos actuando egoístamente; por tanto, no todas las acciones son egoístas. Y cuando fumamos, no estamos actuando por interés propio; por tanto, no todas las acciones se hacen por interés propio. Vale la pena hacer notar que estos dos puntos no dependen de ejemplos de altruismo; incluso si no hubiera algo como conducta altruista, el egoísmo psicológico de todos modos sería falso.

Una tercera confusión es la suposición, que aunque es común es falsa, de que una preocupación por el bienestar propio es incompatible con toda preocupación genuina por los demás. Como es obvio que todos (o casi todos) desean su propio bienestar, podría creerse que nadie puede preocuparse realmente por el bienestar de otros. Pero ésta es una falsa dicotomía. No hay ninguna incongruencia en desear que cada quien, incluido uno mismo y otros, sean felices. Ciertamente, a veces nuestros intereses pueden entrar en conflicto con los intereses de otros, y podríamos entonces tener que tomar decisiones difíciles. Pero incluso en estos casos a veces optamos por los intereses de otros, especialmente cuando los otros son nuestros amigos y nuestra fami-

lia. Más importante, sin embargo, es que la vida no siempre es así. A veces podemos ayudar a otros con poco o ningún costo para nosotros. En esas circunstancias, ni siquiera la más grande preocupación por uno mismo nos impedirá actuar generosamente.

Una vez aclaradas estas confusiones, parece haber poca razón para pensar que el egoísmo psicológico es una teoría aceptable. Por el contrario, parece ser decididamente inaceptable. Si observamos la conducta de la gente con un criterio amplio, veremos que mucha es motivada por el interés propio, pero dista mucho de ser toda. En realidad, podría haber una fórmula sencilla, aún no descubierta, que explicara toda la conducta humana, pero ésta no es el egoísmo psicológico.

5.5. EL ERROR MÁS PROFUNDO DEL EGOÍSMO PSICOLÓGICO

El análisis anterior puede parecer despiadadamente negativo. Si el egoísmo psicológico es tan obviamente confuso y si no hay argumentos aceptables a su favor, podría preguntar el lector, ¿por qué tantas personas inteligentes se han sentido atraídas por él? Es una buena pregunta. Parte de la respuesta es el impulso casi irresistible hacia la simplicidad teórica. Otra parte es la atracción de lo que parece ser una actitud realista y deflacionaria hacia las pretensiones humanas. Pero hay una razón más profunda: mucha gente ha aceptado el egoísmo psicológico porque le parece *irrefutable*, y en cierto sentido tiene razón. Aunque en otro sentido, la inmunidad de la teoría a toda refutación es su defecto más profundo.

Para explicarme, permítaseme contar una historia (verdadera) que podría parecer apartada de nuestro tema. Hace

algunos años, un grupo de investigadores al mando del doctor David Rosenham, profesor de psicología y derecho de la Universidad de Stanford, fueron admitidos como pacientes en varios hospitales psiquiátricos. El personal de los hospitales no sabía que hubiera nada especial en ellos; creyeron que los investigadores eran pacientes comunes. Los investigadores querían ver cómo los tratarían.

Los investigadores eran perfectamente normales (lo que quiera que eso signifique), pero su simple presencia en los hospitales hizo suponer que padecían trastornos mentales. Aunque se comportaron normalmente —no hicieron nada para fingirse enfermos— pronto descubrieron que todo lo que hacían era interpretado como señal del trastorno mental que se había anotado en sus hojas de admisión. Cuando se descubrió que algunos de ellos tomaban notas, se hacían entradas en sus registros tales como “el paciente se enfrasca en una conducta escritora”. Durante una entrevista, un “paciente” confesó que aunque de niño había estado muy cercano a su madre, al crecer se encariñó más con su padre: un giro normal. Pero esto fue interpretado como prueba de “relaciones inestables en la niñez”. Hasta sus protestas de que eran normales fueron tomadas en contra de ellos. Uno de los pacientes verdaderos los previno: “Nunca le digan al doctor que están bien. No les creerá. Eso se llama una ‘fuga hacia la salud’. Díganle que todavía están enfermos, pero que se están sintiendo mucho mejor. Eso se llama perspicacia”.

Ninguno de los miembros del personal del hospital descubrió el engaño. En cambio, a los pacientes reales les pareció transparente. Uno de ellos dijo a un investigador: “Tú no estás loco. Estás haciendo una revisión del hospital”. Y así era.

¿Por qué los médicos no se dieron cuenta? El experimento reveló algo acerca de la fuerza de una suposición

controladora: *una vez aceptada una hipótesis, todo se puede interpretar en su apoyo*. Una vez que la suposición controladora fue que los falsos pacientes tenían trastornos mentales, no importaba cómo se comportaran; cualquier cosa que hicieran sería interpretada para adaptarla a la suposición. Pero el “éxito” de esta técnica no probó que la hipótesis fuese verdadera. En todo caso, fue señal de que algo estaba equivocado.

La hipótesis de que los falsos pacientes tenían perturbaciones mentales era errónea porque *no se podía poner a prueba*. Si una hipótesis pretende decir algo objetivo acerca del mundo, entonces debe haber algunas condiciones imaginables que puedan verificarla, y algunas que concebiblemente puedan refutarla. De otro modo, no significa nada. Si, por ejemplo, la hipótesis es que todos los cisnes son blancos, podemos mirar cisnes para ver si alguno es verde, azul o de algún otro color. Y aunque no encontráramos ningún cisne verde o azul, sabemos *cómo sería* encontrar alguno. Nuestra conclusión debe apoyarse en los resultados de estas observaciones. (De hecho, hay algunos cisnes negros, así es que esta hipótesis es falsa.) Asimismo, suponemos que alguien dice: “Shaquille O’Neal no puede entrar en mi Volkswagen”. Sabemos lo que esto significa, porque podemos imaginar las circunstancias que lo harían cierto y las circunstancias que lo harían falso. Para probar el enunciado, llevamos el auto al señor O’Neal, lo invitamos a subir y vemos lo que sucede. Si resulta de un modo, el enunciado es verdadero; si resulta del otro, el enunciado es falso.

Debería haber sido posible para los médicos examinar a los falsos pacientes, mirar los resultados y decir: “Un momento, esta gente no tiene nada malo”. (Recordemos que los falsos pacientes se comportaban normalmente, no fin-

gían ningún síntoma psiquiátrico.) Pero los médicos no estaban actuando de este modo: para ellos, *nada podía ir en contra la hipótesis de que los "pacientes" estaban enfermos.*

El egoísmo psicológico participa del mismo error. Una vez que se convierte en la suposición controladora de que toda la conducta se realiza por interés propio, todo lo que sucede puede ser interpretado para adecuarse a esta suposición. ¿Y qué? Si no hay una pauta de acción o de motivación concebible que cuente en contra de la teoría —si ni siquiera podemos imaginar lo que sería un acto desinteresado—, entonces la teoría está vacía.

Por supuesto, hay una forma de eludir este problema, tanto para los médicos como para el egoísmo psicológico. Los médicos podrían haber identificado alguna forma razonable de distinguir entre personas mentalmente sanas y personas enfermas; entonces podrían haber observado a los falsos pacientes para ver a qué categoría pertenecían. De modo similar, cualquiera que esté tentado a creer en que el egoísmo psicológico es verdadero, podría identificar alguna manera razonable de distinguir la conducta motivada por el interés propio de la que no lo está, y entonces ver cómo la gente de hecho se comporta y ver en qué categorías caen tales acciones. Por supuesto, cualquiera que hiciera esto vería que la gente está motivada de muchos modos. Las personas actúan por codicia, enojo, lujuria, amor y odio. Hacen cosas porque están temerosas, celosas, curiosas, felices, preocupadas e inspiradas. Algunas veces son egoístas y otras generosas. A veces, como Raoul Wallenberg, son incluso heroicas. Ante todo esto, la idea de que no hay sino un solo motivo no puede sostenerse. Si el egoísmo psicológico se sostiene de una manera en que se le pueda probar, los resultados de la prueba serán que la teoría es falsa.

VI. EL EGOÍSMO ÉTICO

El propósito moral más alto del hombre es alcanzar su propia felicidad.

AYN RAND, *The Virtue of Selfishness* (1961)

6.1. ¿EXISTE UN DEBER DE AYUDAR A QUIENES SE MUEREN DE HAMBRE?

Cada año, millones de personas mueren por desnutrición y males de salud relacionados. Una pauta común entre los niños de los países pobres es la muerte por deshidratación a causa de diarreas provocadas por la desnutrición. El director ejecutivo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF, por sus siglas en inglés) ha estimado que cada día mueren alrededor de 15 000 niños por esa causa; esto representa 5 475 000 niños anualmente. Si añadimos a los que mueren por otras causas que se pueden prevenir, el número sobrepasa los 10 millones. Incluso si esta estimación es demasiado alta, la cantidad de niños que mueren es aterradora.

Para quienes vivimos en países prósperos, esto nos presenta un grave problema. Gastamos dinero en nosotros mismos, no sólo para cubrir las necesidades de la vida, sino para incontables lujos: buenos automóviles, ropas costosas, estéreos, deportes, películas, etc. En los Estados Unidos, incluso la gente con un ingreso modesto disfruta de estas cosas. El problema es que en lugar de hacer eso, podríamos

privarnos de nuestros lujos y dar el dinero para ayudar a la gente que muere de hambre. El hecho de que no lo hagamos sugiere que consideramos que nuestros lujos son más importantes que sus vidas.

¿Por qué permitimos que la gente se muera de hambre cuando podríamos salvarla? Pocos de nosotros creemos de hecho que nuestros lujos son importantes. La mayoría de nosotros, si se nos pregunta directamente, probablemente quedaremos un poco avergonzados, y diremos que tal vez deberíamos hacer más para ayudar. La explicación de por qué no lo hacemos es, al menos en parte, que difícilmente pensamos alguna vez en el problema. Viviendo nuestras confortables vidas, nos aislamos de él. La gente que muere de hambre se está muriendo lejos de nosotros; no la vemos e incluso podemos evitar pensar en ella. Cuando pensamos en ella, es sólo en abstracto, como estadísticas. Desgraciadamente para la gente con hambre, las estadísticas no tienen mucho poder para conmovernos.

Respondemos de modo diferente cuando hay una “crisis”, cuando una gran masa de gente se está muriendo de hambre en determinado lugar, como en Etiopía en 1984 o en Somalia en 1992. Es entonces cuando esto se convierte en noticia de primera plana, y se moviliza ayuda. Pero cuando los necesitados están dispersos por el mundo, la situación no parece tan urgente. Los 5 475 000 niños tienen la mala fortuna de no estar todos juntos, digamos, en Chicago.

Sin embargo, dejando de lado la cuestión de por qué nos comportamos como lo hacemos, ¿cuál es nuestro deber? ¿Qué *deberíamos* hacer? Podríamos pensar en ésta como la perspectiva del “sentido común” sobre este asunto: la moral exige que equilibremos nuestros propios intereses con los intereses de otros. Por supuesto, es comprensible

que busquemos nuestro propio interés, y no se puede culpar a nadie por ocuparse de sus necesidades básicas. Pero al mismo tiempo, las necesidades de otros son también importantes, y cuando podemos ayudar a otros —especialmente si no hay un gran costo para nosotros— deberíamos hacerlo. Así, si te sobran unos 10 dólares y si donarlos a una organización de ayuda contra el problema del hambre ayudaría a salvar la vida de un niño, entonces la moral del sentido común dice que deberías dar ese dinero.

Esta manera de pensar incluye una suposición general acerca de nuestros deberes morales: se supone que tenemos deberes morales hacia otras personas, y no sólo deberes que creamos, como hacer una promesa o contraer una deuda. Tenemos deberes “naturales” hacia otros *simplemente porque son gente que podría ser ayudada o dañada por lo que hacemos*. Si cierta acción beneficiara (o dañara) a otras personas, entonces ésta sería una razón de por qué deberíamos (o no deberíamos) realizar esa acción. La suposición del sentido común es que los intereses de otras personas *cuentan*, por sí mismos, desde un punto de vista moral.

Mas lo que para una persona es de sentido común, para otra no es más que un inocente lugar común. Algunos pensadores han sostenido que, de hecho, no tenemos deberes “naturales” para con otras personas. El egoísmo ético es la idea de que cada quien debe buscar exclusivamente su propio interés. Es diferente del egoísmo psicológico, que es la teoría de una naturaleza humana que se ocupa de cómo *de hecho* se comporta la gente. El egoísmo psicológico dice que la gente en realidad busca siempre su propio interés. En cambio el egoísmo ético es una teoría normativa; es decir, una teoría de cómo *debemos* comportarnos. De cualquier modo que nos comportemos, el egoísmo ético dice que

nuestro único deber es hacer aquello que es lo mejor para nosotros mismos.

Esta teoría nos da qué pensar. Contradice algunas de nuestras creencias morales más profundas —creencias sostenidas por la mayoría de nosotros, en todo caso— y no es fácil de refutar. Examinaremos los argumentos más importantes en favor y en contra de ella. Si resulta que es verdadera, entonces, por supuesto, esto será inmensamente importante. Pero incluso si resulta falsa, hay todavía mucho que aprender de su examen, pues podremos obtener alguna comprensión de las razones de por qué *de hecho* tenemos obligaciones hacia otras personas.

Pero antes de ver los argumentos, debemos ser un poco más claros acerca de qué es exactamente lo que esta teoría dice y qué es lo que no dice. En primer lugar, el egoísmo ético no dice que se deban promover los intereses propios *así como* los intereses de otros. Eso constituiría una idea normal de sentido común. El egoísmo ético es la opinión radical de que el *único* deber que uno tiene es el de promover los intereses propios. Según el egoísmo ético, hay un solo principio de conducta fundamental, el principio del interés propio, y este principio resume todos los deberes y obligaciones naturales que se tienen.

Sin embargo, el egoísmo ético no dice que se deban *evitar* acciones que ayuden a otros. Puede suceder que en muchos casos tus intereses coincidan con los intereses de otros, de tal modo que al ayudarte a ti mismo estarías ayudándolos, quiéraslo o no. O puede suceder que ayudar a otros sea un medio eficaz para crear algún beneficio para ti mismo. El egoísmo ético no prohíbe tales acciones; de hecho, puede recomendarlas. La teoría insiste sólo en que en tales casos el beneficio de otros no es lo que hace correcta la acción. Lo

que la hace correcta es, más bien, el hecho de que es en provecho de uno mismo.

Finalmente, el egoísmo ético no implica que al favorecer los intereses propios uno deba siempre hacer aquello que uno quiere hacer, o lo que le dará más placer a corto plazo. Alguien puede querer beber mucho, fumar cigarrillos, tomar drogas o desperdiciar sus mejores años en el hipódromo. El egoísmo ético vería todo esto con malos ojos, sin importar los momentos de placer que nos traiga. El egoísmo ético dice que una persona debe hacer aquello que, a la larga, realmente va en su mejor interés. Recomienda el egoísmo, pero no la estupidez.

6.2. TRES ARGUMENTOS EN FAVOR DEL EGOÍSMO ÉTICO

¿Qué argumentos se pueden proponer para apoyar esta doctrina? Desgraciadamente, se afirma la teoría más a menudo de lo que se argumenta a su favor; muchos de quienes la apoyan al parecer piensan que su verdad es obvia, de modo que no se necesitan argumentos. Cuando se habla en su favor, comúnmente se usan tres líneas de razonamiento.

El argumento de que el altruismo es contraproducente. El primer argumento tiene muchas variaciones y cada una sugiere la misma cuestión general:

- Cada uno de nosotros está íntimamente familiarizado con sus propios deseos y necesidades individuales. Además, cada uno de nosotros está situado en un lugar único para procurar bien esos deseos y necesidades. Al mismo tiempo, sólo de modo imperfecto, conocemos los deseos y

necesidades de otras personas y no estamos bien situados para procurarlos. Por tanto, es razonable creer que si nos proponemos ser “los guardianes de nuestros prójimos”, a menudo nos equivocamos y terminaremos haciendo más mal que bien.

- Al mismo tiempo, la política de “estar al pendiente de los otros” es una intromisión ofensiva en la intimidad de otras personas; esencialmente se trata de una política de entremeterse en los asuntos de otros.
- Hacer que otras personas sean el objeto de nuestra “caridad” es degradarlas; les roba su dignidad individual y su respeto propio. En efecto, ofrecerles caridad es como decirles que no son competentes para cuidarse a sí mismas, y la afirmación provoca su propio cumplimiento. Dejan de ser independientes, y pasivamente se vuelven dependientes de otros. Por eso, quienes reciben “caridad” con tanta frecuencia están resentidos, más que agradecidos.

De este modo, se dice que la política de “velar por otros” es contraproducente. Si queremos hacer lo que sea mejor para la gente, no debemos adoptar las llamadas políticas de conducta altruista. Por el contrario, si cada persona vela por sus propios intereses, es más probable que cada quien esté mejor. Como dice Robert G. Olson en su libro *The Morality of Self-Interest* (1965): “Es más probable que el individuo contribuya al mejoramiento social cuando procura racionalmente sus mejores intereses de largo plazo”. O, como lo expresó Alexander Pope,

Así formaron Dios y la naturaleza el marco general
y declararon que son lo mismo el amor propio y lo social.

Es posible discrepar de este argumento por muy diversos motivos. Por supuesto, nadie está en favor de estar equivocándose, de inmiscuirse en las vidas de los demás y de privarlos del respeto propio. Pero, ¿es realmente eso lo que hacemos cuando alimentamos a niños con hambre? La niña que se muere de hambre en Somalia, ¿está siendo realmente dañada cuando nos “entrometemos” en “sus asuntos” al darle alimentos? Parece poco probable. Pero podemos dejar de lado este punto, puesto que considerado como argumento en favor del egoísmo ético, esta manera de pensar tiene un defecto aun más grave.

El problema es que no es en realidad un argumento en favor del egoísmo ético. El argumento concluye que debemos adoptar ciertas políticas de conducta, y a primera vista parecen ser políticas egoístas. No obstante, la *razón* por la que se dice que debemos adoptar esas políticas es decididamente no egoísta. Se dice que debemos adoptar esas políticas porque hacerlo así promoverá el “mejoramiento de la sociedad”; pero según el egoísmo ético, eso es algo que no debería importarnos. Explicado en detalle, con todas las cartas puestas sobre la mesa, el argumento dice:

1. Debemos hacer aquello que mejor promueva los intereses de todos.
2. El mejor modo de promover los intereses de todos es que cada quien adopte la política de buscar exclusivamente sus propios intereses.
3. Por tanto, cada uno de nosotros debe adoptar la política de promover exclusivamente sus propios intereses.

Si aceptamos este razonamiento, entonces no somos egoístas éticos. Aun si pudiéramos terminar comportándonos como egoístas, nuestro principio fundamental sería de beneficencia: estamos haciendo lo que creemos que ayudará

a todos, no sólo lo que creemos que nos beneficiará a nosotros. En lugar de ser egoístas, resulta que somos altruistas con una peculiar opinión de lo que de hecho promueve el bienestar general.

El argumento de Ayn Rand. Los filósofos no leen mucho a Ayn Rand (1905-1982), sobre todo porque las principales ideas asociadas a su nombre —que el capitalismo es un sistema económico moralmente superior y que la moral exige respeto absoluto a los derechos de los individuos— han sido desarrolladas más rigurosamente por otros escritores. No obstante, ella fue una figura carismática que atrajo durante su vida a seguidores devotos, y hoy día, dos décadas después de su muerte, la industria alrededor de Ayn Rand es todavía muy fuerte. Entre los escritores del siglo xx, la idea del egoísmo ético está probablemente más estrechamente asociada con ella que con nadie más.

Ayn Rand concebía la ética del “altruismo” como una idea totalmente destructiva, tanto en la sociedad en su conjunto como en las vidas de las personas engañadas por ella. El altruismo, a su modo de pensar, conduce a una negación del valor individual. Le dice a la persona: tu vida es sólo algo que puede ser sacrificado. “Si un hombre acepta la ética del altruismo —escribe— su primera preocupación no es cómo vivir su vida, sino cómo sacrificarla”. Aquellos que promueven la ética del altruismo no merecen ni siquiera desprecio: son parásitos que, en lugar de trabajar para construir y mantener sus vidas, se aprovechan de quienes sí lo hacen. Rand escribe:

Parásitos, gorriones, saqueadores, bestias y matones no pueden tener ningún valor para un ser humano; ni puede él

obtener ningún beneficio de vivir en una sociedad orientada a las necesidades, exigencias y protecciones de *ellos*, una sociedad que lo trata como a un animal que se puede sacrificar y lo penaliza por sus virtudes con el fin de recompensarlos a *ellos* por sus vicios; esto es lo que significa una sociedad basada en la ética del altruismo.

Por “sacrificar la propia vida” Rand no quiere decir algo tan dramático como morir. La vida de una persona consiste, en parte, en proyectos emprendidos y bienes ganados y creados. De este modo, pedir que una persona abandone sus proyectos o renuncie a sus bienes es una campaña de “sacrificio de su vida”.

Rand también sugiere que hay una base metafísica para el egoísmo ético. De alguna manera, es la única ética que toma seriamente la *realidad* de la persona individual. Se lamenta de “la enorme medida con que el altruismo socava la capacidad del hombre para captar [...] el valor de una vida individual; revela una mente de la cual se ha erradicado la realidad de un ser humano”.

¿Qué hay, entonces, de los niños con hambre? Podría argumentarse que el egoísmo ético mismo “revela una mente de la cual se ha erradicado la realidad de un ser humano”, a saber, el ser humano que se está muriendo de hambre. Pero Rand cita con aprobación la respuesta que da uno de sus seguidores: “Una vez, cuando un estudiante le preguntó a Barbara Brandon: ‘¿Qué pasará a los pobres...?’, ella contestó: ‘Si *tú* quieres ayudarlos, nada te detendrá’”.

Todas estas observaciones, creo yo, son parte de un argumento ininterrumpido que puede resumirse así:

1. Una persona sólo tiene una vida que vivir. Si valoramos al individuo —esto es, si el individuo tiene valor mo-

ral—, entonces debemos convenir en que esta vida tiene suprema importancia. Al fin y al cabo, es todo lo que se tiene y es todo lo que uno es.

2. La ética del altruismo concibe la vida del individuo como algo que se debe estar dispuesto a sacrificar por el bien de otros. Por tanto, la ética del altruismo no toma seriamente el valor del individuo humano.
3. El egoísmo ético, que le permite a cada persona ver su propia vida como algo que tiene un valor fundamental, sí toma al individuo humano seriamente —de hecho, es la única filosofía que lo hace—.
4. De este modo, el egoísmo ético es la filosofía que debemos aceptar.

Una dificultad de este argumento, como puede el lector haber notado ya, es que supone que sólo tenemos dos opciones: o bien aceptamos la “ética del altruismo” o bien aceptamos el egoísmo ético. Se hace, entonces, que la decisión parezca obvia al representar “la ética del altruismo” como una doctrina descabellada que sólo un idiota podría aceptar: se dice que “la ética del altruismo” es la idea de que los intereses propios *no* tienen valor, y que se debe estar dispuesta a sacrificarse *totalmente* en cualquier momento si *cualquiera* así lo pide. Si ésta es la alternativa, entonces cualquier otra teoría, incluso el egoísmo ético, parecerá mejor en comparación.

Pero ésa difícilmente es una imagen justa de las opciones. Lo que llamamos la perspectiva del sentido común está entre los dos extremos. Dice que *ambos*, los intereses propios y los ajenos, son importantes y deben contrapesarse. A veces, una vez hecho esto, el resultado será que se debe actuar en interés de los ajenos; otras veces, resultará que uno debe ocuparse de sí mismo. Así, incluso si rechazáramos el

extremo de la “ética del altruismo”, de allí no se sigue que debemos aceptar el extremo del egoísmo ético, porque hay una vía intermedia disponible.

El egoísmo ético es compatible con la moral del sentido común.

La tercera línea de razonamiento toma una clase diferente de enfoque. Se suele presentar al egoísmo ético como una filosofía moral *revisionista*; es decir, como una filosofía que dice que nuestras teorías morales de sentido común están equivocadas y deben cambiarse. Sin embargo, es posible interpretar al egoísmo ético de una manera mucho menos radical, como una teoría que acepta la moral del sentido común y ofrece una explicación sorprendente de sus bases.

La interpretación menos radical es la siguiente. La moral común consiste en obedecer ciertas reglas. Debemos evitar dañar a otros, debemos ser sinceros, cumplir nuestras promesas, etc. A primera vista, estos deberes parecen tener poco en común: son sólo una serie de reglas separadas. Pero, desde un punto de vista teórico, podemos preguntarnos si no hay alguna unidad oculta que subyace a esta mezcolanza de distintos deberes. Tal vez haya algún pequeño número de principios fundamentales que expliquen todo el resto, así como en la física hay principios básicos que unifican y explican diversos fenómenos. Desde un punto de vista teórico, cuantos menos principios básicos haya, mejor. Lo mejor de todo sería un principio fundamental del cual se pudiera derivar todo el resto. El egoísmo ético, entonces, sería la teoría de que todos estos deberes se derivan en última instancia de un principio fundamental de interés propio.

Entendido de esta manera, el egoísmo ético no es una doctrina tan radical. No desafía la moral del sentido común; sólo trata de explicarla y sistematizarla. Y lo logra de

manera sorprendente. Puede darnos explicaciones convincentes de los deberes antes mencionados, y más:

- *El deber de no dañar a otros*: si nos creamos el hábito de hacer cosas que sean dañinas a otros, la gente no se opondrá a hacer cosas que nos dañen. Seremos rechazados y despreciados; nadie nos tendrá como amigos ni nos hará favores cuando los necesitemos. Si nuestras ofensas a otros son lo bastante graves, podríamos incluso terminar en la cárcel. De este modo, nos conviene no dañar a otros.
- *El deber de no mentir*: si mentimos a otras personas, sufriremos todas las malas consecuencias de tener una mala reputación. La gente no confiará en nosotros y evitará hacer negocios con nosotros. Con frecuencia necesitaremos que la gente sea sincera con nosotros, pero difícilmente podemos esperar que sientan la obligación de ser sinceros con nosotros si no hemos sido sinceros con ellos. Por ello, nos conviene ser sinceros.
- *El deber de cumplir nuestras promesas*: nos conviene hacer acuerdos con otras personas que sean mutuamente benéficos. Para beneficiarnos de esos acuerdos, necesitamos poder confiar en que ellos mantendrán sus acuerdos: necesitamos poder confiar en que ellos cumplirán las promesas que nos han hecho. Pero difícilmente podemos esperar que otros cumplan las promesas que nos han hecho si no cumplimos las promesas que nosotros les hemos hecho. Por tanto, desde el punto de vista del interés propio, debemos cumplir nuestras promesas.

Siguiendo esta línea de razonamiento, Thomas Hobbes sugirió que el principio del egoísmo ético conduce ni más ni menos que a la Regla de Oro: no debes “hacer a los demás” lo que no quieras que te hagan porque si se lo haces, los demás muy probablemente “te lo harán”.

¿Logra este argumento probar que el egoísmo ético es una teoría de la moral viable? Es, por lo menos en mi opinión, el mejor intento. Pero hay dos graves problemas en este argumento. En primer lugar, el argumento no prueba todo lo que necesita probar. En el mejor de los casos, sólo muestra que *en general* nos conviene no dañar a otros. No muestra que *siempre* nos conviene. Y no lo podría mostrar, puesto que incluso si por lo común puede ser que te convenga no dañar a otros, algunas veces no te convendrá. A veces puedes beneficiarte al tratar mal a otra persona. En ese caso, la obligación de no dañar a la otra persona no podría derivarse del principio del egoísmo ético. Así pues, parece que no todas nuestras obligaciones morales pueden explicarse como derivadas del interés propio.

Pero dejemos de lado ese punto. Hay todavía un problema más fundamental. Supongamos que es verdad que, digamos, aportar dinero para aliviar el problema del hambre de alguna manera nos conviene. De allí no se sigue que ésta sea la única razón, o incluso la razón básica de por qué hacerlo es una cosa buena. Por ejemplo, la razón básica podría ser *ayudar a la gente que se muere de hambre*. El hecho de que hacer eso también nos convenga podría ser sólo una consideración secundaria menos importante. De este modo, a pesar de que el egoísmo ético dice que el interés propio es la *única* razón por la que deberías ayudar a otros, no hay nada en este argumento que realmente apoye eso.

6.3. TRES ARGUMENTOS EN CONTRA DEL EGOÍSMO ÉTICO

El egoísmo ético ronda a la filosofía moral. No es una doctrina popular; los filósofos más importantes la han rechaza-

do categóricamente, pero nunca ha estado muy lejos de sus mentes. Aunque ningún pensador de peso la ha defendido, casi todos han sentido la necesidad de explicar por qué la rechazan, como si la posibilidad misma de que pudiera ser cierta estuviera flotando en el aire, amenazando con acallar sus otras ideas. Como los méritos de las diversas “refutaciones” han sido discutidos, los filósofos han regresado a esta teoría una y otra vez.

Curiosamente, los filósofos no han puesto mucha atención en lo que podría pensarse que es el argumento más obvio contra el egoísmo ético, a saber, que aprobaría acciones malas; siempre y cuando, por supuesto, esas acciones beneficien a quien las hace. Aquí hay algunos ejemplos, tomados de varios periódicos: para incrementar sus ganancias, un farmacéutico surtía recetas para pacientes con cáncer usando medicinas adulteradas. Un enfermero violó a dos pacientes mientras estaban inconscientes. Un paramédico inyectó a pacientes en estado grave con agua esterilizada en lugar de morfina, para que luego él pudiera vender la morfina. Unos padres le dieron a tomar ácido a su bebé a fin de poder entablar una demanda, alegando que el preparado para el biberón estaba contaminado. Una niña de 13 años fue raptada por un vecino, quien la mantuvo encadenada en un refugio subterráneo contra bombas durante 181 días, mientras abusaba sexualmente de ella.

Supongamos que, al hacer estas cosas, alguien pudiera realmente obtener algún beneficio para sí mismo. Desde luego esto significa que tendría que evitar que lo descubrieran. Pero si pudiera salirse con la suya, ¿no tendría que decir el egoísmo ético que tales acciones son permisibles? Esto por sí mismo parece suficiente para desacreditar la doctrina. Creo que éste es un argumento válido; de todos modos,

uno podría pensar que esto comete petición de principio contra el egoísmo ético, porque al decir que estas acciones son malas, estamos apelando a una concepción no egoísta de la maldad. Así, podríamos preguntar si no hay algún problema adicional con el egoísmo ético, que no cometa una petición de principio.

Así, algunos filósofos han tratado de mostrar que hay problemas lógicos más profundos en el egoísmo ético. Los siguientes argumentos son típicos de las refutaciones que han propuesto.

El argumento de que el egoísmo ético no puede resolver conflictos de interés. En su libro *The Moral Point of View* (1958), Kurt Baier argumenta que el egoísmo ético no puede ser correcto porque no puede dar soluciones a los conflictos de intereses. Necesitamos reglas morales, dice, sólo porque nuestros intereses a veces entran en conflicto; si nunca entraran en conflicto, entonces no habría problemas que resolver y por tanto no habría necesidad de la clase de orientación que nos da la moral. Pero el egoísmo ético no ayuda a resolver conflictos de interés, sólo los exacerba. Baier argumenta esto presentando un ejemplo ficticio:

Supongamos que B y K son candidatos a la presidencia de un cierto país y que va en interés de cada uno ser elegido, pero sólo uno puede lograrlo. Si B fuera elegido, esto iría entonces en interés de B, pero en contra del interés de K, y viceversa, y por tanto estaría en el interés de B, pero no en el de K, si K fuera asesinado, y viceversa. Pero de esto se seguiría que B debe asesinar a K, que es incorrecto que B no lo haga, que B no ha “cumplido con su deber” hasta que haya asesinado a K, y viceversa. Asimismo, K sabe que su

propio asesinato va en interés de B y, por tanto, anticipándose a los intentos de B de asegurarse de ello, debe tomar medidas para frustrarlos. Sería incorrecto que no lo hiciera. No habría “cumplido con su deber” mientras no se haya asegurado de contener a B [...]

Esto es obviamente absurdo. Pues la moral existe para aplicarse precisamente a tales casos; es decir, a aquellos casos en que los intereses están en conflicto. Pero si el punto de vista de la moral fuera el del interés propio, entonces no podría haber nunca soluciones morales para conflictos de intereses.

¿Prueba este argumento que el egoísmo ético es inaceptable? Lo hace, *si* se acepta la concepción de la moral a la que apela. El argumento supone que una moral adecuada debe dar soluciones a conflictos de intereses de modo tal que todos los participantes puedan vivir juntos en armonía. El conflicto entre B y K, por ejemplo, debería resolverse de modo que no se enfrentaran uno con otro. (Uno no tendría entonces el deber de hacer algo que el otro tiene el deber de impedir.) El egoísmo ético no hace eso, y si se piensa que una teoría ética lo debería hacer, entonces se encontrará que el egoísmo ético no es aceptable.

Pero un defensor del egoísmo ético podría contestar que no acepta esta concepción de la moral. Para él, la vida es esencialmente una larga serie de conflictos en los que cada persona está luchando por imponerse, y el principio que acepta —el principio del egoísmo ético— le otorga a cada persona el derecho de hacer todo lo que pueda por ganar. Desde esta perspectiva, el moralista no es como un juez que resuelve disputas. En cambio, es como el árbitro de boxeo, que pide a cada contrincante hacer su mejor esfuerzo. Así, el

conflicto entre B y K será “resuelto” no por la aplicación de un principio ético, sino al ganar uno u otro la pelea. El egoísta no se avergonzará de esto. Por el contrario, pensará que no es más que una visión realista de la naturaleza de las cosas.

El argumento de que el egoísmo ético es lógicamente inconsistente. Algunos filósofos, incluyendo a Baier, han hecho un cargo aún más serio contra el egoísmo ético. Han argumentado que conduce a contradicciones lógicas. Si esto es verdad, entonces el egoísmo ético es de hecho una teoría errónea, puesto que ninguna teoría puede ser verdadera si es contradictoria.

Consideremos de nuevo a B y a K. Tal como Baier explica su situación, va en el interés de B matar a K, y obviamente está en el de K impedirlo. Pero, dice Baier,

si K impide que B lo mate, diremos que su acto es tanto correcto como incorrecto; incorrecto porque está impidiendo que B haga lo que debe hacer, cumpliendo con su deber, y no hacerlo es incorrecto para B; no es incorrecto porque es lo que K debe hacer, su deber, e incorrecto para K no hacerlo. Pero un mismo acto (lógicamente) no puede ser tanto moralmente incorrecto como moralmente no incorrecto.

Ahora bien, ¿prueba *este* argumento que el egoísmo ético es inaceptable? A primera vista parece persuasivo. Sin embargo, es un argumento complicado, así es que necesitamos exponerlo identificando cada paso en particular. Estaremos entonces en una mejor posición para evaluarlo. Explicado en detalle, queda así:

1. Supongamos que el deber de cada persona es hacer aquello que va en su mejor interés.

2. Matar a K va en el mejor interés de B.
3. Va en el mejor interés de K impedir que B lo asesine.
4. Por tanto, el deber de B es matar a K, y el deber de K es impedir que B lo haga.
5. Pero es incorrecto impedir que alguien cumpla con su deber.
6. Por tanto, es incorrecto que K impida que B lo liquide.
7. Por tanto, es tanto incorrecto como no incorrecto que K impida que B lo asesine.
8. Pero ningún acto puede ser tanto incorrecto como no incorrecto; eso es una contradicción.
9. Por tanto, la suposición con la que empezamos —que el deber de cada persona es hacer aquello que va en su mejor interés— no puede ser verdad.

Cuando se explica así el argumento en detalle, podemos ver su falla oculta. La contradicción lógica —que es tanto incorrecto como no incorrecto que K impida que B lo asesine— no se sigue simplemente del principio del egoísmo ético. Se sigue de ese principio *junto con* la premisa adicional expresada en el paso 5; a saber, que “es incorrecto impedir que alguien cumpla con su deber”. De este modo, no estamos obligados por la lógica del argumento a rechazar el egoísmo ético. En cambio, podríamos simplemente rechazar esta premisa adicional, y evitaríamos la contradicción. Eso es seguramente lo que haría el egoísta ético, puesto que nunca diría, sin condiciones, que siempre es incorrecto impedir que alguien cumpla con su deber. Él diría, en vez de eso, que el que uno deba impedirle a alguien que cumpla con su deber depende completamente de si sería provechoso para uno hacerlo. Pensemos o no que esto es correcto, es, por lo menos, una perspectiva consistente, y así falla este intento de condenar al egoísta por contradicción.

El argumento de que el egoísmo ético es inaceptablemente arbitrario. Finalmente, llegamos al argumento que creo que se acerca más a una refutación categórica del egoísmo ético. Es también el más interesante de todos los argumentos, porque nos da la oportunidad de ver por qué los intereses de otras personas *deben* importarnos. Pero antes de presentar este argumento necesitamos ver brevemente una cuestión general acerca de los valores morales. Así, permítaseme poner de lado al egoísmo ético por un momento y considerar este asunto relacionado con él.

Hay toda una familia de opiniones morales que tienen esto en común: todas ellas suponen la división de la gente en grupos y dicen que los intereses de algunos grupos cuentan más que los de otros. El racismo es el ejemplo más notorio; el racista divide a la gente en grupos de acuerdo con la raza y da más importancia a los intereses de una raza que a los de otras. El resultado práctico es que se trata mejor a los miembros de una raza que a los de otras. El antisemitismo funciona del mismo modo, y el nacionalismo puede funcionar así. La gente que sostiene tales opiniones pensará, en efecto: “*Mi* raza cuenta más”, “Aquellos que creen en *mi* religión cuentan más” o “*Mi* país cuenta más” y así sucesivamente.

¿Pueden defenderse estas opiniones? Por lo común, la gente que las acepta no está muy interesada en discutir: los racistas, por ejemplo, rara vez tratan de ofrecer bases racionales de sus creencias. Pero supongamos que lo hicieran. ¿Qué podrían decirnos?

Hay un principio general que se interpone en el camino de esas defensas: *podemos justificar el tratar a las gentes de modo diferente sólo si podemos mostrar que hay alguna diferencia fáctica entre ellas que sea pertinente para justificar la*

diferencia de trato. Por ejemplo, si una persona es admitida en la universidad mientras que otra es rechazada, esto podría justificarse señalando que la primera se graduó del bachillerato con mención honorífica y obtuvo una buena calificación en el examen de admisión, mientras que la segunda no terminó el bachillerato y nunca hizo el examen de admisión. Sin embargo, si ambos se graduaron con mención honorífica y tuvieron buenas calificaciones en sus exámenes de admisión —si están igualmente calificados en todos los aspectos pertinentes— entonces es arbitrario admitir a uno pero no al otro.

Así, debemos preguntar: ¿puede el racista señalar alguna diferencia entre, digamos, la gente blanca y la gente negra, que justificara tratarlas de modo diferente? En el pasado, en ocasiones los racistas han tratado de hacer esto representando a los negros como estúpidos, como carentes de ambición y cosas por el estilo. Si esto fuera cierto, podría justificar tratarlos de modo diferente, por lo menos en algunas circunstancias. (Éste es el propósito profundo de los estereotipos racistas, ofrecer las “diferencias pertinentes” necesarias para justificar la diferencia en el trato.) Pero, desde luego, esto no es verdad, y de hecho no hay tales diferencias generales entre las razas. Por tanto, el racismo es una doctrina arbitraria, ya que pugna por tratar a la gente de distinto modo aun cuando no hay diferencias que lo justifiquen.

El egoísmo ético es una teoría moral del mismo tipo. Quiere que cada uno de nosotros divida el mundo en dos categorías de personas —nosotros mismos y los demás— y que consideremos los intereses del primer grupo como más importantes que los del segundo grupo. Pero cada uno de nosotros puede preguntar, ¿cuál es la diferencia entre mí mismo y todos los demás que justifique colocarme a mí en

esta categoría especial? ¿Soy más inteligente? ¿Disfruto más de la vida? ¿Son mis logros más grandes? ¿Tengo necesidades o capacidades que sean tan diferentes de las de los otros? En resumen, *¿qué me hace tan especial?* Al no contestar esta pregunta, resulta que el egoísmo ético es una doctrina arbitraria, como es arbitrario el racismo. Y esto, además de explicar por qué el egoísmo ético no es aceptable, también arroja luz sobre la pregunta de por qué deben importarnos los demás.

Los intereses de otras personas deben importarnos por la misma razón por la que nos importan nuestros propios intereses; porque sus necesidades y deseos son comparables a los nuestros. Consideremos, por última vez, a los niños que se mueren de hambre y que podríamos alimentar si renunciáramos a algunos de nuestros lujos. ¿Por qué deben importarnos? Nos importamos nosotros mismos, por supuesto; si nos estuviéramos muriendo de hambre, haríamos cualquier cosa por conseguir alimentos. Pero ¿cuál es la diferencia entre nosotros y ellos? ¿El hambre los afecta menos? ¿De algún modo merecen menos que nosotros? Si no podemos encontrar ninguna diferencia pertinente entre nosotros y ellos, entonces debemos reconocer que si no se debieran satisfacer nuestras necesidades, tampoco se debieran satisfacer las suyas. Darse cuenta de esto, de que estamos en igualdad de condiciones unos con otros, es lo que constituye la razón más profunda de por qué nuestra moral debe incluir algún reconocimiento de las necesidades de otros, y de por qué, entonces, el egoísmo ético fracasa como teoría moral.

VII. EL ENFOQUE UTILITARISTA

Dada nuestra perspectiva actual, es asombroso que a través de los siglos la ética cristiana haya podido aceptar casi unánimemente la sentenciosa doctrina de que “el fin no justifica los medios”. Tenemos que preguntar ahora: “Si el fin no justifica los medios, ¿qué lo hace?” La respuesta es, obviamente, “¡Nada!”

JOSEPH FLETCHER, *Moral Responsibility* (1967)

7.1. LA REVOLUCIÓN EN LA ÉTICA

A los filósofos les gusta creer que sus ideas pueden cambiar al mundo. Por lo común, se trata de una esperanza vana: escriben libros que leen otros pocos pensadores con ideas afines, mientras que el resto de la humanidad sigue su curso sin verse afectado. Sin embargo, en ocasiones, una teoría filosófica puede alterar la forma en que piensa la gente. El utilitarismo, teoría propuesta por David Hume (1711-1776), pero que recibió su formulación definitiva de Jeremy Bentham (1748-1832) y de John Stuart Mill (1806-1873), es un ejemplo que viene a cuento.

El fin del siglo XVIII y el siglo XIX produjeron una asombrosa serie de levantamientos. El Estado-nación moderno estaba surgiendo en el periodo que siguió a la Revolución francesa y a la ruina del Imperio napoleónico; las revoluciones de 1848 mostraron el continuado poder de las nuevas

ideas de “libertad, igualdad, fraternidad”; en los Estados Unidos se creó un nuevo país con un nuevo tipo de Constitución, y su sangrienta guerra civil finalmente dio fin a la esclavitud en la civilización occidental, y mientras tanto la revolución industrial estaba produciendo una completa reestructuración de la sociedad.

No es de sorprender que en medio de todo este cambio, la gente empezara a pensar de un modo diferente acerca de la ética. Las antiguas formas de pensar estaban en el aire, expuestas a todo cuestionamiento. Ante este trasfondo, los argumentos de Bentham en favor de una nueva concepción de la moral ejercieron una poderosa influencia. La moral, dijo, no es cuestión de complacer a Dios, ni es cuestión de fidelidad a reglas abstractas. La moral es simplemente el intento de producir tanta felicidad en este mundo como sea posible.

Bentham argumentó que hay un principio moral fundamental: “el principio de utilidad”. Este principio nos exige que, cuando tengamos que elegir entre diferentes acciones o políticas sociales, debemos elegir aquella que tenga las mejores consecuencias globales para todos los afectados. O, como escribió en su libro *The Principles of Morals and Legislation*, publicado el mismo año de la Revolución francesa:

Por principio de utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que tenga para aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata; o, lo que viene a ser lo mismo en otras palabras, para fomentar o combatir esa felicidad.

Bentham fue el dirigente de un grupo de filósofos radicales cuya meta era reformar las leyes e instituciones de In-

glaterra siguiendo lineamientos utilitaristas. Uno de sus seguidores fue James Mill, el distinguido filósofo, historiador y economista escocés. El hijo de James Mill, John Stuart Mill, llegaría a ser el defensor más importante de la teoría moral utilitarista en la siguiente generación, de modo que el movimiento benthamita continuaría vivo aun después de la muerte de su fundador.

Bentham fue afortunado al tener tales discípulos. La defensa de John Stuart Mill fue incluso más elegante y persuasiva que la del maestro. En su librito *El utilitarismo* (1861), Mill presenta la idea principal de la teoría de la manera siguiente. Primero, consideramos un cierto estado de cosas que quisiéramos ver que se produjera, un estado de cosas en el que todos fueran tan felices y estuvieran tan bien como es posible:

Conforme al principio de la mayor felicidad [...] el fin último, en relación con el cual y por el cual todas las demás cosas son deseables (ya estemos considerando nuestro propio bien o el de los demás), es una existencia libre, en la medida de lo posible, de dolor y tan rica como sea posible en goces.

La regla fundamental de la moral puede, entonces, expresarse fácilmente. Es actuar de modo que produzcamos este estado de cosas, en la medida de lo posible:

Puesto que dicho criterio es, de acuerdo con la opinión utilitarista, el fin de la acción humana, también constituye necesariamente el criterio de la moralidad, que puede definirse, por consiguiente, como “las reglas y preceptos de la conducta humana” mediante la observación de los cuales

podrá asegurarse una existencia tal como se ha descrito, en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no sólo a ellos, sino, en tanto la naturaleza de las cosas lo permita, a todas las criaturas con capacidad de sentir.

Al decidir qué hacer, debemos, por tanto, preguntar qué curso de conducta promovería la mayor felicidad para todos aquellos que serán afectados. La moral requiere que hagamos lo que sea lo mejor desde ese punto de vista.

En apariencia, esto puede no parecer una idea tan radical; de hecho, puede parecer un truismo moderado. ¿Quién podría discutir la proposición de que debemos oponernos al sufrimiento y promover la felicidad? Aun así, a su modo, Bentham y Mill estaban encabezando una revolución tan radical como cualquiera de las otras dos grandes revoluciones intelectuales del siglo XIX, la de Marx y la de Darwin. Para entender lo radical del principio de utilidad, tenemos que apreciar lo que *deja fuera* de su idea de la moral: se han dejado atrás todas las referencias a Dios o a reglas morales abstractas “escritas en los cielos”. La moral ya no tiene que interpretarse como fidelidad a algún código dado por una deidad o a algún conjunto de reglas inflexibles. Se considera que el objetivo de la moral es la felicidad de los seres en este mundo, y nada más; y se nos permite —incluso se nos pide— hacer lo que sea necesario para promover esa felicidad. Esto, en aquel tiempo, fue una idea revolucionaria.

Los utilitaristas fueron, como ya lo dije, reformadores sociales así como filósofos. Intentaban que su doctrina influyera no sólo en el pensamiento sino también en la práctica. Para mostrar eso, examinaremos brevemente las implicaciones de su filosofía en dos asuntos prácticos bastante diferentes: la eutanasia y el trato a los animales. Estos asun-

tos de ninguna manera agotan las aplicaciones prácticas del utilitarismo; ni son necesariamente los asuntos que los utilitaristas considerarían más apremiantes. Pero nos dan buenos indicios de la clase de enfoque distintivo que ofrece el utilitarismo.

7.2. PRIMER EJEMPLO: LA EUTANASIA

Matthew Donnelly fue un físico que trabajó con rayos X durante 30 años. Quizá como resultado de la excesiva exposición, contrajo cáncer y perdió parte de la mandíbula, el labio superior, la nariz y la mano izquierda, así como dos dedos de la mano derecha. También se quedó ciego. Sus médicos le dijeron que le quedaba cerca de un año de vida, pero él decidió que no quería seguir viviendo en tal estado. Sufrió un dolor constante. Un escritor dijo que “en sus peores momentos, se le podía ver tirado en la cama, apretando los dientes y con la frente bañada en sudor”. Sabiendo que de todas maneras iba a morir, y queriendo escapar de tal estado, Donnelly rogó a sus tres hermanos que lo mataran. Dos de ellos se negaron, pero uno no. El menor de todos, Harold Donnelly, de 36 años, llevó una pistola calibre 0.30 al hospital y lo mató.

Por desgracia, ésta es una historia verídica, y naturalmente surge la pregunta de si Harold Donnelly hizo algo incorrecto. Por un lado, podemos suponer que fue motivado por nobles sentimientos: quería a su hermano y sólo deseó liberarlo de sus dolores. Además, Matthew había pedido morir. Todos estos son factores en favor de un juicio benévolo. Sin embargo, según la tradición moral dominante en nuestra sociedad, lo que hizo Harold Donnelly fue inaceptable.

La tradición moral dominante en nuestra sociedad es, claro está, la tradición cristiana. El cristianismo sostiene que la vida humana es un don de Dios, de modo que sólo Él puede decidir cuándo terminarla. La Iglesia de los primeros cristianos prohibía todo tipo de homicidio porque creía que las enseñanzas de Jesús no permitían ninguna excepción a esta regla. Después se hicieron algunas excepciones, principalmente para permitir la pena capital y matar en las guerras. Pero otras clases de homicidio, incluyendo el suicidio y la eutanasia, siguieron prohibidas. Para resumir la doctrina de la Iglesia, los teólogos formularon la regla que dice que *el homicidio intencional de inocentes es siempre incorrecto*. Esta concepción, más que ninguna otra idea, ha determinado las actitudes occidentales acerca de la moralidad de matar. Por ello estamos tan renuentes a disculpar a Harold Donnelly, aun si actuó por motivos nobles. Él dio muerte intencionalmente a una persona inocente; por tanto, según nuestra tradición moral, lo que hizo fue incorrecto.

El utilitarismo adopta un enfoque muy diferente. Haría que nos preguntáramos: considerando las opciones disponibles a Harold Donnelly, ¿cuál tendría las mejores consecuencias globales? ¿Qué acción produciría el mayor balance de felicidad sobre la infelicidad para todos los interesados? La persona más afectada sería, por supuesto, el propio Matthew Donnelly. Si Harold no lo hubiese matado, él seguiría viviendo, tal vez durante un año, ciego, mutilado y en continuo dolor. ¿Cuánta infelicidad implicaría esto? Es difícil decirlo con precisión; pero el testimonio del propio Matthew Donnelly fue que era tan infeliz en estas condiciones que prefería la muerte. Matarlo le daría una forma de escapar de su dolor. Por tanto, los utilitaristas han concluido que la eutanasia podría, en un caso como éste, ser moralmente correcta.

Aunque esta clase de argumento es muy diferente del que encontramos en la tradición cristiana —como dije antes, no depende de ninguna concepción teológica ni le sirven “reglas” inflexibles—, los utilitaristas clásicos no creyeron estar pugnando por una filosofía atea o antirreligiosa. Bentham sugiere que la religión no condenaría, sino que aprobaría el punto de vista utilitarista si sus partidarios se tomaran en serio su concepto de Dios como un creador *benévolo*. Escribe Bentham:

Los dictados de la religión coincidirían, en todos los casos, con los de la utilidad, si supusiéramos universalmente que el Ser, el objeto de la religión, es tan benévolo como sabio y poderoso [...] Pero entre los devotos de la religión (de la que la muy diversa fraternidad de cristianos no es sino una pequeña parte) parece haber pocos (no diré cuán pocos) que crean verdaderamente en su benevolencia. Lo llaman benévolo de palabra, pero sin querer decir que lo es en realidad.

La moral del homicidio por piedad puede ser un ejemplo que viene a cuento. ¿Cómo, podría preguntar Bentham, podría un Dios benévolo prohibir matar a Matthew Donnelly? Si alguien dijera que Dios es bueno, pero que exige que Donnelly sufra durante otro año antes de finalmente morir, esto sería exactamente lo que Bentham quiere decir con “lo llaman benévolo de palabra, pero sin querer decir que lo es en realidad”.

Pero la mayoría de la gente religiosa no está de acuerdo con Bentham, y no sólo nuestra tradición moral, sino también nuestra tradición jurídica ha evolucionado bajo la influencia del cristianismo. La eutanasia es ilegal en todas las naciones occidentales, excepto en Holanda. En los Estados

Unidos, simplemente es asesinato y, como era de esperarse, Harold Donnelly fue detenido y acusado. (No sé qué pasó en el tribunal, pero es común que en tales casos el acusado sea declarado culpable de un delito menor y se le dé una sentencia leve.) ¿Qué diría el utilitarismo acerca de esto? Si, en la perspectiva del utilitarismo, la eutanasia es moral, ¿debería también hacerse legal?

Esta pregunta se relaciona con la pregunta más general de cuál debe ser el propósito de la ley. Bentham había estudiado derecho, y pensó en el principio de utilidad como guía para legisladores, así como para la gente común que toma decisiones morales individuales. El propósito de la ley es el mismo que el de la moral: debe promover el bienestar general de los ciudadanos. Bentham pensó que era obvio que si la ley iba a servir a este propósito, no debería restringir la libertad de los ciudadanos más de lo necesario. En particular, ningún tipo de actividad debía prohibirse a menos que, al realizar tal actividad, se esté dañando a otros. Por ejemplo, Bentham objetó las leyes que regulan la conducta sexual de “adultos con capacidad de decidir” sobre la base de que tal conducta no daña a otros, y de que tales leyes disminuyen, en lugar de incrementar, la felicidad. Pero fue Mill quien le dio a este principio su expresión más elocuente al escribir en su ensayo *Sobre la libertad* (1859):

El único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral,

no es justificación suficiente [...] Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.

De este modo, para los utilitaristas clásicos, las leyes que prohíben la eutanasia no sólo son contrarias al bienestar general, sino que son restricciones injustificadas al derecho de las personas de determinar sus propias vidas. Cuando Harold Donnelly mató a su hermano, lo estaba ayudando a concluir su propia vida de la manera en que él había decidido. No se dañó a nadie más, y por lo tanto, no era asunto suyo. La mayoría de los estadounidenses parecen estar de acuerdo con este punto de vista, por lo menos cuando se trata de una cuestión práctica para ellos. En el año 2000, en un estudio llevado a cabo por los Institutos Nacionales de la Salud, 60% de pacientes con enfermedades terminales dijeron que la eutanasia o el suicidio médicamente asistido debían ser aceptados si se solicitaban. De manera congruente con su filosofía, se dice que el propio Bentham solicitó la eutanasia en sus últimos días, aunque no sabemos si fue atendida su solicitud.

7.3. SEGUNDO EJEMPLO: LOS ANIMALES

Tradicionalmente, no se ha considerado que el trato a los no humanos presente un gran problema moral. La tradición cristiana dice que sólo el hombre está hecho a imagen de Dios y que los animales ni siquiera tienen almas. Así, el orden natural de las cosas permite a los seres humanos emplear los animales para cualquier propósito que les parezca adecuado. Santo Tomás de Aquino sintetizó la opinión tradicional cuando escribió:

Aquí se refuta el error de quienes dicen que es pecaminoso para un hombre matar animales brutos: puesto que por providencia divina fueron creados para el uso del hombre en el orden natural. Por tanto, no está mal que el hombre se valga de ellos, ni al matarlos ni en ninguna otra forma.

Pero, ¿no es incorrecto ser *cruels* con los animales? Santo Tomás concede que lo es, pero dice que la razón tiene que ver con el bienestar humano, no con el bienestar de los animales mismos:

Si algún pasaje de la Sagrada Escritura parece prohibirnos ser crueles con los animales brutos, por ejemplo matar un pájaro con su cría, esto es o bien para suprimir al hombre los pensamientos de ser cruel a otros hombres, por si acaso por ser cruel con los animales se llegara a ser cruel con los seres humanos, o bien porque el daño a un animal conduciera al dolor temporal del hombre, del que hace el acto o de algún otro.

De este modo, las personas y los animales están en categorías morales separadas. En sentido estricto, los animales no tienen una categoría moral propia. Somos libres de tratarlos de cualquier manera que nos parezca conveniente.

Cuando se explica en detalle de este modo tan llano, la doctrina tradicional podría ponernos un poco nerviosos: parece más bien extrema en su falta de interés por los animales, muchos de los cuales son, después de todo, seres inteligentes y sensibles. Aun así, se necesita sólo un poco de reflexión para ver hasta qué punto está guiada nuestra conducta por esta doctrina. Comemos animales; los utilizamos como sujetos de experimentación en nuestros laboratorios;

aprovechamos sus pieles para vestirnos y sus cabezas como ornamentos de pared; los hacemos los objetos de nuestra diversión en zoológicos y rodeos y, de hecho, hay un deporte popular que consiste en perseguirlos y matarlos sólo por el placer de hacerlo.

Si alguien se siente incómodo con la “justificación” teológica de estas prácticas, los filósofos occidentales han ofrecido “justificaciones” seculares en abundancia. De distintas maneras, se dice que los animales no son *racionales*, que carecen de la capacidad de *hablar* o que simplemente no son *humanos*, y se dan todas éstas como razones de por qué sus intereses caen fuera de la esfera del interés moral.

Los utilitaristas, sin embargo, no querrían saber nada de esto. Desde su punto de vista, lo que importa no es si un ser tiene alma, es racional o lo demás. Todo lo que importa es si es capaz de experimentar felicidad e infelicidad, placer o dolor. Si un ser es capaz de sufrir, entonces tenemos el deber de tomar eso en cuenta al decidir qué hacer, incluso si el ser en cuestión no es humano. De hecho, Bentham argumenta, si el ser es humano o no humano es algo tan poco importante como si es negro o blanco. Escribe Bentham:

Puede llegar el día en que el resto de las criaturas animales pueda adquirir aquellos derechos que nunca podrían haberseles negado, excepto por la mano de un tirano. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para que un ser humano deba ser abandonado sin más al capricho de un torturador. Tal vez llegue un día en el que se reconozca que el número de piernas, la vellocidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible a la misma suerte. ¿Qué otra cosa podría trazar la insupera-

ble línea? ¿Es la facultad de la razón, o quizá la facultad del habla? Pero un caballo o un perro adultos son, sin comparación, animales más racionales, así como más capaces de sostener una conversación, que un bebé de un día o una semana o incluso un mes de edad. Pero supongamos que fuera de otra manera, ¿de qué les serviría? La pregunta no es ¿pueden *razonar*? ni ¿pueden *hablar*?, sino ¿pueden *sufrir*?

Puesto que ambos, seres humanos y no humanos, pueden sufrir, tenemos la misma razón para no maltratar a ninguno. Si un humano es torturado, ¿por qué es esto incorrecto? Porque sufre. De modo similar, si un ser no humano es torturado, también sufre y, así, es igualmente incorrecto por la misma razón. Para Bentham y para Mill, este razonamiento era concluyente. Los seres humanos y los no humanos tienen igual derecho a la consideración moral.

Sin embargo, esta opinión puede parecer tan extrema, en la dirección opuesta, como la idea tradicional, que no da a los animales ninguna categoría moral independiente. ¿Vamos a considerar realmente a los animales como iguales a los humanos? De cierta manera, Bentham y Mill pensaban que sí, pero tuvieron cuidado de señalar que esto no significa que los animales y los seres humanos deban siempre ser tratados de la misma manera. Hay diferencias de hecho entre ellos que con frecuencia justificarán diferencias en el trato. Por ejemplo, como los humanos tienen capacidades intelectuales de las que carecen los animales, son capaces de sentir placer por cosas que los no humanos no pueden disfrutar: los seres humanos pueden hacer matemáticas, apreciar la literatura, etc. Y de modo similar, sus capacidades superiores pueden hacerlos capaces de frustraciones y decepciones que otros animales no son capaces de experimentar. De este

modo, nuestro deber de promover la felicidad conlleva un deber de promover esos placeres especiales para ellos, así como de prevenir cualquier infelicidad especial a la que sean vulnerables. Al mismo tiempo, empero, en tanto que el bienestar de otros animales sea afectado por nuestra conducta, tenemos un estricto deber moral de tomarlo en cuenta, y su sufrimiento cuenta igual que el de cualquier sufrimiento similar experimentado por un ser humano.

Los utilitaristas contemporáneos a veces se han resistido a este aspecto de la doctrina clásica, y eso no es de sorprender. Nuestro “derecho” de matar a los animales, de experimentar con ellos y de utilizarlos del modo que nos plazca nos parece a la mayoría tan obvio que es difícil creer que realmente nos estamos comportando tan mal como sugerían Bentham y Mill. Sin embargo, algunos utilitaristas contemporáneos han dado argumentos poderosos en favor de la posición de Bentham y de Mill. El filósofo Peter Singer, en un libro que tiene un título que parece extraño, *Libertação animal* (1975), ha insistido, siguiendo los principios expuestos por Bentham y Mill, en que nuestro trato a los animales es profundamente inaceptable.

Singer pregunta cómo es posible que podamos justificar experimentos como éste:

En la Universidad de Harvard, R. Solomon, L. Kamin y L. Wynne probaron los efectos de los electrochoques sobre la conducta de los perros. Colocaron cuarenta perros en un mecanismo denominado *shuttlebox*, consistente en una caja dividida en dos compartimientos separados por una barrera. Inicialmente, la barrera estaba colocada a la altura del lomo del perro. Se administraron cientos de electrochoques intensos a las patas de los perros a través de un suelo

de rejilla. Al principio, los perros podían evitar la descarga si aprendían a saltar al otro compartimiento. En un intento de “persuadir” a un perro para que no saltara, los experimentadores lo obligaron a saltar al *shock* 100 veces. Dijeron que el perro, al saltar, lanzaba “un agudo chillido anticipador que se convertía en aullido cuando caía sobre la rejilla electrificada”. Después bloquearon el paso entre los compartimientos con una plancha de cristal y continuaron el experimento con el mismo perro. Entonces, el perro “saltó hacia adelante y estrelló su cabeza contra el cristal”. Al principio, los perros manifestaban síntomas como “defecar, orinar, aullar y gemir, temblar, atacar el aparato” y así sucesivamente; pero después de diez o doce días de pruebas, los animales a los que se les impidió escapar de la descarga dejaron de resistirse. Los investigadores dijeron que “estaban impresionados” por ello, y acabaron diciendo que la combinación de la plancha de cristal a modo de barrera con la descarga en las patas era “muy eficaz” para eliminar el salto de los perros.

El argumento utilitarista es bastante sencillo. Debemos juzgar las acciones como correctas o incorrectas dependiendo de si causan más felicidad o más infelicidad. Obviamente se les causó un sufrimiento terrible a los perros en este experimento. ¿Hay alguna ganancia compensatoria en felicidad en algún otro lado que lo justifique? ¿Se está previniendo una mayor infelicidad, para otros animales o para los humanos? Si no, el experimento no es moralmente aceptable.

Podemos notar que este estilo de argumento no implica que todo este tipo de experimentos sea inmoral: sugiere que juzguemos cada uno individualmente, con base en sus propios méritos. El experimento con los perros, por ejemplo,

fue parte de un estudio sobre “impotencia aprendida”, tema que los psicólogos consideran muy importante. Los psicólogos dicen que averiguar acerca de la impotencia aprendida conducirá a beneficios a largo plazo para los enfermos mentales. El principio utilitarista, por sí mismo, no nos dice cuál es la verdad acerca de experimentos particulares; pero sí insiste en que el daño causado a los animales *requiere justificación*. No podemos simplemente suponer que, puesto que no son humanos, todo es válido.

Pero criticar tales experimentos es demasiado fácil para la mayoría de nosotros. Puesto que no hacemos tales investigaciones, podemos sentirnos superiores o con pretensiones de superioridad moral. Singer señala, sin embargo, que ninguno de nosotros está libre de culpa en esta área. Todos participamos en actos de crueldad tan graves como los que se cometen en cualquier laboratorio, porque todos (o, por lo menos, la mayoría de nosotros) comemos carne. Los hechos acerca de la producción de carne son por lo menos tan desgarradores como los hechos acerca de la experimentación animal.

La mayoría cree, de manera vaga, que aunque los mataderos pueden no ser un lugar placentero, por lo demás los animales que se crían para la engorda son tratados bastante bien. Pero, señala Singer, no hay nada más alejado de la verdad. Las crías de ternera, por ejemplo, se pasan la vida en corrales demasiado pequeños para permitirles darse vuelta o incluso echarse confortablemente —pero desde el punto de vista de los productores, eso es bueno, porque el ejercicio endurece los músculos, lo que reduce la “calidad” de la carne—, y, además, darles a los animales un espacio adecuado para vivir sería prohibitivamente caro. En estos corrales, las crías no pueden realizar actos tan básicos como acicalarse,

(algo que naturalmente desean hacer) puesto que no hay espacio para hacer girar la cabeza. Es claro que las crías extrañan a sus madres y, como los bebés humanos, quieren algo que mamar: se les puede ver tratando en vano de chupar los costados de sus compartimientos. Con el fin de mantener su carne blanca y sabrosa, se les alimenta con una dieta líquida, deficiente tanto en hierro como en fibra. Naturalmente desarrollan una especie de necesidad de estas cosas. La necesidad del ternero por el hierro llega a ser tan grande que, si se le deja dar vuelta, va a lamer su propia orina, a pesar de que a los terneros esto les parece repugnante. El pequeño compartimiento, que le impide dar vuelta, resuelve este “problema”. La necesidad de la fibra es especialmente fuerte, dado que sin ella el animal no puede formar un bolo alimenticio para masticar. No se le puede dar ninguna paja para echarse, puesto que el animal querría comerla, y eso afectaría la carne. De este modo, para estos animales, el matadero no es un fin desagradable para una existencia que por lo demás hubiese sido tranquila. Por más aterrador que sea el proceso de la matanza, para ellos puede ser en realidad una liberación piadosa.

Una vez más, dados estos hechos, el argumento utilitarista es bastante sencillo. El sistema de producción de carne causa un gran sufrimiento a los animales. Puesto que no necesitamos comerlos —la comida vegetariana también es sabrosa y nutritiva—, el bien que se hace, a fin de cuentas, no compensa el mal. Por tanto, es incorrecto. Singer concluye que deberíamos volvernos vegetarianos.

Lo más revolucionario de todo esto es simplemente la idea de que los intereses de los animales *sí cuentan*. Normalmente suponemos, tal como enseña la tradición dominante en nuestra sociedad, que sólo los seres humanos son dignos

de consideración moral. El utilitarismo desafía esta suposición básica e insiste en que la comunidad moral debe extenderse para incluir a todos los seres cuyos intereses se ven afectados por lo que hacemos. Los seres humanos son especiales de muchas maneras, y una moral adecuada debe reconocer eso. Pero también es verdad que sólo somos una especie entre los muchos habitantes de este planeta, y la moral debe reconocer también eso.

VIII. EL DEBATE SOBRE EL UTILITARISMO

La doctrina utilitarista es que la felicidad es deseable, y la única cosa deseable como un fin; todas las otras cosas son deseables sólo como medios para ese fin.

JOHN STUART MILL, *El utilitarismo* (1861)

El hombre no lucha por alcanzar la felicidad; sólo los ingleses hacen eso.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*
(1889)

8.1. LA VERSIÓN CLÁSICA DE LA TEORÍA

El utilitarismo clásico, la teoría de Bentham y Mill, puede resumirse en tres proposiciones: primera, las acciones se juzgan como correctas o incorrectas solamente en virtud de sus consecuencias. No importa nada más. Segunda, al evaluar las consecuencias, lo único que importa es la cantidad de felicidad o de infelicidad que se crea. Todo lo demás es irrelevante. Tercera, la felicidad de cada persona cuenta por igual. Como dijo Mill:

La felicidad que constituye el criterio utilitarista de lo que es correcto en una conducta no es la propia felicidad del agente, sino la de todos los afectados. Entre la felicidad

personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquél a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benévolo.

Así, las acciones correctas son aquellas que producen el mayor balance posible de felicidad sobre la infelicidad, y en que la felicidad de cada persona cuenta como igualmente importante.

Ha sido enorme el atractivo de esta teoría para filósofos, economistas y otros que teorizan sobre la toma de decisiones. La teoría continúa siendo ampliamente aceptada, aun cuando haya sido desafiada por muchos argumentos aparentemente devastadores. Estos argumentos antiutilitaristas son tantos y tan persuasivos que muchos han concluido que se debe abandonar la teoría. Pero lo notable es que muchos no la han abandonado. A pesar de estos argumentos, muchos pensadores se niegan a abandonar la teoría. Según estos utilitaristas contemporáneos, los argumentos antiutilitaristas sólo muestran que hay que mejorar la teoría clásica; dicen que la idea básica es sólida y se debe conservar, pero reestructurada en forma más satisfactoria.

En lo que sigue, examinaremos algunos de estos argumentos en contra del utilitarismo y consideraremos si la versión clásica de la teoría puede revisarse satisfactoriamente para hacerles frente. Estos argumentos son de interés no sólo en una evaluación del utilitarismo, sino que son de interés en sí mismos, dado que plantean algunos asuntos fundamentales de la filosofía moral.

8.2. ¿ES LA FELICIDAD LO ÚNICO QUE IMPORTA?

La pregunta *¿qué cosas son buenas?* es diferente de la pregunta *¿qué acciones son correctas?* y el utilitarismo responde a la segunda pregunta haciendo referencia a la primera. Las acciones correctas, dice, son las que producen el mayor bien. Pero, ¿qué es el bien? La respuesta del utilitarismo clásico es: una cosa, y sólo una cosa, la felicidad. Como dijo Mill: “La doctrina utilitarista es que la felicidad es deseable y la única cosa deseable como fin; todas las otras cosas son deseables sólo como medios para ese fin”.

La idea de que la felicidad es el bien último (y la infelicidad el mal último) se conoce como hedonismo. El hedonismo es una teoría que siempre ha sido popular y que se remonta por lo menos hasta los antiguos griegos. Siempre ha sido atractiva debido a su bella simplicidad y a que expresa la noción intuitivamente plausible de que las cosas son buenas o malas según el modo en que nos hagan *sentir*. No obstante, un poco de reflexión revela serios defectos en esta teoría. Los defectos se destacan cuando consideramos ejemplos como estos:

Las manos de una prometedora pianista joven se lesionan en un accidente automovilístico, de modo que ya no puede tocar más. ¿Por qué es esto malo para ella? El hedonismo diría que es malo porque le causa infelicidad. Se sentirá frustrada y disgustada cuando piense en lo que podría haber sido, y ésa es su desgracia. Pero esta manera de explicar la desgracia parece tomar las cosas al revés. Es como si, al sentirse infeliz, ella hubiera convertido una situación que de otro modo es neutral en una situación mala. Por lo contrario, su infelicidad es una respuesta racional a una situación

que *es* desafortunada. Ella podría haber tenido una carrera de concertista, y ahora no puede. Ésa es la tragedia. No podríamos eliminar la tragedia solamente animándola.

Crees que alguien es tu amigo, pero él se burla de ti a tus espaldas. Nadie te lo dice, así es que nunca lo sabes. ¿Es esto lamentable para ti? El hedonismo tendría que decir que no, porque nunca te ha causado ninguna infelicidad. Sin embargo, sentimos que está sucediendo algo malo. Crees que es tu amigo, y él te está dejando en ridículo, a pesar de que no te das cuenta y no sufres ninguna infelicidad.

Estos dos ejemplos plantean el mismo argumento básico. Valoramos por sí mismas todo tipo de cosas, tales como la creatividad artística y la amistad. Nos hace felices tenerlas, pero sólo porque ya las consideramos buenas. (No las consideramos buenas porque nos hacen felices; así es como el hedonismo “toma las cosas al revés”.) Por tanto, es una desgracia perderlas, ya sea que la pérdida vaya acompañada o no por infelicidad.

De este modo, el hedonismo interpreta mal la naturaleza de la felicidad. La felicidad no es algo que se reconozca como bueno y que se busque por sí misma, mientras que otras cosas se desean sólo como un medio para producirla. En vez de eso, la felicidad es una respuesta que recibimos al alcanzar las cosas que reconocemos *como* buenas, independientemente y por derecho propio. Pensamos que la amistad es una cosa buena, y por eso tener amigos nos hace felices. Eso es muy distinto de primero buscar la felicidad, luego decidir que tener amigos podría hacernos felices, y entonces buscar amigos como medio para alcanzar ese fin.

Por esta razón, no hay muchos hedonistas entre los filósofos contemporáneos. Por lo tanto, quienes simpatizan con el utilitarismo han buscado una manera de formular su perspec-

tiva sin adoptar una explicación hedonista del bien y del mal. Algunos, como el filósofo inglés G. E. Moore (1873-1958), han tratado de compilar breves listas de cosas que se han de ver como buenas en sí mismas. Moore sugiere que hay tres bienes intrínsecos obvios —el placer, la amistad y el disfrute estético— y que las acciones correctas son aquellas que incrementan el suministro mundial de estas cosas. Otros utilitaristas han eludido la pregunta de cuántas cosas son buenas en sí mismas, dejándola pendiente y diciendo solamente que las acciones correctas son las que dan los mejores resultados, cualquiera que sea el modo en que esto se mida. Otros más evitan la pregunta de otra manera, manteniendo tan sólo que debemos actuar de modo que maximicemos la satisfacción de las *preferencias* de la gente. Discutir los méritos o la falta de méritos de estas variedades de utilitarismo está más allá del alcance de este libro. Las menciono sólo con el fin de hacer notar que, aun cuando la suposición hedonista de los utilitaristas clásicos ha sido rechazada en gran parte, a los utilitaristas contemporáneos no les ha parecido difícil seguir adelante. Lo han hecho insistiendo en que, en primer lugar, el hedonismo no fue nunca una parte necesaria de la teoría.

8.3. ¿SON LAS CONSECUENCIAS TODO LO QUE IMPORTA?

La idea de que sólo importan las consecuencias es, sin embargo, una parte necesaria del utilitarismo. La idea fundamental de la teoría es que, para determinar si una acción es correcta, debemos ver *qué sucederá como resultado de hacerla*. Si resultara que otra cuestión también es importante para determinar la corrección, entonces el utilitarismo se vería socavado en sus bases mismas.

Algunos de los argumentos antiutilitaristas más serios atacan la teoría justamente en este punto: insisten en que otras varias consideraciones, además de la utilidad, son importantes al determinar lo correcto y lo incorrecto. He aquí tres de esos argumentos.

La justicia. Al escribir en la revista académica *Inquiry* en 1965, H. J. McCloskey nos pide considerar el siguiente caso:

Supóngase que un utilitarista estuviera visitando un área en la que hubiera conflictos raciales, y que, durante su visita, un negro violara a una mujer blanca, y que ocurrieran disturbios raciales como resultado del delito, turbas de gente blanca que, con la complicidad de la policía, golpean y matan negros, etc. Supóngase también que nuestro utilitarista está en la zona del delito cuando éste se comete, de modo que su testimonio conduciría a la condena de un negro en particular. Si él sabe que una pronta detención pondrá fin a los disturbios y los linchamientos, seguramente, como utilitarista, debe pensar que tiene el deber de dar un falso testimonio que producirá el castigo de una persona inocente.

Éste es un ejemplo ficticio, por supuesto, a pesar de que está obviamente inspirado por la ley de linchamientos que en un tiempo prevaleció en algunas partes de los Estados Unidos. En todo caso, el argumento es que si alguien estuviera en esta posición, entonces, por razones utilitaristas, debería dar falso testimonio en contra de un inocente. Eso podría tener algunas malas consecuencias —el inocente podría ser ejecutado—, pero habría suficientes consecuencias buenas que pesarían más: se acabarían los disturbios y los lincha-

mientos. El mejor resultado se alcanzaría mintiendo; por tanto, según el utilitarismo, lo que había que hacer era mentir. Pero, continúa el argumento, sería incorrecto provocar la ejecución de un inocente. Por tanto, el utilitarismo, que implica que eso sería correcto, debe estar equivocado.

Según los críticos del utilitarismo, este argumento muestra una de las limitaciones más graves de la teoría: que es incompatible con el ideal de justicia. La justicia requiere que tratemos a todos equitativamente, según sus necesidades y méritos individuales. El ejemplo de McCloskey muestra cómo pueden entrar en conflicto las exigencias de la justicia y las de la utilidad. Así, una teoría ética que dice que la utilidad es lo único que importa no puede ser correcta.

Los derechos. He aquí un caso no ficticio; proviene de los archivos de la Corte de Apelaciones de Estados Unidos, Noveno Circuito (Distrito Sur de California), 1963, en el caso *York vs. Story*:

En octubre de 1958, la demandante [Angelynn York] acudió al departamento de policía de Chino con el propósito de presentar cargos relacionados con un ataque del que fue víctima. La atendió Ron Story, oficial de policía de departamento, actuando con la investidura de su autoridad, quien informó a la demandante que sería necesario tomarle unas fotografías. Entonces Story condujo a la demandante a un cuarto de la estación de policía, cerró con llave la puerta y le ordenó que se desnudara, lo que ella hizo. Luego Story le ordenó que adoptara diversas posturas indecentes, y la fotografió así. Estas fotografías no se tomaron con ningún propósito legal.

La demandante se opuso a desvestirse. Dijo a Story que

no había necesidad de tomarle fotografías desnuda, o en las posiciones que él le ordenaba, porque los moretones que tenía no se verían en ninguna fotografía.

Ese mismo mes, Story informó a la demandante que las fotos no salieron bien y que las había destruido. En lugar de eso, Story las hizo circular entre el personal del departamento de policía de Chino. En abril de 1960, otros dos oficiales de ese departamento de policía, el indiciado Louis Moreno y el acusado Henry Grote, actuando en su carácter de autoridad y usando equipo fotográfico que se hallaba en la delegación de policía, hicieron otras copias de las fotografías tomadas por Story. Moreno y Grote las hicieron circular entonces entre el personal del departamento de policía de Chino.

La señora York demandó a estos oficiales, y ganó. Se habían violado sin duda sus derechos legales. ¿Pero qué decir de la *moral* de la conducta de los oficiales? El utilitarismo dice que las acciones son justificables si producen un balance favorable de felicidad sobre infelicidad. Esto nos sugiere que consideremos la cantidad de infelicidad causada a la señora York y la comparemos con la cantidad de placer que las fotos le causaron al policía Story y a sus compañeros. Al menos es posible que hayan causado más felicidad que infelicidad. En ese caso, la conclusión del utilitarista sería, al parecer, que sus acciones eran moralmente correctas. Pero este parece ser un modo perverso de pensar. ¿Por qué ha de importar el placer causado a Story y a sus compañeros? ¿Por qué debe siquiera contar? No tenían derecho de tratar así a la señora York, y el hecho de que disfrutaran haciéndolo no parece una defensa pertinente.

Aquí tenemos otro caso (imaginario). Supongamos a un

mirón que ha espiado a la señora York, mirando por la ventana de su habitación, y que secretamente ha tomado fotografías de ella desnuda. Además supongamos que lo hizo sin ser descubierto nunca y que usó las fotografías exclusivamente para su propio placer, sin mostrárselas a nadie. Ahora, en estas circunstancias, parece claro que la única consecuencia de su acción es un incremento de su propia felicidad. No se le ha causado infelicidad a nadie más, incluso a la señora York. Entonces, ¿cómo podría el utilitarismo negar que las acciones del mirón son correctas? Pero es evidente al sentido común moral que no son correctas. De este modo, el utilitarismo parece inaceptable.

La moraleja que podemos sacar de este argumento es que el utilitarismo está en desacuerdo con la idea de que la gente tiene *derechos* que no se pueden pisotear simplemente porque se prevén buenos resultados. En estos casos, se ha violado el derecho de la señora York a la intimidad; pero no sería difícil imaginar casos similares en los que intervienen otros derechos: el derecho a la libertad de culto religioso, a la libertad de expresión, o incluso el derecho a la vida. Puede suceder que, de cuando en cuando, se esté sirviendo a buenos propósitos al violar estos derechos. Pero no creemos que nuestros derechos deban de ponerse a un lado tan fácilmente. El concepto de un derecho personal no es un derecho utilitarista. Al contrario, es un concepto que pone límites a cómo puede tratarse a una persona, independientemente de los buenos propósitos que se pudieran tener.

Las razones retrospectivas. Supongamos que has prometido a una amiga hacer algo, digamos que le has prometido encontrarte con ella en el centro de la ciudad esta tarde. Pero cuando llega la hora, no quieres ir; necesitas hacer un traba-

jo y preferirías quedarte en casa. ¿Qué debes hacer? Supongamos que juzgas que la utilidad de terminar tu trabajo pesa un poco más que el inconveniente que le causarías a tu amiga. Apelando al criterio utilitarista, podrías entonces concluir que es correcto quedarte en casa. Sin embargo, esto no parece correcto. El haber hecho una promesa te impone una obligación de la que no puedes escapar tan fácilmente. Por supuesto, si estuviera mucho en juego —si, por ejemplo, tu madre hubiera tenido un ataque cardíaco y hubieras tenido que llevarla al hospital— estarías justificado al romper tu promesa. Pero una *pequeña* ganancia de utilidad no puede superar la obligación que impone el haber hecho una promesa. Así, el utilitarismo, según el cual las consecuencias son lo único que importa, una vez más parece equivocado.

Hay una importante lección general que podemos aprender de este argumento. ¿Por qué es vulnerable el utilitarismo a este tipo de crítica? Es porque la única clase de consideraciones que para la teoría son pertinentes para determinar la corrección de las acciones son consideraciones que tienen que ver con el futuro. En su exclusiva preocupación por las consecuencias, el utilitarismo hace que limitemos nuestra atención a lo que *va a pasar* como resultado de nuestras acciones. Sin embargo, normalmente pensamos que consideraciones acerca del pasado también son importantes. (El hecho de haber prometido a tu amiga encontrarte con ella es un hecho del pasado.) Por tanto, el utilitarismo parece ser erróneo porque excluye consideraciones retrospectivas.

Una vez comprendido este punto, se nos ocurren fácilmente otros ejemplos de consideraciones retrospectivas. El hecho de que alguien no haya cometido un delito es una buena razón para no castigarlo. El hecho de que alguien te haya hecho alguna vez un favor puede ser una buena razón

de por qué debes hacerle ahora un favor. El hecho de que hiciste algo que dañó a alguien puede ser una razón de por qué debes ahora compensarlo. Todos estos son hechos del pasado que son pertinentes para determinar nuestras obligaciones. Pero el utilitarismo hace irrelevante el pasado, y justamente por esa razón parece deficiente.

8.4. ¿DEBEMOS PREOCUPARNOS POR TODOS?

El componente final de la moralidad utilitarista es la idea de que debemos tratar el bienestar de cada persona como de igual importancia; como lo dijo Mill, debemos ser “tan estrictamente imparciales como un espectador desinteresado y benévolo”. Esto parece plausible cuando lo afirmamos en abstracto, pero tiene implicaciones problemáticas. Un problema es que el requisito de “igual preocupación” nos hace una exigencia excesiva; otro problema es que altera nuestras relaciones personales.

La acusación de que el utilitarismo es demasiado exigente. Supongamos que vas camino al teatro cuando alguien te hace notar que el dinero que estás a punto de gastar podría emplearse para dar alimento a personas que se mueren de hambre o para vacunar a niños del Tercer Mundo. Es seguro que esa gente necesita de la comida y de la medicina más de lo que tú necesitas ir al teatro. Así, renuncias a tu entretenimiento y das el dinero a una institución de caridad. Pero eso no es todo. Siguiendo el mismo razonamiento, no puedes comprar ropa nueva, un automóvil, una computadora o una cámara. Probablemente deberás mudarte a un departamento más barato. Después de todo, ¿qué es más

importante, que tú tengas esos lujos o que los niños tengan alimentos?

De hecho, una adhesión fiel al criterio utilitarista te exigiría entregar tus recursos hasta bajar tu nivel de vida al de la gente más menesterosa que pudieras ayudar. Podemos admirar a quienes hacen esto, pero no consideramos que simplemente estén cumpliendo con su deber. En cambio, los vemos como gente santa cuya generosidad va *más allá* de lo que pide el deber. Distinguimos las acciones que son moralmente obligatorias de las acciones que son dignas de elogio pero que no son estrictamente obligatorias. (Los filósofos llaman a estas últimas acciones *supererogatorias*.) El utilitarismo parece eliminar esta distinción.

Pero el problema no sólo es que el utilitarismo nos exigiría renunciar a la mayor parte de nuestros recursos materiales. No sería menos importante que atenernos a los mandatos del utilitarismo nos haría imposible seguir con nuestras vidas individuales. Cada una de nuestras vidas incluye proyectos y actividades que le dan carácter y sentido; esto es lo que hace que valga la pena vivir nuestras vidas. Pero una ética que exige la subordinación de todo a la promoción imparcial del bienestar general nos exigiría abandonar estos proyectos y actividades. Supongamos que eres un ebanista, que no te estás haciendo rico pero que llevas una vida confortable; tienes dos hijos a los que quieres, y los fines de semana te gusta participar en un grupo de teatro de aficionados. Además, estás interesado en la historia y lees mucho. ¿Qué puede haber de malo en todo esto? Pero juzgado a partir del criterio utilitarista, estás llevando una vida moralmente inaceptable. Después de todo, podrías estar haciendo mucho más bien si emplearas tu tiempo en otras formas.

Las relaciones personales. En la práctica, ninguno de nosotros está dispuesto a tratar a todos como iguales, pues esto nos exigiría abandonar nuestras relaciones especiales con amigos y familia. Todos somos profundamente parciales cuando se trata de nuestros amigos y nuestra familia. Los queremos y hacemos todo lo posible por ayudarlos. Para nosotros, no son sólo miembros de la gran multitud que es la humanidad: ellos son especiales. Pero todo esto es incongruente con la imparcialidad. Cuando se es imparcial, la intimidad, el amor, el afecto y la amistad salen volando por la ventana.

A muchos críticos les parece que el hecho de que el utilitarismo socave nuestras relaciones personales es su falla más importante. En efecto, en este punto el utilitarismo parece haber perdido todo contacto con la realidad. ¿Qué pasaría si uno no estuviera más preocupado por su esposo o su esposa que por extraños que nunca ha conocido? La sola idea es absurda; no sólo es profundamente contraria a las emociones humanas normales, sino que la institución del matrimonio no podría ni siquiera existir aparte de acuerdos sobre responsabilidades y obligaciones especiales. Asimismo, ¿qué pasaría si uno tratara a sus hijos con no más amor del que se puede tener a desconocidos? Como dice John Cottingham: “Un padre que deja que su hijo se queme, sobre la base de que en el edificio, en llamas, había alguien más cuya contribución futura al bienestar general prometía ser mayor, no es un héroe; es (correctamente) objeto de desprecio moral, un leproso moral”.

8.5. LA DEFENSA DEL UTILITARISMO

Como resultado de estos argumentos tenemos una abrumadora cantidad de cargos en contra del utilitarismo. La teo-

ría, que al principio parecía tan progresista y de sentido común, ahora parece indefendible: está en conflicto con conceptos morales básicos, tales como la justicia y los derechos individuales, y parece incapaz de dar lugar a las razones retrospectivas al justificar la conducta. Nos haría abandonar nuestras vidas cotidianas y arruinar las relaciones personales que significan todo para nosotros. No es de sorprender que el peso combinado de estos argumentos haya provocado que muchos filósofos abandonen completamente la teoría.

Muchos pensadores, sin embargo, continúan creyendo que el utilitarismo, en alguna forma, es cierto. En respuesta a los argumentos antes mencionados, han ofrecido tres líneas generales de defensa.

La primera línea de defensa: los ejemplos imaginativos no importan. La primera línea de defensa consiste en sostener que los argumentos antiutilitaristas hacen suposiciones no realistas acerca de cómo funciona el mundo. Los argumentos acerca de los derechos, la justicia y las razones retrospectivas comparten una estrategia común. Se describe un caso, y entonces se dice que desde un punto de vista utilitarista se requiere cierta acción: dar falso testimonio, violar los derechos de alguien o no cumplir una promesa. Entonces se nos dice que estas cosas no son correctas. Por tanto, se concluye, la concepción utilitarista de corrección no puede estar bien.

Pero esta estrategia sólo triunfa si convenimos en que las acciones descritas realmente tendrían las mejores consecuencias. Pero, ¿por qué hemos de estar de acuerdo con eso? En el mundo real, dar falso testimonio *no* tiene buenas consecuencias. Supongamos, en el caso descrito por McCloskey, que el “utilitarista” trata de acusar al inocente con el fin de contener los disturbios. Probablemente no lo lograría; su

mentira podría descubrirse, y entonces la situación sería aún peor que antes. Incluso si la mentira surtiera efecto, el verdadero culpable seguiría suelto para cometer más crímenes. Además, si el culpable fuera después aprehendido, que siempre es una posibilidad, el acusador estaría en graves dificultades, y se debilitaría la confianza en el sistema de justicia penal. La moraleja es que aun cuando podríamos *creer* que podemos lograr las mejores consecuencias con esa conducta, de ninguna manera podemos estar ciertos de eso. En realidad, la experiencia nos enseña lo contrario: no se sirve a la utilidad acusando a inocentes.

Lo mismo vale para los otros casos citados en los argumentos antiutilitaristas. Violar los derechos de la gente, no cumplir las promesas y mentir tienen malas consecuencias. Sólo en la imaginación de los filósofos ocurren las cosas de otro modo. En el mundo real, se aprehende a los mirones, tal como fueron aprehendidos el policía Story y sus compañeros, y sus víctimas sufren. En el mundo real, cuando la gente miente, otros salen perjudicados y se daña su reputación, y cuando la gente rompe sus promesas y no retorna los favores, pierde a sus amigos.

Por tanto, lejos de ser incompatible con la idea de que no debemos violar los derechos de la gente, o mentir, o romper nuestras promesas, el utilitarismo nos explica por qué no debemos hacer esas cosas. Además, aparte de la explicación utilitarista, estos deberes permanecerían misteriosos e ininteligibles. ¿Qué podría ser más misterioso que la idea de que algunas acciones son correctas “en sí mismas”, separadas de cualquier concepto de que producen un bien? O ¿qué podría ser más ininteligible que la idea de que la gente tiene “derechos” que no están conectados con ningún beneficio derivado del reconocimiento de esos derechos? El utilitaris-

mo no es incompatible con el sentido común; por lo contrario, el utilitarismo es de sentido común.

Así que ésta es la primera línea de defensa. ¿Cuán efectiva es? Por desgracia, contiene más fanfarronería que sustancia. Aunque se puede sostener en forma convincente que la *mayor parte* de los actos de falso testimonio y similares tienen malas consecuencias en el mundo real, no puede afirmarse de manera razonable que *todos* esos actos tienen malas consecuencias. Seguramente, al menos de cuando en cuando, se puede producir un buen resultado haciendo algo que condena el sentido común moral. Por tanto, al menos en algunos casos de la vida real, el utilitarismo entrará en conflicto con el sentido común. Además, incluso si los argumentos antiutilitaristas tienen que descansar exclusivamente en ejemplos ficticios, esos argumentos de cualquier modo retendrían su poder; pues mostrar que el utilitarismo tiene consecuencias inaceptables en casos hipotéticos es una forma válida de señalar sus defectos teóricos. La primera línea de defensa, entonces, es débil.

La segunda línea de defensa: el principio de utilidad es una guía para escoger reglas, no actos particulares. La segunda línea de defensa reconoce que la versión clásica del utilitarismo es incongruente con el sentido común moral y propone salvar la teoría dándole una nueva formulación que *estará* en línea con nuestras evaluaciones de sentido común. Al revisar una teoría, se debe identificar precisamente cuál de sus características está causando el problema y cambiarla, dejando el resto de la teoría tal como estaba. ¿Qué tiene la versión clásica que genera todos esos malos resultados?

El aspecto problemático del utilitarismo clásico, hemos dicho, es la suposición de que *cada acción particular* será

evaluada con referencia al principio de utilidad. Si en una cierta ocasión estás tentado a dar falso testimonio, la versión clásica de la teoría dice que el hecho de que esto sea incorrecto queda determinado por las consecuencias de *esa mentira particular*; de modo similar, el que debas cumplir una promesa depende de las consecuencias de *esa promesa particular*, y así sucesivamente para cada uno de los ejemplos que hemos considerado. Ésta es la suposición que causó todas las dificultades; es la que conduce a la conclusión de que puedes hacer cualquier cosa, por objetable que sea, si tiene las mejores consecuencias.

Por tanto, la nueva versión del utilitarismo modifica la teoría, de modo que las acciones particulares ya no van a ser juzgadas por el principio de utilidad. En cambio, primero preguntamos qué *conjunto de reglas* es óptimo, desde un punto de vista utilitarista. ¿Qué reglas debemos preferir como vigentes en nuestra sociedad, para que prospere la gente en ella? Los actos particulares se juzgan entonces como correctos o incorrectos según si son aceptados o no por esas reglas. Esta nueva versión de la teoría se llama *utilitarismo de la regla*, para distinguirla de la teoría original, que comúnmente llamamos ahora *utilitarismo del acto*. Richard Brandt fue tal vez el defensor más sobresaliente del utilitarismo de la regla; sugirió que “moralmente incorrecto” significa que una acción

sería prohibida por cualquier código moral que personas completamente racionales tendieran a apoyar, prefiriéndolo sobre todos los demás o sobre ningún otro, para la sociedad del agente, si esperaran vivir toda una vida en esa sociedad.

El utilitarismo de la regla no tiene ninguna dificultad para hacer frente a los argumentos antiutilitaristas. Un utilitarista del acto, ante la situación descrita por McCloskey, se vería tentado a dar falso testimonio contra el inocente, porque las consecuencias de *ese acto particular* serían buenas. Pero el utilitarista de la regla no razonaría de esa manera. Antes preguntaría: “¿Qué reglas generales de conducta tienden a promover la mayor felicidad?” Supóngase que nos imaginamos dos sociedades, una en la que se cumple fielmente con la regla “No des falso testimonio contra gente inocente”, y una en la que esta regla no se cumple. ¿En qué sociedad es más probable que la gente esté mejor? Desde el punto de vista de la utilidad, la primera sociedad es preferible. Por tanto, la regla en contra de acusar gente inocente debe aceptarse y, al apelar a esta regla, concluimos que en el ejemplo de McCloskey la persona no debería declarar en contra del hombre inocente.

Un razonamiento análogo puede emplearse para establecer reglas contra la violación de los derechos, el incumplimiento de promesas, la mentira y demás. También se pueden establecer de esta manera las reglas que gobiernan las relaciones personales, que nos exigen lealtad a los amigos, cuidado cariñoso de los propios hijos y similares. Debemos aceptar tales reglas porque seguirlas, como práctica regular, promueve el bienestar general. Pero una vez habiendo apelado al principio de utilidad para establecer las reglas, no tenemos que invocar de nuevo el principio para determinar la corrección de acciones particulares. Las acciones individuales se justifican simplemente apelando a reglas ya establecidas.

De este modo, el utilitarismo de la regla no se puede condenar por violar nuestro sentido común moral. Al cambiar el énfasis de la justificación de los actos a la de las re-

glas, la teoría se ha alineado con nuestros juicios intuitivos en grado notable.

La tercera línea de defensa: no se puede confiar en el “sentido común”. Finalmente, un pequeño grupo de utilitaristas contemporáneos ha dado una respuesta muy diferente a los argumentos antiutilitaristas. Esos argumentos nos señalan que la teoría clásica está en conflicto con nociones ordinarias de justicia, derechos individuales, etc., y este grupo responde: “¿Y qué?” En 1961, el filósofo australiano J. J. C. Smart publicó una monografía titulada *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*; reflexionando sobre su posición en ese libro, dijo Smart:

Hay que reconocer que el utilitarismo sí tiene consecuencias que son incompatibles con la conciencia moral común, pero yo tendía a adoptar la opinión de que “tanto peor para la conciencia moral común”. Esto es, me inclinaba a rechazar la metodología común de poner a prueba los principios éticos generales viendo cómo cuadran con nuestros sentimientos en casos particulares.

Nuestro sentido común moral, después de todo, no es necesariamente confiable. Puede incorporar diversos elementos irracionales, incluyendo prejuicios que hemos absorbido de nuestros padres, nuestra religión y la cultura general. ¿Por qué debemos simplemente suponer que nuestros sentimientos son siempre correctos? ¿Y por qué debemos rechazar una teoría de la ética convincente y racional simplemente porque entra en conflicto con esos sentimientos? Quizás son los sentimientos, y no la teoría, los que deberían desecharse.

A la luz de todo esto, consideremos de nuevo el ejemplo de McCloskey de la persona que es inducida a dar falso testimonio. McCloskey argumenta que sería incorrecto que se condenara a un hombre por un crimen que no cometió porque sería injusto. Pero esperemos: tal juicio sirve muy bien a los intereses de *ese hombre*, pero ¿qué hay de las *otras* personas inocentes que serían dañadas si continuaran los disturbios y los linchamientos? Ciertamente esperamos no encontrarnos nunca en una situación como ésta. Todas las opciones son espantosas. Pero si debemos escoger entre *a)* conseguir la condena de una persona inocente y *b)* permitir la muerte de varias personas inocentes, ¿es tan poco razonable pensar que la primera opción, por mala que sea, es preferible a la segunda?

Consideremos de nuevo la objeción de que el utilitarismo exige demasiado porque nos pediría emplear nuestros recursos para dar de comer a los niños que se mueren de hambre en vez de ir al cine o comprar autos y cámaras. ¿Es tan poco razonable creer que continuar con nuestras prósperas vidas es menos importante que esos niños?

Según este modo de pensar, el utilitarismo del acto es una doctrina perfectamente defendible y no necesita modificarse. El utilitarismo de la regla, por contraste, es una versión innecesariamente atenuada de la teoría, que da a las reglas mayor importancia de la que merecen. Hay un grave problema en el utilitarismo de la regla, el cual puede surgir si preguntamos si las reglas tienen *excepciones*. Después de establecido el “código social ideal” del utilitarismo de la regla, ¿hay que seguir sus reglas sin que nada más importe? Inevitablemente habrá casos en los que un acto prohibido por un código, sin embargo maximice la utilidad, quizás incluso en cantidad considerable. ¿Qué vamos a hacer enton-

ces? Si el utilitarista de la regla dice que en tales casos podemos violar el código, parece que hubiera vuelto al utilitarismo del acto. Por otro lado, si dice que no podemos realizar el acto “prohibido”, entonces, tal como lo pone Smart, la preocupación original del utilitarista por promover el bienestar se ha remplazado por un irracional “culto a la regla”. ¿Qué clase de utilitarista permitiría que el cielo se cayera por una simple regla?

El utilitarismo del acto no participa en tal culto a la regla. Sin embargo, se le reconoce como una doctrina radical que implica que muchos de nuestros sentimientos morales comunes pueden ser erróneos. A este respecto, hace lo que la buena filosofía siempre ha hecho: nos reta a que reflexionemos sobre los asuntos que hasta ahora hemos dado por sentados.

Si consultamos lo que Smart llama nuestra “conciencia moral común”, parece que muchas consideraciones, además de la utilidad, tienen importancia moral. Pero Smart está en lo correcto al advertirnos que no se puede confiar en el “sentido común”. Ésa puede resultar la contribución más grande del utilitarismo. Las deficiencias del sentido común moral son obvias, con sólo que lo pensemos por un momento. Mucha gente blanca sintió alguna vez que había una diferencia importante entre blancos y negros, de modo que los intereses de los blancos eran por alguna razón más importantes. Confiando en el “sentido común” de su día, podrían haber insistido en que una teoría moral adecuada debía acomodar ese “hecho”. Hoy día, nadie que valga la pena de escucharse diría tal cosa, pero ¿quién sabe cuántos otros prejuicios irracionales son todavía parte de nuestra moral de sentido común? Al final de su clásico estudio acerca de las relaciones raciales, *An American Dilemma* (1944), el sociólogo sueco Gunnar Myrdal nos recuerda:

Aún debe haber incontables errores del mismo tipo que ningún hombre vivo puede todavía detectar, por la niebla que envuelve nuestro tipo de cultura occidental. Las influencias culturales han establecido supuestos acerca de la mente, el cuerpo y el universo con los que empezamos; han planteado las preguntas que hacemos; han influido sobre los hechos que vemos; han determinado nuestra interpretación de estos hechos, y han dirigido nuestra reacción hacia estas interpretaciones y conclusiones.

¿Podría ser, por ejemplo, que las generaciones futuras miraran hacia atrás disgustadas por la manera en que la gente rica del siglo XXI disfrutó sus confortables vidas, mientras los niños del Tercer Mundo morían de enfermedades fácilmente prevenibles? ¿O por la forma en que masacrábamos y comíamos animales indefensos? Si es así, podrían notar que los filósofos utilitaristas de ese momento fueron criticados como simplistas por proponer una teoría moral que directamente condenaba tales cosas.

IX. ¿EXISTEN REGLAS MORALES ABSOLUTAS?

Y por qué no decir: ¿Hagamos males para que
vengan bienes?

SAN PABLO, *Carta a los romanos* 3:8
(ca. 50 d.C.)

9.1. HARRY TRUMAN Y ELIZABETH ANSCOMBE

Harry Truman, el presidente número 33 de Estados Unidos, será siempre recordado como el hombre que tomó la decisión de tirar las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Al asumir la presidencia en 1945, tras la muerte de Franklin D. Roosevelt, Truman no sabía nada del desarrollo de la bomba; los asesores presidenciales tuvieron que ponerlo al tanto. Los Aliados estaban ganando la guerra en el Pacífico, dijeron, pero a un costo terrible. Se habían hecho planes para una invasión de las islas japonesas, que sería más sangrienta incluso que la invasión de Normandía. Emplear la bomba atómica sobre una o dos ciudades japonesas, en cambio, podría terminar rápidamente con la guerra y haría innecesaria la invasión.

Al principio, Truman se mostró renuente a usar la nueva arma. Lo malo era que cada bomba arrasaría una ciudad entera, no sólo los blancos militares, sino también hospitales, escuelas y casas de civiles. Mujeres, niños, ancianos y otros no combatientes serían exterminados junto con el

personal militar. Aunque los Aliados ya habían bombardeado ciudades, Truman sintió que la nueva arma volvía la cuestión de los no combatientes incluso más grave. Además, los Estados Unidos habían condenado públicamente los ataques sobre blancos civiles. En 1939, antes de que los Estados Unidos entrara en la guerra, el presidente Roosevelt había mandado un mensaje a los gobiernos de Francia, Alemania, Italia, Polonia e Inglaterra denunciando el bombardeo de ciudades en los términos más enérgicos. Lo había llamado una “barbarie inhumana”:

El implacable bombardeo a civiles desde el aire [...] que ha dejado lisiados y ha matado a miles de hombres, mujeres y niños indefensos, ha indignado los corazones de todos los hombres y mujeres civilizados, y ha escandalizado profundamente la conciencia de la humanidad. Si se recurre a esta forma de barbarie inhumana durante el periodo de la trágica conflagración a la que hoy se enfrenta el mundo, perderán la vida cientos de miles de seres humanos inocentes sin ninguna responsabilidad por las hostilidades que han estallado, y que ni remotamente están participando en ellas.

Cuando decidió autorizar los bombardeos, Truman expresó ideas similares. Escribió en su diario: “Le he dicho al secretario de Guerra, Stimson, que la use de modo que el blanco sean objetivos militares y los soldados y marinos, y no mujeres y niños [...] Él y yo estamos de acuerdo. El objetivo será puramente militar”. Es difícil saber cómo interpretar esto, pues Truman sabía que las bombas destruirían ciudades enteras. No obstante, es claro que lo preocupó la cuestión de los no combatientes. También es claro que estaba convencido de estar haciendo lo correcto. Le dijo a un

asesor que, después de firmar la orden, “durmió como un bebé”.

Elizabeth Anscombe, que murió en 2001 a la edad de 81 años, era una estudiante de 20 años en la Universidad de Oxford cuando comenzó la segunda Guerra Mundial. Ese año ella escribió en coautoría un discutido folleto argumentando que Gran Bretaña no debía entrar en la guerra porque terminaría peleando con medios injustos, como ataques contra civiles. “Miss Anscombe” —como siempre se le conoció, a pesar de su matrimonio de más de 50 años y sus siete hijos— llegaría a ser una de las figuras más prominentes de la filosofía del siglo xx, y la más grande filósofa de la historia.

Miss Anscombe era también católica, y su religión ocupaba un lugar central en su vida. Sus opiniones éticas, específicamente, reflejaban las enseñanzas católicas tradicionales. En 1968 celebró la declaración del papa Paulo VI en la que la Iglesia prohibió los anticonceptivos, y escribió un folleto explicando por qué el control artificial de la natalidad era ilícito. Hacia el fin de su vida fue detenida por protestar frente a una clínica en que se practicaban abortos. También aceptó las enseñanzas de la Iglesia acerca de la conducta ética en la guerra, que la llevaron a un conflicto con Truman.

Los caminos de Harry Truman y de Elizabeth Anscombe se cruzaron cuando, en 1956, la Universidad de Oxford otorgó a Truman un grado honorario. Ésta fue una forma de agradecerle la ayuda de los Estados Unidos durante la guerra. Quienes propusieron ese honor creyeron que no causaría controversias, pero Anscombe y otros dos profesores se opusieron a que se otorgara y, a pesar de que perdieron, lograron que se sometiera a votación algo que de otra manera habría sido aprobado de manera rutinaria. Luego,

mientras se confería ese honor, Anscombe se arrodilló fuera del salón, rezando.

Anscombe escribió otro folleto, explicando esta vez que Truman era un asesino porque había ordenado los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki. Por supuesto, Truman creyó que los bombardeos se justificaban: habían abreviado la guerra y salvado vidas. Para Anscombe, esto no era bastante. “Que los hombres decidan matar inocentes como medio para sus fines —escribió— siempre es un asesinato.” Y contestó al argumento de que los bombardeos habían salvado más vidas de las que suprimieron, diciendo: “¡Vamos! Si tuvieras que elegir entre hervir a un bebé y dejar que un desastre horroroso cayera sobre un millar de personas —o un millón, si mil no te bastan—, ¿qué harías?”

La cuestión es que, según Anscombe, *hay ciertas cosas que no se deben hacer, pase lo que pase*. No importa si puedes lograr un gran bien hirviendo a un bebé; es algo que simplemente no se debe hacer. (Considerando lo que sucedió a los bebés en Hiroshima, “hervir a un bebé” no está muy lejos.) Que no debemos matar intencionalmente a personas inocentes es una regla inviolable, pero hay otras:

Ha sido característica de la ética [judeocristiana] enseñar que hay ciertas cosas que están prohibidas cualesquiera que sean las *consecuencias* que nos amenacen, tales como: escoger matar a un inocente con cualquier propósito, por bueno que sea; hacer pagar a justos por pecadores; la traición (con lo que quiero decir ganarse la confianza de un hombre acerca de algo importante con promesas de amistad y luego traicionarlo a sus enemigos); la idolatría; la sodomía; el adulterio; hacer una falsa profesión de fe.

Por supuesto, muchos filósofos no están de acuerdo; insisten en que una regla se puede violar, si las circunstancias así lo exigen. Anscombe dice de ellos:

Es digno de hacer notar que ninguno de estos filósofos muestra tomar conciencia de que existe una ética así, que están contradiciendo: se suele dar por obvio entre ellos que una prohibición como la que hay sobre el asesinato no es válida ante ciertas consecuencias. Pero, por supuesto, lo estricto de la prohibición tiene como propósito *no sentirse tentado por el miedo o por la esperanza de las consecuencias*.

Anscombe y su esposo, Peter Geach, también un filósofo distinguido, fueron durante el siglo xx los principales paladines filosóficos de la doctrina de que las reglas morales son absolutas.

9.2. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Es difícil defender la idea de que las reglas morales no tienen excepciones. Es bastante fácil explicar por qué *debemos* hacer una excepción a una regla; podemos sencillamente señalar que, en algunas circunstancias, seguir la regla tendría consecuencias atroces. Pero, ¿cómo podemos explicar por qué *no* deberíamos hacer una excepción a la regla en tales circunstancias? Es una tarea de enormes proporciones. Una manera sería decir que las reglas morales son inviolables mandamientos de Dios. Aparte de eso, ¿qué se puede decir?

Antes del siglo xx, hubo un filósofo muy importante que creyó que las reglas morales son absolutas, y ofreció un célebre argumento en favor de esta opinión. Immanuel Kant

(1724-1804) fue una de las figuras fundamentales del pensamiento moderno. Argumentó, para tomar un ejemplo, que nunca es correcto mentir, cualesquiera que sean las circunstancias. No apeló a consideraciones teológicas; en cambio, sostuvo que la razón requiere que nunca mintamos. Para ver cómo llegó a esta notable conclusión, empezaremos con una breve mirada a su teoría general de la ética.

Kant observó que la palabra *deber* frecuentemente se emplea de modo no moral. Por ejemplo,

1. Si quieres llegar a ser un mejor jugador de ajedrez, debes estudiar las partidas de Gary Kasparov.
2. Si quieres ingresar en la escuela de derecho, debes anotarte para el examen de admisión.

Buena parte de nuestra conducta está gobernada por tales “deberes”. La pauta es: tenemos un cierto deseo (llegar a ser un mejor jugador de ajedrez, estudiar en la escuela de derecho); reconocemos que un cierto curso de acción nos ayudará a obtener lo que queremos (estudiar las partidas de Kasparov, anotarse para el examen de admisión), y entonces concluimos que debemos seguir el plan indicado.

Kant llamó “imperativos hipotéticos” a éstos porque nos dicen qué hacer *siempre y cuando* tengamos los deseos correspondientes. Una persona que no quiera mejorar su ajedrez no tendría ninguna razón para estudiar las partidas de Kasparov; alguien que no quisiera ir a la escuela de derecho no tendría razón alguna para inscribirse en el examen de admisión. Como la fuerza vinculante del “deber” depende de que tengamos el deseo correspondiente, podemos librarnos de su fuerza simplemente renunciando al deseo. Así, si ya no quieres ir a la escuela de derecho, puedes librarte de la obligación de tomar el examen.

Las obligaciones morales, por contraste, no dependen

de que tengamos deseos particulares. La forma de una obligación moral no es “*si* quieres tal y cual, entonces debes hacer esto y aquello”. En cambio, los requisitos morales son *categoricos*: tienen la forma de “debes hacer esto y aquello, *punto*”. La regla moral no es, por ejemplo, que debes ayudar a la gente *si* te importa la gente o *si* tienes algún otro propósito al ayudarla. En cambio, la regla es que debes ayudar a la gente *sin importar* tus deseos particulares. Por ello, a diferencia de los “deberes” hipotéticos, no se puede escapar de los requisitos morales simplemente diciendo: “Pero eso a mí no me importa”.

Los “deberes” hipotéticos son fáciles de entender. Simplemente requieren que adoptemos los medios necesarios para alcanzar los fines que perseguimos. Los “deberes” *categoricos*, por otro lado, son misteriosos. ¿Cómo podemos estar obligados a comportarnos de cierta manera sin importar los fines que queramos alcanzar? Buena parte de la filosofía moral de Kant es un intento de explicar cómo es esto posible.

Kant sostiene que, así como los “deberes” hipotéticos son posibles porque tenemos *deseos*, los “deberes” *categoricos* son posibles porque tenemos *razón*. Los “deberes” *categoricos* obligan a los agentes racionales simplemente porque son racionales. ¿Cómo es esto posible? Lo es, dice Kant, porque los deberes *categoricos* se derivan de un principio que debe aceptar toda persona racional. El llama a este principio el imperativo *categorico*. En su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), expresa el imperativo *categorico* del siguiente modo, es una regla que dice:

Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.

Este principio resume un procedimiento para decidir si un acto es moralmente permisible. Cuando estés pensando en hacer una acción particular, te vas a preguntar qué regla estarías siguiendo si hicieras esa acción (ésta será la “máxima” del acto). Entonces te vas a preguntar si estarías dispuesto a aceptar que toda la gente siguiera todo el tiempo esa regla (eso la convertiría en una “ley universal” en el sentido pertinente). Si es así, se puede seguir la regla, y el acto será permisible. En cambio, si no estuvieras dispuesto a aceptar que toda la gente siguiera esa regla, entonces no deberías seguirla, y el acto será moralmente impermisible.

Kant ofrece varios ejemplos para explicar cómo funciona esto. Supongamos, nos dice, que un hombre necesita pedir dinero prestado, y sabe que nadie le prestará a menos que prometa que lo va a devolver, pero también sabe que no podrá devolverlo. Por tanto, se enfrenta a este problema: ¿deberá prometer que pagará su deuda, sabiendo que no puede hacerlo, con el fin de persuadir a alguien de que le preste el dinero? Si lo hiciera, la “máxima del acto” (la regla que estaría siguiendo) sería: cuando necesites un préstamo, promete que lo pagarás, sin importar si crees que realmente puedes pagarlo. Ahora bien, ¿podría convertirse esta regla en una ley universal? Obviamente no, porque sería contraproducente. Una vez que ésta se volviera una práctica universal, nadie creería ya en tales promesas, y entonces nadie prestaría dinero a cambio de ellas. Tal como lo dijo el propio Kant, “nadie creería lo que se prometiera y todos se reírían de tales manifestaciones como de un vano engaño”.

Otro de los ejemplos de Kant tiene que ver con dar caridad. Supongamos, nos dice, que alguien se niega a ayudar a otros que están en la necesidad, diciéndose a sí mismo,

“¿Qué me importa? ¡Que cada cual sea tan feliz como quiera el cielo o él mismo pueda serlo: nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo deseos de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad!” Ésta, de nuevo, es una regla que no se puede querer que sea una ley universal; puesto que en un momento dado en el futuro, este hombre puede necesitar la ayuda de otros, y no querrá que otros sean tan indiferentes con él.

9.3. LAS REGLAS ABSOLUTAS Y EL DEBER DE NO MENTIR

Ser un agente moral, entonces, quiere decir guiar la propia conducta por “leyes universales”: reglas morales que se aplican, sin excepción, en todas las circunstancias. Kant creyó que la regla en contra de la mentira era una de tales reglas. Desde luego, ésta no es la única regla absoluta que Kant defendió; pensaba que había muchas otras; la moral está llena de ellas. Pero será útil concentrarnos en la regla contra la mentira como ejemplo conveniente. Kant dedicó un espacio considerable al análisis de esta regla, y es claro que tenía opiniones especialmente fuertes sobre ella. Dijo que mentir en cualquier circunstancia es “la destrucción de la propia dignidad como ser humano”.

Kant ofreció dos argumentos principales en favor de esta opinión.

1. Su razón básica para pensar que mentir es siempre incorrecto era que la prohibición de mentir se sigue directamente del imperativo categórico. No podemos querer que mentir sea una ley universal, porque sería contraproducente; la gente pronto aprendería que no podría confiar en lo que dicen otros, y entonces no se creerían las mentiras.

Ciertamente hay algo de razón en esto: para que en verdad sirvan las mentiras, los demás generalmente deben creer que los otros dicen la verdad; de este modo, el éxito de una mentira depende de que no haya una “ley universal” que la permita.

Sin embargo, hay una dificultad en este argumento, que será clara si explicamos en detalle la línea de pensamiento de Kant. Supongamos que fuera necesario mentir para salvar la vida de alguien. ¿Deberíamos hacerlo? Kant haría que razonáramos del siguiente modo:

- a) Debemos hacer sólo aquellos actos que se conformen a reglas que pudiéramos querer que fueran adoptadas universalmente.
- b) Si fuéramos a mentir, estaríamos siguiendo la regla “Es permisible mentir”.
- c) Esta regla no podría adoptarse universalmente, porque sería contraproducente: la gente dejaría de creer en otros, y entonces no serviría de nada mentir.
- d) Por tanto, no debemos mentir.

El problema de esta manera de razonar fue muy bien resumido por Elizabeth Anscombe al escribir acerca de Kant en la revista académica *Philosophy* en 1958:

Sus propias convicciones rigoristas sobre el tema de la mentira eran tan intensas que nunca se le ocurrió que una mentira podría ser descrita de manera relevante en términos distintos a los de una mentira sin más (por ejemplo, como “una mentira en tales y cuales circunstancias”). Su regla acerca de las máximas universalizables es inútil si no se estipulan las condiciones para determinar qué vale como descripción relevante de una acción con miras a construir una máxima acerca de ella.

En este respecto, Anscombe fue un modelo de integridad intelectual: pese a que estaba de acuerdo con la conclusión de Kant, pronto señaló el error de su razonamiento. La dificultad surge en el paso *b*) del argumento. ¿Exactamente qué regla estarías siguiendo si mintieras? El punto decisivo es que hay muchas maneras de formular la regla; algunas de ellas podrán no ser “universalizables” en el sentido de Kant, pero otras sí lo serán. Supóngase que dijéramos que estarías siguiendo esta regla (R): “Es permisible mentir cuando hacerlo salvara la vida de alguien”. Podríamos querer que (R) se convirtiera en una “ley universal”, y así no sería contraproducente.

2. Muchos de los contemporáneos de Kant pensaron que su insistencia en las reglas absolutas era extraña, y así lo dijeron. Un crítico lo desafió con este ejemplo: imaginemos que alguien está huyendo de un asesino y te dice que está yendo a tu casa a esconderse. Entonces viene el asesino, haciéndose el inocente, y pregunta a dónde fue aquel hombre. Tú sabes que si dices la verdad, el asesino encontrará al hombre y lo matará. Es más, supongamos que el asesino ya se está dirigiendo en la dirección correcta, y tú sabes que si simplemente guardas silencio, encontrará al hombre y lo matará. ¿Qué debes hacer? Podríamos llamarlo el caso del asesino interrogante. En este caso, casi todos consideraríamos obvio que deberíamos mentir. Al fin y al cabo, podríamos decir, ¿qué es más importante, decir la verdad o salvar la vida de alguien?

Kant respondió en un ensayo con un título encantador y anticuado, “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, en el que analiza el caso del asesino interrogante y da un segundo argumento acerca de su opinión sobre la mentira. Escribe:

Después de haber respondido sinceramente que sí a la pregunta del asesino, sobre si su perseguido se encontraba en tu casa, éste se haya marchado de manera inadvertida, de modo que el asesino no dé con él y, por tanto, no tenga lugar el crimen. Pero si has mentido y dicho que no está en tu casa y aquél se ha marchado realmente (aun no sabiéndolo tú), de suerte que el asesino le sorprende en la fuga y perpetra en él su crimen, puede acusársete a ti, con derecho, como originador de la muerte de aquél. Pues si tú hubieras dicho la verdad tal y como la sabías, acaso el asesino, mientras buscaba a su enemigo en tu casa, hubiera sido atrapado por los vecinos que acudieran corriendo, y el crimen se habría impedido. Así pues, el que *miente*, por bondadosa que pueda ser su intención en ello, ha de responder y pagar incluso ante un tribunal civil por las consecuencias de esto, por imprevistas que puedan ser [...]

El ser *veraz* (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna.

Este argumento puede plantearse en forma más general: nos vemos tentados a hacer excepciones a la regla contra la mentira porque en algunos casos creemos que las consecuencias de la veracidad serán malas, y buenas las consecuencias de la mentira. Sin embargo, nunca podemos estar seguros de cuáles serán las consecuencias de nuestras acciones: no podemos *saber* que darán buenos resultados. Los resultados de la mentira pueden ser inesperadamente malos. Así pues, la mejor política es evitar el mal conocido, mentir, y dejar que vengan las consecuencias que vengan. Incluso si las consecuencias son malas, no serán culpa nuestra, puesto que habremos cumplido con nuestro deber.

Un argumento similar, podemos notar, se aplicaría a la decisión de Truman de lanzar las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Se lanzaron las bombas con la esperanza de concluir pronto la guerra. Pero Truman no sabía con certeza que esto sucedería. Los japoneses podrían haberse mantenido en su posición, y aún podría haber sido necesaria la invasión. Así, Truman estaba apostando cientos de miles de vidas a la mera esperanza de que esto diera buenos resultados.

Los problemas de este argumento son bastante obvios; tan obvios, de hecho, que es sorprendente que un filósofo de la estatura de Kant no fuera más sensible a ellos. En primer lugar, el argumento depende de una opinión injustificadamente pesimista acerca de lo que podemos saber. A veces podemos estar confiados en las consecuencias de nuestras acciones, y en ese caso no necesitamos vacilar por pura incertidumbre. Además (y éste es un asunto más interesante desde un punto de vista filosófico), Kant parece suponer que aun cuando seríamos moralmente responsables por cualesquiera malas consecuencias de mentir, no seríamos responsables de modo semejante por las malas consecuencias de decir la verdad. Supongamos, como resultado de que decimos la verdad, que el asesino encuentra a su víctima y la mata. Kant parece suponer que no tendríamos ninguna culpa. Pero, ¿podemos librarnos de esta responsabilidad tan fácilmente? Después de todo, ayudamos al asesino. Este argumento, entonces, no es muy convincente.

9.4. CONFLICTOS ENTRE REGLAS

La idea de que las reglas morales son absolutas y que no permiten excepciones es implausible a la luz de casos como

el del asesino interrogante, y los argumentos de Kant en su favor no son satisfactorios. Pero, ¿hay argumentos convincentes *en contra* de la idea, aparte de que sea implausible?

El argumento principal contra las reglas morales absolutas tiene que ver con la posibilidad de casos en conflicto. Supongamos que se considera absolutamente incorrecto hacer A en cualquier circunstancia y también incorrecto hacer B en cualquier circunstancia. ¿Qué hay del caso en el que una persona se enfrenta a la opción entre hacer A y hacer B cuando debe hacer algo y no hay ninguna otra alternativa? Esta clase de conflicto parece mostrar que es lógicamente insostenible mantener que las reglas morales son absolutas.

¿Se puede hacer frente a esta objeción de algún modo? Una manera sería negar que tales casos realmente ocurran. Peter Geach tomó precisamente esta actitud, apelando a la providencia de Dios. Podemos describir casos ficticios en los que no hay manera de evitar la violación de una de las reglas absolutas, afirmó, pero Dios no permitiría que se dieran tales circunstancias en el mundo real. En su libro *God and the Soul* (1969) escribió Geach:

“Pero supongamos que las circunstancias son tales que la observancia de una ley divina, digamos la ley en contra de la mentira, exige la violación de alguna otra prohibición absoluta de Dios”. Si Dios es racional, no ordena lo imposible; si Dios gobierna todos los sucesos por su providencia, puede velar porque no se den circunstancias en las que un hombre inocente se enfrentaría a una opción entre actos prohibidos. Por supuesto, tales circunstancias (con la cláusula “y no hay ninguna salida” escritas en la descripción) se pueden describir de manera consistente; pero la

providencia de Dios podría asegurar que ellas de hecho no surjan. Contra lo que con frecuencia dicen los no creyentes, creer en la existencia de Dios sí establece una diferencia en lo que uno espera que suceda.

¿Realmente ocurren tales casos? No hay duda de que reglas morales serias a veces sí chocan. Durante la segunda Guerra Mundial, unos pescadores holandeses sacaban en sus barcos clandestinamente a refugiados judíos hacia Inglaterra, y los barcos de pesca que llevaban refugiados a veces eran detenidos por patrullas nazis. El capitán nazi llamaba al capitán holandés y le preguntaba adónde se dirigía, quién iba a bordo, etc. Los pescadores mentían, y se les permitía pasar. Es claro que los pescadores tenían sólo una alternativa: mentir o permitir que sus pasajeros (y ellos mismos) fueran aprehendidos y asesinados. No había otra alternativa; no podían, por ejemplo, quedarse callados o huir de los nazis.

Ahora bien, supongamos que ambas reglas “Es incorrecto mentir” y “Es incorrecto facilitar el asesinato de personas inocentes” se toman como absolutas. Los pescadores holandeses tendrían que hacer una de estas cosas; por ende, un concepto moral que prohíbe ambas de modo absoluto es incoherente. Por supuesto, esta dificultad podría evitarse sosteniendo que por lo menos una de estas reglas no es absoluta. Pero es dudoso que se disponga de esta salida cada vez que haya un conflicto. También es difícil entender, en el nivel básico, por qué algunas reglas morales graves deben ser absolutas, si otras no lo son.

9.5. UN NUEVO VISTAZO A LA IDEA BÁSICA DE KANT

En su libro *A Short History of Ethics* (1966), Alasdair MacIntyre observa: “Para muchos que nunca han escuchado de la filosofía, y mucho menos de Kant, la moralidad es aproximadamente lo que era para Kant”; esto es, un sistema de reglas que se deben seguir a partir de un sentido del deber, independientemente de los propios deseos. Pero al mismo tiempo, pocos filósofos contemporáneos defenderían la idea central de su ética, el imperativo categórico, tal como Kant lo formuló. Como hemos visto, el imperativo categórico se ve rodeado de problemas serios, tal vez insuperables. De todas maneras, podría ser un error renunciar demasiado fácilmente al principio de Kant. ¿Hay alguna idea básica subyacente al imperativo categórico que podríamos aceptar, incluso si no aceptamos la forma particular de Kant de expresarla? Creo que sí la hay, y que el poder de esta idea explica, al menos en parte, la vasta influencia de Kant.

Recordemos que Kant pensaba que el imperativo categórico es vinculante para los agentes racionales simplemente porque son racionales; en otras palabras, una persona que no aceptara este principio sería culpable no sólo de ser inmoral, sino también irracional. Ésta es una idea persuasiva: que hay limitaciones racionales, así como morales, a lo que una persona buena puede creer y hacer. Pero, ¿qué significa exactamente esto? ¿En qué sentido sería irracional rechazar el imperativo categórico?

La idea básica está relacionada con la opinión de que un juicio moral debe estar respaldado por buenas razones; si es verdad que debes (o no debes) hacer tal y cual cosa, entonces debe haber una razón por la que debes (o no debes) ha-

cerla. Por ejemplo, puedes creer que no debes causar incendios forestales porque se destruirían propiedades y moriría gente. El giro kantiano consiste en señalar que *si aceptas cualquier consideración como razón para un caso, debes también aceptarla como razón para otros casos*. Si hay algún otro caso en el que se destruirían propiedades y la gente moriría, en ese caso también debes aceptar esto como razón para la acción. No está bien decir que aceptas razones unas veces pero no todo el tiempo; o que otras personas deben respetarlas pero tú no. Las razones morales, si es que son válidas, son vinculantes para todos y todo el tiempo. Éste es un requisito de consistencia, y Kant tuvo razón al pensar que ninguna persona racional debía rechazarlo.

Ésta es la idea kantiana —o debería decirse, una de las ideas kantianas— que ha sido tan influyente. Tiene muchas implicaciones importantes. Implica que una persona no puede considerarse especial desde un punto de vista moral: no puede pensar consistentemente que le está permitido actuar en formas que están prohibidas a los demás, o que sus intereses son más importantes que los de otros. Como lo observó un comentarista, no puedo decir que está bien que yo me beba tu cerveza y luego quejarme cuando tú te bebes la mía. Además, implica que hay limitaciones racionales a lo que podemos hacer: podemos querer hacer algo —digamos, bebernos la cerveza de otro— pero reconocer que no podemos hacerlo consistentemente porque no podemos al mismo tiempo aceptar la implicación de que él puede beberse la nuestra. Si Kant no fue el primero en reconocer esto, sí fue el primero en hacer de esto la piedra angular de un sistema moral perfectamente acabado. Ésa fue su gran contribución.

Pero Kant dio un paso más y dijo que la consistencia

exige reglas que no tengan excepciones. No es difícil ver cómo su idea básica lo empujó en esa dirección; pero el paso extra no era necesario, y desde entonces ha causado dificultades a su teoría. No es necesario ver las reglas como absolutas, incluso dentro del esquema kantiano. Todo lo que requiere la idea básica de Kant es que cuando violemos una regla, lo hagamos por una razón que cualquiera estaría dispuesto a aceptar, si estuviera en nuestra posición. En el caso del asesino interrogante, esto significa que podemos violar la regla en contra de la mentira sólo si estamos dispuestos a que cualquiera lo haga así cuando se encuentre en la misma situación; y la mayoría de nosotros estaría de acuerdo con eso.

Sin duda, Harry Truman también estaría de acuerdo en que cualquiera, en sus circunstancias particulares, habría tenido buenas razones para lanzar la bomba. Así pues, incluso si Truman se equivocó, los argumentos de Kant no lo demuestran. Se podría decir, en cambio, que Truman se equivocó porque otras alternativas que le estaban disponibles habrían tenido mejores consecuencias: muchos han argumentado, por ejemplo, que debería haber negociado el fin de la guerra en condiciones que los japoneses hubieran podido aceptar. Pero decir que habría sido mejor negociar, por sus consecuencias, es muy distinto de decir que lo que Truman hizo violó una regla absoluta.

X. KANT Y EL RESPETO A LAS PERSONAS

¿Quién no admirará al hombre?
GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA,
De la dignidad del hombre (1486)

10.1. LA IDEA DE LA DIGNIDAD HUMANA

Kant pensó que los seres humanos ocupan un lugar especial en la creación. Por supuesto, no era el único en pensar esto. Es una idea vieja: desde tiempos antiguos, los seres humanos se han considerado como esencialmente distintos de todas las otras criaturas, y no sólo diferentes, sino mejores. De hecho, tradicionalmente los seres humanos se han considerado realmente fabulosos. No hay duda de que Kant lo pensó. En su opinión, los seres humanos tienen “un valor intrínseco, esto es, *dignidad*”, que los hace valiosos “sobre cualquier precio”. Otros animales, por contraste, tienen valor sólo en tanto que sirven a los propósitos humanos. En sus *Lecciones de ética* (1779), escribió Kant: “Con respecto a los animales, no tenemos ningún deber para con ellos, de modo inmediato. Los animales [...] son solamente medios para un fin. Ese fin es el hombre”. Por tanto, podemos utilizar a los animales en la forma que nos plazca. No tenemos ningún “deber directo” para abstenernos de torturarlos. Kant reconoce que probablemente sea incorrecto torturarlos, pero la razón no es que les hiciéramos daño; la razón es sólo que los seres humanos podrían sufrir indirectamente

como resultado, porque “aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres”. Así, en opinión de Kant, los animales mismos no tienen importancia moral. En cambio, los seres humanos son aparte. Según Kant, los seres humanos nunca deben ser “usados” como medios para un fin. Llegó hasta el punto de sugerir que ésta es la ley suprema de la moral.

Como muchos otros filósofos, Kant creyó que la moral se puede sintetizar en un principio fundamental, del que se derivan todos nuestros deberes y obligaciones. Llamó a este principio el imperativo categórico. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) lo expresó así:

Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.

Sin embargo, Kant también dio otra formulación del imperativo categórico. Más adelante, en el mismo libro, dijo que el principio moral fundamental podía entenderse como si dijera:

Obra de tal modo que uses a 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.

Los estudiosos se han preguntado desde entonces por qué creyó Kant que estas dos reglas eran equivalentes. Parecen expresar concepciones morales diferentes. ¿Son, como al parecer creyó Kant, dos versiones de la misma idea básica, o son en realidad ideas distintas? No nos detendremos en esta cuestión. En cambio, nos concentraremos en la idea de

Kant de que la moral nos pide que tratemos a las personas “siempre como un fin y nunca solamente como un medio”. ¿Qué significa exactamente esto, y por qué debemos creer que es verdad?

Cuando Kant dijo que el valor de los seres humanos está “por sobre cualquier precio”, no lo dijo como mera retórica, sino como juicio objetivo acerca del lugar de los seres humanos en el orden del universo. Dos hechos importantes acerca de la gente, en su opinión, apoyan este juicio.

En primer lugar, dado que las personas tienen deseos y metas, otras cosas tienen valor *para* ellas, en relación con sus proyectos. Las meras “cosas” (y esto incluye a los animales, a quienes Kant consideró incapaces de tener deseos y metas conscientes) tienen valor sólo como medios para alcanzar fines, y son los fines humanos los que les *dan* valor. De este modo, si quieres ser un mejor jugador de ajedrez, un libro de instrucciones de ajedrez tendrá valor para ti; pero aparte de esos fines el libro no tiene valor. O si quieres viajar, un automóvil tendrá valor para ti; pero aparte de un deseo como ése, el auto no tendrá valor.

En segundo lugar (e incluso más importante), los seres humanos tienen “un valor intrínseco, es decir, dignidad”, porque son *agentes racionales*: esto es, agentes libres, capaces de tomar sus propias decisiones, establecer sus propias metas y guiar su conducta por la razón. Puesto que la ley moral es la ley de la razón, los seres racionales son la encarnación de la ley moral misma. La única manera en que el bien moral puede existir es si las criaturas racionales se dan cuenta de lo que deben hacer y, actuando por un sentido del deber, lo hacen. Kant creyó que esto es lo único que tiene “valor moral”. Así pues, si no hubiera seres racionales, la dimensión moral del mundo simplemente desaparecería.

No tiene sentido, por tanto, ver a los seres racionales tan sólo como una clase de cosa valiosa entre otras. Ellos son los seres para quienes las meras “cosas” tienen valor, y son los seres cuyas acciones meditadas tienen valor moral. Así concluye Kant que su valor debe ser absoluto y no comparable al valor de cualquier otra cosa.

Si su valor está “más allá de cualquier precio”, de allí se sigue que los seres racionales deben ser tratados “siempre como un fin y nunca solamente como un medio”. Esto significa, en el nivel más superficial, que tenemos un estricto deber de beneficencia hacia otras personas: debemos esforzarnos por promover su bienestar; debemos respetar sus derechos, evitar dañarlos, y de modo general “esforzarnos, en lo que se pueda, por fomentar los fines ajenos”.

Pero la idea de Kant también tiene una implicación un tanto más profunda. Los seres de los que estamos hablando son seres racionales, y “tratarlos como fines en sí mismos” significa *respetar su racionalidad*. De este modo, nunca debemos manipular a la gente o usarla para alcanzar nuestros propósitos, por muy buenos que puedan ser. Kant da este ejemplo, que es similar al que usa para ilustrar la primera versión de su imperativo categórico: supongamos que necesitas dinero y quieres un préstamo, pero sabes que no podrás pagarlo. En tu desesperación, consideras hacer una falsa promesa de pagarlo con el fin de engañar a tu amigo para que te dé el dinero. ¿Puedes hacerlo? Tal vez necesites el dinero para un buen propósito —tan bueno, de hecho, que podrías llegar a convencerte de que la mentira estaría justificada—. Pero aun así, si le mientes a tu amigo, estarías meramente manipulándolo y usándolo “como un medio”.

Por otra parte, ¿cómo sería tratar a tu amigo “como a un fin”? Supongamos que le dices la verdad, que necesitas el

dinero para cierto propósito, pero que no podrás pagárselo. Entonces tu amigo podría decidir si te lo presta. Podría ejercer sus propios poderes de razonamiento consultando sus propios valores y deseos, y tomar una decisión libre y autónoma. Si decidiera dar el dinero para el propósito expresado, él estaría decidiendo *hacer propio ese propósito*. Así pues, no estarías usándolo como un medio para alcanzar tus fines, puesto que también serían sus fines. Esto es lo que Kant quiso decir con “los seres racionales [...] deben ser estimados siempre al mismo tiempo como fines, es decir, sólo como tales seres que deben contener en sí el fin de la misma acción”.

La concepción de la dignidad humana de Kant no es fácil de captar; es probablemente la noción más difícil analizada en este libro. Necesitamos encontrar una manera de hacer más clara esta idea. Con el fin de hacerlo, consideraremos con algún detalle una de sus aplicaciones más importantes. Esto puede ser mejor que un árido análisis teórico. Kant creyó que si tomamos seriamente la idea de dignidad humana, seremos capaces de entender la práctica del castigo penal de una manera nueva y reveladora. El resto de este capítulo estará dedicado al examen de este ejemplo.

10.2. RETRIBUCIÓN Y UTILIDAD EN LA TEORÍA DEL CASTIGO

Jeremy Bentham, el gran teórico utilitarista, dijo que “todo castigo causa daño: todo castigo es malo en sí mismo”. Con esto quiso decir que el castigo siempre implica tratar mal a la gente, sea quitándole su libertad (encarcelándola), su propiedad (multándola), o incluso su vida (pena capital). Puesto que todas estas cosas son males, necesitan justificación. ¿Cómo puede ser correcto tratar a la gente de este modo?

La respuesta tradicional es que el castigo está justificado como una manera de “devolverle” al ofensor su mala acción. Aquellos que han cometido delitos, tales como robar a otros o asaltarlos, a cambio merecen ser tratados mal. Es esencialmente una cuestión de justicia: si uno daña a otras personas, la justicia requiere que él también sea dañado. Como dice el viejo dicho: “Ojo por ojo, diente por diente”.

Esta opinión se conoce como retribucionismo. El retribucionismo era, en la perspectiva de Bentham, una idea insatisfactoria, pues recomendaba que se infligiera sufrimiento sin ninguna compensación en felicidad. El retribucionismo nos haría incrementar, no disminuir, la cantidad de sufrimiento en el mundo. Ésta no es una implicación “oculta” del retribucionismo. Kant, que era retribucionista, estaba consciente de esta implicación y la aceptó abiertamente. En la *Crítica de la razón práctica* (1788) escribió:

Si alguien que gusta de molestar y soliviantar a las gentes pacíficas tropieza finalmente con uno que le propina una buena paliza, esto es desde luego un mal, pero todo el mundo lo aplaude y lo considera bueno en sí, aunque no resulte nada más de ello.

Así pues, castigar a la gente puede incrementar la cantidad de miseria en el mundo; pero según Kant eso está bien, puesto que el sufrimiento extra lo carga el delincuente, que, después de todo, se lo merece.

El utilitarismo adopta un enfoque muy distinto. Según el utilitarismo, nuestro deber es hacer aquello que incrementa la cantidad de felicidad en el mundo. El castigo es, aparentemente, “un mal” porque hace infeliz a alguien: la persona castigada. De este modo, Bentham dice: “Si debe

admitirse, debe admitirse en tanto que prometa excluir algún mal mayor”. En otras palabras, el castigo sólo puede justificarse si va a dar buenos resultados que, en el balance, sean mayores que el mal realizado.

Así, para el utilitarista, la cuestión es si se sirve a un buen propósito al castigar a delincuentes, aparte del de simplemente hacerlos sufrir. Los utilitaristas tradicionalmente han contestado en sentido afirmativo. Hay dos maneras en que la práctica de castigar a los infractores de la ley beneficia a la sociedad.

En primer lugar, castigar a los delincuentes ayuda a prevenir el delito, o por lo menos a reducir el nivel de actividad delictiva en una sociedad. Se puede disuadir a quienes se ven tentados a portarse mal si saben que serán castigados. Por supuesto, la amenaza de castigo no siempre será eficaz. A veces la gente de cualquier manera violará la ley, pero habrá *menos* mala conducta si se amenaza con castigarla. Imaginemos lo que sería si la policía no estuviera allí para arrestar ladrones; se tendría que ser un romántico incorregible para no reconocer que habría mucho más robo. Puesto que la conducta delictiva causa infelicidad a sus víctimas, al prevenir el delito (con castigos) estamos previniendo la infelicidad; de hecho, sin duda estamos previniendo más infelicidad de la que estamos causando. Así, dado que hay una ganancia neta de felicidad, el utilitarista vería justificado el castigo.

En segundo lugar, un sistema de castigos bien planeado podría tener el efecto de rehabilitar malhechores. A menudo los delincuentes son personas con problemas emocionales, que tienen dificultades para adaptarse bien a la sociedad. Con frecuencia han recibido una mala educación y son incapaces de conservar un trabajo. Considerando esto, ¿por qué no respondemos al delito atacando los problemas que lo originan? Si una persona está violando las reglas de la

sociedad, representa un peligro para ésta y ante todo debe ser llevada a prisión para eliminar el peligro. Pero mientras está allí, sus problemas deben abordarse con terapia psicológica, oportunidades de educación o capacitación para el trabajo, según corresponda. Si a la larga se le puede hacer volver a la sociedad como ciudadano productivo, y no como delincuente, tanto él como la sociedad se beneficiarán.

El resultado lógico de esta manera de pensar es que debemos abandonar el concepto de *castigo* y remplazarlo por el concepto más humano de *tratamiento*. El distinguido psicólogo Karl Menninger sacó esta conclusión, cuando escribió en 1959:

Nosotros, los agentes de la sociedad, debemos intervenir para terminar el juego del ojo por ojo y diente por diente en que el ofensor tontamente se ha metido y nos ha metido a nosotros. No estamos orillados, como él lo está, a realizar acciones bárbaras e impulsivas. Con el conocimiento viene el poder, y con el poder no hay necesidad de la temida venganza de la antigua ciencia penal. En su lugar debería haber un programa terapéutico, tranquilo y digno para rehabilitar al descarriado, si esto es posible, para proteger a la sociedad durante el periodo de tratamiento, y procurar la reincorporación orientada a una ciudadanía útil, tan pronto como pueda llevarse a cabo.

Estas ideas utilitaristas dominaron la legislación angloamericana durante el siglo XIX, y hoy día la teoría utilitarista del castigo constituye la ortodoxia reinante. Las prisiones, que alguna vez fueron meros lugares de confinamiento, han sido convertidas (por lo menos en teoría) en centros de rehabilitación, llenos de psicólogos, bibliotecas, programas educati-

vos y capacitación vocacional. El cambio en la manera de pensar ha sido tan grande que el término *prisión* ha caído en desuso; la nomenclatura preferida es *centro de readaptación social*, y la gente que trabaja ahí se llama *personal de readaptación*. Nótese las implicaciones de la nueva terminología: los presos no están allí para ser “castigados”, sino para ser “readaptados”. En realidad, las prisiones continúan siendo lugares brutales y las más de las veces los programas de rehabilitación han sido desalentadoramente infructuosos. No obstante, los programas *supuestamente son* para rehabilitar. La victoria de la ideología utilitarista ha sido virtualmente completa.

10.3. EL RETRIBUCIONISMO DE KANT

Como sucede con todas las ortodoxias, la teoría utilitarista del castigo ha generado oposición. Buena parte de la oposición es de naturaleza práctica; los programas de rehabilitación, a pesar de todo el esfuerzo que se ha puesto en ellos, no han funcionado muy bien. En California, por ejemplo, se ha hecho más para “rehabilitar” criminales que en ningún otro lugar; sin embargo, el índice de reincidencia es más alto allí que en casi todos los otros estados. Pero parte de la oposición también está basada en consideraciones puramente teóricas que se remontan por lo menos hasta Kant.

Kant repudiaba “las curvas serpenteantes del utilitarismo” porque, a su parecer, la teoría es incompatible con la dignidad humana. En primer lugar, nos hace calcular cómo usar a la gente como medios para un fin, y esto no es permisible. Si encarcelamos al criminal con el fin de asegurar el bienestar de la sociedad, estamos meramente usándolo para beneficio de otros. Esto viola la regla fundamental de que

“un hombre nunca debe ser tratado meramente como un medio supeditado a los propósitos de otro”.

Por otra parte, el objetivo de la “rehabilitación”, aunque parezca muy noble, no es realmente más que el intento de moldear a la gente como pensamos que debería ser. Como tal, es una violación a sus derechos como seres autónomos de decidir por sí mismos qué tipo de personas van a ser. Tenemos el derecho de responder a su maldad “pagándoles con la misma moneda”, pero no tenemos el derecho de violar su integridad tratando de manipular su personalidad.

Así, Kant no entró en justificaciones utilitaristas del castigo. En lugar de eso, argumentó que el castigo debe estar gobernado por dos principios. En primer lugar, la gente debe ser castigada simplemente porque ha cometido un delito, y no por otra razón: “La pena judicial no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea para el delincuente mismo, sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*”. En segundo lugar, Kant dice que es importante castigar al delincuente *en proporción* a la gravedad de su delito. Castigos pequeños pueden bastar para delitos pequeños, pero grandes castigos son necesarios como respuesta a grandes crímenes.

Pero, ¿cuál es el tipo y el grado de castigo que la justicia pública adopta como principio y como patrón? Ninguno más que el principio de igualdad (en la posición del fiel de la balanza de la justicia): no inclinarse más hacia un lado que hacia otro [...] Por tanto, se puede decir: “Si le injurias, te injurias a ti mismo; si le robas, te robas a ti mismo; si le pegas, te pegas a ti mismo; si le matas, te matas a ti mismo”. Éste es [...] el único principio que [...] puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo.

Este segundo principio conduce inevitablemente a Kant a respaldar la pena capital, puesto que como respuesta a un asesinato sólo la muerte es una pena lo bastante severa. En un pasaje notable, dice Kant:

Aun cuando se disolviera la sociedad civil con el consentimiento de todos sus miembros (por ejemplo, que el pueblo que vive en una isla decidiera disgregarse y diseminarse por todo el mundo), antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homicidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido este castigo: porque puede considerársele como cómplice de esta violación pública de la justicia.

Vale la pena notar que el utilitarismo ha sido culpado de violar los dos principios de Kant. No hay nada en la idea básica del utilitarismo que limite el castigo a quien es culpable, o que limite la cantidad de castigo a la cantidad merecida. Si el propósito del castigo es asegurar el bienestar general, como dice el utilitarismo, podría a veces suceder que se sirviera mejor al bienestar general “castigando” a alguien que no ha cometido un crimen, a una persona inocente. De modo similar, podría suceder que se promoviera el bienestar general castigando en exceso a personas —un mayor castigo podría tener un mayor efecto disuasivo—. Pero ambas son, aparentemente, violaciones de la justicia que el retribucionismo no permitiría.

Ahora bien, ambos principios de Kant no constituyen un argumento en favor del castigo o una justificación de éste. Solamente describen los límites de lo que el castigo puede justamente implicar: sólo se puede castigar al culpable, y el

daño hecho al castigado debe ser comparable al daño que él ha infligido a otros. Todavía necesitamos un argumento para mostrar que la práctica del castigo, concebida de esta manera, sería algo moralmente bueno. Ya hemos notado que Kant ve el castigo como cuestión de justicia. Dice que, si los culpables no son castigados, no se hace justicia. Éste es un argumento. Pero Kant da un argumento adicional, basado en su concepción de tratar a la gente como “fines en sí mismos”. Este argumento adicional es la contribución distintiva de Kant a la teoría del retribucionismo.

A primera vista, parece poco probable que podamos describir el castigo a alguien como “respetarlo como persona” o como “tratarlo como un fin en sí mismo”. ¿Cómo puede ser que privar a alguien de su libertad, mandándolo a prisión, sea una forma de “respetarlo”? Pero eso es exactamente lo que Kant sugiere. Incluso más paradójicamente, insinúa que ejecutar a alguien puede ser también una forma de tratarlo “como un fin”. ¿Cómo puede ser esto?

Recordemos que, para Kant, tratar a alguien como un “fin en sí mismo” significa tratarlo *como un ser racional*. De este modo, tenemos que preguntar, ¿qué significa tratar a alguien como un ser racional? Un ser racional es alguien que es capaz de razonar sobre su conducta y que libremente decide lo que va a hacer, sobre la base de su propia concepción de lo que es mejor. Dado que tiene estas capacidades, un ser racional es responsable de sus acciones.

Es necesario que tengamos en mente la diferencia entre:

1. Tratar a alguien como un ser responsable, y
2. Tratar a alguien como un ser que no es responsable de su conducta.

Los simples animales, que carecen de razón, no son responsables de sus acciones; tampoco lo es la gente que tiene

alguna discapacidad mental y no tiene dominio de sí misma. En tales casos sería absurdo “imputarles responsabilidad”. Propiamente, no podemos sentir gratitud o resentimiento hacia ellos, puesto que no son responsables de ningún bien o mal que causen. Además, no podemos esperar que entiendan *por qué* los tratamos como lo hacemos, más de lo que entienden por qué se comportan como lo hacen. Así, no tenemos más que manipularlos, en vez de dirigirnos a ellos como individuos autónomos. Cuando le pegamos a un perro que se ha orinado en el tapete, por ejemplo, hacemos eso en un intento de evitar que lo haga de nuevo; pero estamos simplemente tratando de “enseñarle”. Ni aun si quisiéramos podríamos razonar con él. Lo mismo sucede con los seres humanos mentalmente discapacitados.

En cambio, los seres racionales son responsables de su conducta y, por tanto, se les pueden pedir cuentas de lo que hacen. Podemos sentir gratitud cuando se comportan bien y resentimiento cuando se comportan mal. Los premios y los castigos —y no el “entrenamiento” o algún otro tipo de manipulación— son las expresiones naturales de la gratitud y el resentimiento. De este modo, al castigar a la gente la responsabilizamos de sus acciones de una manera en que no podemos hacerlo con los simples animales; les respondemos no como a personas “enfermas” o que no tienen dominio de sí mismas, sino como a gente que ha escogido libremente sus malas acciones.

Además, al tratar con agentes responsables, podemos aceptar propiamente que su conducta determine, al menos en parte, cómo les respondemos. Si alguien ha sido amable contigo, puedes a cambio responder siendo generoso; y si alguien ha sido grosero contigo, puedes también tomar eso

en cuenta al decidir cómo tratarlo. ¿Y por qué no habrías de hacerlo? ¿Por qué deberías tratar a todos por igual, sin tener en cuenta cómo *ellos* han decidido comportarse?

Kant da a este último punto un giro distintivo. A su parecer, hay una profunda razón lógica para responder a los demás “con la misma moneda”. La primera formulación del imperativo categórico entra en juego aquí. Cuando decidimos qué hacer, en realidad proclamamos nuestro deseo de que nuestra conducta se convierta en una “ley universal”. Por lo tanto, cuando un ser racional decide tratar a la gente de una cierta manera, decreta que a su juicio *ésta es la manera en que la gente debe ser tratada*. Así pues, si a cambio lo tratamos de la misma manera, no estamos haciendo nada más que tratarlo *tal como él ha decidido* que la gente debe ser tratada. Si él trata mal a otros y nosotros lo tratamos mal, estamos cumpliendo con su propia decisión (y por supuesto, si trata bien a otros, y a cambio lo tratamos bien, también estamos cumpliendo con la decisión que ha tomado). Le estamos permitiendo decidir cómo va a ser tratado y así, en un sentido perfectamente claro, estamos respetando su juicio, permitiéndole que determine cómo lo vamos a tratar. De este modo, Kant dice del delincuente: “Su propia mala acción echa el castigo sobre sí mismo”.

Al asociar el castigo con la idea de tratar a las personas como seres racionales, Kant dio a la teoría retribucionista un nuevo alcance. Lo que en última instancia pensemos de la teoría va a depender de lo que pensemos sobre las grandes cuestiones que Kant ha identificado: sobre lo que juzguemos que sea la naturaleza del delito y la naturaleza de los delincuentes. Si los infractores de la ley son, como lo sugiere Menninger, “personalidades desorganizadas” que fueron “orilladas a realizar acciones bárbaras e impulsivas” so-

bre las que no tienen ningún dominio, entonces el modelo terapéutico inevitablemente tendrá mayor atractivo que la severa actitud de Kant. De hecho, el propio Kant insistiría en que si los delincuentes no son agentes responsables, no tendría sentido ofendernos por su conducta y “castigarlos” por ella. Pero, en la medida en que se les vea como agentes responsables, sin excusas, que simplemente eligen violar los derechos de otros sin ningún motivo racionalmente aceptable, el retribucionismo kantiano continuará teniendo un gran poder persuasivo.

XI. LA IDEA DE UN CONTRATO SOCIAL

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza.

THOMAS HOBBS, *Leviatán* (1651)

11.1. EL ARGUMENTO DE HOBBS

Supóngase que le quitamos todos los apoyos tradicionales a la moral: primero, no hay un Dios que dicte mandamientos y recompense la virtud; en segundo lugar, no hay “hechos morales” incorporados en la naturaleza de las cosas. Además, supóngase que negamos que los seres humanos son por naturaleza altruistas: vemos a las personas como esencialmente motivadas a favorecer sus propios intereses. ¿De dónde, entonces, viene la moral? Si no podemos apelar a Dios, a los hechos morales o al altruismo natural, ¿queda algo en lo que se pueda fundar la moral?

Thomas Hobbes, el filósofo británico más importante del siglo XVII, trató de mostrar que la moral no depende de ninguna de estas cosas. En cambio, la moral debería entenderse como la solución a un problema práctico que surge

del interés propio de los seres humanos. Todos queremos vivir tan bien como sea posible, pero nadie puede prosperar a menos que tengamos un orden social pacífico y cooperativo; y no podemos tener un orden social pacífico y cooperativo sin reglas. Las reglas morales, entonces, son simplemente las reglas que son necesarias si vamos a obtener los beneficios de la convivencia social. Ésa —y no Dios, el altruismo o los “hechos morales”— es la clave para entender la ética.

Hobbes empieza preguntando qué pasaría si no hubiera reglas sociales ni tampoco un mecanismo aceptado por todos para hacerlas cumplir. Imaginemos, si se quiere, que no hay tal cosa como gobierno: no hay leyes, ni policía, ni tribunales. En esta situación, cada uno de nosotros sería libre de hacer lo que quisiera. Hobbes llamó a esto *el estado de naturaleza*. ¿Cómo sería?

Hobbes pensó que sería espantoso. En el *Leviatán* escribió que no habría

oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto, por consiguiente, no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad, y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.

¿Por qué estarían las cosas tan mal? No porque la gente sea mala. Más bien, por cuatro hechos básicos de las condiciones de la vida humana:

- Primero, está el hecho de la *igualdad de necesidades*. Cada uno de nosotros necesita las mismas cosas básicas para sobrevivir: comida, vestido, un lugar para protegerse. A pesar de que podamos diferir en algunas de nuestras necesidades (los diabéticos necesitan insulina, otros no), todos somos esencialmente iguales.
- En segundo lugar está el hecho de la *escasez*. No vivimos en el Jardín del Edén, en donde la leche fluye en ríos y cada árbol está cargado de fruta. El mundo es un lugar duro e inhóspito, donde las cosas que necesitamos para sobrevivir no existen en suministros abundantes. Tenemos que trabajar arduamente para producirlas, e incluso entonces muchas veces no alcanzan para todos.
- Si no hay suficientes bienes esenciales para todos, ¿quién los obtendrá? Dado que cada uno de nosotros quiere vivir, y vivir tan bien como sea posible, cada uno querrá tanto como pueda obtener. Pero, ¿seremos capaces de imponernos sobre los demás, que también quieren los escasos bienes? Hobbes cree que no, por el tercer hecho de nuestra condición, el hecho de la *igualdad esencial del poder humano*. Nadie es tan superior a los otros, ni en fuerza ni en astucia, que pueda imponerse a ellos indefinidamente. Por supuesto, algunos son más astutos y más fuertes que otros, pero incluso el más fuerte puede ser derrotado por los otros, si se unen.
- Si no podemos imponernos por nuestra propia fuerza, ¿qué esperanza tenemos? ¿Podemos, por ejemplo, depender de la caridad o de la buena voluntad de otros para ayudarnos? No, no podemos. El cuarto y último hecho es el del *altruismo limitado*. Incluso si todos no son completamente egoístas, de cualquier modo se preocupan mucho por sí mismos; y no podemos simplemente suponer que

cuando nuestros intereses vitales entren en conflicto con los suyos, ellos se apartarán.

Cuando unimos todos estos hechos, surge un panorama sombrío. Todos necesitamos las mismas cosas básicas, y no alcanzan para todos. Por tanto, estaremos en un tipo de competencia por ellas. Pero nadie tiene lo que hace falta para imponerse en esta competencia, y nadie —o casi nadie— estará dispuesto a renunciar a la satisfacción de sus necesidades en favor de otros. El resultado, según lo presenta Hobbes, es un “constante estado de guerra de todos contra todos”; y es una guerra que nadie puede tener esperanzas de ganar. Las personas razonables que quieran sobrevivir tratarán de hacerse de lo que necesiten y prepararse para defenderlo de un ataque; pero otros harán lo mismo. Y por esto la vida en el estado de naturaleza sería intolerable.

Hobbes no creía que esto fuera una mera especulación. Señaló que esto es lo que realmente sucede cuando los gobiernos caen, como sucede durante una insurrección civil. La gente empieza desesperadamente a acaparar comida, a armarse y a encerrarse para protegerse de sus vecinos. (¿Qué harías si mañana por la mañana al despertar descubrieras que, por alguna gran catástrofe, el gobierno ha caído, de modo que no hay leyes vigentes, policía ni tribunales?) Además, las naciones del mundo, sin ninguna legislación internacional considerable, están unas con otras en una relación muy similar a la relación en que se encuentran los individuos en el “estado de naturaleza”, y siempre están como perros y gatos, armadas y desconfiando unas de otras.

Claramente, para escapar del estado de naturaleza, debe encontrarse algún modo en el que la gente coopere entre sí. En una sociedad estable y cooperativa, la cantidad de bienes esenciales puede incrementarse y distribuirse a todos quie-

nes los necesiten. Mas para ello se requieren dos cosas. Primero, debe haber garantías de que las personas *no se dañarán entre sí*: deben ser capaces de trabajar unidas sin miedo a ser atacadas, al robo o a una traición. Y segundo, deben poder confiar en que tanto ellos como los demás *respetarán sus acuerdos*. Sólo entonces puede haber una división del trabajo. Si una persona produce alimentos, otra ocupa su tiempo ayudando a los enfermos y otra más construye casas, y cada una espera participar de los beneficios creados por los otros, cada persona en la cadena debe poder contar con los demás para hacer lo que de ellos se espera.

Una vez asegurando esto, se puede desarrollar una sociedad en la que todos estén mejor de como se hallaban en el estado de naturaleza. Es entonces cuando puede haber “artículos importados por mar, construcciones confortables, artes, letras” y cosas semejantes. Sin embargo (y éste es uno de los puntos principales de Hobbes), para que esto suceda, debe establecerse un gobierno, puesto que es el gobierno, con su sistema de leyes, policía y tribunales, el que garantiza que el pueblo pueda vivir con un mínimo temor a ser atacado y que la gente tenga que cumplir sus acuerdos mutuos. El gobierno es parte indispensable de este esquema.

Para escapar del estado de naturaleza, entonces, la gente debe estar de acuerdo en que se establezcan reglas para gobernar las relaciones mutuas, y convenir en que se establezca una agencia, el Estado, con el poder necesario para hacer que se cumplan esas reglas. Según Hobbes, tal acuerdo de hecho existe y hace posible la convivencia social. Este acuerdo, del que forma parte cada ciudadano, se llama *el contrato social*.

Además de explicar el propósito del Estado, la teoría del contrato social explica la naturaleza de la moral. Ambos

están estrechamente ligados: el Estado existe para hacer que se cumplan las reglas más importantes indispensables para la convivencia social, mientras que la moral *consiste en* todo el conjunto de reglas que facilitan la vida en sociedad.

Sólo en el marco del contrato social podemos convertirnos en seres caritativos, porque el contrato crea las condiciones en las cuales podemos permitirnos preocuparnos por los demás. En el estado de naturaleza, cada quien ve por sí mismo; sería tonto que alguien adoptara la política de “ver por los demás”, porque sólo se podría hacerlo al costo de poner continuamente en peligro los propios intereses. Pero en sociedad se vuelve posible el altruismo. Al liberarnos del “continuo miedo a una muerte violenta”, el contrato social nos libera de tener que cuidarnos de los demás. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), el pensador francés que, después de Hobbes, está más identificado con esta teoría, llegó al punto de decir que cuando entramos en relaciones civilizadas con los demás nos convertimos en *un diferente tipo de seres*. En su obra más famosa, *Del contrato social* (1762), escribió Rousseau:

Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable [...] Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes de escuchar sus inclinaciones [...] Sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir

continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre.

¿Y qué es lo que la “voz del deber” le pide hacer a este hombre nuevo? Le pide que deje de lado sus “inclinaciones” privadas y egoístas en favor de reglas que promuevan imparcialmente el bienestar de todos por igual. Pero puede hacer eso sólo porque otros han acordado hacer lo mismo; ésa es la esencia del “contrato”. Así pues, podemos resumir la concepción de la moral del contrato social de la siguiente manera: *La moral consiste en el conjunto de reglas que gobiernan cómo las personas deben tratarse unas a otras, que la gente racional estará de acuerdo en aceptar, para su mutuo beneficio, a condición de que los demás también sigan esas reglas.*

11.2. EL DILEMA DEL PRISIONERO

El argumento de Hobbes es una manera de llegar a la teoría del contrato social. Hay, sin embargo, otra línea argumentativa que también ha impresionado a muchos filósofos en los últimos años. Esta línea de argumentación está conectada con un problema de la teoría de la decisión conocido como el dilema del prisionero. El dilema del prisionero puede plantearse primero en la forma de un acertijo; puede ser que quieras ver si puedes resolverlo antes de ver la respuesta.

Supongamos que vives en una sociedad totalitaria, y un día, para tu asombro, te detienen y te acusan de traición. La policía dice que has estado conspirando contra el gobierno junto con un hombre llamado Pérez, que también ha sido

detenido y que está preso en otra celda. El interrogador te exige que confieses. Tú alegas tu inocencia; ni siquiera conoces a Pérez. Pero esto no sirve de nada. Muy pronto queda claro que tus captores no están interesados en la verdad; por razones que sólo ellos conocen, lo único que les interesa es condenar a alguien, de modo que te ofrecen el siguiente trato:

- Si Pérez no confiesa, pero tú confiesas y declaras en contra de él, te liberarán; mientras que Pérez, quien no cooperó, quedará encarcelado 10 años.
- Si Pérez confiesa y tú no, la situación será la inversa: él será puesto en libertad mientras que a ti te echarán 10 años.
- Sin embargo, si ambos confiesan, cada quien recibirá una sentencia de cinco años.
- Pero si ninguno confiesa, no habrá suficientes pruebas para condenar a ninguno de los dos. Los podrán tener presos durante un año, pero luego tendrán que dejar a ambos en libertad.

Finalmente, te dicen que le han ofrecido a Pérez el mismo trato, pero no puedes comunicarte con él y no tienes modo de saber lo que hará.

El problema es éste: suponiendo que tu único fin es pasar el menor tiempo posible en prisión, ¿qué debes hacer? ¿Confesar o no confesar? Para los fines de este problema, debes olvidarte de mantener tu dignidad, de hacer valer tus derechos y de otras ideas similares. Debes también olvidarte de tratar de ayudar a Pérez. El problema es estrictamente acerca de calcular qué es lo que va en tu mejor interés. La pregunta es: ¿qué te pondrá más pronto en libertad? ¿Confesar o no confesar?

A primera vista, puede parecer que la pregunta no puede responderse a menos que sepas lo que hará Pérez. Pero

ésa es una ilusión. El problema tiene una solución perfectamente clara: haga lo que haga Pérez, debes confesar. Esto puede demostrarse con el siguiente razonamiento:

1. O bien Pérez va a confesar o no lo va a hacer.
2. Supongamos que Pérez confiesa. Entonces, si tú confiesas te echarán cinco años, mientras que si no confiesas te echarán 10. Por tanto, si él confiesa, te irá mejor confesando también.
3. En cambio, supongamos que Pérez no confiesa. Entonces estás en esta posición: si confiesas, te pondrán en libertad, mientras que si no confiesas, te quedarás en prisión un año. Claramente, entonces, aun si Pérez no confiesa, te irá mejor de todos modos si tú lo haces.
4. Por tanto, debes confesar. Esto te pondrá lo más pronto en libertad, haga lo que haga Pérez.

Hasta aquí, todo va bien. Pero hay una trampa. Recuerda que a Pérez le han ofrecido el mismo trato. Suponiendo que no es tonto, también él concluirá, a partir del mismo razonamiento, que debe confesar. De este modo, el resultado es que ambos confesarán, y esto significa que les van a echar a ambos sentencias de cinco años. *Pero si hubieran hecho lo opuesto, cada uno habría salido en sólo un año.* Ésa es la trampa. Por buscar racionalmente sus propios intereses, ambos terminaron peor que si hubieran actuado de otro modo. Eso es lo que hace del dilema del prisionero un dilema. Es una situación paradójica: tanto a ti como a Pérez les irá mejor si ambos, simultáneamente, hacen lo que *no* va en su propio interés.

Si te pudieras comunicar con Pérez, por supuesto, podrías llegar a un acuerdo con él. Podrían acordar que ninguno de los dos confesará; entonces ambos podrían obtener la libertad en un año. Cooperando, a ambos les iría mejor que

si actuaran por su cuenta. Cooperar no le dará a ninguno de los dos el resultado óptimo —la libertad inmediata—, pero les dará a ambos un mejor resultado del que cada uno podría obtener si no cooperaran.

Sería vital, empero, que cualquier acuerdo entre ambos se pudiera hacer cumplir, porque si él incumple y confiesa, mientras que tú cumples con el trato, entonces terminarías cumpliendo la condena máxima de 10 años, mientras que él quedaría en libertad. Así, para que sea racional cumplir tu parte de un trato semejante, habrás de tener la seguridad de que él va a cumplir su parte (y por supuesto, él tendría la misma preocupación de que tú incumplieras). Sólo un acuerdo que se pueda hacer cumplir podría dar una salida al dilema, para cualquiera de los dos.

La moral como la solución a un problema del tipo del dilema del prisionero. El dilema del prisionero no sólo es un ingenioso acertijo. Aunque el relato que hemos contado es ficticio, la pauta que ejemplifica se presenta con frecuencia en la vida real. Situaciones del tipo del dilema del prisionero ocurren siempre que están presentes dos condiciones:

1. Debe ser una situación en la que los intereses de la gente sean afectados no sólo por lo que hacen, sino por lo que también hacen otras personas.
2. Debe ser una situación en la que, paradójicamente, todos terminen peor si cada quien busca sus propios intereses, que si simultáneamente hacen lo que no va con sus propios intereses individuales.

Esta clase de situación se presenta con mucho mayor frecuencia en la vida real de lo que se podría pensar.

Consideremos, por ejemplo, la elección entre dos estrategias de vida generales. Primero, tú podrías buscar exclusi-

vamente tus propios intereses: en toda situación, podrías hacer lo que te beneficiara a ti, sin pensar en cómo se podrían ver afectados otros. Llamemos a esto “actuar egoístamente”. Alternativamente, podrías preocuparte por el bienestar de otras personas, así como del tuyo propio, manteniendo un equilibrio entre los dos, y a veces renunciando a tus propios intereses para beneficiarlos a ellos. Llamemos a esta estrategia “actuar con benevolencia”.

Pero no eres sólo tú quien tiene que decidir cómo vivir. Otros también tendrán que elegir qué política adoptar. Hay cuatro posibilidades: primera, tú podrías ser egoísta mientras que otras personas son benévolas; segunda, otros podrían ser egoístas mientras que tú eres benévolo; tercera, todos podrían ser egoístas, y cuarta, todos podrían ser benévolos. ¿Cómo te iría en cada una de estas situaciones? Exclusivamente desde el punto de vista de promover tu propio bienestar, podrías evaluar las posibilidades así:

- Estarías mejor en la situación en la que tú fueras egoísta mientras que otras personas son benévolas. Obtendrías los beneficios de su generosidad, sin tener que devolverles el favor. (En esta situación serías, en la terminología de la teoría de la decisión, un “gorrón” [*free rider*].)
- La segunda mejor posibilidad sería aquella en que todos fueran benévolos. Ya no tendrías la ventaja de poder desdeñar los intereses de otras personas, pero por lo menos tendrías las ventajas del trato considerado de los otros. (Ésta es la situación de la “moral común”).
- Una mala situación, pero no la peor, sería aquella en la que todos fueran egoístas. Tratarías de proteger tus propios intereses, aunque recibirías poca ayuda de los demás. (Éste es el “estado de naturaleza” de Hobbes.)
- Y finalmente, estarías en la peor situación si tú fueras be-

névolo mientras que los otros fuesen egoístas. Otros podrían darte una puñalada por la espalda cuando esto les conviniera, pero tú no tendrías la libertad de hacer lo mismo. Siempre llevarías la peor parte. (Podríamos decir que en esta situación tú eres un “ingenuo”).

Ahora bien, éste es exactamente el tipo de ordenamiento que da lugar al dilema del prisionero. Basado en estas evaluaciones, deberías adoptar la estrategia egoísta:

1. O bien otras personas respetarán tus intereses o bien no lo harán.
2. Si respetan tus intereses, estarás mejor no respetando los suyos, por lo menos siempre que te convenga no hacerlo. Ésta será la situación óptima: eres un gorrón.
3. Si ellos no respetan tus intereses, entonces sería tonto de tu parte respetar los suyos; eso te colocaría en la peor situación posible. Serías un ingenuo.
4. Por tanto, sin tener en cuenta lo que otras personas hagan, estarás mejor adoptando la política de ver por ti mismo. Debes ser un egoísta.

Y ahora llegamos a la trampa: otras personas, por supuesto, pueden razonar de igual manera, y el resultado será que terminamos en el estado de naturaleza de Hobbes. Todos serán egoístas, dispuestos a apuñalar a los demás siempre que vean que pueden sacar alguna ventaja, y en esta situación cada uno de nosotros está obviamente peor de lo que estaríamos si cooperáramos. Para escapar del dilema, necesitamos otro acuerdo que se pueda imponer; esta vez un acuerdo de obedecer las reglas de una convivencia social mutuamente respetuosa. Como antes, la cooperación no producirá el resultado óptimo (en el que nosotros somos egoístas mientras que los otros son benévolo), pero conduciría a un mejor resultado que el que podría obtenerse si cada uno de nosotros

persiguiera por su cuenta sus propios intereses. En palabras de David Gauthier, necesitamos “negociar cómo llegar a la moral”. Podemos hacerlo si logramos establecer suficientes sanciones para asegurar que, si respetamos los intereses de otras personas, ellas también respetarán los nuestros.

11.3. ALGUNAS VENTAJAS DE LA TEORÍA DEL CONTRATO SOCIAL DE LA MORAL

La teoría del contrato social de la moral es, como hemos visto, la idea de que *la moral consiste en el conjunto de reglas que gobiernan cómo las personas deben tratarse unas a otras, que la gente racional estará de acuerdo en aceptar, para su mutuo beneficio, a condición de que los demás también sigan esas reglas.*

La fuerza de esta teoría se debe, en buena medida, al hecho de que nos da respuestas sencillas y plausibles a algunas preguntas difíciles que siempre han inquietado a los filósofos.

1. *¿Qué reglas morales estamos obligados a respetar, y cómo se justifican esas reglas?* La idea clave es que las reglas moralmente obligatorias son aquellas que son necesarias para la convivencia social. Es obvio, por ejemplo, que no podríamos convivir muy bien si no aceptáramos reglas que prohibieran el asesinato, el asalto, el robo, la mentira, la violación de promesas y cosas similares. Estas reglas se justifican simplemente mostrando que son necesarias si vamos a cooperar para nuestro beneficio común. Por otra parte, algunas reglas que con frecuencia parecen reglas morales —como la prohibición de la prostitución, la sodomía y la promiscuidad sexual— obviamente no son justificables de esta mane-

ra. ¿Cómo se ve amenazada la convivencia social por el hecho de que una persona tenga actividades sexuales privadas y voluntarias con otra? Si esta conducta no nos amenaza de ninguna manera, entonces está fuera del ámbito del contrato social y no nos incumbe. Las exigencias que estas reglas nos plantean, por tanto, son dudosas.

2. *¿Por qué es razonable que sigamos las reglas morales?* Hemos convenido en seguir las reglas morales porque nos conviene vivir en una sociedad en que las reglas se aceptan. Por supuesto, a veces puede convenirnos a corto plazo violar las reglas. Sin embargo, no es razonable desear un acuerdo en el que la gente pueda violar las reglas cuando le convenga hacerlo; todo el objetivo del contrato social es que deseamos poder *contar con* que la gente obedecerá las reglas, excepto, tal vez, en los casos más extremos. Sólo entonces podemos sentirnos seguros. Nuestra continua conformidad es el precio razonable que pagamos con el fin de asegurar la conformidad de otros.

3. *¿En qué circunstancias se nos permite violar las reglas?* Éste es un asunto un tanto más complicado. La idea clave aquí es la idea de reciprocidad: acordamos obedecer las reglas a condición de que otros también las obedezcan. De este modo, cuando alguien viola la condición de reciprocidad, nos libera (por lo menos hasta cierto punto) de nuestra obligación hacia él. Supongamos que alguien se niega a ayudarte en circunstancias en las que claramente debería ayudarte. Entonces, si más adelante necesita tu ayuda, puedes sentir con toda razón que tu deber de ayudarlo es menor.

El mismo punto básico nos explica por qué es permisible castigar a quienes han violado el derecho penal. A los infractores de la ley se les trata de modo diferente que a los ciudadanos normales; al castigarlos, se les trata de una manera

que no se permite normalmente. ¿Cómo se puede justificar esto? La respuesta tiene dos partes. En primer lugar, el propósito del Estado es el de hacer cumplir las reglas básicas que son necesarias para la convivencia social. Si vamos a convivir sin miedo, no puede dejarse a la discreción de cada quien si va a atacar a otros o no, a robarles, etc. Asignar sanciones a la violación de esas reglas es el único modo viable de hacer que se cumplan. De allí se sigue que necesitamos castigar; pero, ¿por qué es *permisible* castigar? La respuesta es que el delincuente ha violado la condición de reciprocidad básica: reconocemos que las reglas de convivencia social limitan lo que podemos hacer sólo a condición de que otros acepten las mismas restricciones sobre lo que pueden hacer. Por lo tanto, al violar las reglas con respecto a nosotros, los delincuentes nos liberan de nuestra obligación hacia ellos y quedan sujetos a represalias.

Finalmente, hay una circunstancia aún más dramática en la que se pueden violar las reglas morales. En circunstancias normales, la moral nos pide ser imparciales: esto es, que no atribuyamos un peso mayor a nuestros propios intereses que a los de otros. Pero supongamos que te encuentras en una situación en la que debes escoger entre tu propia muerte y la de otras cinco personas. Al parecer, la imparcialidad te exigiría que escogieras tu propia muerte; después de todo, ellos son cinco y tú sólo uno. ¿Estás moralmente obligado a sacrificarte?

Con frecuencia los filósofos se han sentido incómodos ante este tipo de ejemplo; instintivamente han sentido que de alguna manera hay límites a lo que la moral nos puede exigir. Por tanto, tradicionalmente han dicho que tales acciones heroicas son supererogatorias: es decir, son acciones que están más allá del llamado del deber, admirables cuan-

do ocurren, pero no estrictamente obligatorias. Aun así, es difícil explicar por qué tales acciones no son estrictamente obligatorias. Si la moral nos exige decisiones imparciales, y las razones imparciales decretan que es mejor que muera uno a que mueran cinco, ¿por qué no está uno obligado a sacrificarse a sí mismo?

La teoría del contrato social tiene una explicación. Es racional aceptar el contrato social porque nos conviene. Renunciamos a nuestra libertad incondicional, pero a cambio obtenemos los beneficios de la convivencia social. Sin embargo, si entonces el contrato nos obliga a renunciar a nuestras vidas, no estamos mejor de lo que estábamos en el estado de naturaleza; así ya no tenemos ninguna razón para respetar el contrato. Así pues, hay un límite natural para la cantidad de sacrificio propio que se puede esperar de alguien: no podemos exigir un sacrificio tan profundo que niegue la razón misma del contrato. De este modo, la teoría del contrato social explica una característica de la moral que permanece como un misterio en otras teorías.

4. *¿Tiene una base objetiva la moral?* ¿Hay “hechos” morales? ¿Son los juicios morales objetivamente verdaderos? Durante mucho tiempo los filósofos se han preguntado si nuestras opiniones morales representan algo más que nuestros sentimientos subjetivos o las costumbres de nuestra sociedad. Les ha parecido que en la moral debe haber algo más que costumbres y sentimientos, pero es difícil decir exactamente qué. Si hay “hechos” morales, ¿qué pueden ser?

Uno de los principales atractivos de la teoría del contrato social es que muy fácilmente desecha todas estas preocupaciones. No se necesita ninguna gran explicación. La moral no es sólo cuestión de costumbres o de sentimientos; tiene una base objetiva. Pero la teoría no necesita postular

ninguna clase especial de “hechos” para explicar esa base. La moral es el conjunto de reglas que la gente racional estaría de acuerdo en aceptar para su beneficio mutuo. Podemos determinar cuáles son esas reglas por medio de una investigación racional y entonces determinar si un acto particular es moralmente aceptable viendo si cumple con esas reglas. Una vez entendido esto, simplemente se desvanecen las antiguas preocupaciones acerca de la “objetividad” moral.

11.4. EL PROBLEMA DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Las teorías morales deben ayudarnos a entender asuntos morales particulares. La teoría del contrato social se basa en una idea importante acerca de la naturaleza de la sociedad y de sus instituciones, por lo que es especialmente apropiada para ayudarnos en asuntos que incluyen esas instituciones. Como resultado del contrato social, tenemos una obligación de obedecer la ley, pero, ¿estamos alguna vez justificados a desafiar la ley? Y de ser así, ¿cuándo?

Los clásicos ejemplos modernos de desobediencia civil son, por supuesto, las acciones adoptadas en el movimiento de independencia indio, dirigido por Mohandas K. Gandhi, y en el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, dirigido por Martin Luther King Jr. Ambos movimientos se caracterizaron por la negativa pública, consciente y no violenta, a cumplir con la ley. Pero los fines de estos movimientos tuvieron diferencias importantes. Gandhi y sus seguidores no reconocían el derecho de los británicos a gobernar la India; quisieron remplazar el gobierno británico por un sistema completamente distinto. King y sus seguidores, por su parte, no cuestionaron la legitimidad de las

instituciones básicas del gobierno estadounidense. Sólo objetaron leyes y políticas sociales particulares que les parecieron injustas; tan injustas, de hecho, que se sintieron eximidos de toda obligación de obedecerlas.

En su *Carta desde la cárcel de Birmingham* (1963), King detalló la amargura y la ira que surgen

cuando has visto que multitudes despiadadas linchan a su antojo a tu madre y padre, y ahogan a tus hermanos y hermanas por puro capricho; cuando has visto a policías llenos de odio maldecir, golpear, tratar brutalmente e incluso matar a tus hermanos y hermanas negros con impunidad; cuando ves a la vasta mayoría de tus 20 millones de hermanos negros asfixiados por una hermética jaula de pobreza en medio de una sociedad opulenta; cuando, de pronto, te quedas con la lengua paralizada y tartamudeas mientras intentas explicarle a tu hija de seis años por qué no puede ir al parque público de diversiones que han anunciado en la televisión, y ves que sus ojitos se llenan de lágrimas cuando le dices que Funtown no está abierto a los niños de color, y ves cómo las deprimentes nubes de inferioridad empiezan a deformar su pequeña personalidad.

El problema era no sólo que la segregación racial, con todos sus males, se había impuesto por las costumbres sociales; era también una cuestión de *ley*, una ley cuya formulación les había negado toda voz a los ciudadanos negros. Cuando se le instaba a confiar en los procesos democráticos comunes, King primero señaló que se habían hecho muchos intentos de negociación, pero que esos esfuerzos habían tenido poco éxito; en cuanto a la “democracia”, esa palabra no tenía ningún significado para los negros del sur: “Por todo

el estado de Alabama se emplea todo tipo de métodos tramposos para impedir que los negros lleguen a ser electores registrados, y hay algunos condados sin un solo negro registrado para votar, pese a que los negros constituyen la mayoría de la población”. King creyó, por lo tanto, que los negros no tenían más alternativa que exponer su caso ante el público desafiando las leyes injustas.

Hoy día, cuando se aclama a King como uno de los gigantes de la historia estadounidense, y se recuerda el movimiento de derechos civiles como una gran cruzada moral, se requiere cierto esfuerzo para recordar lo muy discutida que fue la estrategia de la desobediencia civil. Aunque muchos liberales expresaban su simpatía hacia los fines del movimiento, al mismo tiempo negaban que la desobediencia de la ley fuera un medio legítimo para conseguir esos fines. Un artículo publicado en el *New York State Bar Journal* en 1965 expresó las preocupaciones típicas. Después de asegurar a sus lectores que “mucho antes de que el doctor King hubiera nacido, yo defendía, y sigo defendiendo, la causa de los derechos civiles para todos”, Louis Waldman, sobresaliente abogado de Nueva York, argumentó:

Los que crean en los derechos de la Constitución y las leyes hechas según ella deben acatar esa Constitución y esas leyes, si quieren que esa Constitución sobreviva. No pueden escoger aquí y allá; no pueden decir que acatarán aquellas leyes que les parecen justas y negarse a acatar las que consideren injustas ...

El país, por lo tanto, no puede aceptar la doctrina del doctor King de que él y sus seguidores escogerán aquí y allá, a sabiendas de que es ilegal hacerlo. Afirmo que esa doctrina no sólo es ilegal, y por esa sola razón debe aban-

donarse, sino que también es inmoral, destructiva de los principios de un gobierno democrático, y un peligro para los mismos derechos civiles que el doctor King trata de promover.

Waldman se anotó un punto: si el sistema jurídico es básicamente decente, entonces desafiar la ley es aparentemente algo malo, porque tal desafío debilita el respeto a los valores que la ley protege. Para enfrentar esta objeción, quienes abogaban por la desobediencia civil necesitaban un argumento para mostrar por qué estaba justificado desafiar la ley. Un argumento similar, al que King se refería con frecuencia, era que los males a los que se oponían eran tan graves, tan variados y tan resistentes a todo remedio por medios menos drásticos, que la desobediencia civil se justificaba como “último recurso”. El fin justifica los medios, incluso si los medios son lamentables. Eso, en opinión de muchos moralistas, era una respuesta suficiente al argumento de Waldman. Pero hay una respuesta más profunda, sugerida por la teoría del contrato social.

¿Por qué tenemos, para empezar, una obligación de obedecer la ley? Según la teoría del contrato social, porque cada uno de nosotros participa en una complicada disposición en que obtenemos ciertos beneficios a cambio de aceptar ciertas cargas. Los beneficios son los beneficios de la convivencia social: escapamos del estado de naturaleza y vivimos en una sociedad en la que estamos seguros y disfrutamos de los derechos básicos según las leyes. Para obtener esos beneficios, acordamos cumplir con nuestra parte para mantener las instituciones que las hacen posibles. Esto significa que debemos obedecer la ley, pagar nuestros impuestos, etc.; éstas son las cargas que aceptamos a cambio.

Pero, ¿qué pasa si las cosas salen de tal modo que no se le concedan a un grupo de la sociedad los derechos de que otros disfrutan? ¿Qué pasa si, en vez de protegerlos, “policías llenos de odio los maldicen, los golpean, los tratan brutalmente e incluso los matan con impunidad”? ¿Qué pasa si algunos ciudadanos son “asfixiados por una hermética jaula de pobreza” al negárseles toda oportunidad de recibir educación y trabajos decentes? Si la anulación de estos derechos es lo bastante generalizada y sistemática, hemos de concluir que no se están honrando los términos del contrato social. Así, si continuamos exigiendo que el grupo en desventaja obedezca la ley y por lo demás respete las instituciones sociales, estamos exigiendo que acepte las cargas impuestas por el arreglo social a pesar de que le son negados sus beneficios.

Esta línea de razonamiento sugiere que, más que ser un “último recurso” indeseable para grupos socialmente privados de derechos, la desobediencia civil es, de hecho, el medio de protesta más natural y razonable. Puesto que cuando se les niega una parte justa de los beneficios de la convivencia social, los privados de derechos quedan, de hecho, dispensados del contrato que de otra manera les exigiría apoyar el arreglo que hace posibles esos beneficios. Ésta es la razón más profunda que justifica la desobediencia civil, y es un mérito de la teoría del contrato social el que la exponga tan claramente.

11.5. DIFICULTADES PARA LA TEORÍA

La teoría del contrato social es una de las cuatro opciones más importantes en la filosofía moral actual (las otras son el utilitarismo, el kantismo y la teoría de la virtud). No es difi-

cil ver por qué; la teoría explica buena parte de la vida moral en forma concisa y seria. ¿Qué puede decirse en su contra? Las dos objeciones siguientes parecen ser las de mayor peso.

1. La objeción más común ha sido que la teoría del contrato social está basada en una ficción histórica. Se nos pide que imaginemos que las personas alguna vez vivieron aisladas unas de otras; que encontraron intolerable esta situación, y que con el tiempo se unieron, acordando obedecer reglas sociales para beneficio mutuo. Pero nada de esto sucedió nunca; es sólo una fantasía. De este modo, ¿cuál es su pertinencia? Sin duda, si la gente *se hubiera* unido de esta manera, podríamos explicar las obligaciones de unos a otros tal como lo sugiere la teoría: estarían obligados a obedecer las reglas porque habrían celebrado un contrato para hacerlo. Pero incluso así, habría dificultades. Tendríamos que responder a preguntas como las siguientes: ¿fue unánime el acuerdo? Si no, ¿qué decir de la gente que no lo suscribió; no está obligada a actuar moralmente? Y si el contrato se efectuó hace mucho tiempo, ¿se supone que estamos obligados por acuerdos de nuestros antepasados? Si no, ¿cómo se renueva el “contrato” en cada nueva generación? Supongamos que alguien dice: “Yo no estaba de acuerdo con ningún contrato de ese tipo, y no quiero tener nada que ver con él”. Pero de hecho nunca hubo tal contrato, por lo que nada puede explicarse sensatamente apelando a él. Como dijo en broma uno de sus críticos, el contrato social “ni siquiera vale el papel en que no está escrito”.

Como respuesta, podría decirse que hay un contrato social *implícito* por el cual todos estamos obligados. Desde luego, ninguno de nosotros firmó un contrato “real”; no hay ningún papel firmado. Sin embargo, de hecho existe un arreglo social muy similar al descrito en la teoría del contra-

to social: hay un conjunto de reglas que todos reconocen como obligatorias, y todos nos beneficiamos del hecho de que se obedezcan esas reglas. Cada uno de nosotros acepta los beneficios que confiere este arreglo; y más que eso, esperamos que otras personas continúen observando las reglas, y las alentamos a hacerlo. Ésta es una descripción del estado de cosas real, no es ficticio; y, continúa diciendo el argumento, al aceptar los beneficios de este arreglo, contraemos la obligación de hacer nuestra parte para apoyarlo; en otras palabras, de corresponder. El contrato es “implícito” porque nos volvemos una parte de él, no por medio de palabras, sino mediante nuestras acciones, en tanto que participamos en las instituciones sociales y aceptamos los beneficios de la convivencia social.

Así, la historia del “contrato social” no necesita ser una descripción de sucesos históricos. Antes bien, es una herramienta analítica útil, basada en la idea de que podemos entender nuestras obligaciones morales *como si* hubieran surgido de esta manera. Consideremos la situación siguiente. Supongamos que te encuentras con un grupo de personas que están jugando un juego muy elaborado. Parece divertido, de modo que te les unes. Sin embargo, después de un rato empiezas a violar algunas de las reglas, porque te parece más divertido. Los otros protestan; dicen que si vas a jugar, debes seguir las reglas. Les contestas que nunca prometiste seguir las reglas. Ellos pueden responder, con razón, que eso no viene al caso. Tal vez nadie prometió explícitamente obedecer; sin embargo, al unirse al juego, cada persona implícitamente está de acuerdo en sujetarse a las reglas que lo hacen posible. Es *como si* todos hubieran estado de acuerdo. La moral es similar. El juego es la convivencia social; de él derivamos beneficios enormes, y no queremos re-

nunciar a esos beneficios, mas para jugar el juego y obtener los beneficios, tenemos que seguir las reglas.

No es claro hasta qué punto los grandes teóricos del contrato social, como Hobbes y Rousseau, aceptarían esta manera de defender su opinión. Pero eso no importa; la respuesta parece salvar a la teoría de algo que, de otra manera, sería una objeción devastadora.

2. Ya hemos visto que las teorías morales deben ayudarnos al tratar con asuntos morales prácticos. Las teorías importantes lo hacen, pero muy frecuentemente una teoría que esclarece un asunto sólo complica otro. Para cada teoría, hay algunos asuntos cuyos planteamientos parecen correctos; pero surgen problemas cuando, en otros asuntos, las implicaciones de la teoría parecen inaceptables. Cuando consideramos el problema de la desobediencia civil, la teoría del contrato social pareció correcta; pero en conexión con algunos otros asuntos, sus implicaciones son más perturbadoras.

La segunda objeción a la teoría del contrato social, que me parece más poderosa que la primera, tiene que ver con sus implicaciones en nuestros deberes hacia seres que no son capaces de participar en el contrato. Los animales, por ejemplo, carecen de las capacidades necesarias para entrar en cualquier clase de acuerdo con nosotros, ya sea explícito o implícito. Por lo tanto, parece imposible que estén amparados por "reglas de beneficio mutuo" establecidas por tal acuerdo. Empero, ¿no es moralmente incorrecto torturar a un animal cuando no hay ninguna buena razón para hacerlo? Y, ¿no es esto incorrecto por el dolor causado al animal mismo? Pero la idea de deberes morales con respecto a seres que *no toman parte en el contrato* parece ir en contra de la idea más básica de la teoría. De modo que la teoría parece deficiente.

Hobbes tuvo conciencia de que, en su opinión, los ani-

males quedaban excluidos de consideración moral. Escribió que “es imposible hacer pactos con las bestias”. Al parecer, esto no le preocupó. Los animales nunca han sido tratados bien por los hombres, pero en la época de Hobbes se les tenía en muy poca estima. Descartes y Malebranche, dos contemporáneos de Hobbes, habían popularizado la idea de que los animales ni siquiera eran capaces de sentir dolor. Según Descartes, esto se debía a que, careciendo de almas, los cuerpos animales eran meras máquinas. Según Malebranche, tenía que ser así por una razón teológica: el sufrimiento es consecuencia del pecado de Adán, y los animales no descienden de Adán. Pero aparte de la razón, sus opiniones eran que los animales no pueden sufrir, de modo que los animales están fuera del alcance de la consideración moral. Esto permitió a los científicos del siglo XVII experimentar en animales sin preocuparse por sus “inexistentes sentimientos”. Nicholas Fontaine, un testigo presencial, describió en sus memorias, publicadas en 1738, una visita a un laboratorio:

Les administraron golpes a los perros con perfecta indiferencia, y se burlaron de quienes compadecían a las criaturas como si sintieran dolor. Dijeron que los animales eran relojes; que los aullidos que emitían cuando los golpeaban eran sólo el ruido de un pequeño resorte que había sido tocado, pero que todo el cuerpo carecía de sentimientos. Clavaron en tablas a los pobres animales por las cuatro patas para practicar la vivisección y ver la circulación de la sangre, lo cual fue un gran tema de conversación.

Si tenemos un deber de no causar sufrimiento innecesario a los animales, es difícil ver cómo puede acomodarse ese deber dentro de la teoría del contrato social. Sin embargo,

mucha gente, como Hobbes, podría no encontrar esto tan preocupante, puesto que podrían no ver la cuestión de los deberes para con los meros animales como de particular urgencia. Pero hay una dificultad adicional, de un tipo semejante, que podría aún darles qué pensar.

Muchos seres humanos tienen discapacidades mentales hasta tal punto que no pueden participar en la clase de acuerdos considerados en la teoría del contrato social. Desde luego, son capaces de sufrir e incluso de vivir una vida sencilla, pero no son lo bastante inteligentes para comprender las consecuencias de sus acciones. Tal vez ni siquiera sepan cuándo están lastimando a otros. Por lo tanto, no podemos hacerlos responsables de su conducta.

Estos seres humanos plantean exactamente el mismo problema a la teoría que los animales; puesto que no pueden participar en los acuerdos que, según la teoría, dan lugar a las obligaciones morales, están fuera del ámbito de la consideración moral. Pero aun así, creemos tener obligaciones morales hacia ellos. Asimismo, nuestras obligaciones hacia ellos con frecuencia se basan exactamente en las mismas razones que nuestras obligaciones hacia seres humanos normales; la razón básica por la que no debemos torturar gente normal, por ejemplo, es que les causa un dolor horrible, y ésta es exactamente la misma razón de por qué no debemos torturar a personas mentalmente afectadas. La teoría del contrato social puede explicar nuestro deber en un caso, pero no en el otro.

Este problema no tiene que ver con algún aspecto menor de la teoría; va directamente al corazón de la teoría. Por lo tanto, a menos que se pueda encontrar algún modo de remediar esta dificultad, el veredicto debe ser que la idea básica de la teoría es deficiente.

XII. EL FEMINISMO Y LA ÉTICA DEL CUIDADO

Pero muy a menudo, es evidente, los valores de las mujeres difieren de los que ha implantado el otro sexo; es natural que sea así. No obstante, son los valores masculinos los que prevalecen.

VIRGINIA WOOLF, *Una habitación propia* (1929)

12.1. ¿PIENSAN DE MANERA DIFERENTE MUJERES Y HOMBRES ACERCA DE LA ÉTICA?

La idea de que mujeres y hombres piensan de modos diferentes ha sido tradicionalmente empleada para justificar el sometimiento de unas a otros. Aristóteles dijo que las mujeres no son tan racionales como los hombres, y por eso las mujeres están naturalmente gobernadas por los hombres. Kant convino en ello, y añadió que por esta razón las mujeres “carecen de personalidad civil” y no deben tener voz en la vida pública. Rousseau trató de ponerle buena cara al problema, y dijo que hombres y mujeres simplemente poseen virtudes distintas; pero, por supuesto, resultaba que las virtudes de los hombres los hacían apropiados para el liderazgo y las virtudes de las mujeres para el hogar.

Ante este trasfondo, no es sorprendente que el movimiento femenino que floreció en los años sesenta y setenta rechazara completamente la idea de las diferencias psicoló-

gicas entre mujeres y hombres. La concepción de los hombres como racionales y las mujeres como emocionales fue desechada como simple estereotipo. La naturaleza no hace distinciones mentales o morales entre los sexos, se dijo; y cuando parece haber tales diferencias, es sólo porque las mujeres han sido condicionadas por un sistema opresivo para comportarse de maneras “femeninas”.

Sin embargo, recientemente las pensadoras feministas han reconsiderado el asunto, y algunas han concluido que las mujeres sí piensan de modo diferente de los hombres. Pero añaden que las formas de pensar de las mujeres no son inferiores a las de los hombres; las diferencias tampoco justifican el sometimiento de nadie. Por el contrario, las formas femeninas de pensamiento producen concepciones que han pasado inadvertidas en áreas dominadas por los hombres. Así pues, al atender el enfoque distintivo de las mujeres, se puede progresar en temas que estaban estancados. Se nos dice que la ética es un buen candidato para este trato.

Las etapas del desarrollo moral de Kohlberg. Consideremos el siguiente problema concebido por el psicólogo educativo Lawrence Kohlberg: la esposa de Heinz estaba a punto de morir y su única esperanza era una medicina, descubierta por un farmacéutico que la estaba vendiendo a un precio exorbitante. Fabricar la medicina costaba 200 dólares, y el farmacéutico la estaba vendiendo por 2 000. Heinz sólo pudo reunir 1 000. Le ofreció esta cantidad al farmacéutico y, cuando éste rechazó su oferta, Heinz dijo que pagaría después el resto. Aun así el farmacéutico se negó. En su desesperación, Heinz consideró robar la medicina. ¿Sería incorrecto hacerlo?

Este problema, conocido como el “dilema de Heinz”, fue uno de los muchos empleados por Kohlberg para estu-

diar el desarrollo moral de los niños. Kohlberg entrevistó a niños de diversas edades, les presentó una serie de dilemas y les hizo preguntas planeadas para enterarse de sus juicios morales y las razones con que los apoyaban. Al analizar sus respuestas, Kohlberg concluyó que hay seis niveles de desarrollo moral. Los niños empiezan con una visión centrada en sí mismos acerca de que lo “correcto” es aquello que evita el castigo, y a la larga progresan a través de seis etapas hasta una perspectiva completamente madura de lo correcto como conformidad con principios universales. (Por lo menos, los afortunados progresan hasta ese punto. Algunos se quedan en niveles más bajos.) Aquí están las seis etapas:

1. La más temprana es la etapa del castigo y la obediencia, en la que lo correcto se concibe como obedecer a la autoridad y evitar el castigo.
2. Entonces el niño avanza a la etapa de los propósitos e intercambios instrumentales individuales; aquí, lo correcto es actuar para satisfacer las propias necesidades y permitir que otros hagan lo mismo, al tiempo que se hacen “tratos justos” con los demás para promover los propios fines.
3. La siguiente es la etapa de las expectativas, relaciones y conformidad interpersonales mutuas. Lo correcto se define por los deberes y las responsabilidades que van con los roles sociales propios y con las relaciones con otras personas; una virtud crítica es la de “mantener la lealtad y la confianza de otros compañeros”.
4. En la etapa del sistema social y del mantenimiento de la conciencia, se vuelve primordial la idea de cumplir con los deberes propios en la sociedad y de mantener el bienestar del grupo. (Las exigencias de relaciones personales se subordinan a las reglas del grupo social.)

5. En la etapa de los derechos primarios y del contrato social o de la utilidad, lo correcto consiste en respetar los derechos, valores y arreglos legales básicos de la sociedad. (En esta etapa, y en la siguiente, las relaciones personales se subordinan a principios universales de justicia.)
6. Por último, las personas moralmente más maduras alcanzan la etapa de los principios éticos universales, en donde la completa madurez moral se manifiesta en la fidelidad a principios abstractos que toda la humanidad debería seguir.

El dilema de Heinz le fue presentado a un niño de 11 años llamado Jake, quien consideró obvio que Heinz debía robar la medicina. Jake lo explicó así:

Por una parte, una vida humana vale más que el dinero, y si el farmacéutico sólo recibe 1 000 dólares seguirá viviendo, pero si Heinz no se roba la medicina, su esposa morirá.
(*¿Por qué vale más la vida que el dinero?*)

Porque el farmacéutico podrá recibir después 1 000 dólares de una persona rica que padezca cáncer, pero Heinz no podrá recuperar a su esposa.

(*¿Por qué no?*)

Porque cada persona es diferente y, así, no se puede recuperar a la esposa de Heinz.

Pero Amy, también de 11 años, vio las cosas de otro modo. ¿Debería Heinz robar la medicina? Comparada con las afirmaciones directas de Jake, Amy pareció vacilante y evasiva:

Bueno, creo que no. Creo que puede haber otra manera, además de robar, como pedir prestado el dinero u obtener un préstamo o algo así, pero realmente no debiera robar el

medicamento... pero tampoco su mujer debe morir... Si robara la medicina, salvaría entonces a su esposa, pero también podría ir a la cárcel, y entonces su esposa tal vez volviera a enfermar, y él ya no podría conseguir más medicina, y eso no estaría bien. Así, realmente deben hablar del asunto, y encontrar otra manera de conseguir el dinero.

El entrevistador le hace a Amy más preguntas, dejando claro que ella no está respondiendo; si Heinz no roba la medicina, su esposa morirá. Pero Amy no va a cambiar de opinión; se niega a aceptar los términos en los que se plantea el problema. En cambio, reformula el asunto como un conflicto entre Heinz y el farmacéutico que debe resolverse con más discusiones.

Según las etapas de Kohlberg, parece que Jake ha avanzado uno o dos niveles completos por encima de Amy. La respuesta de Amy es típica de la etapa tres, en la que las relaciones personales son primordiales: Heinz y el farmacéutico deberían encontrar una solución entre ellos. En cambio, Jake apela a principios impersonales: "Una vida humana vale más que el dinero". Jake parece estar operando en los niveles cuatro o cinco.

La objeción de Gilligan. Kohlberg empezó sus estudios sobre el desarrollo moral en los años cincuenta, cuando la psicología estaba dominada por el conductismo y la imagen popular de la investigación psicológica era la de ratas en laberintos. Su proyecto, de orientación humanista y cognitiva, revelaba un modo distinto de hacer investigaciones psicológicas. Pero había una dificultad en la idea central de Kohlberg. Es legítimo e interesante estudiar las distintas maneras en que la gente piensa en diversas edades; si los niños pien-

san de modos distintos a los cinco, 10 y 15 años, esto es algo que ciertamente vale la pena saber. También vale la pena identificar las mejores maneras de pensar. Pero estos proyectos son diferentes. Uno incluye observar cómo de hecho piensan los niños; el otro incluye evaluar las maneras de pensar como mejores o peores. Distintas clases de evidencia corresponden a cada investigación, y no hay razón para suponer de antemano que los resultados van a coincidir. Contrariamente a la opinión de la gente de mayor edad, *pudiera* ser que después de todo la edad no siempre nos da sabiduría.

La teoría de Kohlberg ha sido blanco de las feministas, que le han dado a esta crítica un giro particular. Al igual que Kohlberg, Carol Gilligan, profesora en la Escuela de Educación de Harvard, publicó en 1982 un influyente libro llamado *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* [traducido al castellano como *La moral y la teoría: la teoría psicológica del desarrollo femenino*], en el que hace objeciones específicamente a lo que Kohlberg dice acerca de Jake y de Amy. Los dos niños piensan de distintos modos, dice, pero el modo de pensar de Amy no es inferior. Cuando se le presenta el dilema de Heinz, Amy responde de manera típicamente femenina a los aspectos personales de la situación, mientras que Jake, como hombre típico, ve sólo “un conflicto entre la vida y la propiedad que puede resolverse con una deducción lógica”.

La respuesta de Jake se considerará de “un nivel más alto” sólo si se supone, como lo hace Kohlberg, que una ética de los principios es superior a una ética que subraya la intimidad, la atención a la persona y las relaciones personales. Pero, ¿por qué debemos hacer tal suposición? La mayoría de los filósofos morales ha favorecido una ética de principios,

pero eso sólo se debe a que la mayoría de los filósofos morales han sido hombres.

El “modo masculino de pensar” —que apela a principios impersonales— abstrae los detalles que le dan a cada situación su sabor especial. A las mujeres, dice Gilligan, les resulta más difícil pasar por alto estos detalles. A Amy le preocupa que “si [Heinz] robara la medicina, salvaría entonces a su esposa, pero también podría ir a la cárcel, y entonces su esposa tal vez volviera a enfermar, y él ya no podría conseguir más medicina”. Jake, quien reduce la situación a “una vida humana vale más que el dinero”, pasa por alto todo esto.

Gilligan sugiere que la orientación moral fundamental de las mujeres es la de preocuparse por los demás —“cuidando”^{*} de otros en lo personal, no sólo preocupándose por la humanidad en general— y atender a sus necesidades. Esto explica por qué la respuesta de Amy parece, al principio, confusa e incierta. La sensibilidad a las necesidades de otros conduce a las mujeres a “poner atención a voces distintas de la propia y a incluir en sus juicios otros puntos de vista”. De este modo, Amy no pudo simplemente rechazar el punto de vista del farmacéutico; sólo pudo insistir en que hablara más con él, tratando de ganárselo de algún modo. “La flaqueza moral de las mujeres —dice Gilligan— se manifiesta en una aparente difusión y confusión de juicios, y resulta así inseparable de la fuerza moral de las mujeres, con una preocupación predominante por las relaciones y responsabilidades.”

* El verbo inglés *to care* puede significar cuidar, preocuparse, importar o sentir afecto. *Ethics of care* lo traduzco como ética del cuidado, entendiendo por “cuidado” la acción de estar atento a los intereses de otras personas, preocupándose por ellas y asistiéndolas. [N. del T.]

Otras feministas han retomado este tema y lo han desarrollado hasta convertirlo en una idea distintiva acerca de la naturaleza de la ética. En 1990, Virginia Held resumió la idea feminista central: “La atención, la empatía, el sentir con otros, el ser sensible a los sentimientos de otros —dijo— pueden ser mejores guías a lo que la moral exige en contextos reales de lo que pueden ser las reglas abstractas de la razón o el cálculo racional, o por lo menos pueden ser componentes necesarios de una moral adecuada”.

Antes de pasar a las implicaciones de esta idea para la ética, podemos detenernos a considerar cuán “femenina” es realmente. ¿Es verdad que mujeres y hombres pensamos de modos diferentes acerca de la ética? Y si es verdad, ¿qué explica la diferencia?

¿Es verdad que mujeres y hombres piensan de distintas maneras? Desde que se publicó el libro de Gilligan, se ha hecho una gran cantidad de investigaciones acerca de las “voces de las mujeres”, pero sigue siendo poco claro que las mujeres y los hombres realmente piensen de modos diferentes. Una cosa parece cierta, sin embargo: incluso si piensan de otras maneras, las diferencias no pueden ser muy grandes. En primer lugar, van a ser diferencias de énfasis más que de valores fundamentales. No es como si las mujeres hicieran juicios incomprensibles para los hombres, o viceversa. Los hombres pueden entender con bastante facilidad el valor de las relaciones afectivas y de cuidado, la empatía y la sensibilidad, aunque a veces haya que recordárselas, y pueden estar de acuerdo con Amy en que la mejor solución al dilema de Heinz sería que los dos hombres buscaran de algún modo una salida. (Ni siquiera el más depravado de los hombres piensa que el robo sería lo *mejor* que pudiera pasar.) Por su

parte, las mujeres difícilmente estarán en desacuerdo con ideas tales como que la vida humana es más valiosa que el dinero. Claramente, los dos sexos no habitan en universos morales diferentes.

Sin embargo, supóngase que concedemos que hay una diferencia de estilo entre quienes se inclinan a pensar más en términos de principios y quienes prefieren adoptar una “perspectiva del afecto y el cuidado”. ¿Es el primer estilo exclusivamente masculino y el segundo exclusivamente femenino? Claro que no. Hay mujeres que son fieles a principios y hombres que son afectivos. Así pues, incluso si hay diferentes estilos de pensamiento moral, no hay un estilo que sea exclusivo de los hombres o de las mujeres.

Aun así, no debemos apresurarnos a desechar el concepto de que hay perspectivas típicamente masculinas o femeninas. Hay muchas diferencias generales entre hombres y mujeres que no se aplican a cada uno de ellos. Las mujeres son típicamente más pequeñas que los hombres, pero eso no significa que todas las mujeres son más pequeñas que todos los hombres.

Tal vez la diferencia del pensamiento moral sea así: típicamente las mujeres podrían inclinarse hacia una perspectiva afectiva y del cuidado, aunque no todas las mujeres sean más afectivas que todos los hombres. Para muchos (incluyendo a un gran número de escritoras feministas) esto parece plausible. Su plausibilidad se incrementaría, empero, si pudiéramos explicar *por qué* tendría que haber tal diferencia. ¿Por qué tendrían las mujeres que ser más afectivas?

¿Qué podría explicar esa diferencia entre los sexos? Parece haber dos posibilidades. Una es que las mujeres piensan de otra manera debido al rol social que se les ha asignado. A las

mujeres se les ha asignado tradicionalmente la responsabilidad del hogar; incluso si esto no es más que un atropello sexista, el hecho es que las mujeres han ocupado este rol. Es fácil ver cómo al habérseles asignado tales quehaceres y viendo el hogar como “su lugar” podría inducirles a adoptar los valores que esto conlleva. Así pues, la ética del cuidado podría ser sólo parte del condicionamiento psicológico que las niñas suelen recibir. (Esta teoría podría probarse observando a las niñas criadas en hogares no tradicionales. ¿Serían de todos modos cuidadoras naturales? ¿Qué hay de los niños que son criados de otras maneras menos comunes?)

La segunda posibilidad es que haya alguna clase de conexión intrínseca entre ser mujer y tener una ética del cuidado. ¿Cuál sería esta conexión? Puesto que la diferencia natural obvia entre los sexos es que las mujeres se encargan de la maternidad, podríamos conjeturar que la naturaleza de las mujeres como madres de algún modo las hace cuidadoras naturales. Incluso niñas como Amy, que a los 11 años no tenía ninguna experiencia de la maternidad, podrían estar naturalmente equipadas para esta tarea, tanto psicológica como físicamente.

La teoría de la psicología evolucionista podría explicar cómo hace esto la naturaleza. La psicología evolucionista, una discutida teoría desarrollada en el último tercio del siglo xx, interpreta características importantes de la vida psicológica como productos de la selección natural; la gente hoy día tiene las emociones y las tendencias conductuales que en un pasado remoto permitieron a sus antepasados sobrevivir y reproducirse. Esto puede haber producido diferentes pautas de comportamiento y de respuestas emocionales en hombres y mujeres.

Podemos pensar en la darwiniana “lucha por la supervi-

vencia” como en una competencia para reproducir en la siguiente generación tantas copias de nuestros genes como sea posible. Cualquier rasgo que nos ayude a hacer esto se conservará en las generaciones futuras, mientras que los que quedan en desventaja en esta competencia tenderán a desaparecer.

Desde este punto de vista, la diferencia inmensamente importante entre hombres y mujeres es que los hombres pueden ser padres de cientos de hijos durante su vida reproductiva, mientras que las mujeres sólo pueden tener un hijo cada nueve meses. Esto significa que las estrategias reproductivas óptimas para hombres y mujeres serán diferentes. Para los hombres, la estrategia óptima será fecundar tantas mujeres como sea posible, invirtiendo en cada infante sólo los recursos necesarios para que sobreviva el mayor número. Para las mujeres, la estrategia óptima es invertir mucho en cada hijo y escoger como parejas a hombres dispuestos a acompañarlas y hacer una inversión semejante. Obviamente, esto crea una tensión entre los intereses del hombre y los de la mujer, y puede explicar por qué los sexos podrían haber desarrollado actitudes diferentes. De modo notable, esto explica por qué los hombres son más promiscuos que las mujeres; pero al mismo tiempo explica aquello que aquí nos interesa, a saber, por qué las mujeres son más atraídas hacia los valores de la familia nuclear que los hombres.

Con frecuencia, esta clase de explicación es malinterpretada. La idea no es que la gente conscientemente calcule cómo propagar sus genes; nadie hace eso. Tampoco es que la gente *debería* calcular de esta manera; desde un punto de vista ético, no debería hacerlo. Se trata sólo de explicar, si podemos, los fenómenos que observamos.

12.2. LAS IMPLICACIONES PARA EL JUICIO MORAL

No todas las filósofas han sido conscientemente feministas; tampoco todas han adoptado la ética del cuidado. No obstante, éste es el punto de vista ético más estrechamente relacionado con la moderna filosofía feminista. Como dice Annette Baier: “‘Cuidado’ es la nueva palabra de moda”.

Una manera de entender y apreciar una opinión ética consiste en preguntar cómo afectaría nuestros juicios morales y si ese efecto constituiría una mejora sobre las alternativas. Así, supóngase que adoptamos una ética del cuidado. ¿Conduciría esto a unos juicios morales diferentes que si adoptáramos un enfoque “masculino” de principios? He aquí tres ejemplos.

La familia y los amigos. Las teorías tradicionales de la obligación son notoriamente inapropiadas para describir la vida en la familia y con los amigos. Esas teorías toman el concepto de obligación como moralmente fundamental: nos dan una lección de lo que *debemos* hacer. Pero, como lo observa Annette Baier, cuando tratamos de interpretar “ser un padre cariñoso” como un deber, inmediatamente nos encontramos en dificultades. Un padre cariñoso actúa por motivos distintos del deber. Si te preocupas por tus hijos porque sientes que ése es tu deber, eso será desastroso. Tus hijos lo sentirán y se darán cuenta de que no son queridos. Los padres que actúan por un sentido del deber son malos padres.

Además, las ideas de igualdad e imparcialidad que dominan a las teorías de la obligación parecen profundamente antagónicas a los valores del amor y la amistad. John Stuart Mill dijo que un agente moral debe ser “tan estrictamente

imparcial como un espectador desinteresado y benévolo”. Pero ése no es el punto de vista de un padre o de un amigo. No vemos a nuestra familia y a nuestros amigos simplemente como miembros de la gran multitud que es la humanidad. Pensamos que son especiales y así los tratamos.

Por otro lado, la ética del cuidado es perfectamente apropiada para describir tales relaciones. La ética del cuidado no toma la “obligación” como algo fundamental; tampoco nos pide que imparcialmente promovamos los intereses de todos por igual. En cambio, empieza con una concepción de la vida moral como una red de relaciones con otras personas específicas, y concibe “vivir bien” como preocuparse por esas personas, atender sus necesidades y cumplir con ellas.

Estas perspectivas conducen a juicios diferentes acerca de lo que debemos hacer. ¿Debo dedicar mi tiempo y mis recursos a cuidar de mis amigos y mi familia, aun si esto significa desconocer las necesidades de otras personas a las que podría ayudar? Desde un punto de vista imparcial, nuestro deber es promover los intereses de todos por igual. Pero pocos de nosotros aceptaríamos esta idea. La ética del cuidado reafirma la prioridad que naturalmente damos a nuestra familia y a nuestros amigos, y así parece una concepción moral más plausible.

No es sorprendente que la ética del cuidado parezca explicar bien la naturaleza de nuestras relaciones morales con amigos y familia. Después de todo, esas relaciones son su inspiración primaria.

Los niños desfavorecidos. Cada año, más de 10 millones de niños mueren por causas fácilmente prevenibles: enfermedades, mala nutrición y agua potable contaminada. Organizaciones como la UNICEF trabajan para salvar a estos niños, pero nunca tienen suficiente dinero. Aportando dinero para

su trabajo, podríamos prevenir por lo menos algunas de esas muertes. Por 17 dólares, por ejemplo, la UNICEF puede vacunar a niños del Tercer Mundo contra el sarampión, la poliomielitis, la difteria, la tos ferina, el tétanos y la tuberculosis.

Una “ética de principios” tradicional, como el utilitarismo, concluiría de esto que tenemos un deber sustantivo de apoyar a la UNICEF. El razonamiento es sencillo: casi todos tenemos recursos que despilfarramos en cosas relativamente triviales: compramos ropa elegante, tapetes y televisores. Nada de esto es tan importante como las vacunas para los niños. Por lo tanto, deberíamos dar por lo menos parte de nuestros recursos a la UNICEF. Por supuesto, si tratamos de cubrir todos los detalles y responder a todas las objeciones, este simple razonamiento puede llegar a ser complicado. Pero la idea básica es bastante clara.

Se podría pensar que una ética del cuidado llegaría a una conclusión semejante; después de todo, ¿no deberíamos preocuparnos por esos niños desfavorecidos? Pero no se trata de eso. Una ética del cuidado enfoca las relaciones personales a nivel micro. Si no hay tal relación, el “cuidado” no podría llevarse a cabo. Nel Noddings, cuyo libro *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* es uno de los trabajos más conocidos de la teoría moral feminista, explica que la relación de cuidado puede existir sólo si “quien es cuidado” puede interactuar con “quien cuida”, por lo menos recibiendo y reconociendo el cuidado en un encuentro personal. Si no, en su opinión, no hay ninguna obligación: “No estamos obligados a actuar como quien cuida si no hay ninguna posibilidad de encontrar un complemento en el otro”. Por esta razón, Noddings concluye que no tenemos ninguna obligación de ayudar “a los necesitados en regiones distantes de la tierra”.

Aunque pueda ser un alivio saber que somos libres de gastar nuestro dinero a nuestro gusto, es difícil evitar la sensación de que algo está mal aquí. Hacer de las relaciones personales todo en la ética parece tan desatinado como diseñarlas por completo. Un enfoque más sensato podría consistir en decir que la vida ética incluye *tanto* las relaciones personales afectivas *como* una preocupación benévola por la gente en general. La obligación de apoyar a la UNICEF podría parecer entonces perteneciente más a la segunda categoría que a la primera. Si fuéramos a adoptar este enfoque, interpretaríamos la ética del cuidado más como un complemento de las teorías tradicionales de la obligación que como un remplazo de ellas. Annette Baier parece tener esto en mente cuando escribe que, a la larga, “las teóricas necesitarán conectar su ética del amor con lo que ha sido la preocupación de los teóricos; a saber, la obligación”.

Los animales. ¿Tenemos obligaciones hacia los animales? ¿Deberíamos, por ejemplo, ser vegetarianos? Un argumento de “principios racionales” dice que sí, debido a que el negocio de criar y matar animales para comerlos les causa mucho sufrimiento, y volviéndonos vegetarianos podríamos alimentarnos sin crueldad. Desde que empezó el moderno movimiento por los derechos animales a mediados de los años setenta, esta clase de argumento ha persuadido a mucha gente (probablemente a más mujeres que hombres) para que deje de comer carne.

Nel Noddings sugiere que ésta es una buena oportunidad “para poner a prueba los conceptos básicos sobre los que descansa una ética del cuidado”. ¿Cuáles son esos conceptos básicos? Primero, esta ética apela a la intuición y al sentimiento más que a los principios, lo cual conduce a una

conclusión distinta, puesto que la mayoría de la gente no siente que comer carne sea algo incorrecto o que el sufrimiento del ganado sea importante. Noddings observa que, como somos humanos, nuestras respuestas emocionales hacia otros seres humanos son diferentes de nuestras respuestas hacia los no humanos.

Un segundo “concepto básico sobre el cual descansa una ética del cuidado” es la idea de una relación individual entre quien cuida y quien es cuidado. Como hemos hecho notar, quien es cuidado debe poder participar en la relación por lo menos respondiendo al cuidado. Noddings cree que la gente tiene de hecho esta clase de relación con algunos animales, como las mascotas, y ésta puede ser la base de una obligación:

Quando conocemos a una familia de animales en particular, llegamos a reconocer la forma característica en que se dirigen a los demás. Los gatos, por ejemplo, levantan la cabeza y se estiran en dirección de aquel a quien se dirigen [...] Cuando entro a mi cocina en la mañana y mi gata me saluda desde su lugar favorito sobre la barra, entiendo su petición. Ése es el lugar donde se sienta y me “habla” con sus chillidos intentando comunicarme su deseo de un plato con leche.

Se establece una relación y debe aparecer la actitud de cuidado. Pero no tenemos esa relación con la vaca en el matadero y, así, Noddings concluye: incluso si pudiéramos querer un mundo en el que los animales no sufrieran, no tenemos ninguna obligación de hacer nada en favor de la vaca, ni siquiera abstenernos de comerla.

¿Qué vamos a hacer? Si aprovechamos esto “para poner

a prueba los conceptos básicos sobre los que descansa una ética del cuidado”, esta ética ¿pasa la prueba o no la pasa? Los argumentos en contra son impresionantes. Primero, las intuiciones y los sentimientos no son guías confiables; en una época, las intuiciones de la gente dijeron que la esclavitud era aceptable y que la subordinación de las mujeres formaba parte del plan de Dios. Y segundo, el que el animal esté en posición de respondernos “personalmente” puede tener mucho que ver con la satisfacción que obtenemos al ayudarlo, pero no tiene nada que ver con las necesidades del animal o con el bien que podríamos hacerle (claro que lo mismo puede decirse de la imposibilidad de los niños de lugares lejanos para agradecernos personalmente la vacuna). Desde luego, estos argumentos apelan a principios que, se nos dice, son típicos del razonamiento masculino. Por lo tanto, si se toma la ética del cuidado como si fuera toda la moral, se pasarán por alto tales argumentos. Por otra parte, si la ética del cuidado es sólo una parte de la moral, los argumentos basados en principios tienen todavía una fuerza considerable. Los animales de cría podrían estar dentro de la esfera de los asuntos morales, no por nuestra relación de afecto y cuidado hacia ellos, sino por otras razones.

12.3. LAS IMPLICACIONES PARA LA TEORÍA ÉTICA

Es fácil ver la influencia de la experiencia de los hombres en las teorías éticas que han creado. Los hombres dominan la vida pública, y en la política y los negocios las relaciones que se tienen con otras personas son típicamente impersonales y contractuales. A menudo las relaciones son de enfrentamiento: los otros tienen intereses que entran en con-

flicto con los tuyos. De modo que negociamos; regateamos y hacemos tratos. Además, en la vida pública nuestras decisiones pueden afectar a muchas personas que ni siquiera conocemos. Así, podemos tratar de calcular, de un modo impersonal, qué decisiones tendrán el mejor resultado posible para la mayoría. Y, ¿qué subrayan las teorías morales de los hombres? El deber impersonal, los contratos, la armonización de intereses en competencia y el cálculo de costos y beneficios.

No es de sorprender, entonces, que las feministas crean que la filosofía moral moderna incluye un prejuicio masculino. Los asuntos de la vida privada —el ámbito en el que las mujeres tradicionalmente han dominado— están casi completamente ausentes, y la “voz diferente” de la que habla Gilligan está en silencio. Una teoría moral que explique las preocupaciones de las mujeres sería muy distinta. En el mundo microsociedad que es el hogar, tratamos con familia y amigos, con quienes nuestras relaciones son personales e íntimas. Regatear y calcular tienen menor importancia, mientras que el amor y el cuidado predominan. Una vez establecido este punto, no se niega que este lado de la vida también debe tener un lugar en nuestra interpretación de la moral.

Este lado de la vida, sin embargo, no es fácil de acomodar dentro de las teorías tradicionales. Como lo hicimos notar, “ser un padre cariñoso” no es asunto de calcular cómo debemos comportarnos. Lo mismo podría decirse de ser un amigo leal o un colega confiable. Ser cariñoso, leal y digno de confianza es ser *una cierta clase de persona*, y ni como padre ni como amigo se trata de la clase de persona que imparcialmente “cumple con su deber”.

El contraste entre “ser una cierta clase de persona” y

“cumplir con su deber” está en el centro de un conflicto mayor entre dos clases de teoría ética. Para la teoría de la virtud, ser una persona moral es tener ciertos rasgos de carácter: ser amable, generoso, valiente, justo, prudente, etc. Las teorías de la obligación, en cambio, ponen el acento en el deber imparcial: típicamente pintan al agente moral como aquel que escucha a la razón, calcula qué es lo correcto y lo hace. Uno de los argumentos principales en favor de la teoría de la virtud es que parece apropiada para dar cabida a los valores de la vida pública y a los de la privada. Las dos esferas requieren virtudes diferentes. La vida pública exige justicia y beneficencia, mientras que las virtudes de la vida privada incluyen el amor y el cuidado.

La ética del cuidado, por lo tanto, resulta ser una parte de la ética de la virtud. La mayoría de las filósofas feministas la ven bajo esta luz. A pesar de que la teoría de la virtud no es exclusivamente un proyecto feminista, está tan estrechamente ligada a las ideas feministas que Annette Baier ha llamado a sus promotores masculinos “mujeres honorarias”. El veredicto acerca de la ética del cuidado dependerá, en última instancia, de la viabilidad de la ética de la virtud.

XIII. LA ÉTICA DE LA VIRTUD

Debemos prescindir de los conceptos de obligación y deber —entiéndase obligación *moral* y deber *moral*—, de lo que es *moralmente* correcto e incorrecto y del sentido *moral* del “debe” [...] Sería un gran adelanto si, en lugar de “moralmente incorrecto”, siempre diéramos un género como “embustero”, “impúdico”, “injusto”.

G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*
(1958)

13.1. LA ÉTICA DE LA VIRTUD Y LA ÉTICA DE LA ACCIÓN CORRECTA

Al pensar sobre cualquier tema, supone una gran diferencia ver con qué preguntas se empieza. En la *Ética Nicomaquea* (ca. 325 a.C.) de Aristóteles, las preguntas centrales son acerca del *carácter*. Aristóteles empieza preguntando: “¿Cuál es el bien del hombre?”, y su respuesta es: “Una actividad del alma en conformidad con la virtud”. Para entender la ética, por lo tanto, debemos entender qué es lo que hace a alguien una persona virtuosa, y Aristóteles, observador perspicaz para los detalles, dedica mucho espacio a analizar virtudes particulares como el valor, el dominio de sí mismo, la generosidad y la sinceridad. Aunque esta manera de pensar acerca de la ética está estrechamente identificada

con Aristóteles, no fue exclusiva de él. Sócrates, Platón y muchos otros pensadores antiguos se acercaron a la ética preguntando: *¿Qué rasgos de carácter hacen de alguien una buena persona?* Como resultado, “las virtudes” ocuparon el lugar central en sus discusiones.

Sin embargo, al paso del tiempo se llegó a abandonar esta manera de pensar. Con el arribo del cristianismo se introdujo un nuevo conjunto de ideas. Los cristianos, como los judíos, eran monoteístas que veían a Dios como un legislador, y para ellos vivir correctamente significaba obedecer los mandatos divinos. Los griegos habían visto la razón como la fuente de la sabiduría práctica; para ellos, la vida virtuosa era inseparable de la vida de la razón. Pero san Agustín, pensador cristiano del siglo IV, que llegaría a ejercer enorme influencia, desconfió de la razón y enseñó que el bien moral depende de la subordinación a la voluntad de Dios. Por lo tanto, cuando los filósofos medievales analizaron las virtudes, lo hicieron en el contexto de la ley divina. Las “virtudes teologales” de fe, esperanza, caridad y, por supuesto, *obediencia* llegaron a ocupar un lugar central.

Después del Renacimiento, la filosofía moral empezó a secularizarse de nuevo, pero los filósofos no volvieron al modo griego de pensar. En cambio, la ley divina fue remplazada por su equivalente secular, algo llamado la *ley moral*. La ley moral, que se decía surgida de la razón humana más que de una orden divina, fue concebida como un sistema de reglas que especificaban qué acciones eran correctas. Nuestro deber como personas morales, se decía, es seguir sus directrices. Así, los filósofos morales modernos abordaron este tema haciendo una pregunta fundamentalmente distinta de la que hicieron los antiguos. En vez de preguntar: *¿Qué rasgos de carácter hacen de alguien una buena perso-*

na?, empezaron preguntando: *¿Cuál es la acción correcta?* Esto los condujo en otra dirección. Continuaron desarrollando teorías, no de la virtud, sino de la corrección y de la obligación:

- Cada persona debe hacer aquello que mejor promueva sus propios intereses (el egoísmo ético).
- Debemos hacer aquello que promueva la mayor felicidad para el mayor número de personas (el utilitarismo).
- Nuestro deber es obedecer las reglas que pudiéramos consistentemente desear que fueran universales; esto es, reglas que quisiéramos que la gente siguiera en toda circunstancia (la teoría de Kant).
- Lo correcto es seguir las reglas que gente racional que actúa por interés personal puede estar de acuerdo en establecer para su mutuo beneficio (la teoría del contrato social).

Y éstas son las teorías más conocidas que han dominado la filosofía moral moderna a partir del siglo XVII.

¿Debemos regresar a una ética de la virtud? Recientemente muchos filósofos han propuesto una idea radical: han argumentado que la filosofía moral moderna está en bancarrota y que, para salvar el tema, deberíamos regresar al modo de pensar de Aristóteles.

Esta idea la propuso Elizabeth Anscombe cuando en 1958 publicó un artículo llamado “Modern Moral Philosophy” en la revista académica *Philosophy*. En ese artículo sugirió que la filosofía moral moderna va desencaminada porque descansa sobre un concepto incoherente de una “ley” sin que haya un legislador. Los conceptos mismos de obligación, deber y corrección, sobre los que se han concentrado los filósofos morales modernos, están inextricablemente ligados a esta absurda noción. Por lo tan-

to, argumentó, deberíamos dejar de pensar en la obligación, el deber y la corrección, y regresar al enfoque de Aristóteles. Las virtudes deberían volver a ocupar un lugar central.

Tras el artículo de Anscombe, se publicó una avalancha de libros y de ensayos analizando las virtudes, y la teoría de la virtud pronto se convirtió en una opción importante de la filosofía moral contemporánea. Sin embargo, no hay un *corpus* doctrinal establecido en el que todos estos escritores estén de acuerdo. Comparada con teorías como el utilitarismo, la teoría de la virtud aún está en un estado relativamente poco desarrollado. No obstante, hay un conjunto común de preocupaciones que motivan este enfoque. En lo que sigue echaremos primero un vistazo a lo que es la teoría de la virtud. Luego consideraremos algunas de las razones que se han dado para pensar que la ética de la virtud es superior a otras maneras, más modernas, de enfocar el tema. Finalmente, consideraremos si un “regreso a la ética de la virtud” es realmente una opción viable.

13.2. LAS VIRTUDES

Una teoría de la virtud debe tener diversos componentes. Primero, debe haber una explicación de lo que es la virtud. Segundo, debe haber una lista, especificando qué rasgos de carácter son virtudes. Tercero, debe haber una explicación de en qué consisten estas virtudes. Cuarto, debe haber una explicación de por qué es bueno que una persona tenga estas cualidades. Por último, la teoría debería decirnos si las virtudes son las mismas para todos o si difieren de una persona a otra o de una cultura a otra.

¿*Qué es una virtud?* Aristóteles dijo que una virtud es un rasgo de carácter manifestado en la acción habitual. Lo “habitual” es importante. La virtud de la sinceridad, por ejemplo, no la posee alguien que dice la verdad sólo ocasionalmente o cuando le conviene. La persona sincera es veraz como cosa común; sus acciones “surgen de un carácter firme e inmutable”.

Esto es un comienzo, pero no basta. No distingue virtudes de vicios, puesto que también los vicios son rasgos de carácter expresados en acciones habituales. Edmund L. Pincoffs, un filósofo que enseñó en la Universidad de Texas, hizo una sugerencia al respecto. Pincoffs propuso que las virtudes y los vicios son cualidades a las que nos referimos al decidir si vamos a buscar la compañía de alguien o la vamos a evitar. “Preferimos algunos tipos de personas; a otras las evitamos”, afirma. “Las propiedades de nuestra lista [de virtudes y de vicios] pueden servir como razones para preferir o para evitar.”

Buscamos a la gente por distintos propósitos, y esto establece una diferencia en las virtudes que son pertinentes. Al buscar a un mecánico de automóviles, queremos a alguien que sea diestro, honrado y cuidadoso; al buscar a un maestro, queremos a alguien que sea culto, elocuente y paciente. Así, las virtudes relacionadas con la reparación de autos son distintas de las que tienen que ver con la enseñanza. Pero también evaluamos a las personas *como personas*, de una manera más general, de modo que tenemos el concepto no sólo de un buen mecánico o de un buen maestro, sino de una buena persona. Las virtudes morales son las virtudes de las personas como tales. Entonces, siguiendo el ejemplo de Pincoffs, podemos definir una virtud como *un rasgo de carácter, manifestado en una acción habitual, que es bueno que*

una persona tenga. Y las virtudes morales son las virtudes que es bueno que todos tengan.

¿Cuáles son las virtudes? ¿Qué rasgos de carácter deberían fomentarse en los seres humanos? No hay una respuesta breve, pero la siguiente es una lista parcial:

| | | |
|-----------------|--------------|----------------|
| benevolencia | equidad | paciencia |
| civilidad | simpatía | prudencia |
| compasión | generosidad | ser razonable |
| escrupulosidad | sinceridad | autodisciplina |
| ser cooperativo | laboriosidad | independencia |
| valor | justicia | tacto |
| cortesía | lealtad | amabilidad |
| confiabilidad | moderación | tolerancia |

Claro que la lista podría ampliarse añadiendo otros rasgos. Pero éste es un comienzo razonable.

¿En qué consisten estas virtudes? Una cosa es decir, de modo general, que debemos ser escrupulosos, compasivos y tolerantes; otra es decir exactamente en qué consisten estos rasgos de carácter. Cada una de las virtudes tiene sus propias características distintivas y plantea sus propios problemas particulares. Veremos brevemente cuatro de ellas.

1. *El valor.* Según Aristóteles, las virtudes son términos medios situados entre extremos: una virtud es “el término medio con respecto a dos vicios: uno es el exceso y el otro es la deficiencia”. El valor es el término medio entre los extremos de la cobardía y la temeridad: es cobarde huir de cualquier peligro; no obstante, es temerario arriesgar demasiado.

A veces se dice que el valor es una virtud militar porque obviamente se necesita para llevar a cabo las labores del soldado. Los soldados luchan en batallas; las batallas están llenas de peligro; así es que sin valor, la batalla se perdería. Pero los soldados no son los únicos que necesitan valor. Cualquiera que se enfrente al peligro necesita tener valor, y en momentos diferentes esto nos incluye a todos. Un erudito que dedica su vida, tímida y segura, al estudio de la literatura medieval podría parecer el opuesto mismo de un soldado. Sin embargo, incluso él podría llegar a enfermarse y necesitar valor para enfrentarse a una operación peligrosa. Como dice Peter Geach:

El valor es lo que al final todos necesitamos, y se necesita constantemente en el curso común de la vida: las mujeres que tienen hijos, todos nosotros porque nuestros cuerpos son vulnerables, los mineros, los pescadores, los obreros siderúrgicos y los camioneros.

Mientras sólo consideremos “el curso común de la vida”, la naturaleza del valor no parece problemática. Pero circunstancias insólitas presentan tipos de casos más problemáticos. Consideremos a un soldado nazi que pelea valientemente —enfrentando grandes riesgos—, pero lo hace por una causa mala. ¿Es valiente? Geach piensa que, en contra de las apariencias, el soldado nazi de ningún modo posee realmente la virtud del valor. “El valor en una causa indigna —afirma— no es virtud; menos aún lo es en una causa mala. De hecho prefiero no llamar ‘valor’ a esta forma no virtuosa de enfrentar el peligro.”

Es fácil entender el argumento de Geach. Llamar “valiente” al soldado nazi parece ser un elogio a su desempeño,

y no queremos elogiarlo. En cambio, preferiríamos que se comportara de otro modo. Empero, no parece ser correcto decir que *no* es valiente; después de todo, veamos el modo como se comporta al enfrentar el peligro. Para sortear este problema, tal vez deberíamos decir simplemente que demuestra dos cualidades de carácter: una que es admirable (firmeza al enfrentar el peligro) y una que no lo es (disposición a defender un régimen despreciable). Está bien, es valiente, y el valor es una cosa admirable; pero dado que pone su valor al servicio de una causa mala, su conducta es *en general* mala.

2. *La generosidad.* La generosidad es la disposición a gastar los recursos propios para ayudar a otros. Aristóteles dice que, como el valor, también es un término medio entre extremos: se encuentra en algún lugar entre la avaricia y el despilfarro. La persona tacaña da muy poco; la persona despilfarradora da demasiado. Pero, ¿cuánto está bien?

La respuesta dependerá hasta cierto punto de qué perspectiva ética general aceptemos. Cristo, otro importante maestro antiguo, dijo que debemos dar todo lo que tengamos para ayudar a los pobres. La posesión de riquezas, mientras que los pobres se mueren de hambre, era inaceptable en su opinión. Quienes lo oyeron consideraron difícil su enseñanza y fue generalmente rechazada. Todavía hoy la mayoría la rechaza, incluso quienes se consideran sus seguidores.

Los utilitaristas modernos son, al menos a este respecto, los descendientes morales de Cristo. Mantienen que en cualquier circunstancia es nuestro deber hacer aquello que tenga las mejores consecuencias globales para todos los afectados. Esto significa que debemos ser generosos con nuestro dinero hasta que alcancemos el punto en el que dar más sería más dañino para nosotros que provechoso para los demás.

¿Por qué se resiste la gente a esta idea? En parte, puede ser cuestión de egoísmo; no queremos quedarnos pobres dando lo que tenemos. Pero también está el problema de que adoptar tal política nos impediría llevar vidas normales. No sólo cuenta el dinero, sino también el tiempo; nuestras vidas consisten en proyectos y relaciones que requieren una inversión considerable de ambos. Un ideal de “generosidad” que nos exija gastar nuestro tiempo y nuestro dinero como lo recomiendan Cristo y los utilitaristas requeriría abandonar nuestras vidas cotidianas y vivir de un modo muy diferente.

Por lo tanto, una interpretación razonable de las exigencias de la generosidad podría ser algo así: en cuanto a la generosidad con nuestros recursos, ésta debe alcanzar tal grado que sea congruente con la posibilidad de guiar nuestra vida cotidiana de una manera mínimamente satisfactoria. Pero aun esto nos dejará con algunas preguntas difíciles. La “vida cotidiana” de algunos es bastante dispendiosa; pensemos en un rico cuya vida cotidiana incluya lujos sin los cuales sentiría que está pasando privaciones. La virtud de la generosidad, parecería, no puede existir en el marco de una vida que es demasiado suntuosa, especialmente cuando hay otros cuyas necesidades básicas no se satisfacen. Para hacer “razonable” esta interpretación de las exigencias de la generosidad necesitamos una concepción de lo que es una vida común que no sea en sí misma demasiado dispendiosa.

3. *La sinceridad.* La persona sincera es, antes que nada, la que no miente. Pero, ¿basta esto? Hay otras formas de engañar a la gente, aparte de mentir. Geach cuenta la historia de san Atanasio, quien “remaba en un río cuando sus perseguidores llegaron remando en la dirección opuesta: ‘¿Dónde está el traidor Atanasio?’ ‘No está lejos’, contestó el santo alegremente, y siguió remando libre de sospecha”.

Geach aprueba el engaño de Atanasio aun cuando crea que hubiera sido incorrecto mentir descaradamente. Mentir, piensa Geach, está siempre prohibido; una persona que posee la virtud de la sinceridad ni siquiera lo considerará. La gente sincera no va a mentir, y así tendrá que encontrar otras formas de resolver situaciones difíciles. Atanasio fue bastante listo para hacerlo. Dijo la verdad, incluso si era una verdad engañosa.

Claro que es difícil ver por qué el engaño de Atanasio tampoco fue deshonesto. ¿Qué principio no arbitrario aprobaría engañar a la gente de un modo pero no de otro? Pero pensemos lo que pensemos acerca de esto, la cuestión más general es si la virtud requiere la adhesión a reglas absolutas. En relación con la sinceridad, podemos distinguir dos opiniones:

1. Que una persona sincera nunca mentirá.
2. Que una persona sincera nunca mentirá excepto en las raras circunstancias en que haya razones de peso por las que debe hacerlo.

No hay ninguna razón obvia para que deba aceptarse la primera opinión. Por el contrario, hay razones para favorecer la segunda. Para ver por qué sólo necesitamos considerar por qué mentir es una cosa mala, en primer lugar. La explicación podría ser ésta: nuestra capacidad de vivir unidos en comunidades depende de nuestras capacidades de comunicación. Nos hablamos unos a otros, leemos nuestros escritos, intercambiamos información y opiniones, expresamos unos a otros nuestros deseos, hacemos promesas, preguntamos y respondemos, y mucho más. Sin estas clases de intercambios, la convivencia social sería imposible. Mas para que se logren estos intercambios, debemos poder suponer que hay ciertas reglas en vigor: debemos poder confiar en que hablamos sinceramente entre nosotros.

Además, cuando aceptamos la palabra de alguien, nos volvemos vulnerables al daño de un modo especial. Al aceptar lo que dicen y al modificar por consiguiente nuestras creencias, ponemos nuestro bienestar en sus manos. Si hablan sinceramente, todo va bien. Pero si mienten, terminamos con creencias falsas; si actuamos sobre esas creencias, terminamos haciendo estupideces. Es su culpa. Confiamos en ellos y nos fallaron. Esto explica por qué recibir una mentira es distintivamente ofensivo. Es, en última instancia, un abuso de confianza. También explica por qué las mentiras y las “verdades engañosas” parecen moralmente indistinguibles. Ambas pueden violar la confianza del mismo modo.

Sin embargo, nada de esto implica que la sinceridad sea el único valor importante o que tengamos una obligación de tratar sinceramente a todo el que llegue, sea quien sea y lo que esté haciendo. La propia conservación es también importante, en especial protegernos de aquellos que nos dañarían injustamente. Cuando esto entra en conflicto con las reglas contra la mentira, no es irrazonable pensar que tiene prioridad. Supongamos que san Atanasio hubiera dicho a los perseguidores: “No lo conozco”, y como resultado se hubieran ido a una búsqueda infructuosa. Luego, ¿podrían razonablemente quejarse de que él hubiera abusado de su confianza? Parece natural pensar que ellos perdieron todo derecho que pudieran haber tenido a que él les dijera la verdad cuando ellos empezaron a perseguirlo injustamente.

4. *Lealtad a la familia y a los amigos.* Al comienzo del diálogo de Platón *Eutifrón*, Sócrates se entera de que Eutifrón, a quien ha encontrado cerca de la entrada del tribunal, ha ido allí para acusar a su padre por asesinato. Sócrates expresa su sorpresa y se pregunta si es correcto que un hijo haga cargos contra su padre. Eutifrón no lo ve como inco-

recto: para él, un asesinato es un asesinato. Lamentablemente, la cuestión se queda sin resolver porque su discusión pasa a otros temas.

La idea de que hay algo moralmente especial en la familia y los amigos es, por supuesto, muy conocida. No tratamos a nuestra familia y amigos como trataríamos a desconocidos. Estamos ligados a ellos por el amor y el afecto, y hacemos cosas por ellos que no haríamos por nadie más. Pero no sólo se trata de ser más cariñosos con la gente que queremos. La naturaleza de nuestras relaciones con nuestra familia y amigos es diferente de nuestras relaciones con otros, y parte de la diferencia es que nuestros deberes y responsabilidades son distintos. Ésta parece ser una parte integral de lo que es la amistad. ¿Cómo podría ser tu amigo y aun así no tratarte con especial consideración?

Si necesitáramos prueba de que los seres humanos son esencialmente sociales, la existencia de la amistad nos daría todo lo que pudiésemos desear. Como lo dijo Aristóteles: “Nadie preferiría vivir sin amigos, incluso si tuviera todos los demás bienes”.

¿Cómo se podría salvaguardar y conservar la prosperidad sin amigos? Pues cuanto mayor es, tanto más insegura. En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio. Los amigos ayudan a los jóvenes a guardarse del error y ayudan a los viejos, los cuales, a causa de su debilidad, necesitan asistencia y ayuda adicional para sus acciones.

Los amigos nos ayudan, ciertamente, pero los beneficios de la amistad van más allá de la ayuda material. Psicológicamente, estaríamos perdidos sin amigos. Nuestros triunfos

parecen vanos a menos que tengamos amigos con quienes compartirlos, y nuestros fracasos se hacen soportables con su comprensión. Incluso nuestra autoestima depende en buena medida de lo que nuestros amigos nos aseguran: al corresponder nuestro afecto, nos confirman nuestra valía como seres humanos.

Si necesitamos amigos, no menos necesitamos las cualidades de carácter que nos permiten *ser* amigos. Cerca del primer lugar de la lista está la lealtad: se puede contar con los amigos. Éstos se mantienen unidos incluso en los tiempos difíciles, aun cuando, hablando objetivamente, el amigo podría merecer que se le abandonara. Son indulgentes unos con otros; perdonan ofensas y se abstienen de hacer juicios severos. Claro que existen límites. A veces un amigo será el único que nos pueda decir verdades dolorosas acerca de nosotros mismos. Pero la crítica de los amigos es aceptable porque sabemos que su regaño no es señal de rechazo, e incluso si nos regañan en privado, no nos avergonzarán frente a otros.

Esto no quiere decir que no tengamos deberes para con otras personas, incluso para con desconocidos. Pero son deberes diferentes, asociados con otras virtudes. La beneficencia generalizada es una virtud, y puede exigirnos bastante, pero no nos exige el mismo nivel de preocupación por desconocidos del que tenemos por nuestros amigos. La justicia es otra virtud así; exige que tratemos imparcialmente a todos, pero, dado que los amigos son leales, las exigencias de la justicia se aplican menos estrictamente entre ellos.

Es por ello que Sócrates se sorprende al enterarse de que Eutifrón está acusando a su padre. La relación que tenemos con miembros de nuestra familia es aún más estrecha que la que tenemos con nuestros amigos; así que, por mucho que pudiéramos admirar la pasión de Eutifrón por la justicia,

podemos asustarnos de que tome la misma actitud hacia su padre de la que tomaría hacia otro que hubiera cometido el mismo crimen. Esto parece incongruente con la consideración propia de un hijo. Incluso hoy día, la ley reconoce este punto: en Estados Unidos, así como en otros países, no puede obligarse a una esposa a declarar contra su esposo en el tribunal, y viceversa.

¿Por qué son importantes las virtudes? Hemos dicho que las virtudes son rasgos de carácter que es bueno que la gente tenga. Esto sólo da lugar a la pregunta adicional de por qué las virtudes son deseables. ¿Por qué es algo bueno que una persona sea valiente, generosa, sincera o leal? Claro que la respuesta puede variar dependiendo de la virtud particular en cuestión. De este modo:

- El valor es algo bueno porque la vida está llena de peligros y sin valor no podríamos hacerles frente.
- La generosidad es deseable porque algunos estarán inevitablemente peor que otros y necesitarán ayuda.
- La sinceridad es necesaria porque sin ella las relaciones entre la gente fallarían de mil maneras.
- La lealtad es esencial a la amistad; los amigos permanecen juntos, incluso cuando estén tentados a alejarse.

Contemplar esta lista sugiere que cada virtud es valiosa por una razón diferente. Sin embargo, Aristóteles creía que es posible dar una respuesta más general a nuestra pregunta; a saber, que las virtudes son importantes porque a la persona virtuosa le va mejor en la vida. La cuestión no es que quien sea virtuoso va a ser más rico —ése obviamente no es el caso, o por lo menos no siempre es así—, sino que las virtudes se necesitan para guiar bien nuestras vidas.

Para ver hacia dónde va Aristóteles, consideremos las

clases de seres que somos y las clases de vidas que llevamos. En el nivel más general, somos seres racionales y sociales que quieren y necesitan la compañía de otras personas. Así es que vivimos en comunidades con amigos, familia y otros conciudadanos. En este marco, cualidades como la lealtad, la equidad y la sinceridad se necesitan para interactuar bien con todas esas otras personas. (Imaginemos las dificultades que alguien experimentaría si habitualmente manifestara las cualidades opuestas en su vida social.) En un nivel más individual, nuestras vidas propias podrían incluir trabajar en una clase particular de empleo y tener tipos particulares de intereses. Otras virtudes pueden ser necesarias para cumplir bien con ese trabajo o perseguir esos intereses; la perseverancia y la laboriosidad podrían ser importantes. Asimismo, una parte de nuestra condición humana común es que a veces debemos enfrentar peligros o tentaciones, de modo que el valor y el dominio propio son necesarios. El resultado final es que, a pesar de sus diferencias, todas las virtudes tienen el mismo tipo general de valía: todas ellas son cualidades necesarias para una vida humana bien lograda.

¿Son las virtudes las mismas para todos? Finalmente, podemos preguntar si un solo conjunto de rasgos es deseable para todos. ¿Deberíamos hablar de *la* buena persona, como si toda la gente buena estuviera hecha con el mismo molde? Esta suposición ha sido cuestionada con frecuencia. Por ejemplo, en relación con la bondad humana, Friedrich Nietzsche no creyó que ésta fuera de una sola clase. En su extravagante estilo, observa Nietzsche:

Qué ingenuidad es decir: “¡el hombre *debería* ser de este y de aquel modo!” La realidad nos muestra una riqueza fasci-

nante de tipos, la exuberancia propia de un pródigo juego y mudanza de formas: ¿y cualquier pobre mozo de esquina de moralista dice a esto: “¡no!, el hombre debería ser *de otro modo*” [...] Él sabe incluso *cómo* debería ser él, ese mentecato y mojjigato, se pinta a sí mismo en la pared y dice *¡ecce homo!* [¡he ahí el hombre!]

Obviamente, algo hay de esto. El erudito que dedica su vida a la literatura medieval y el soldado profesional son tipos de personas muy diferentes. Una mujer de la época victoriana que nunca mostraría una rodilla en público y una mujer moderna en traje de baño en la playa tienen criterios muy diferentes del pudor. Y aun así, todo puede ser admirable a su manera.

Hay, entonces, un sentido obvio en el que podemos pensar en las virtudes como diferentes de una persona a otra. Dado que las personas tienen distintos tipos de vidas, tienen diversos tipos de personalidad y desempeñan diferentes roles sociales, las cualidades de carácter que manifiestan pueden diferir.

Es tentador ir más allá y decir que las virtudes difieren de una sociedad a otra. Después de todo, la clase de vida que es posible para un individuo dependerá de la sociedad en la que viva. La vida de un erudito es posible sólo en una sociedad que tenga instituciones como las universidades, que definen y hacen posible la vida del estudioso. Lo mismo podrá decirse de un futbolista, de un sacerdote, de una geisha o de un samurai. Las sociedades ofrecen sistemas de valores, instituciones y modos de vida dentro de los cuales se forman las vidas individuales. Los rasgos de carácter que son necesarios para ocupar estos roles diferirán y, de este modo, también diferirán los rasgos necesarios para una vida

bien lograda. Así, las virtudes serán diferentes. A la luz de todo esto, ¿por qué no decir simplemente que las cualidades que son virtudes dependerán de las formas de vida que las sociedades particulares crean y mantienen?

A esto se puede responder que *hay algunas virtudes que serán necesarias para todos y en todos los tiempos*. Ésta fue la opinión de Aristóteles, y probablemente tuvo razón. Aristóteles creyó que todos tenemos mucho en común, a pesar de nuestras diferencias. “Se puede observar —afirmó— en los viajes a países distantes los sentimientos de reconocimiento y de afiliación que enlazan a cualquier ser humano con cualquier otro ser humano.” Incluso en las sociedades más distintas, la gente se enfrenta a los mismos problemas básicos y tiene las mismas necesidades básicas. Así pues:

- Todos necesitamos valor, porque nadie (ni siquiera el erudito) está tan seguro que el peligro no se presente en ocasiones.
- En toda sociedad habrá que administrar propiedades y habrá que tomar decisiones acerca de qué le toca a cada quien, y en toda sociedad habrá algunas personas que estarán peor que otras; de modo que la generosidad siempre se va a apreciar.
- La sinceridad al hablar es siempre una virtud, porque ninguna sociedad puede existir sin comunicación entre sus miembros.
- Todos necesitamos amigos, y para tener amigos se debe ser amigo; de modo que todos necesitamos lealtad.

Esta clase de lista podría seguir y seguir, y Aristóteles lo hace.

En resumen, entonces, puede ser cierto que en sociedades distintas se les da a las virtudes interpretaciones diferentes, y diversos tipos de acciones cuentan como satisfactorios, y puede ser cierto que como algunas personas llevan

tipos particulares de vidas en tipos particulares de circunstancias, tienen necesidad de algunas virtudes más que otros. Pero no basta simplemente decir que si cualquier rasgo de carácter particular es una virtud sólo es cuestión de convención social. Las virtudes más importantes no son mandatos de convenciones sociales, sino de hechos básicos acerca de nuestra condición humana común.

13.3. ALGUNAS VENTAJAS DE LA ÉTICA DE LA VIRTUD

¿Por qué creen algunos filósofos que un hincapié en las virtudes es superior a otras formas de pensar acerca de la ética? Se han propuesto muchas razones. He aquí dos de las más importantes.

1. *La motivación moral.* Primero, la ética de la virtud es atractiva porque nos da una explicación natural y sugestiva de la motivación moral. Las otras teorías parecen ser deficientes en este sentido. Consideremos lo siguiente:

Estás en el hospital recobrándote de una larga enfermedad. Estás aburrido e inquieto, por lo que te alegra que llegue López a visitarte. Te pasas un buen rato charlando con él; su visita es justamente el tónico que necesitabas. Después de un rato le dices a López lo mucho que le agradeces que haya venido; él realmente es un buen tipo y un buen amigo que se tomó el trabajo de venir desde el otro lado de la ciudad para verte. Pero López le pone reparos a esto: te confiesa que él simplemente está cumpliendo con su deber. Al principio, piensas que sólo está tratando de ser modesto, pero cuanto más hablan, más claro te resulta que literalmente te está diciendo la verdad. No te está visitando porque quiera visitarte, o porque le simpatizas, sino sólo porque

cree que es su deber “hacer lo correcto”, y en esta ocasión ha decidido que su deber es visitarte; tal vez porque no conoce a nadie más que necesite tanto que le levanten el ánimo o a nadie más cercano.

Fue Michael Stocker quien presentó este ejemplo en un artículo muy influyente publicado en el *Journal of Philosophy* en 1976. Stocker comenta que seguramente quedarías muy decepcionado al enterarte del motivo de López; ahora su visita parece fría y calculada y pierde todo su valor ante tus ojos. Creíste que era tu amigo, pero ahora te enteras de que no lo es. Stocker nos dice acerca de la conducta de López: “Ciertamente algo falta aquí, y lo que falta es mérito o valor moral”.

Claro está que no hay nada malo en lo que *hizo* López. Lo malo es su motivo. Valoramos la amistad, el amor y el respeto, y queremos que nuestras relaciones con los demás estén basadas en mutua consideración. Actuar por un abstracto sentido del deber o por un deseo de “hacer lo correcto” no es lo mismo. No quisiéramos vivir en una comunidad de gente que actuara sólo por tales motivos, y tampoco quisiéramos ser esa clase de persona. Por lo tanto, nos dice el argumento, las teorías de la ética que sólo subrayan la acción correcta nunca nos darán una descripción completamente satisfactoria de la vida moral. Para eso, necesitamos una teoría que subraye cualidades personales como la amistad, el amor y la lealtad; en otras palabras, una teoría de las virtudes.

2. *Dudas acerca del “ideal” de imparcialidad.* Un tema dominante de la filosofía moral moderna ha sido el de la imparcialidad: la idea de que todas las personas son moralmente iguales, y que al decidir qué hacer debemos tratar los intereses de todos como igualmente importantes. (De las cuatro teorías de “acción correcta” enumeradas antes, sólo

el egoísmo ético, teoría con pocos adeptos, rechaza esto.) John Stuart Mill lo señaló bien al escribir que “el utilitarismo obliga a aquel [el agente moral] a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benévolo”. El libro que ahora estás leyendo también trata la imparcialidad como un requisito moral fundamental: en el primer capítulo se incluyó la imparcialidad como parte de la “concepción mínima” de la moral.

Puede ponerse en duda, sin embargo, que la imparcialidad sea realmente una característica tan importante de la vida moral. Consideremos nuestras relaciones con la familia y los amigos. ¿Somos realmente imparciales en lo tocante a sus intereses? ¿Y deberíamos serlo? Una madre quiere a sus hijos y se preocupa por ellos de un modo que no se preocupa por otros niños. Ella es parcial hacia ellos hasta la médula, pero, ¿hay algo malo en ello? ¿No es así exactamente como una madre debe ser? Asimismo, queremos a nuestros amigos y estamos dispuestos a hacer por ellos cosas que no haríamos por nadie más. ¿Hay algo malo en ello? Por el contrario, parece que el amor a la familia y a los amigos es una característica ineludible de la vida moralmente buena. Cualquier teoría que subraye la imparcialidad tendrá dificultades para explicar esto.

Una teoría moral que subraye las virtudes, en cambio, puede dar cuenta de todo esto sin dificultades. Algunas virtudes son parciales y otras no. El amor y la amistad incluyen la parcialidad hacia quienes amamos y hacia nuestros amigos; la beneficencia hacia la gente en general es también una virtud, pero es una virtud de otra clase. Lo que se necesita no es algún requisito general de imparcialidad, sino un entendimiento de la naturaleza de estas diferentes virtudes y de cómo se relacionan unas con otras.

13.4. EL PROBLEMA DE LA INCOMPLETUD

Los argumentos anteriores exponen ideas impresionantes en favor de dos cuestiones generales: primera, que una teoría completa de la ética debe darnos una comprensión del carácter moral; y segunda, los filósofos morales modernos no nos la han dado. No sólo han descuidado el tema; a veces su descuido los ha conducido a adoptar doctrinas que *deforman* la naturaleza del carácter moral. Supóngase que aceptamos estas conclusiones. ¿A dónde vamos a partir de aquí?

Una manera de proceder consistiría en desarrollar una teoría que combinara las mejores características del enfoque de la acción correcta con observaciones tomadas del enfoque de las virtudes; podríamos tratar de mejorar el utilitarismo, el kantismo y otras teorías añadiéndoles una mejor explicación del carácter moral. Nuestra teoría total incluiría entonces una explicación de las virtudes, pero esa explicación se ofrecería sólo como complemento a una teoría de la acción correcta. Esto parece sensato, y si tal proyecto pudiera llevarse a cabo, obviamente habría mucho que decir en su favor.

Algunos teóricos de la virtud, sin embargo, han propuesto que debiéramos proceder de otro modo. Han sostenido que la ética de la virtud debería considerarse como una *alternativa* a otros tipos de teoría; como una teoría de la ética independiente y completa en sí misma. Podríamos llamarla “ética radical de la virtud”. ¿Es viable?

La virtud y la conducta. Como hemos visto, las teorías que subrayan la acción correcta parecen incompletas porque descuidan la cuestión del carácter moral. La teoría de la virtud remedia este problema al hacer de esta cuestión su preo-

cupación central. Pero, como resultado, la teoría de la virtud corre el riesgo de quedar incompleta en el sentido opuesto. Los problemas morales con frecuencia son problemas acerca de lo que debemos *hacer*. No es obvio cómo, de acuerdo con la teoría de la virtud, deberíamos proceder al decidir qué hacer. ¿Qué puede decirnos este enfoque acerca de la evaluación, no del carácter, sino de la acción?

La respuesta dependerá del espíritu con el que se ofrezca la teoría de la virtud. Si una teoría de las virtudes se ofrece sólo como complemento a la teoría de la acción correcta, entonces cuando de lo que se trate sea de la evaluación de la acción, los recursos de la teoría total se pondrán en juego y la recomendada será alguna versión (por ejemplo) de políticas utilitaristas o kantianas. Por otro lado, si la teoría de la virtud se ofrece como teoría independiente que pretende estar completa en sí misma, se deben tomar medidas más drásticas. O bien la teoría tendrá que deshacerse completamente de la idea de “acción correcta”, o bien tendrá que explicar esa idea derivándola de la concepción del carácter virtuoso.

Aunque al principio suene como una idea descabellada, de hecho algunos filósofos han sostenido que deberíamos deshacernos de conceptos como el de “acción moralmente correcta”. Anscombe dice que “sería un gran adelanto” si dejáramos de usar completamente tales nociones. Podríamos de todos modos evaluar la conducta como mejor o peor, dice, pero lo haríamos en otros términos. En vez de decir que una acción era “moralmente incorrecta”, sólo diríamos que era “embustera” o “injusta” —términos derivados del vocabulario de la virtud—. En su opinión, no necesitamos decir más que esto para explicar por qué se va a rechazar una acción.

Pero en realidad no es necesario que los teóricos radicales de la virtud se deshagan de nociones como la de lo “moralmente correcto”. Estas ideas pueden retenerse, pero dándoles una nueva interpretación dentro del marco de las virtudes. Esto podría hacerse del siguiente modo: primero, podría decirse que se van a evaluar las acciones como correctas o incorrectas del modo ya conocido, haciendo referencia a las razones que pueden darse en favor o en contra: debemos realizar aquellas acciones que tienen las mejores razones en su favor. Sin embargo, *todas las razones citadas serán razones que estén relacionadas con las virtudes*; las razones en favor de la realización de una acción serán que es sincera, o generosa, o justa, y así por el estilo; mientras que las razones en contra de realizarla serán que es embustera, o tacaña, o injusta, y así por el estilo. Este análisis podría resumirse diciendo que nuestro deber es actuar virtuosamente; “lo correcto”, en otras palabras, es aquello que haría una persona virtuosa.

El problema de la incompletud. Hemos esbozado el modo en que el teórico radical de la virtud entiende lo que debemos hacer. ¿Basta esta comprensión? El principal problema de la teoría es el problema de la incompletud.

Para ver el problema, consideremos una virtud típica como la sinceridad. Supongamos que una persona se ve tentada a mentir, tal vez porque mentir le ofrece alguna ventaja en una situación particular. La razón por la que no debe mentir, según el enfoque de la ética radical de la virtud, es que hacerlo sería deshonesto. Esto parece bastante razonable. Pero, ¿qué significa ser sincero? ¿La persona sincera no es simplemente aquella que sigue reglas como la de “no mientas”? Es difícil ver en qué consiste la sinceridad si no es en la disposición de acatar tales reglas.

Pero no podemos dejar de preguntar por qué son importantes esas reglas. ¿Por qué no debe mentir una persona, especialmente cuando puede obtener algún provecho de ello? Es claro que necesitamos una respuesta que vaya más allá de la simple observación de que hacerlo sería incompatible con poseer un rasgo de carácter particular; necesitamos una explicación de por qué es mejor tener este rasgo que el opuesto. Posibles respuestas podrían ser que una política de decir la verdad es en general provechosa para uno mismo, o que promueve el bienestar general, o que la necesita la gente que debe vivir en sociedad confiando en los demás. La primera explicación se parece sospechosamente al egoísmo ético, la segunda es utilitarista, y la tercera nos recuerda el modo contractualista de pensar. De todos modos, dar cualquier explicación parece llevarnos más allá de los límites de una teoría de la virtud sin complementos.

Además, es difícil ver cómo una teoría de la virtud sin complementos podría enfrentarse a casos de conflicto moral. Supóngase que debemos escoger entre A y B: cuando no sería sincero, aunque amable, hacer A, y sería sincero, pero poco amable, hacer B. (Un ejemplo podría ser el de decir la verdad en circunstancias en que ésta puede incomodar a alguien.) La sinceridad y la amabilidad son ambas virtudes, y por lo tanto hay razones tanto en favor como en contra de cada alternativa. Pero debes hacer una o la otra: o bien debes decir la verdad y ser poco amable, o bien no decir la verdad y ser amable. Así, ¿cuál deberías hacer? La advertencia de actuar virtuosamente, por sí misma, no es de mucha ayuda. Sólo te deja preguntándote qué virtud tiene prioridad. Para resolver estos conflictos parece que necesitamos alguna guía más general, más allá de la que la teoría radical de la virtud puede ofrecer.

¿Hay una virtud que corresponda a cada razón moralmente buena para hacer algo? Finalmente, el problema de la incompletud apunta hacia una dificultad teórica más general para el enfoque radical de la ética de la virtud. Como hemos visto, según este enfoque, las razones en favor o en contra de realizar una acción siempre deben estar asociadas con una o más virtudes. Así, la ética radical de la virtud está comprometida con la idea de que *para cualquier buena razón que pueda darse en favor de realizar una acción, hay una virtud correspondiente que consiste en la disposición a aceptar, y a actuar por, esa razón.* Pero esto no parece ser verdad.

Supongamos, por ejemplo, que eres un legislador y que debes decidir cómo asignar fondos para la investigación médica; no hay dinero suficiente para todo, y debes decidir entre invertir recursos en la investigación sobre el sida o en algún otro proyecto valioso. Y supongamos que decides que lo mejor en estas circunstancias es hacer aquello que va a beneficiar a la mayor cantidad de gente. ¿Hay una virtud que corresponda a la disposición de hacer esto? Si la hay, tal vez debería llamarse “actuar como un utilitarista”. O, para regresar a nuestro ejemplo de conflictos morales, ¿hay una virtud relacionada con cada principio que pueda invocarse para resolver conflictos entre las otras virtudes? Si la hay, tal vez sea la “virtud” de la sabiduría; es decir, la capacidad de entender qué es lo mejor al nivel general, y hacerlo. Pero con esto se está entregando la partida. Si postulamos tales “virtudes” sólo para hacer que toda decisión moral se ajuste al esquema preferido, habremos salvado la ética radical de la virtud, pero a costa de abandonar su idea central.

Conclusión. Por estas razones, parece mejor ver a la teoría de la virtud como parte de una teoría global de la ética más

que como una teoría completa en sí misma. La teoría total incluiría una explicación de todas las consideraciones que figuran en la toma de decisiones prácticas, junto con sus razones subyacentes. La cuestión, entonces, es si esa perspectiva total puede tener en cuenta tanto una concepción adecuada de la acción correcta como una concepción relacionada del carácter virtuoso de un modo que haga justicia a ambas.

No puedo ver ninguna razón por la que esto no sea posible. Nuestra teoría total podría empezar tomando el bienestar humano —o para el caso, el bienestar de todas las criaturas que sienten— como el valor de suprema importancia. Podríamos decir que, desde un punto de vista moral, deberíamos querer una sociedad en que todos pudieran llevar vidas felices y satisfactorias. Podríamos entonces continuar considerando *tanto* la cuestión de qué tipos de acciones y de políticas sociales contribuirían a este fin *como* la cuestión de qué cualidades de carácter se necesitan para crear y sostener vidas individuales. Una investigación de la naturaleza de la virtud podría realizarse con provecho desde la perspectiva que le daría una visión más amplia como ésa. Cada una podría iluminar a la otra, y si cada parte de la teoría total tiene que ajustarse un poco aquí y allá para tener en cuenta a la otra, tanto mejor para la verdad.

XIV. ¿CÓMO SERÍA UNA TEORÍA MORAL SATISFACTORIA?

Algunas personas creen que no puede haber progreso en la ética, dado que ya se ha dicho todo [...] Yo creo lo opuesto [...] Comparada con las otras ciencias, la ética no religiosa es la más joven y la menos avanzada.

DEREK PARFIT, *Reasons and Persons* (1984)

14.1. LA MORAL SIN ARROGANCIA

La filosofía moral tiene una historia rica y fascinante. Muchos pensadores han abordado el tema desde una gran variedad de perspectivas y han producido teorías que atraen y que repelen al lector reflexivo. Casi todas las teorías clásicas contienen elementos plausibles, lo que no es de sorprender, considerando que las concibieron filósofos de indudable genio. Pero las varias teorías no son consistentes entre sí, y la mayoría son vulnerables a objeciones catastróficas. Después de revisarlas, uno se queda pensando qué creer. ¿Cuál es, a fin de cuentas, la verdad? Claro es que diferentes filósofos responderán a esta pregunta de diversas maneras. Algunos podrían negarse completamente a responderla sobre la base de que no sabemos aún lo suficiente para alcanzar el “fin de cuentas”. (En esto, la filosofía moral no está mucho peor que ningún otro tema de la investigación humana: no sabe-

mos cuál es la verdad “final” acerca de la mayor parte de las cosas.) Pero sí sabemos mucho, y no sería excesivamente precipitado decir algo acerca de cómo sería una teoría moral satisfactoria.

Una concepción modesta de los seres humanos. Una teoría satisfactoria sería, antes que nada, sensible a los hechos acerca de la naturaleza humana y sería apropiadamente modesta acerca del lugar de los seres humanos en el universo. El universo tiene unos 15 000 millones de años —ése es el tiempo que ha pasado desde el *big bang*— y la Tierra misma se formó hace cerca de 4 600 millones de años. La evolución de la vida en el planeta fue un proceso lento, guiado en gran parte por la selección natural. Los primeros seres humanos aparecieron bastante recientemente. La extinción de los grandes dinosaurios hace 65 millones de años (posiblemente como resultado de una catastrófica colisión entre la Tierra y un asteroide) dejó un espacio ecológico a la evolución de unos pocos pequeños mamíferos que andaban por allí, y después de 63 o 64 millones de años más, una línea de esa evolución finalmente nos produjo a nosotros. En tiempo geológico, apenas llegamos ayer.

Pero en cuanto llegaron nuestros antepasados, empezaron a considerarse las cosas más importantes de toda la creación. Algunos de ellos incluso imaginaron que todo el universo se había creado para su propio beneficio. De este modo, cuando empezaron a desarrollar teorías de lo correcto y lo incorrecto, sostuvieron que la protección de sus propios intereses tenía un tipo de valor fundamental y objetivo. El resto de la creación, razonaron, fue pensado para su uso. Ahora sabemos que no es así. Ahora sabemos que existimos debido a un accidente evolutivo, como una especie

entre otras muchas, en un mundo pequeño e insignificante que está en un rincón del cosmos. Los detalles de esta imagen se revisan cada año, a medida que se descubren más cosas; pero el esquema general parece bien establecido.

Cómo la razón dio lugar a la ética. Hume, que sólo conoció un poco de esta historia, de todos modos se dio cuenta de que la arrogancia de los seres humanos es en buena medida injustificada. “La vida de un hombre —escribió— no es de mayor importancia para el universo que la vida de un ostión.” Pero también reconoció que nuestras vidas son importantes para *nosotros*. Somos seres con deseos, necesidades, planes y esperanzas; incluso si “al universo” no le importan esas cosas, a nosotros sí.

La arrogancia de los seres humanos es en buena medida injustificada, pero no está completamente injustificada. Comparados con los otros seres vivos, sí tenemos capacidades intelectuales impresionantes. Hemos evolucionado como seres racionales. Este hecho justifica un poco nuestra inflada opinión de nosotros mismos; a fin de cuentas, también es lo que nos hace capaces de tener una moral. Puesto que somos racionales, podemos tomar algunos hechos como razones para comportarnos de uno u otro modo. Podemos articular esas razones y pensar sobre ellas. De este modo, tomamos el hecho de que una acción ayudaría a satisfacer nuestros deseos, necesidades, etc. —en suma, el hecho de que una acción *promovería nuestros intereses*—, como razón para realizarla.

El origen de nuestro concepto de “deber” puede encontrarse en estos hechos. Si no fuéramos capaces de considerar razones en favor y en contra de acciones, no necesitaríamos esa noción. Como los animales inferiores, actuaríamos por

impulso o por hábito o, como lo dijo Kant, por “inclinación”. Pero la consideración de razones introduce un nuevo factor. Ahora nos encontramos impelidos a actuar en ciertas formas como resultado de la deliberación, como resultado de pensar acerca de nuestra conducta y sus consecuencias. Empleamos la palabra *deber* para marcar este nuevo elemento de la situación: debemos hacer aquello para lo que hay las razones de más peso.

Una vez que consideramos la moral como cuestión de actuar por razones, surge otro punto importante. Al razonar sobre qué hacer, podemos ser congruentes o incongruentes. Una forma de ser incongruente es aceptar un hecho como razón en una ocasión, mientras nos negamos a aceptar un hecho similar como razón en otra ocasión, aunque no haya diferencia entre las dos ocasiones que justificara distinguir entre ellas (al final del capítulo IX, me referí a esto como “la idea básica de Kant”). Esto sucede cuando una persona injustificadamente pone los intereses de su propia raza o grupo social por encima de intereses comparables de otras razas o grupos sociales. El racismo significa considerar los intereses de los miembros de otras razas como menos importantes que los intereses de los miembros de la propia raza, pese a que no hay ninguna diferencia general entre las razas que justifique hacerlo. Tal es una ofensa contra la moral porque es, primero, una ofensa contra la razón. Observaciones similares podrías hacerse acerca de otras doctrinas que dividen a la humanidad en favorecidos y desfavorecidos moralmente, como el egoísmo, el sexismo y el nacionalismo. El resultado final es que la razón requiere imparcialidad: debemos actuar de modo que promovamos los intereses de todos por igual.

Si el egoísmo psicológico fuera verdad, esto significaría

que la razón nos pide más de lo que podemos dar. Pero el egoísmo psicológico no es verdad; nos da una imagen completamente falsa de la naturaleza y de la condición humanas. Hemos evolucionado como seres sociales, conviviendo en grupos, buscando la compañía solidaria, necesitando la cooperación mutua, y somos capaces de preocuparnos del bienestar recíproco. Así, hay una agradable “adecuación” teórica entre *a)* lo que la razón exige, es decir, la imparcialidad; *b)* los requisitos de la convivencia social, o sea, la adhesión a un conjunto de reglas que, si se aplican equitativamente, servirían a los intereses de todos, y *c)* nuestra inclinación natural a preocuparnos por otros, al menos hasta un grado modesto. Los tres trabajan en unión para hacer la moral no sólo posible, sino, en un sentido importante, *natural* para nosotros.

14.2. TRATAR A LA GENTE COMO SE MERECE Y OTROS MOTIVOS

La idea de que debemos “promover los intereses de todos por igual”, cuando se toma como una proscripción de intolerancia, es atractiva; sin embargo, puede objetarse que tal máxima ignora el hecho de que la gente tiene distintos méritos. Por lo menos algunas veces debemos tratar a las personas como merecen que se les trate, en lugar de tratarlas como si fueran sólo miembros de la gran multitud de la humanidad.

La idea de que la gente debe ser tratada como se merece está conectada con la idea de que son agentes racionales con capacidad de elegir; si la gente no fuera racional y no pudiera dominar sus acciones, no sería responsable de su conducta y no podría merecer nada bueno ni malo por ella. Los se-

res racionales, empero, son responsables de aquello que eligen libremente hacer, y aquellos que eligen comportarse decentemente para con los demás merecen ser tratados bien a cambio, mientras que aquellos que tratan mal a otros merecen ser tratados mal.

Esto parece duro hasta que consideramos ejemplos. Supongamos que Gómez siempre ha sido generosa, ayudándote cuando podía, y ahora ella está en dificultades y necesita tu ayuda. Ahora hay una razón especial por la que *ella* debe recibir ayuda, más allá de la obligación general que tienes de asistir a otros. Ella no es sólo otro miembro de la multitud, sino una persona particular que, por su conducta previa, se ha ganado tu respeto y gratitud. Pero ahora consideremos a alguien con un historial opuesto: supongamos que Sánchez es tu vecino, y siempre se ha negado a ayudarte cuando lo necesitabas. Un día, por ejemplo, tu coche no arrancaba, y Sánchez no te quiso llevar en el suyo al trabajo; no tenía ninguna excusa particular, simplemente no se quiso tomar esa molestia. Imaginemos que, después de este episodio, el auto de Sánchez tiene un desperfecto, y él tiene la frescura de pedirte que lo lleves en el tuyo. Quizá pensarás que debes ayudarlo de todos modos, a pesar de que él no quiso ayudarte. (Podrías pensar que esto le enseñará algo de generosidad.) No obstante, si nos concentramos en lo que *se merece*, debemos concluir que se merece que lo dejemos que se las arregle por sí solo. Ciertamente, si se da la circunstancia en la que debes elegir entre ayudar a Gómez y ayudar a Sánchez, tienes una buena razón para elegir a Gómez.

Adaptar nuestro modo de tratar a las personas para corresponder a cómo han elegido tratar a los demás no es sólo cuestión de recompensar a nuestros amigos y guardar ren-

cor a nuestros enemigos. Es cuestión de tratar a las personas como agentes responsables, que por sus propias decisiones muestran que merecen respuestas particulares, y hacia quienes son apropiadas emociones como la gratitud y el resentimiento. Hay una diferencia importante entre Gómez y Sánchez; ¿por qué no se debe reflejar eso en la manera en que les respondemos? ¿Qué sería si *no* adaptáramos así nuestras respuestas a la gente?

Para empezar, le estaríamos negando a la gente (incluyéndonos a nosotros mismos) la capacidad de ganarse un buen trato por parte de otros. Esto es importante. Dado que convivimos con otras personas, cómo le vaya a cada uno depende no sólo de lo que hacemos, sino también de lo que otros hacen. Si vamos a prosperar, necesitamos obtener el buen trato de los demás. Un sistema de interpretaciones en el que se reconoce el mérito nos da una manera de hacer eso. Así, reconocer méritos es una manera de admitir que la gente tiene el poder de determinar su propio destino.

A falta de esto, ¿qué vamos a hacer? ¿Cuáles son las alternativas? Podríamos imaginar un sistema en donde la única manera en que una persona asegurara un buen trato de otros sería coaccionándolos de algún modo, o podríamos imaginar que el buen trato siempre viniera como caridad. Pero la práctica del reconocimiento de méritos es diferente. La práctica de reconocer méritos le da a la gente dominio sobre el hecho de que otros la traten bien o mal, al decirle: si te comportas bien, *tendrás derecho* al buen trato de otros. Te lo habrás ganado. Sin este dominio, la gente sería impotente. Respetar el derecho de otros a elegir su propia conducta, y luego adaptar el modo en que los tratamos según ellos elijan es, en última instancia, cuestión de “respeto a las personas” en un sentido similar al de Kant.

Otros motivos. Hay otras maneras en que la idea de “promover los intereses de todos por igual” aparentemente no logra captar toda la vida moral (digo “aparentemente” porque quiero regresar después a la cuestión de si esa incapacidad es aparente o real). Sin duda, a veces la gente debiera ser motivada por una preocupación imparcial por “los intereses de todos por igual”. Pero éste no es el único motivo moralmente digno de elogio:

- Una madre quiere a sus hijos y se preocupa por ellos; no le interesa “promover sus intereses” simplemente porque ellos son personas a las que puede ayudar. Su actitud hacia ellos es completamente distinta de su actitud hacia otros niños. Aunque puede sentir que debe ayudar a otros niños cuando pueda, ese sentimiento vagamente benévolo no es como el amor que tiene a sus propios hijos.
- Una mujer es leal a sus amigos; de nuevo, no le preocupan sus intereses sólo como parte de su benévola preocupación por la gente en general. Ellos son sus amigos, y la amistad los hace especiales.

Como lo hicimos notar en el capítulo XIII, sólo un idiota filosófico propondría eliminar el amor, la lealtad y otros sentimientos semejantes de nuestro entendimiento de la vida moral. Si tales motivos se eliminaran, y en vez de eso la gente simplemente calculara lo que fuese mejor, todos estaríamos mucho peor. En todo caso, ¿quién querría vivir en un mundo sin amor ni amistad?

Por supuesto, hay muchos otros tipos de motivos valiosos que entran en juego cuando la gente anda por ahí viviendo su vida:

- Una compositora está interesada, más que nada, en terminar su sinfonía. Se dedica a esto a pesar de que podría hacer un “mayor bien” haciendo algo más.

- Un maestro dedica grandes esfuerzos a preparar sus clases, a pesar de que un mayor bien general podría alcanzarse si dedicara parte de su energía a algo más.

Aunque habitualmente éstos no son considerados motivos “morales”, son motivos que, desde un punto de vista moral, no debemos querer que se eliminen de la vida humana. El deseo de crear, de sentirse orgulloso de hacer bien el trabajo y otros motivos similares contribuyen tanto a la felicidad personal (pensemos en la alegría de haber creado algo hermoso o en la satisfacción de haber hecho un buen trabajo) como al bienestar general (pensemos en lo mal que estaríamos sin música ni buenos maestros). No debemos querer eliminarlos más de lo que quisiéramos eliminar el amor y la amistad.

14.3. EL UTILITARISMO DE ESTRATEGIAS MÚLTIPLES

Sobre la base de algunas observaciones acerca de la naturaleza humana y la razón, hemos dado una justificación muy sumaria del principio de que “debemos actuar de modo que promovamos los intereses de todos por igual”. Pero entonces notamos que ésta no puede ser todo acerca de nuestras obligaciones porque (por lo menos a veces) debemos tratar a la gente según sus méritos individuales, y luego notamos que hay otros motivos morales importantes que al parecer no tienen nada que ver con la promoción imparcial de intereses.

Incluso así, puede ser posible ver estos variados intereses como relacionados unos con otros. A primera vista, parece que tratar a la gente según sus méritos individuales es bien distinto de tratar de promover los intereses de todos por igual. Pero cuando preguntamos por qué los méritos

son importantes, la respuesta es que *todos estaríamos mucho peor* si el reconocimiento de méritos no fuera parte de nuestro esquema moral. Y cuando preguntamos por qué el amor, la amistad, la creatividad artística y el orgullo por el trabajo propio son importantes, la respuesta es que *nuestras vidas serían mucho más pobres* si no fuera por estas cosas, lo cual sugiere que hay una sola norma en acción al evaluar todas estas diferentes cosas.

Tal vez, entonces, el criterio moral único sea el bienestar humano (o como lo puso Mill, el bienestar de “todas las criaturas con capacidad de sentir”; regresaré a esta complicación en un momento). Lo importante es que la gente sea tan feliz y esté tan bien como sea posible. Y este criterio va a emplearse al evaluar una gran variedad de cosas, incluyendo acciones, políticas, costumbres sociales, leyes, reglas, motivos y rasgos de carácter. Cuando reflexionamos acerca de las reglas, los motivos y cosas semejantes, nos referimos a los criterios de bienestar. Pero esto no significa que debemos estar siempre motivados por ese criterio en el curso común de nuestras vidas. Nuestras vidas irán mejor si, en cambio, queremos a nuestros hijos, disfrutamos de nuestros amigos, nos sentimos orgullosos de nuestro trabajo, cumplimos nuestras promesas, etc. Una ética que valore “los intereses de todos por igual” aprobará esta conclusión.

Esta idea no es nueva. Henry Sidgwick, el gran teórico utilitarista de la época victoriana, hizo la misma observación cuando escribió:

No se debe entender que la doctrina de que la felicidad universal es el *criterio* último implica que la benevolencia universal es el único *motivo* de la acción correcto o siempre el mejor [...] no es necesario que el fin que da el

criterio de corrección deba ser siempre el fin al que conscientemente nos dirijamos: y si la experiencia muestra que la felicidad general se alcanzaría de manera más satisfactoria si los hombres a menudo actuaran por motivos distintos de la pura filantropía universal, es obvio que, por los principios utilitaristas, razonablemente se prefieran estos otros motivos.

El pensamiento de Sidgwick se ha citado en apoyo de un concepto llamado utilitarismo de motivos, cuya idea central es que debemos actuar a partir de la combinación de motivos que mejor promueva el bienestar general.

Aun así, el punto de vista más plausible de este tipo no enfoca exclusivamente los motivos, ni enfoca completamente los actos o las reglas, como han hecho otras variedades de utilitarismo. El punto de vista más plausible podría llamarse *utilitarismo de estrategias múltiples*. El fin último es el bienestar general, pero varias estrategias pueden suscribirse como medios para alcanzar ese fin. A veces lo buscamos directamente, como cuando un legislador promulga leyes para el bienestar general, o una persona calcula que mandar dinero a la UNICEF hará más bien que ninguna otra cosa a su alcance. Pero a veces no pensamos en ello; en cambio, simplemente nos preocupamos por nuestros hijos, hacemos nuestro trabajo, obedecemos la ley y cumplimos nuestras promesas.

La acción correcta como vivir según el mejor plan. Podemos hacer un poco más específica la idea que impulsa el utilitarismo de estrategias múltiples.

Supóngase que tenemos una lista completamente especificada de virtudes, motivos y métodos de toma de decisiones que caracterizarían a una persona cuya vida sea satisfac-

toria para sí misma a la vez que contribuye positivamente al bienestar de otros. Además, supongamos que ésta es la lista *óptima* para esa persona; no hay otra combinación de virtudes, motivos y métodos de toma de decisiones que sirviera mejor. La lista incluiría por lo menos lo siguiente:

- Las virtudes que se necesitan para hacer que la vida propia marche bien.
- Los motivos por los que uno actuará.
- Los compromisos y relaciones personales que uno tendrá hacia amigos, familia y otros.
- Los roles sociales que desempeñará, con las responsabilidades y las exigencias concomitantes.
- Los deberes y las preocupaciones asociadas con los proyectos que uno emprenderá, tales como ser músico o soldado o empleado de una funeraria.
- Las reglas cotidianas que uno acatará la mayor parte del tiempo sin siquiera pensarlo.
- Una estrategia, o grupo de estrategias, acerca de cuándo considerar hacer excepciones a las reglas, y las bases sobre las cuales se pueden hacer excepciones.

La lista incluiría también una especificación de las relaciones entre los otros puntos de la lista: qué tiene prioridad sobre qué, cómo juzgar conflictos, etc. Podría ser extremadamente difícil formar una lista así. En términos prácticos, podría, incluso, ser imposible. Pero podemos estar bastante seguros de que incluiría la aprobación de la amistad, la sinceridad y otras útiles virtudes conocidas. Nos diría que cumpliésemos nuestras promesas, aunque no siempre, y que nos abstuviéramos de dañar a la gente, aunque no siempre, etc.; y probablemente nos diría que dejáramos de vivir en el lujo mientras cada año millones de niños mueren de enfermedades prevenibles.

En todo caso, hay alguna combinación de virtudes, motivos y métodos de toma de decisiones que es mejor *para mí*, dadas mis circunstancias, personalidad y talentos; “mejor” en el sentido de que optimizará mis oportunidades de llevar una vida buena, mientras que, al mismo tiempo, optimizará las oportunidades de otras personas de llevar vidas buenas. Llamemos a esta combinación óptima *mi mejor plan*. Lo que debo hacer es actuar de acuerdo con mi mejor plan.

Mi mejor plan puede tener mucho en común con el tuyo. Supongo que ambos incluirán reglas en contra de la mentira, el robo, el asesinato, junto con interpretaciones acerca de cuándo hacer excepciones a esas reglas y las bases sobre las que se pueden hacer excepciones. Ambos incluirán virtudes como la paciencia, la amabilidad y el dominio propio. Ambos pueden contener instrucciones para criar niños, incluyendo qué virtudes fomentar en ellos. Y habrá mucho más en común entre mi mejor plan y el tuyo.

Pero nuestros mejores planes no necesitan ser idénticos. La gente tiene diferentes personalidades y talentos. Una persona puede encontrar satisfacción siendo un sacerdote, mientras que otra nunca podría vivir así. Así, sus vidas podrían incluir diferentes tipos de relaciones personales y podrían necesitar el cultivo de diferentes virtudes. La gente también vive diversas circunstancias y tiene acceso a distintos recursos: algunos son ricos, algunos pobres, algunos son privilegiados, algunos están oprimidos y perseguidos. De modo que la estrategia de vida óptima podría ser diferente para ellos.

En cada caso, empero, la identificación de un plan como el mejor plan será cuestión de evaluar el grado en que promueve los intereses de todos por igual. Así es que la teo-

ría global es utilitarista, a pesar de que con frecuencia puede aprobar que la gente actúe por motivos que no parecen utilitaristas en absoluto.

14.4. LA COMUNIDAD MORAL

Como agentes morales, debemos preocuparnos por todos aquellos cuyo bienestar pudiera verse afectado por lo que hacemos. Ésta puede parecer una obviedad piadosa, pero en la realidad puede ser una doctrina difícil de seguir. En el año que transcurra entre el tiempo en que yo escribo esto y el libro se publique, cerca de un millón de niños morirán de sarampión. La gente de los países ricos podría fácilmente prevenirlo, pero no lo hará. La gente sin duda sentiría una mayor obligación si, en vez de desconocidos en países lejanos, fueran niños de sus propios vecindarios quienes estuvieran muriendo. Pero en la teoría que estamos considerando, el lugar en el que estén los niños no importa; todos están incluidos en la comunidad de interés moral. Si los intereses de todos los niños se tomaran seriamente, en dondequiera que vivieran, esto tendría una gran influencia sobre nuestra conducta.

Si la comunidad moral no está limitada a la gente de un *lugar*, tampoco está limitada a la gente de ningún *tiempo* específico. Si la gente se viera afectada por nuestras acciones ahora o en un futuro distante es algo que no importa. Nuestra obligación es considerar sus intereses por igual. Una consecuencia de esto tiene que ver con las armas de destrucción masiva. Con la creación de armas nucleares, tenemos ahora la capacidad de alterar el curso de la historia en una forma especialmente dramática. Si se da su debido peso al

bienestar de las generaciones futuras, es difícil imaginar alguna circunstancia en la que se justificara el empleo en gran escala de estas armas. El medio ambiente es otro asunto en el que los intereses de las generaciones futuras tienen gran importancia: no hemos de pensar que el medio ambiente es importante “en sí mismo” para ver que su destrucción constituye una aberración moral; basta considerar lo que sucederá con la gente si se arruinan las selvas, las algas marinas y la capa de ozono.

Hay otra manera en la que nuestra concepción de la comunidad moral debe ampliarse. Los seres humanos, como hemos hecho notar, son sólo una de las especies que habitan este planeta. Como los seres humanos, los animales también tienen intereses que se ven afectados por lo que hacemos. Cuando los matamos o los torturamos son dañados, así como los seres humanos son dañados cuando se les trata en esas formas. Bentham y Mill tuvieron razón al insistir en que se debe dar igual peso a los intereses de los animales en nuestros cálculos morales. Como señaló Bentham, excluir de nuestra consideración moral a otros seres por su especie no está más justificado que excluirlas por su raza, nacionalidad o sexo. La imparcialidad exige la expansión de la comunidad moral no sólo a través del espacio y del tiempo, sino también a través de las fronteras entre las especies.

14.5. LA JUSTICIA Y LA EQUIDAD

El utilitarismo clásico fue criticado por no haber logrado explicar los valores de la justicia y la equidad. ¿Pueden ayudar las complicaciones que hemos introducido?

Una crítica tiene que ver con el castigo. Podemos imagi-

nar casos en los que acusar a una persona inocente promueva el bienestar general. Esto es claramente injusto y, sin embargo, tomando el principio de utilidad como nuestro criterio fundamental, es difícil explicar por qué esto es incorrecto. Generalmente, como lo señaló Kant, la “justificación” utilitarista básica del castigo se da en función de tratar a las personas como simples “medios”.

Si una política de tratar a la gente como se merece está justificada por el criterio utilitarista general, esto podría permitir una perspectiva del castigo en cierto modo distinta de la que los utilitaristas han tomado tradicionalmente (de hecho, la perspectiva resultante sobre el castigo será cercana a la de Kant). Al castigar a alguien lo estamos tratando de un modo diferente de como tratamos a otros; el castigo implica una falla de la imparcialidad. Pero esto está justificado, en nuestra perspectiva, por lo que la persona hizo en el pasado. Es una respuesta a lo que ha hecho. Y por esto no es correcto acusar a una persona inocente; ella no ha hecho nada que merezca que se le señale para semejante trato.

La teoría del castigo, sin embargo, es sólo una parte del tema de la justicia. Cuestiones de justicia surgen cuando se trata a una persona de modo diferente de alguien más. Supongamos que un patrón debe decidir cuál de dos empleados va a ascender, en una situación en la que puede ascender sólo a uno. El primer candidato ha trabajado duro para la compañía, haciendo trabajo extra cuando fue necesario, renunciando a sus vacaciones para ayudar, etc. Por otro lado, el segundo candidato siempre ha hecho sólo lo mínimo que se ha requerido de él (y vamos a suponer que no ha tenido excusa; simplemente ha elegido no trabajar mucho). Obviamente, los dos empleados serán tratados de manera

muy distinta: uno obtendrá el ascenso; el otro no. Pero esto está bien, según nuestra teoría, porque el primer empleado merece ser ascendido pasando sobre el segundo, considerando el desempeño de cada uno. El primer empleado se ha ganado el ascenso; el segundo no.

En lo tocante a la equidad, las acciones voluntarias de una persona pueden justificar desviaciones de la política básica de “trato igual”, pero nada más puede justificarlas. Esto va en contra de la opinión común sobre el asunto. Con frecuencia, la gente considera correcto que las personas sean recompensadas por su belleza física, su inteligencia superior u otros atributos innatos (en la práctica, la gente a menudo consigue mejores trabajos y una mayor participación de las cosas buenas de la vida sólo porque ha nacido con mayores dones naturales). Pero pensándolo bien, esto no parece correcto. La gente no se merece sus atributos innatos; los tienen sólo como resultado de lo que John Rawls ha llamado “la lotería natural”. Supongamos que no se le da el ascenso al primer empleado en nuestro ejemplo, a pesar de haber trabajado arduamente, porque el segundo empleado tiene algún talento innato que era más útil en el nuevo puesto. Incluso si el patrón pudiera justificar su decisión por las necesidades de la compañía, el primer empleado sentiría, con razón, que se estaba cometiendo una injusticia. Ha trabajado más y aun así no obtiene el ascenso ni los beneficios que esto conlleva, por algo que no hizo nada para merecer. Eso no es justo. Una sociedad justa, según nuestra concepción, sería una en la que la gente pudiera mejorar su puesto por medio del trabajo (con oportunidades de trabajo disponibles para todos), pero no una en la que algunos consiguen puestos superiores simplemente porque han nacido afortunados.

14.6. CONCLUSIÓN

¿Cómo sería una teoría moral satisfactoria? He bosquejado la posibilidad que me parece más plausible. Sin embargo, resulta instructivo recordar que muchos grandes pensadores han tratado de idear semejante teoría, y la historia ha juzgado que sólo parcialmente lo han logrado. Esto sugiere que sería prudente no celebrar en grande nuestra propia opinión, sea cual sea. Pero tenemos razones para ser optimistas. Como lo ha notado Derek Parfit, la tierra seguirá siendo habitable durante otros 1 000 millones de años, y la civilización sólo tiene unos pocos miles de años. Si no nos destruimos a nosotros mismos, la filosofía moral, junto con todas las otras investigaciones humanas, puede tener todavía un largo camino que recorrer.

SUGERENCIAS DE LECTURAS ADICIONALES

SUGERENCIAS GENERALES

Este libro introduce la filosofía moral mediante un examen de las más importantes teorías generales de la ética. Hay otras maneras de abordar el tema. El libro de Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (Macmillan, Nueva York, 1966) [*Historia de la ética*, trad. Roberto Juan Walton, Paidós, Barcelona, 1981], es un tratamiento histórico accesible. El libro de Peter Singer, *Practical Ethics*, 2ª ed. (Cambridge University Press, Cambridge, 1993) [*Ética práctica*, trad. Rafael Herrera Bonet, Cambridge University Press, Madrid, 2003], es recomendable como introducción centrada en asuntos prácticos como el aborto, el racismo, etc. El hecho de que estos libros sean “introducciones” no quiere decir que sean aburridos y elementales; cada uno contiene material que será de interés incluso para lectores avanzados. Dos enciclopedias muy actualizadas que merecen mención son: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward Craig (Routledge, Londres, 1998), y *The Encyclopedia of Ethics*, editada por Lawrence C. Becker y Charlotte B. Becker, 2ª ed. (Garland Press, Nueva York, 2001).

I. ¿QUÉ ES LA MORAL?

Classic Cases in Medical Ethics, de Gregory E. Pence, 3ª ed. (McGraw-Hill, Nueva York, 1999), es una buena fuente de información acerca de casos y temas de ética médica; incluye asuntos relacionados con niños discapacitados.

The Definition of Morality, editado por G. Wallace y A. D. M. Walker (Methuen, Londres, 1970), es una compilación muy útil de artículos sobre la naturaleza de la moral. Para reflexiones adicionales sobre el lugar de la razón en la ética y sus límites, véase James Rachels, *Can Ethics Provide Answers?* (Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1997). Sobre la idea de imparcialidad, véase Peter Singer, "Is Racism Arbitrary?", *Philosophia* 8 (1978), pp. 185-204.

II. EL DESAFÍO DEL RELATIVISMO CULTURAL

Dos defensas clásicas del relativismo cultural hechas por científicos sociales son la de Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Pelican, Nueva York, 1946), y la de William Graham Sumner, *Folkways* (Ginn and Company, Boston, 1906).

Entre los filósofos contemporáneos, Gilbert Harman es el defensor más importante del relativismo ético; véase su libro *Explaining Value* (Oxford University Press, Nueva York, 2000). El ensayo de Kai Nielsen, "Ethical Relativism and the Facts of Cultural Relativity", *Social Research* 33 (1966), pp. 531-551, es un excelente análisis de la importancia, o falta de importancia, de los datos antropológicos.

Ethical Relativism, editado por John Ladd (Wadsworth, Belmont, CA, 1973), es una buena colección de artículos

sobre el relativismo cultural. *Relativism: Cognitive and Moral*, editado por Jack W. Meiland y Michael Krausz (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982), es otra antología útil. Un libro reciente muy bueno es el de Thomas Nagel, *The Last Word* (Oxford University Press, Nueva York, 1997) [*La última palabra*, trad. Paola Bargallo y Marcelo Alegre, Gedisa, Barcelona, 2001]. *Moral Relativism and Moral Objectivity*, de Gilbert Harman y Judith Jarvis Thomson (Blackwell, Oxford, 1996), es difícil en algunas partes, pero vale la pena el esfuerzo.

III. EL SUBJETIVISMO EN LA ÉTICA

David Hume defendió una versión importante de subjetivismo ético en el libro III de su *A Treatise of Human Nature* (Londres, 1738). [*Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988.] Pero tal vez la presentación más clara y legible de su teoría sea la sección I y el apéndice I de su *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Londres, 1752). [*Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1993.]

En el capítulo 3 de su breve libro *Ethics* (Oxford University Press, Londres, 1912) [*Ética*, trad. Manuel Cardenal Iracheta, Editora Nacional, México, 1947], G. E. Moore nos da la clásica crítica del subjetivismo simple. C. L. Stevenson discute los argumentos de Moore y señala que no refutan el emotivismo en “Moore’s Arguments against Certain Forms of Ethical Naturalism”, incluido en un volumen con los ensayos reunidos de Stevenson, *Facts and Values* (Yale University Press, New Haven, 1963). [“Argumentos de Moore contra ciertas formas de naturalismo ético”, en Phi-

lippa Foot (comp.), *Teorías sobre la ética*, trad. Manuel Arbolí, FCE, México, 1974.] Leer los ensayos de Stevenson es más fácil que tratar de leer su gran obra, *Ethics and Language* (Yale University Press, New Haven, 1944). [*Ética y lenguaje*, trad. Eduardo Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1971.]

Una discusión crítica del emotivismo que es accesible es la de J. O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics* (Hutchinson, Londres, 1968). También es recomendable el capítulo 3 de G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan, Londres, 1967). [*La filosofía moral contemporánea*, Alianza, Madrid, 1987.]

El libro de J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1977) [*Ética. La invención de lo bueno y de lo malo*, trad. Tomás Fernández Aúz, Gedisa, Barcelona, 2000], constituye una vigorosa defensa del subjetivismo. Para ensayos que defiendan ambos lados de la discusión, véase James Rachels (ed.), *Ethical Theory 1: The Question of Objectivity* (Oxford University Press, Oxford, 1998).

Richard Mohr es el filósofo más importante acerca de asuntos gay. Entre sus libros están *Gay Ideas* (Beacon Press, Boston, 1994), *Gays/Justice* (Columbia University Press, Nueva York, 1990) y *A More Perfect Union* (Beacon Press, Boston, 1995). Para una perspectiva conservadora, véase Roger Scruton, *Sexual Desire* (Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1985).

IV. ¿DEPENDE LA MORAL DE LA RELIGIÓN?

Dos antologías que contienen material abundante sobre este tema son: *Religion and Morality*, editado por Gene Outka y John P. Reeder Jr. (Anchor, Garden City, NY,

1973), y *Divine Commands and Morality*, editado por Paul Helm (Oxford University Press, Oxford, 1981). [*Los mandatos divinos y la moralidad*, trad. Mercedes Córdoba, FCE, 1986.] Ambos incluyen artículos que defienden la teoría del mandato divino, como el artículo de Robert Merrihew Adams, “A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness”, así como artículos críticos. El artículo de Norman Kretzmann, “Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality”, en *Hamartia*, editado por Donald Stump (Mellen, Lewiston, NY, 1983), es un espléndido ensayo, aunque puede ser difícil de encontrar. El libro de Kai Nielsen, *Ethics without God* (Pemberton, Londres, 1973) también es recomendable. *A Companion to Ethics*, editado por Peter Singer (Basil Blackwell, Oxford, 1991) [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995], contiene dos artículos útiles: Jonathan Berg, “How Could Ethics Depend on Religion?”, pp. 525-533; y Ronald Preston, “Christian Ethics”, pp. 91-105.

El artículo de Stephen Buckle, “Natural Law”, en *A Companion to Ethics*, editado por Peter Singer (Basil Blackwell, Oxford, 1991), pp. 161-174 [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995], es una buena descripción. *Aquinas and Natural Law*, de D. J. O’Connor (Macmillan, Londres, 1968) es una introducción clara y legible al tema.

La literatura acerca del aborto es, por supuesto, vasta. Tal vez la forma más fácil de acceder al debate filosófico sea a través del capítulo 6 de Peter Singer, *Practical Ethics*, 2ª ed. (Cambridge University Press, Cambridge, 1993). [*Ética práctica*, trad. Rafael Herrera Bonet, Cambridge University Press, Madrid, 2003.] El artículo de Mary Anne Warren, “Abortion”, en *A Companion to Ethics*, editado por Peter

Singer (Basil Blackwell, Oxford, 1991), pp. 303-314 [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995], también sería un buen principio. Algunos de los mejores artículos filosóficos han sido reunidos en *The Problem of Abortion*, editado por Joel Feinberg, 2ª ed. (Wadsworth, Belmont, CA, 1984). Uno de los estudios filosóficos más importantes, pero también de los más difíciles, es el de Michael Tooley, *Abortion and Infanticide* (Clarendon Press, Oxford, 1983). Véase también el ensayo de Barbara Baum Levenbook y de Joel Feinberg, "Abortion", en *Matters of Life and Death*, editado por Tom Regan, 3ª ed. (McGraw-Hill, Nueva York, 1993). [Una buena compilación de artículos sobre el aborto, algunos de los cuales han sido publicados en las compilaciones antes mencionadas, es la de Margarita M. Valdés (comp.), *Controversias sobre el aborto*, FCE-UNAM, México, 2001.]

V. EL EGOÍSMO PSICOLÓGICO

Thomas Hobbes defiende el egoísmo psicológico en ciertos pasajes de su *Leviathan* (Londres, 1651) [*Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, FCE, México, 1940] y en *On Human Nature* (Londres, 1650). El primer libro está disponible hoy día en varias ediciones; el segundo puede encontrarse en Thomas Hobbes, *Body, Man, and Citizen*, editado por Richard S. Peters (Collier, Nueva York, 1962). El concepto de Hobbes acerca de la naturaleza humana provocó muchas críticas; la crítica al egoísmo psicológico de Joseph Butler en sus *Fifteen Sermons Preached at Rolls Chapel* (Oxford, 1726) es especialmente notable.

Entre los artículos más recientes, el ensayo de Joel Fein-

berg, "Psychological Egoism", en *Reason and Responsibility*, editado por Feinberg (Dickenson, Encino, CA, 1965), sobresaale como un modelo de exposición y de argumentación. Feinberg rechaza la teoría. Una defensa se encuentra en Michael Slote, "An Empirical Basis for Psychological Egoism", *Journal of Philosophy* 61 (1964), pp. 530-537.

Pero quizás la obra reciente más interesante sobre este asunto ha sido realizada por psicólogos evolucionistas, que hacen notar que la conducta altruista ocurre por todo el mundo animal, y explican esto como el resultado de la selección natural. Para un breve panorama, véase James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford University Press, Oxford, 1990), pp. 73-79 y 147-164.

VI. EL EGOÍSMO ÉTICO

Alasdair MacIntyre, "Egoism and Altruism", en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, editado por Paul Edwards (Macmillan and Free Press, Nueva York, 1967), pp. 462-466, es un artículo que da una buena visión de conjunto. También lo es el artículo de Kurt Baier, "Egoism" en *A Companion to Ethics*, editado por Peter Singer (Basil Blackwell, Oxford, 1991), pp. 197-204. [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995.]

The Morality of Self-Interest (Harcourt, Nueva York, 1965), de Robert G. Olson, es el mejor libro contemporáneo de un filósofo que simpatiza con el egoísmo ético. Los siguientes artículos representan el debate más o menos continuo acerca de los méritos de la teoría: Brian Medlin, "Ultimate Principles and Ethical Egoism", *Australasian Journal of Philosophy* 35 (1957), pp. 111-118; John Hospers, "Baier

and Medlin on Ethical Egoism”, *Philosophical Studies* 12 (1961), pp. 10-16; W. H. Baumer, “Indefensible Impersonal Egoism”, *Philosophical Studies* 18 (1967), pp. 72-75; Jesse Kalin, “On Ethical Egoism”, *American Philosophical Quarterly Monograph Series, No. 1: Studies in Moral Philosophy* (1968), pp. 26-41, y James Rachels, “Two Arguments against Ethical Egoism”, *Philosophia* 4 (1974), pp. 297-314.

El libro de Peter Singer, *How Are We to Live?* (Prometheus Books, Amherst, MA, 1995) [*Ética para vivir mejor*, trad. José Antonio de Prada, Ariel, Barcelona, 1995], que defiende la vida ética en contra de la vida del interés propio, es maravilloso.

Acerca de nuestro deber de ayudar a aliviar el hambre, véanse el capítulo 8 del libro de Singer, *Practical Ethics*, 2ª ed. (Cambridge University Press, Cambridge, 1993) [*Ética práctica*, trad. Rafael Herrera Bonet, Cambridge University Press, Madrid, 2003]; William Aiken y Hugh LaFollette (eds.), *World Hunger and Moral Obligation* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1977), y Onora O’Neill, “The Moral Perplexities of Famine Relief”, en *Matters of Life and Death*, editado por Tom Regan, 2ª ed. (Random House, Nueva York, 1985). Un libro reciente que es importante es el de Peter Unger, *Living High and Letting Die* (Oxford University Press, Nueva York, 1996).

VII. EL ENFOQUE UTILITARISTA

La obra clásica que resulta indispensable es la de John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Londres, 1861). [*El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984.] Está disponible en varias ediciones, incluyendo la antología *Mill’s*

Ethical Writings, editado por J. B. Schneewind (Collier, Nueva York, 1965), que también contiene el importante ensayo de Mill sobre Bentham. El libro de Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (Macmillan, Londres, 1874), otro clásico del siglo XIX, es gratificante pero menos accesible. En el siglo XX, R. M. Hare es un pensador utilitarista importante; véase su *Moral Thinking* (Oxford University Press, Oxford, 1981) y *Essays in Ethical Theory* (Oxford University Press, Oxford, 1989).

Para más acerca de la eutanasia, véase James Rachels, *The End of Life* (Oxford University Press, Oxford, 1986). Véase también Peter Singer, *Rethinking Life and Death* (St. Martin's Press, Nueva York, 1996). [*Repensar la vida y la muerte*, trad. Yolanda Fontal Rueda, Paidós, Barcelona, 1997.]

Animal Liberation de Singer (New York Review of Books, Nueva York, 1975, 2ª ed. 1990) [*Liberación animal* Trotta, Madrid, 1999] es el libro que hizo de la cuestión del bienestar animal un tema de seria discusión entre los filósofos contemporáneos. Es ameno, no es técnico y es fácil de leer. También es accesible el artículo de Singer, "Animals and the Value of Life", en *Matters of Life and Death*, editado por Tom Regan, 3ª ed. (McGraw-Hill, Nueva York, 1993). Véase *Animal Rights and Human Obligations*, editado por Tom Regan y Peter Singer, 2ª ed. (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1989), para una recopilación de lecturas que representan diferentes puntos de vista. El libro de Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (University of California Press, Berkeley, 1983) es la defensa más rigurosa a partir de un enfoque basado en los derechos; el libro de R. G. Frey, *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics* (Blackwell, Oxford, 1983) es la mejor presentación del caso desde el lado opuesto.

VIII. EL DEBATE SOBRE EL UTILITARISMO

En dos libros, el filósofo inglés W. D. Ross presentó un ataque inflexible contra el utilitarismo: *The Right and the Good* (Oxford University Press, Oxford, 1930) [*Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca, 2001] y *Foundations of Ethics* (Oxford University Press, Oxford, 1939). Después de Ross, buena parte del debate contemporáneo se llevó a cabo en revistas académicas. Muchos artículos debaten sobre los méritos de la teoría. Dos compilaciones útiles contienen algunos de los más importantes: Samuel Gorovitz (ed.), *Mill: Utilitarianism. Text and Critical Essays* (Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1971), y Michael D. Bayles (ed.), *Contemporary Utilitarianism* (Anchor, Garden City, NY, 1968). Robert M. Adams, "Motive Utilitarianism", *The Journal of Philosophy* 78 (1976), pp. 467-481, es un artículo importante.

Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982) es una buena compilación; pero véase también Samuel Scheffler, *Consequentialism and Its Critics* (Oxford University Press, Nueva York, 1988).

También son recomendables J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973) [*Utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981], y dos libros de Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Clarendon, Oxford, 1979) y *Morality, Utilitarianism, and Rights* (Cambridge University Press, Nueva York, 1992).

David Lyons, "Utilitarianism", en la *Encyclopedia of Ethics*, vol. II, editado por Lawrence C. Becker y Charlotte B. Becker

(Garland Press, Nueva York, 1992), pp. 1261-1268, es recomendable porque ofrece un panorama reciente del tema.

IX. ¿EXISTEN REGLAS MORALES ABSOLUTAS?

Un debate acerca de las reglas morales absolutas puede rastrearse a través de los siguientes artículos: G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1958); Jonathan Bennett, "Whatever the Consequences", *Analysis* 26 (1966); P. T. Geach, *God and the Soul* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1969), capítulo 9; James Cargile, "On Consequentialism", *Analysis* 29 (1969), y James Rachels, "On Moral Absolutism", *Australasian Journal of Philosophy* 48 (1970). Un libro editado por Joram G. Haber, *Absolutism and Its Consequentialist Critics* (Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1994), contiene algunos de estos artículos, además de otros muy útiles.

Algunas buenas traducciones de los escritos éticos de Kant son *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente (Espasa-Calpe, Madrid, 1946); *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel García Morente (Espasa-Calpe, Madrid, 1975); *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho (Tecnos, Madrid, 1989), y *Lecciones sobre ética*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero (Crítica, Barcelona, 1988).

Dos buenas introducciones breves a Kant son Christine M. Korsgaard, "Kant", en *Encyclopedia of Ethics*, vol. 1, editado por Lawrence C. Becker y Charlotte B. Becker (Garland Press, Nueva York, 1992), pp. 664-674, y Onora O'Neill, "Kantian Ethics", en *A Companion to Ethics*, edita-

do por Peter Singer (Basil Blackwell, Oxford, 1991), pp. 175-185. [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995.] Para análisis más largos, véase Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993), y Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge University Press, Nueva York, 1989).

X. KANT Y EL RESPETO A LAS PERSONAS

Algunas buenas traducciones de los escritos de Kant están enumeradas arriba. R. S. Downie y Elizabeth Teller, *Respect for Persons* (Allen and Unwin, Londres, 1969), constituye un tratamiento útil de este concepto. El ensayo de Herbert Morris, "Persons and Punishment", *The Monist* 52 (1968), pp. 475-501, es una espléndida introducción a la noción de respeto en Kant. A pesar de que Morris no intenta específicamente explicar a Kant, sus argumentos son tan claros y tan kantianos, que entenderlos resulta una excelente forma de comprender lo que Kant tenía en mente.

Thomas E. Hill Jr., y Christine Korsgaard han escrito soberbios ensayos sobre la filosofía moral de Kant. Los ensayos de Hill están compilados en sus libros *Autonomy and Self-Respect* (Cambridge University Press, Nueva York, 1991) y *Dignity and Practical Reason* (Cornell University Press, Ithaca, 1992). Los ensayos de Korsgaard están reunidos en su libro *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996).

El debate filosófico acerca de la naturaleza y la justificación del castigo está registrado en dos útiles antologías:

Philosophical Perspectives on Punishment, editado por Gertrude Ezorsky (State University of New York Press, Albany, 1972), y *The Philosophy of Punishment*, editado por H. B. Acton (Macmillan, Londres, 1969). Sobre la pena capital, véase Hugo A. Bedau, *The Death Penalty in America: Current Controversies* (Oxford University Press, Nueva York, 1998) y “Capital Punishment”, en *Matters of Life and Death*, editado por Tom Regan, 3ª ed. (McGraw-Hill, Nueva York, 1993). Sobre la idea de “rehabilitación”, véase un trabajo que hizo época, preparado por el American Friends Service Committee, *Struggle for Justice* (Hill and Wang, Nueva York, 1971).

XI. LA IDEA DE UN CONTRATO SOCIAL

Los trabajos clásicos son Thomas Hobbes, *Leviatán* (1651); John Locke, *El segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690), y Jean-Jacques Rousseau, *Del contrato social* (1762). Todos se encuentran hoy día en varias ediciones. El libro de David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Clarendon, Oxford, 1969), es una excelente discusión secundaria.

En buena medida, el interés en la teoría del contrato social revivió entre los filósofos contemporáneos gracias al trabajo del filósofo de Harvard John Rawls. El libro de Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971) [*Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, FCE, México, 1978], que argumenta en favor de una clase de teoría contractualista, ha sido el libro de filosofía moral más aclamado en las últimas tres décadas. Evaluaciones críticas de Rawls se pueden encontrar en Brian Barry,

The Liberal Theory of Justice (Oxford University Press, Oxford, 1973); Robert Paul Wolff, *Understanding Rawls* (Princeton University Press, Princeton, 1977), y Norman Daniels (ed.), *Reading Rawls* (Basic Books, Nueva York, 1975).

El libro de David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford University Press, Oxford, 1986) [*La moral por acuerdo*, trad. Alcira Bixio, Gedisa, Barcelona, 1994] es una contribución importante a la teoría del contrato social. El ensayo de Gauthier, "Why Contractarianism?", en Peter Vallentyne (ed.), *Contractarianism and Rational Choice* (Cambridge University Press, Nueva York, 1991), pp. 15-30, es especialmente recomendable. Otro importante artículo es el de T. M. Scanlon, "Contractualism and Utilitarianism", en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982), pp. 103-128.

Dos buenos artículos introductorios son Will Kymlicka, "The Social Contract Tradition", in *A Companion to Ethics*, editado por Peter Singer (Basil Blackwell, Oxford, 1991), pp. 186-196 [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995], y Lawrence C. Becker, "Social Contract", en la *Encyclopedia of Ethics*, vol. 11, editado por Lawrence C. Becker y Charlotte B. Becker (Garland Press, Nueva York, 1992), pp. 1170-1177.

Sobre la desobediencia civil, véanse los ensayos recogidos en *Civil Disobedience: Theory and Practice*, editado por Hugo Adam Bedau (Pegasus Books, Nueva York, 1969).

XII. EL FEMINISMO Y LA ÉTICA DEL CUIDADO

El libro de Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University

Press, Cambridge, 1982) [*La moral y la teoría: la teoría psicológica del desarrollo femenino*, trad. Juan José Utrilla, FCE, México, 1985], es el libro que inició la discusión contemporánea sobre el “cuidado” como ética distintivamente femenina. Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, Berkeley, 1984) es la descripción más detallada de esa ética. Para una compilación excelente de artículos que analizan la obra de Gilligan, véase Mary Jeanne Larrabee (ed.), *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives* (Routledge, Nueva York, 1993).

Entre los muchos tratamientos generales del tema, tres son especialmente recomendables: Jean Grimshaw, “The Idea of a Female Ethic”, en Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Blackwell, Oxford, 1991), pp. 491-499 [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995]; Alison M. Jaggar, “Feminist Ethics”, en la *Encyclopedia of Ethics*, vol. 1, editado por Lawrence C. Becker y Charlotte B. Becker (Garland Press, Nueva York, 1992), pp. 361-370, y Virginia Held, “Feminist Transformations of Moral Theory”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), pp. 321-344. Eva Kittay y Diana Meyers (eds.), *Women and Moral Theory* (Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1987), contiene muchos artículos valiosos.

El libro de Annette Baier, *Moral Prejudices* (Harvard University Press, Cambridge, 1994), es una compilación de sus artículos, que incluye “What Do Women Want in a Moral Theory?” y “Ethics in Many Different Voices”. El libro de Sara Ruddick, *Maternal Thinking* (Beacon Press, Boston, 1989), desarrolla un enfoque moral basado en las preocupaciones y perspectivas de las madres.

Escritoras feministas han abordado asuntos morales particulares, como la pornografía, el militarismo y el ambientalismo. Para una buena selección de artículos, véase Alison M. Jaggar (ed.), *Living with Contradictions: Controversies in Feminist Social Ethics* (Westview Press, Boulder, 1994).

Alison M. Jaggar y Iris Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1998), es una útil obra de referencia general.

XIII. LA ÉTICA DE LA VIRTUD

La obra clásica con la que se debe comenzar es Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. La traducción de Julio Pallí Bonet (Gredos, Madrid, 2003) es una entre muchas otras disponibles. Algunos de los libros recientes más importantes son Philippa Foot, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy* (University of California Press, Berkeley, 1978) [*Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*, trad. Claudia Martínez, UNAM, México, 1994]; James D. Wallace, *Virtues and Vices* (Cornell University Press, Ithaca, 1978); Edmund L. Pincoffs, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* (University of Kansas Press, Lawrence, 1986), y Michael Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford University Press, Nueva York, 1992).

El libro de Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981) [*Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987], ha ejercido gran influencia; es probablemente el tratamiento actual más discutido del tema. El libro posterior de MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988), es una secuela. MacIn-

tyre también escribió el artículo "Virtue Ethics", en *Encyclopedia of Ethics*, vol. 11, editado por Lawrence C. Becker y Charlotte B. Becker (Garland Press, Nueva York, 1992), pp. 1276-1282.

Los siguientes artículos también son recomendables: Jonathan Bennett, "The Conscience of Huckleberry Finn", *Philosophy* 49 (1974), pp. 123-134; Michael Stocker, "The Schizophrenia of Modern Ethical Theories", *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 453-466; Susan Wolf, "Moral Saints", *Journal of Philosophy* 79 (1982), pp. 419-439, y Robert Louden, "Some Vices of Virtue Ethics", *American Philosophical Quarterly* 21 (1984), pp. 227-236.

Gregory E. Pence, "Recent Work on the Virtues", *American Philosophical Quarterly* 21 (1984), pp. 281-297, es una útil guía a obras escritas hasta 1984. Pence es también el autor del artículo "Virtue Theory", en *A Companion to Ethics*, editado por Peter Singer (Basil Blackwell, Oxford, 1991), pp. 249-258. [*Compendio de ética*, trad. Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil, Alianza, Madrid, 1995.] Una excelente compilación de artículos de varios escritores es *Midwest Studies in Philosophy, Vol. XII. Ethical Theory: Character and Virtue*, editado por Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr. y Howard K. Wettstein (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988). El artículo de Martha C. Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", en ese volumen, es especialmente recomendable. Otra buena colección es *Identity, Character and Morality*, editado por Owen Flanagan y Amelie Oksenberg Rorty (Bradford Books, Cambridge, MA, 1990). Pero *Virtue Ethics*, editado por Michael Slote y Roger Crisp (Oxford University Press, Oxford, 1997), es probablemente la mejor compilación, en un solo volumen, sobre el tema.

XIV. ¿CÓMO SERÍA UNA TEORÍA MORAL SATISFACTORIA?

Sobre la necesidad de una concepción más modesta de la “importancia” moral de la humanidad, véase James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford University Press, Oxford, 1990).

Para más sobre el mérito, véase James Rachels, “What People Deserve”, en *Can Ethics Provide Answers?* (Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1997), pp. 175-198.

NOTAS SOBRE LAS FUENTES*

I. ¿QUÉ ES LA MORAL?

Los comentarios de los eticistas acerca de la bebé Theresa provienen del informe de David Briggs (Associated Press), “Baby Theresa Case Raises Ethics Questions”, *The Champaign-Urbana News-Gazette*, 31 de marzo de 1992, p. A-6.

La encuesta acerca de la separación de las siamesas proviene de *Ladies Home Journal*, marzo de 2001. Los comentarios de los jueces acerca de Jodie y Mary provienen del *Daily Telegraph*, 23 de septiembre de 2000. La cita del doctor acerca de la memoria histórica médica de Estados Unidos es del *Birmingham News*, 27 de julio de 2001.

La información sobre el caso de Tracy Latimer es del *New York Times*, 1º de diciembre de 1997, edición nacional, p. A-3. La cita de Tracy Walters es del Canadian Broadcasting Corporation, 19 de enero de 2001.

II. EL DESAFÍO DEL RELATIVISMO CULTURAL

La historia de los griegos y los calacios es de Heródoto, *Historias*, trad. Demetrio Frangos, (UNAM, México, 1982), libro

* He puesto entre corchetes las traducciones existentes en castellano de los libros citados; cuando éstas han estado disponibles he tomado las citas de allí. En algunos casos he puesto directamente sólo las ediciones en castellano. [N. del. T.]

III, 38, p. 200. La cita de Heródoto hacia el final del capítulo también proviene de la misma fuente.

La información acerca de los esquimales se tomó de Peter Freuchen, *Book of the Eskimos* (Fawcett, Nueva York, 1961), y E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954), capítulo 5. El estimado de cómo el infanticidio de niñas afecta la proporción hombres/mujeres en la población esquimal adulta proviene del libro de Hoebel.

La cita de William Graham Sumner es de su *Folkways* (Ginn and Company, Boston, 1906), p. 28.

La serie del *New York Times* sobre la mutilación genital femenina incluía artículos (sobre todo de Celia W. Dugger) publicados en 1996: 15 y 25 de abril, 2 y 3 de mayo, 8 de julio, 11 de septiembre, 5 y 12 de octubre y 28 de diciembre.

III. EL SUBJETIVISMO EN LA ÉTICA

La cita de Matt Foreman es del *New York Times*, 25 de junio de 2001.

La información de la encuesta Gallup del sitio de Internet de Gallup Organization, www.gallup.com

La perspectiva católica acerca de la homosexualidad se cita del *Catechism of the Catholic Church* (Paulist Press, Mahwah, Nueva Jersey, 1994), p. 566.

La cita de C. L. Stevenson es de su *Ethics and Language* (Yale University Press, New Haven, 1944), p. 114. [*Ética y lenguaje*, trad. Eduardo Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1971.]

IV. ¿DEPENDE LA MORAL DE LA RELIGIÓN?

La información acerca del panel de ética del gobernador Cuomo y la cita del gobernador provienen del *New York Times*, 4 de octubre de 1984, p. 1.

Sobre sondeos acerca de creencias religiosas, véase George Bishop, "What Americans Really Believe", *Free Inquiry*, vol. 19, número 3, pp. 8-42.

La cita de Bertrand Russell es de su ensayo "A Free Man's Worship", *Mysticism and Logic* (Doubleday, Anchor Books, Garden City, NY, s.f.), pp. 45-46. ["La religión del hombre libre", *Escritos básicos 1903-1959*, trad. Aníbal Froufe, Aguilar, México, 1969, pp. 91-92.]

Anthony Flew hace su comentario acerca del talento filosófico en su *God and Philosophy* (Dell, Nueva York, 1966), p. 109.

La cita de Leibniz es de su *Discourse on Metaphysics* (1686), que puede encontrarse en G. W. von Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, editadas y traducidas por Leroy E. Loemker (University of Chicago Press, Chicago, 1956), vol. 1, pp. 465-466. [*Monadología y discurso de metafísica*, trad. Alfonso Castaño, Aguilar, Madrid, 1985, pp. 65-66.]

Las citas de Aristóteles son de *The Basic Works of Aristotle*, edición de Richard McKeon (Random House, Nueva York, 1941), p. 249, y de *The Politics*, trad. T. A. Sinclair (Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1962), p. 40. [*La política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, libro I, 1256b 11-12, pp. 66-67.]

La cita de santo Tomás de Aquino es de *Summa Theologica*, III *Quodlibet*, 27, trad. Thomas Gilby, en *St. Thomas*

Aquinas: Philosophical Texts (Oxford University Press, Nueva York, 1960). [*Suma teológica*, trad. Francisco Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.]

V. EL EGOÍSMO PSICOLÓGICO

Para información acerca de Raoul Wallenberg, véase John Bierman, *The Righteous Gentile* (Viking Press, Nueva York, 1981).

La cita acerca de David Allsop es de Peter Singer, *How Are We to Live?* (Prometheus, Amherst, NY, 1995), p. 163. [*Ética para vivir mejor*, trad. José Antonio de Prada, Ariel, Barcelona, 1995.] Estoy en deuda con Singer, quien también analiza el caso de Wallenberg como ejemplo de altruismo heroico.

Las definiciones de Hobbes de *caridad* y *compasión* provienen de su *On Human Nature*, capítulo 9, partes 9 y 17, que se encuentra en el vol. 17 de la edición de Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes* (Londres, 1845).

El relato acerca de Abraham Lincoln es del *Monitor* de Springfield, Ill., y es citada por Frank Sharp en su *Ethics* (Appleton Century, Nueva York, 1928), p. 75.

Para información acerca del estudio de Rosenham, véase David L. Rosenham, "On Being Sane in Insane Places", en *Labeling Madness*, editado por Thomas J. Scheff (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1975), pp. 54-74.

VI. EL EGOÍSMO ÉTICO

Las citas de Ayn Rand provienen de su libro *The Virtue of Selfishness* (Signet, Nueva York, 1964), pp. 27, 32, 80 y 81.

Los informes de periódicos son del *Baltimore Sun*, 28 de agosto de 2001; el *Miami Herald*, 2 de junio de 1989, 28 de agosto de 1993 y 6 de octubre de 1994, y el *Miami News*, 8 de septiembre de 1976.

Las citas de Kurt Baier son de su libro *The Moral Point of View* (Cornell University Press, Ithaca, NY, 1958), pp. 189-190.

VII. EL ENFOQUE UTILITARISTA

La primera cita de Bentham es de sus *Principles of Morals and Legislation* (Hafner, Nueva York, 1948), p. 2. [Parcialmente traducido al castellano: "Introducción a los principios de la moral y la legislación", en *Antología*, trad. G. Hernández Ortega y M. Vancells, Península, Barcelona, 1991, p. 46.] La cita acerca de los animales es de la misma obra, p. 311.

Las citas de Mill provienen de su *Utilitarianism* (Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1957), p. 16. [*El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984, p. 54], y de *On Liberty* (Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1956), p. 13. [*Sobre la libertad*, trad. Pablo de Azcárate, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 37-38.]

El caso de Matthew Donnelly fue tomado de Robert M. Veatch, *Case Studies in Medical Ethics* (Harvard University Press, Cambridge, 1977), p. 328.

El estudio del NIH sobre pacientes en estado terminal fue publicado por la Associated Press en el *Birmingham News*, 15 de noviembre de 2000, p. 1.

Las citas de santo Tomás de Aquino acerca de los animales provienen de la *Suma teológica*, II-II, Q. 64, art. 6, y de la *Suma contra gentiles*, III, II, 12. Véase *Basic Writings of*

Saint Thomas Aquinas, Anton C. Pegis (ed.), 2 vols. (Random House, Nueva York, 1945). [*Suma teológica*, trad. Francisco Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959; *Suma contra gentiles*, trad. Carlos Ignacio González, Editorial Porrúa, México, 1977.]

Singer describe el experimento con los 40 perros en *Animal Liberation* (New York Review of Books, Nueva York, 1975), p. 38. [*Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 67-68.] Su estudio del trato de animales de granja proviene del mismo libro, capítulo 3.

VIII. EL DEBATE SOBRE EL UTILITARISMO

La cita de Mill acerca de la imparcialidad proviene de su *Utilitarianism* (Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1957), p. 22. [*El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984, p. 62.]

El ejemplo de McCloskey del utilitarista tentado a dar falso testimonio proviene de su artículo "A Non-Utilitarian Approach to Punishment", *Inquiry* 8 (1965), pp. 239-255.

La cita de John Cottingham es de su artículo "Partialism, Favouritism and Morality", *Philosophical Quarterly* 36 (1986), p. 357.

La cita de Brandt es de Richard B. Brandt, *A Theory of the Right and the Good* (Clarendon Press, Oxford, 1979), p. 194.

La cita de J. J. C. Smart es de J. J. C. Smart y Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, Cambridge, 1973), p. 68. [*El utilitarismo: pro y contra*, Tecnos, Madrid, 1981.]

IX. ¿EXISTEN REGLAS MORALES ABSOLUTAS?

La cita de Franklin Roosevelt proviene de su comunicado *The President of the United States to the Governments of France, Germany, Italy, Poland and His Britannic Majesty*, 1º de septiembre de 1939.

El folleto de Anscombe de 1939, "The Justice of the Present War Examined", así como su folleto de 1956, "Mr. Truman's Degree", se pueden encontrar en G. E. M. Anscombe, *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, vol. III (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981). Las citas vienen de las pp. 34, 64 y 65.

Los extractos del diario de Harry Truman provienen de Robert H. Ferrell, *Off the Record: The Private Papers of Harry S. Truman* (Harper & Row, Nueva York, 1980), pp. 55-56.

La formulación de Kant del imperativo categórico proviene de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente (Espasa-Calpe, Madrid, 1946), p. 72.

La crítica de Anscombe a Kant es de "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1958), p. 3, reimpresso en su *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, vol. III (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981).

El texto de Kant, "Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía", puede encontrarse en *Teoría y práctica*, trad. Juan Miguel Palacios (Tecnos, Madrid, 1986). La cita es de las pp. 63-64.

La cita de P. T. Geach es de su *God and the Soul* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1969), p. 128.

La observación de MacIntyre proviene del primer capí-

tulo sobre Kant en su *A Short History of Ethics* (Macmillan, Nueva York, 1966). [*Historia de la ética*, trad. Roberto Juan Walton, Paidós, Barcelona, 1981, p. 185.]

X. KANT Y EL RESPETO A LAS PERSONAS

Las observaciones de Kant sobre los animales son de su *Leciones sobre ética*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero (Crítica, Barcelona, 1988), pp. 287-289.

La segunda formulación del imperativo categórico, en términos de tratar a las personas como fines, está en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente (Espasa-Calpe, Madrid, 1946), p. 84. Las observaciones acerca de la “dignidad” y del “precio” están en la p. 92.

La afirmación de Bentham “todo castigo causa daño” proviene de *The Principles of Morals and Legislation* (Hafner, Nueva York, 1948), p. 170.

Las citas de Kant sobre el castigo son de los “Principios metafísicos de la doctrina del derecho”, en *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho (Tecnos, Madrid, 1989), pp. 166-169, a excepción de la cita acerca de la “buena paliza”, que es de la *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel García Morente (Espasa-Calpe, Madrid, 1975), p. 92.

Los puntos de vista de Karl Menninger son citas de su artículo “Therapy, Not Punishment”, *Harper's Magazine* (agosto de 1959), pp. 63-64.

XI. LA IDEA DE UN CONTRATO SOCIAL

El juicio de Hobbes acerca del estado de naturaleza es de su *Leviathan*, editado por Michael Oakeshott (Blackwell, Oxford, 1960), capítulo 13. La cita es de la página 82. [*Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, 1940, FCE, p. 103.]

La cita de Rousseau proviene de *Del contrato social*, trad. Mario Armíño (Alianza, Madrid, 1980), pp. 26-27.

Las citas de King y de Waldman pueden encontrarse en *Civil Disobedience: Theory and Practice*, editado por Hugo Adam Bedau (Pegasus Books, Nueva York, 1967), pp. 76-77, 78, 106 y 107. ["Carta desde la cárcel de Birmingham", en *Antología de Martin Luther King*, edición de Fedro Guillén (Costa-Amic, México, 1968).]

El pasaje de las memorias de Fontaine es citado por Peter Singer, *Animal Liberation* (New York Review of Books, Nueva York, 1975), p. 220. [*Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.]

XII. EL FEMINISMO Y LA ÉTICA DEL CUIDADO

El dilema de Heinz está explicado en Lawrence Kohlberg, *Essays on Moral Development, volume 1: The Philosophy of Moral Development* (Harper & Row, Nueva York, 1981), p. 12. Para las seis etapas del desarrollo moral, véase la misma obra, pp. 409-412.

Carol Gilligan cita a Amy y a Jake en su *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harper & Row, Nueva York, 1982), pp. 26 y 28. [*La moral y la teoría: la teoría psicológica del desarrollo femenino*, trad. Juan

José Utrilla, FCE, México, 1985), pp. 52, 55.] Las otras citas de Gilligan son de las páginas 16-17, 31 [38, 60].

La cita de Virginia Held proviene de su “Feminist Transformations of Moral Theory”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), p. 344.

“‘Cuidado’ es la nueva palabra de moda” es de Annette Baier, *Moral Prejudices* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994), p. 19. Las otras citas de Baier son de las pp. 4 (“conectar su ética del amor”) y 2 (“mujeres honorarias”).

Todas las citas de Nel Noddings son de su libro *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (University of California Press, Berkeley, 1984), pp. 149-155.

XIII. LA ÉTICA DE LA VIRTUD

Las citas de Aristóteles son del libro II de la *Ética Nicomaquea*, traducida por Julio Pallí Bonet (Gredos, Madrid, 2003), excepto por la cita acerca de la amistad, que es del libro VIII, y la cita acerca de visitar tierras lejanas, que proviene de la traducción de Martha C. Nussbaum, en su artículo “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”, en *Midwest Studies in Philosophy, Vol. XII. Ethical Theory: Character and Virtue*, editado por Peter A. French, Theodore E. Uehling, Jr. y Howard K. Wettstein (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988), pp. 32-53.

Las observaciones de Peter Geach relacionadas con el valor son de su libro *The Virtues* (Cambridge University Press, Cambridge, 1977), pp. xxix, xxx. La historia acerca de san Atanasio aparece en la p. 114.

El *Eutifrón* de Platón está disponible en varias traducciones; una útil es la de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual, en *Diálogos*, vol. I (Gredos, Madrid, 1981).

La propuesta de Pincoff acerca de la naturaleza de la virtud aparece en su libro *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* (University of Kansas Press, Lawrence, 1986), p. 78.

La cita de Nietzsche es de *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Alianza, Madrid, 1998), “La moral como contranaturalidad”, parte 6, p. 64.

El ejemplo de Michael Stocker es de su artículo “The Schizophrenia of Modern Ethical Theories,” *Journal of Philosophy* 73 (1976), pp. 453-466.

La cita de Mill es de *Utilitarianism*, (Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1957), p. 22. [*El utilitarismo*, trad. Esperanza Guisán, Alianza, Madrid, 1984, p. 62.]

La propuesta de Anscombe de que la noción de “correcto moralmente” sea rechazada, la hace en su influyente artículo “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (1958), que está reimpresso en *Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, vol. III* (University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981).

XIV. ¿CÓMO SERÍA UNA TEORÍA MORAL SATISFACTORIA?

La afirmación de Hume acerca de que el universo no se preocupa por nosotros es de su ensayo “Of Suicide”, que fue incluido en *Hume's Ethical Writings*, editado por Alasdair MacIntyre (Collier, Nueva York, 1965), pp. 297-306. La cita es de la p. 301. [“Sobre el suicidio”, en *Sobre el suicidio y otros ensayos*, trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1988.]

La cita de Henry Sidgwick es de su libro *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Macmillan, Londres, 1907), p. 413.

ÍNDICE ANALÍTICO

- aborto: falta de bases en las Escrituras para la prohibición del, 100, 102-104; y la religión, 100-107; y el argumento de la pendiente resbaladiza, 30-31; bajo la ley occidental, 106-107
- acción correcta: 282, 285, 288-289, 300-303
- acción habitual: 268
- acciones supererogatorias: 174-175, 233-234
- actividad sexual: en relación con la ley natural, 97-98
- agente moral responsable: 37
- agentes racionales: 206-207, 215-216, 295-296
- Agustín, san: 97, 265
- Allsop, David: 109-112
- altruismo: Ayn Rand sobre el, 133-136; ética del, 133; limitado, 221-222; el contrato social hace posible el, 224-225; reinterpretación de motivos para el, 110-114; considerado contraproducente, 130-133
- altruismo limitado: 221-222
- American Dilemma, An* (Myrdal): 184
- amigos: y la ética del cuidado, 256-257; lealtad a los, 274-277, 297-298
- amor a la familia: 297
- anencefalia: 18-19, 23
- animales: Bentham sobre los, 157-159, 303-304; la perspectiva cristiana sobre los, 155-156; y la ética del cuidado, 259-261; experimentación con, 156-161; Kant sobre los, 204-206; Mill sobre los, 158-159, 304; como parte de la comunidad moral, 303-304; en la teoría del contrato social, 242-244; la perspectiva utilitarista en torno a los, 155-163; actitudes seculares occidentales sobre los, 158-159
- Anscombe, Elizabeth: 188-190, 195-196, 264, 266-267, 285
- antisemitismo: 46, 48, 144
- apartheid*: 46-47
- Aquino, santo Tomás de: y su rechazo de la teoría del mandato divino, 93; sobre el estatus de los fetos, 105; *Suma teológica*, 99; sobre el sexo no natural, 97
- argumento de la pendiente resbaladiza [*slippery slope argument*]: 30-32, 34
- argumentos: el argumento de los beneficios, 19-20; el argumento de que deberíamos salvar a tantos como podamos, 25-26; el argumento de que no debe-

- ríamos usar a las personas como medios, 20-22; el argumento de la santidad de la vida humana, 26-27; el argumento de la pendiente resbaladiza, 30-32, 34; el argumento sobre lo incorrecto de discriminar a los discapacitados, 28-30; el argumento sobre lo incorrecto de matar, 22-23
- Aristóteles: sobre la amistad, 275; sobre la generosidad, 271; y la teoría del derecho natural, 94-96; *Ética Nicomaquea*, 264-265; sobre el alma, 105; sobre las virtudes, 264-265, 267-278, 280; sobre la racionalidad de las mujeres, 245
- armas de destrucción masiva: 303-304
- armas nucleares: 303-304
- arrogancia: 290-291
- asesinato por piedad, véase eutanasia
- Asociación Canadiense de Centros de Vida Autónoma (Canadian Association of Independent Living Centres): 30
- Atanasio, san: 272-273
- Baier, Annette: 256, 259, 263
- Baier, Kurt: *The Moral Point of View*, 140-143
- bebé Theresa: 17-23
- Benedict, Ruth: *Patterns of Culture*, 38
- beneficencia: 96-97, 132-133, 276
- beneficios: argumento de los, 19-20
- Bentham, Jeremy: *The Principles of Morals and Legislation*, 148-149; sobre el castigo, 208-209; sobre la religión y el utilitarismo, 153; y el utilitarismo, 147-151, 154-155, 164; sobre los animales, 159, 304
- bienestar: el estándar moral del, 299-300
- bomba atómica: 186-187, 198
- Brandon, Barbara: 134
- Brandt, Richard: 180
- Brown, Louise: 31
- Brunner, Emil: *The Divine Imperative*, 86
- Burke, Edmund: *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, 108
- Butler, Joseph: 121
- calacios: 38-39, 43-44, 59
- carácter: 264-266, 284-285
- caridad: 112-113, 131
- Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Noddings): 258-260
- Carta desde la cárcel de Birmingham* (King): 236
- castigo: *vs.* tratamiento, 211; y el contrato social, 232-233; y la justicia, 304-306; y el retribucionismo, 208-210, 212-218
- Catecismo de la Iglesia católica*: 63
- centros de readaptación social: 211-212
- ciencia: 76, 98-99
- clonación: 31
- compasión: 113-114
- comunidad moral: 303-304
- Concilio de Viena: 105, 106
- condicionamiento cultural: 59-61
- conflicto moral: 287

- conflictos de interés: el egoísmo ético y los, 140-142
 consecuencias: 168-174
 contractualismo: 287
 contrato social implícito: 240-242
contrato social, Del (Rousseau): 224-225
 Cottingham, John: 176
 criminales: naturaleza de los, 215-218; y el contrato social, 231-233
 cristianismo: y la ley divina, 265-266; sobre la moralidad del asesinato, 152-153
 Cristo: sobre la generosidad, 271-272
Crítica de la razón práctica (Kant): 209
 Cruise, Tom: 36
 cuidado, ética del, *véase* ética del cuidado
 Cuomo, Mario: 86

 Darío: 38-39
 Darwin, Charles: 150
 deberes morales: 127-128
 derecho natural: teoría del, 94-100
 derechos: 170-172
 desacuerdo: de actitudes contra desacuerdo acerca de actitudes, 72; moral, 67-68, 70-72
 desacuerdo moral: 67-68, 71-72
 desarrollo moral, etapas del, de Kohlberg: 246-249
 Descartes, René: 243
 desinterés al actuar: 108-110, 117-119
 desobediencia civil: 235-239

 diferencias de género: en el juicio moral, 245-246, 252-255
dignidad del hombre, De la (Pico della Mirandola): 204
 dignidad humana: 204-208, 212-213
 dilema de Heinz: 246-249
 dilema del prisionero: 225-231
 discapacitados: discriminación contra los, 28-30
Divine Imperative, The (Brunner): 86
 división del trabajo: 222-223
 Donnelly, Harold: 151-155
 Donnelly, Matthew: 151-153

 egoísmo ético: 126-146, 266, 282-283, 287; arbitrariedad del, 144-146; argumentos en contra del, 138-146; argumentos en favor del, 130-138; y el argumento de Ayn Rand, 133-136; considerado compatible con la moral del sentido común, 136-138; y los conflictos de interés, 140-142; inconsistencia lógica del, 142-143
 egoísmo psicológico: 108-110, 293-294; argumentos en favor del, 114-119; el error más profundo del, 122-125; y la reinterpretación de motivos, 110-114
 emotivismo: 68-73
 Empire State Pride Agenda: 62-63
 equidad: y justicia, 304-306
 escasez: 221
 esclavitud: 46, 48
 esquimales: 39-40, 49-51

- estado de naturaleza: 220-222, 224-225, 229-230
- ética de la virtud, *véase* teoría de la virtud
- ética de principios: 250-251, 258
- ética del cuidado: 249-255; implicaciones para el juicio moral, 256-261; implicaciones para la teoría ética, 261-263
- Ética Nicomaquea* (Aristóteles): 264-265
- ética radical de la virtud: 284-289
- Ética y lenguaje* (Stevenson): 74
- ética, *véase* moral; juicio moral; filosofía moral
- eutanasia: 30-31, 151-155
- Eutifrón* (Platón): 90, 274-277
- excisión, *véase* mutilación genital femenina
- falibilidad: 66-67, 75-76
- Falwell, Jerry: 63-64, 66-68, 70, 80-83
- familia: y la ética del cuidado, 256-257; lealtad a la, 274-277, 297-298
- felicidad: como el bien último, 166-168
- feminismo: y las diferencias de género en la ética, 245-246; identificación del, con la ética del cuidado, 250-252, 255-256; sobre los prejuicios masculinos de la filosofía moral moderna, 261-263; y la teoría de la virtud, 263
- fertilización *in vitro*: 31
- filosofía moral: cuatro opciones más importantes en la moderna, 239-240, 265-266; ideal, 290-294; implicaciones de la ética del cuidado para la, 261-263; y el problema de la incompletud, 284-289; revisionista, 136; revolución en la, 147-151
- filosofía moral revisionista: 136
- Fletcher, Joseph: *Moral Responsibility*, 147
- Flew, Antony: 90
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF): 126, 258
- Fontaine, Nicholas: 243
- Foreman, Matt: 62-63, 67-68
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant): 192-193, 205
- Gandhi, Mohandas K.: 235
- Gauthier, David: 231
- Geach, Peter: 190; sobre el valor, 270; *God and the Soul*, 199-200; sobre la mentira, 272-273
- gemelos siameses: 24-27
- generosidad: 271-272, 277
- gente mentalmente afectada: 244
- Gilligan, Carol: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 250-251, 262
- gobierno: 222-223
- God and the Soul* (Geach): 199-200
- gorrón [*free rider*]: 229
- griegos: 38-39, 44, 265
- Grote, Henry: 171
- grupos culturales: y los valores en común, 51-53; diferencias

- entre los, 43-44, 45-48; juzgar prácticas como indeseables, 53-58
- Habitación propia, Una* (Woolf): 245
- hambre: 126-128
- hechos morales: 40-42, 73-76, 234-235
- hedonismo: 166-168
- Held, Virginia: 252
- Heródoto: 39, 59, 60-61
- Hobbes, Thomas: 242-244; *Leviatán*, 219-220; “Sobre la naturaleza humana”, 112-113; sobre el principio del egoísmo ético, 137; y el argumento del contrato social, 219-225; y la estrategia de la reinterpretación de motivos, 110-114
- Holocausto: 108-109
- homosexualidad: 62-64, 80-85
- homúnculo: 105-106
- Hume, David: 62, 65, 74-75, 97-98, 147; *Tratado de la naturaleza humana*, 62
- Iglesia católica: sobre la homosexualidad, 63; y la teoría del derecho natural, 97-98
- igualdad de necesidades: 221
- imparcialidad: y la comunidad moral, 304; y la razón, 32-36; requisito de, 35-36, 282-283
- imperativo categórico: idea básica del, 201-203; y el deber de no mentir, 194-198; el argumento de Kant, 190-194, 205-208, 217-218
- imperativos hipotéticos: 191-192
- In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development* (Gilligan): 250-251, 262
- infalibilidad: 71
- infanticidio: 39-40, 49-51
- informar contra expresar: 69-70
- interés propio: y mentir, 272-274; principio de, 129-130; contra egoísmo, 119-122
- Jabes: 101
- Jodie: 24-27
- juicio moral: contra las expresiones de gusto personal, 33, 73; diferencias de género en el, 245-246, 252-256; implicaciones de la ética del cuidado para el, 256-261; pruebas en el, 76-80; y la razón, 73-76, 78, 84-85, 292-294; y la religión, 86-89, 99
- justicia: equidad y, 304-306; Kant sobre la, 214-215; castigo y, 208-209; utilitarismo y, 169-170
- Kant, Immanuel: 293; imperativo categórico: 190-203, 205-208, 217; *Crítica de la razón práctica*, 209; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 192-193, 205; y la idea de la dignidad humana, 204-208; *Lecciones de ética*, 204; “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía”, 196-197; sobre el castigo, 304-305; y el respeto a las perso-

- nas, 296; y el retribucionismo, 209, 212-218
- kantismo: 239-240, 266, 285
- Kassindja, Fauziya: 53-54
- King, Martin Luther, Jr.: 36, 48, 235-238
- Kohlberg, Lawrence: etapas del desarrollo moral de, 246-249, 250-251
- Latimer, Robert: 27-31, 32-34
- Latimer, Tracy: 27-31, 32-34
- lealtad: 274, 297
- lealtad a la familia y a los amigos: 274-278
- Lecciones de ética* (Kant): 204
- Leibniz, Gottfried: *Discurso de metafísica*, 91
- lenguaje moral: 70
- Leviatán* (Hobbes): 219-220
- ley: 154-155
- ley moral: 265-266
- leyes universales: 194-195, 198-200, 266
- Liberación animal* (Singer): 159-163
- Lincoln, Abraham: 117-118
- lotería natural: 306
- MacIntyre, Alasdair: *A Short History of Ethics*, 201-203
- Madre Teresa: 111
- Malebranche, Nicolas de: 243
- Marx, Karl: 150
- Mary: 24-27
- matar: actitudes occidentales sobre, 151-153; incorrección de, 22-23
- McCloskey, H. J.: 169-170, 177-178, 181, 183
- medio ambiente: 303-304
- Menninger, Karl: 211, 217-218
- mentir: explicado por el egoísmo ético, 137; Geach sobre, 272-273; Kant sobre, 194-198; y la teoría de la virtud radical, 286-287; y la propia conservación, 272-274
- méritos: tratar a la gente según sus, 294-296
- Mill, James: 148-149
- Mill, John Stuart: 147-149; sobre los animales, 158-159, 304; sobre la imparcialidad, 174-175, 256-257, 282-283; *Sobre la libertad*, 154-155; sobre los criterios de bienestar, 299; *El utilitarismo*, 149-150, 164
- Miyamoto, Musashi: 86
- “Modern Moral Philosophy” (Anscombe): 264, 266-267
- Moore, G. E.: 168
- moral: del sentido común, 136-138; del asesinato, 152; concepción mínima de, 17, 37, 283; común, 136, 229; el problema de la definición de la, 17; como solución al dilema del prisionero, 225-231
- moral común: 136, 229
- Moral Point of View, The* (Baier): 140-143
- Moral Responsibility* (Fletcher): 147
- Moreno, Louis: 171
- motivos: 110-114, 281-283, 297-298
- movimiento de derechos civiles: 235-236

- movimiento de independencia indio: 235
- movimiento femenino: 245-246
- movimiento por los derechos de los animales: 259
- muerte cerebral: 23
- mutilación genital femenina: 53-57
- Myrdal, Gunnar: *An American Dilemma*, 184-185
- nacionalismo: 144
- Nietzsche, Friedrich: 164, 278-279
- niños desfavorecidos: y la ética del cuidado, 257-259
- Noddings, Nel: *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, 258-260
- obediencia: 265
- obligación: teoría de la, 256-260, 263
- Olson, Robert G.: *The Morality of Self-Interest*, 131
- Outline of a System of Utilitarian Ethics*, An (Smart): 182-184
- parálisis cerebral: 27
- Parfit, Derek: 290, 307
- Patterns of Culture* (Benedict): 38
- Pearson, Theresa Ann Campo, véase bebé Theresa
- pena capital: 213-214
- personal de readaptación: 211-212
- Pico della Mirandola, Giovanni: *De la dignidad del hombre*, 204
- Pincoffs, Edmund: 268
- Platón: 17, 90, 264-265, 274-275
- poder humano: igualdad esencial del, 221
- Pope, Alexander: 131
- prácticas funerarias: 38-39, 44, 46, 59
- prejuicio: 34
- principio de utilidad: 148-151, 154-155, 179-182, 304-305
- Principles of Morals and Legislation*, The (Bentham): 148-149
- prisiones: 211-212
- producción de carne: 161-162
- progreso: 47-48
- progreso moral: 47-48
- psicología evolutiva: 254-255
- racismo: 35-36, 144-146, 293
- Rand, Ayn: 126, 133-136; *The Virtue of Selfishness*, 126
- Rasmussen, Knud: 39-40
- Rawls, John: 306
- razón: y congruencia, 293; e imparcialidad, 32-36, 293; Kant sobre la, 192, 201-202; y el juicio moral, 74-79, 48-85, 292-294; y la teoría del derecho natural, 99-100
- razones retrospectivas: 172-174
- Reasons and Persons* (Parfit): 290
- reciprocidad: 232-233
- Reflexiones sobre la revolución en Francia* (Burke): 108
- reforma social: 47-48
- Regla de Oro: 137
- rehabilitación: 210-212
- relativismo cultural: 40-43; consecuencias de tomarlo seriamente, 45-48; y el argumento de

- las diferencias culturales, 43-45; lecciones que pueden aprenderse del, 58-61; criterios culturalmente neutrales, 55-56
- religión: moral y, 86-89, 99-100; y los asuntos morales particulares, 100-107; y el utilitarismo, 153; opinión de la, sobre el aborto, 100-107
- “religión del hombre libre, La” (Russell): 88
- República* (Platón): 17
- retribucionismo: 208-210, 212-218
- Roosevelt, Franklin D.: 186-187
- Rosenham, David: 122-123
- Rousseau, Jean-Jacques: 224-225, 242, 245
- Russell, Bertrand: “La religión del hombre libre”, 88
- sacrificio propio: límites naturales al, 233-234
- satisfacción propia: y las acciones altruistas, 117-119
- selección natural: 254-255
- sentido común: 136-138, 182-185
- Short History of Ethics, A* (MacIntyre): 201-203
- Sidgwick, Henry: 299-300
- simplicidad, deseo de: 122
- sinceridad: 268, 272-274, 277-278, 286-287; *véase también* mentir
- Singer, Peter: 109-110, 159-160; *Liberación animal*, 159-163
- Smart, J. J. C.: *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, 182-184
- Sobre la libertad* (Mill): 154-155
- “Sobre la naturaleza humana” (Hobbes): 112-113
- “Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía” (Kant): 196-197
- Sócrates: 17, 90-92, 264-265, 274-276
- Stevenson, Charles L.: 68, 72, 74; *Ética y lenguaje*, 74
- Stocker, Michael: 282
- Story, Ron: 170-171
- subjetivismo ético: idea básica del, 62-64; y el emotivismo, 68-73; evolución de la teoría del, 64-73; y el subjetivismo simple, 65-68, 71-73
- subjetivismo simple: 65-68, 71-73
- Suma teológica* (santo Tomás): 99
- Sumner, William Graham: 41, 45
- teoría de la decisión: 225, 229
- teoría de la virtud: 239; y la conducta, 284-286; y el feminismo, 263; como parte de una teoría global de la ética, 288-289; regreso a la, 266-267; algunas ventajas de la, 281-283
- teoría del contrato social: 222-225, 266; y la desobediencia civil, 235-239; dificultades para la, 239-244; y los animales, 242-244; algunas ventajas de la, 231-235
- teoría del mandato divino: 89-93, 99-100, 265
- teoría normativa: 128-129
- testamento de vida: 22
- textos sagrados: 83-85, 101-104

- tolerancia: 57
Tratado de la naturaleza humana (Hume): 62
 Truman, Harry: 186-190, 198, 203
- utilidad: principio de la, 148-149, 154-155, 179-182, 304-305
- utilitarismo: 147-163, 239, 266, 284, 287; utilitarismo del acto, 180, 183-184; aplicación del, a la eutanasia, 151-155; aplicación del, a los animales, 155-163; razones retrospectivas, argumentos en contra, 172-174; demasiado exigente, 174-175, 183-184; clásico, 164-165, 179-180, 304-306; debate sobre el, 164-185; defensa del, 176-185; énfasis en las consecuencias, 168-174; como ética de principios, 258; y la generosidad, 271-272; argumento de la justicia, contra el, 169-170; utilitarismo de motivos, 299-300; de estrategias múltiples, 298-303; y las relaciones personales, 176; argumentos de los derechos, contra el, 170-172; utilitarismo de la regla, 180-181, 183-184; y la teoría del castigo, 209-215
- utilitarismo clásico: 164-165, 304-306
 utilitarismo de la regla: 181-184
 utilitarismo de motivos: 299-300
 utilitarismo del acto: 179-180, 183-184
utilitarismo, El (Mill): 149-150, 164
- valor: 269-271, 277
 valores familiares: 82-83
 valores universales: 51-53
 vegetarianismo: 259-260
 vicios: 268
- vida humana: argumento de la santidad de la, 26-27
 virtudes: 267-268; comunes, 278-281; definición de, 268; enumeración de las, 269; características de las, 269-277; razones de la importancia de las, 277-278
Virtue of Selfishness, The (Rand): 126
 Voz de la Gente con Discapacidad en Saskatoon: 28-29
- Waldman, Louis: 237-238
 Walker, Robert: 26
 Wallenberg, Raoul: 108-109, 111, 115-116, 125
 Walters, Tracy: 30
 Woolf, Virginia: *Una habitación propia*, 245
- York vs. Story: 170-172

Introducción a la filosofía moral se terminó de imprimir y encuadernar en agosto de 2006 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, parada en el Departamento de Integración Digital del FCE, se usaron tipos AGaramond de 12, 10:12, 9.5:12 y 8:10 puntos. La edición consta de 3 000 ejemplares.

Tipografía: *Gabriela López Olmos*
y *Guillermo Carmona Vargas*
Cuidado Editorial: *Rubén Hurtado López*

